



CLASSICA BOLIVIANA

ISSN: 2313-5115

ISSN-e: 2518-2587

José Guayacho.

Mojos, siglo XVIII

Revista de la Sociedad Boliviana
de Estudios Clásicos / XIII



Dirección y edición general

Andrés Eichmann Oehrli, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

Subdirección y Secretaría general

Tatiana Alvarado Teodorika, Academia Boliviana de la Lengua, Bolivia

Comité de redacción

Débora Zamora Alcázar, investigadora independiente, Bolivia

Carla Salazar Benavides, investigadora independiente, Bolivia

José Luis Brandao, Universidad de Coimbra, Portugal

Responsable de la sección reseñas

Laura Paz Rescala, Università Ca' Foscari di Venezia, Italia

Coordinación de producción

Carolina Uría Paz, investigadora independiente, Bolivia

Comité científico

Pares evaluadores nacionales (Bolivia):

Estela Alarcón Mealla, Universidad Nuestra Señora
de La Paz

Hans van den Berg, Universidad Católica Boliviana

Mario Castro Torres, Universidad San Francisco

Xavier

Libardo Tristancho, Universidad Católica Boliviana

Pares evaluadores internacionales:

Antonio Alvar Ezquerro, U. de Alcalá de Henares,
España

Josefa Álvarez, Le Moyne College, Francia

Javier Andreu Pintado, U. de Navarra, España

Antonio Barnés Vázquez, U. Complutense de
Madrid, España

Alberto Bernabé, U. Complutense de Madrid, España

Mauricio Beuchot, U. Autónoma de México, México

Emiliano Buis, U. de Buenos Aires, Argentina

Javier Cabrero Piquero, U. Nacional de Educación a
Distancia, España

Cecilia Colombani, U. de Morón y U. de Mar del
Plata, Argentina

Rafael Gallé Cejudo, U. de Cádiz, España

Francisco García Jurado, U. Complutense de Madrid,
España

Fernando García Romero, U. Complutense de
Madrid, España

Ana María González de Tobia, U. Nacional de La
Plata, Argentina

Andrew Laird, Brown University, EE. UU.

Fernando López Sánchez, Wolfson College, Reino
Unido

Ana M^a Martínez de Sánchez, U. Nacional de
Córdoba, Argentina

Ricardo del Molino García, U. Externado de
Colombia, Colombia

Álvaro Sánchez Ostiz, U. de Navarra, España

Walter Redmond, Texas University, EE. UU.

María Isabel Rodríguez López, U. de Castilla – La
Mancha, España

Marcela Alejandra Suárez, U. de Buenos Aires,
Argentina

Colaboraron además para el presente número:

Sandra Accatino, U. Alberto Hurtado, Chile
Marco Ambrosi de la Cadena, Università Vita-Salute
San Raffaele, Italia
Iván Andrés Alba, U. Autónoma de Madrid, España
Antón Alvar Nuño, U. de Málaga, España
Juan Luis Arcaz Pozo, U. Complutense de Madrid,
España
Javier Beltrán Hofmann, U. de Heidelberg, Alemania
María José Brañes, Pontificia Universidad Católica
de Chile, Chile
José Martín Castro Manzano, U. Popular Autónoma
del Estado de Puebla, México
Sebastián Contreras, U. de los Andes, Chile
Alexandre Costa e Leite, U. de Brasília, Brasil
Jeferson da Costa Valadares, École Normale
Supérieure de Lyon, Francia
Manuel Cruz, U. de Navarra, España
Alfredo Cruz Prados, U. de Navarra, España
Alfredo Fraschini, U. Nacional de Villa María,
Argentina

Joaquín García Huidobro, U. de los Andes, Chile
Alfonso García Marqués, U. de Murcia, España
Ramiro González Delgado, U. de Extremadura,
España
Miguel Herrero de Jáuregui, U. Complutense de
Madrid, España
María Gabriela Huidobro, U. Andrés Bello, Chile
María Paz López Martínez, U. de Alicante, España
Fernando Montes D'Oca, Instituto Federal do Rio
Grande do Sul, Brasil
Sandra Mª Plaza Salguero, U. de Cádiz, España
Lucía Querejazu, Pontificia U. Católica del Perú,
Perú
Juan Ignacio Riveros, U. de los Andes, Chile
Ángel Ruiz Pérez, U. de Santiago de Compostela,
España
Álvaro Sánchez Ostiz, U. de Navarra, España
José Torres Guerra, U. de Navarra, España
Jesús de la Villa, U. Autónoma de Madrid, España


Depósito Legal: N° 4-3-96-2023

ISSN: 2313-5115

ISSN-e: 2518-2587

Editores responsables: Andrés Eichmann Oehrli y Tatiana Alvarado Teodorika

Portada: *Perfil de hombre laureado*. España. Ministerio de Cultura. Archivo General de Indias, MP-ESTAMPAS, 138. (Para esta publicación nos hemos tomado la licencia de cambiar la orientación de la imagen, de modo que el personaje representado mire hacia las páginas que se han de abrir. En el texto «Nuestra Portada» se reproduce la imagen sin ninguna modificación).

Edición fotográfica: Felipe Ruiz 

Contacto e informaciones:

estudiosclasicosbolivia@gmail.com
www.estudiosclasicosbolivia.org

© Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos (SOBEC)

Manifestamos nuestro profundo agradecimiento a la Universidad Nuestra Señora de La Paz que, desde los inicios de la actividad de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos y desde la edición del primer número de *Classica Boliviana*, ha brindado un sostenido apoyo, desinteresado y generoso, para la elegante publicación en formato físico.

La Paz, diciembre de 2024

ÍA

ÍNDICE DE REVISTAS
EN CONSOLIDACIÓN AMERICA

latindex



CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos
Número XIII



SOCIEDAD
BOLIVIANA
DE ESTUDIOS
CLÁSICOS



Índice

Presentación

Tatiana Alvarado Teodorika..... 9

Nuestra portada

Pedro Querejazu Leytón..... 13

Filología clásica

Apuntes para una traducción de la *Tebaida* de Estacio

Antonio Río Torres-Murciano 37

Filosofía

Espejismos lógicos en un ‘cuadrado’ modal de Andrés de Pardo S. J. (La Plata, 1669)

Juan Manuel Campos Benítez..... 55

Conexões extensionais em sentenças de identidade e de propriedade: há uma lógica primitiva de quantificação na escolástica ibero-americana? A resposta oferecida por fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584)

Marcus Paulo Rycembel Boeira..... 85

El aristotelismo de Bartolomé de Las Casas: el concepto de *ethos*

Michael Schulz 111

Materia clásica

Sobre el valor de las «Súmulas» de lógica: Andrés de Pardo S. J. y el arte de introducir las palabras (I)

Roberto Hofmeister Pich..... 149

Diego Flores y la materia clásica en sus versiones castellanas de textos en latín (1611)

Andrés Eichmann Oehrli..... 187

Varia

Repercusiones contemporáneas de los clásicos. Hesíodo y la interpelación de un tiempo histórico

María Cecilia Colombani 231

Colonización e historia de la escritura: fenicios, griegos y el surgimiento de los semisilabarios paleohispánicos <i>Juan Luis García Alonso</i>	253
---	-----

Reseñas

Vicente CRISTÓBAL (trad.), <i>Tempestad en el Tirreno: libro I de la Eneida</i> , Sevilla, Editorial Renacimiento, 2022, 147 pp., ISBN: 978-84-18818-71-4 <i>Ismael Capitán El Khadraoui</i>	283
Francisco GARCÍA JURADO (dir.), <i>Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica: conceptos, personas y métodos</i> , Madrid, Guillermo Escolar, 2021, 828 pp., ISBN: 978-84-18093-93-7 <i>Julia Moreno Casasola</i>	289
Fernando GARCÍA ROMERO, <i>Lechuzas a Atenas. Pervivencia hoy del refranero griego antiguo</i> , Madrid / México / Buenos Aires / Santiago, Edaf, 2022, 218 pp., ISBN: 978-84-41441-53-8 <i>Patricia García Zamora</i>	293
Andrea RODIGHIERO, Giacomo SCAVELLO y Anna MAGANUCO, <i>METrA 1 Epica e Tragedia Greca: Una Mappatura</i> . Lexis supplementi, 11, Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2022, 232 pp., ISBN: 978-886-969-655-8, ISBN (ebook): 978-886-969-654-1, DOI: 10.30687/978-886-969-654-1 Andrea RODIGHIERO, Anna MAGANUCO, Margherita NIMIS y Giacomo SCAVELLO, <i>METrA 2 Epica e Tragedia Greca: Una Mappatura</i> . Lexis supplementi, 14, Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2023, 290 pp., ISBN: 978-88-6969-759-3, ISBN (ebook): 978-88-6969-738-8, DOI: 10.30687/978-88-6969-738-8 <i>Andrea Sánchez i Bernet</i>	297
Laura MASSETTI, <i>Pindar's Pythian Twelve: A Linguistic Commentary and a Comparative Study</i> , Leiden / Boston, Brill, 2024, 248 pp., ISBN (tapa dura): 978-90-04-68807-0, ISBN (e-book): 978-90-04-69413-2, ISSN: 2667-3770, DOI: 10.1163/9789004694132 <i>Santiago Real Besteiro</i>	305
John KILLEN (ed.), <i>The New Documents in Mycenaean Greek</i> , Cambridge, Cambridge University Press, 2024, vol. 1: Introductory Essays, DOI: 10.1017/9781139029049; vol. 2: Selected Tablets and Endmatter, DOI: 10.1017/9781139046152 <i>José Miguel Jiménez Delgado</i>	309

Presentación

Tatiana Alvarado Teodorika

El presente número de la revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos constituye un paso más en el camino que venimos forjando a lo largo de estos veinte años de trabajo. Por un lado, sale a la luz el logotipo de nuestra revista: el Gorgoneion, que había sido la portada de nuestro número VI (en 2014) y cuya adaptación debemos a Felipe Ruiz, se convierte en el flamante logotipo de *Classica Boliviana*. Como explicábamos entonces, se trata de la aldaba que Edwin Claros fotografió en la calle Arenales 221, en Sucre; el profesor de la Universidad de Granada, Francisco Montes, destacó la similitud de este Gorgoneion con la Medusa Rondanini, una copia romana de un original griego que se conserva hoy en la Gliptoteca de Munich. A imagen de esa aldaba en aquella puerta en la capital chuquisaqueña, pronta y dispuesta a alejar a los malos espíritus y proteger a quien vive en la casa a la que da paso, nuestro gorgoneion quiere ser protector de estas páginas y las futuras y ser imagen de profecía de buen augurio.

La Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos también estrena logotipo o, más bien, regresa a su logotipo inicial, fiel a su indagación constante en el pasado. El kero del siglo XVII que se encuentra en el Museo del Cusco muestra en la banda central escudos incas y peces, mientras en la banda superior los centauros se enfrentan a un dragón de tres cabezas: una hermosa obra que fusiona imaginarios.

También estrenamos, con este número, la admisión de *Classica Boliviana* en los índices del portal de libros y revistas en consolidación AmeliCa así como su inclusión en el directorio de Latindex y, con ambas, confiamos, la llegada a más lectores.

Este número se distingue, además, por su inscripción en el tiempo: cumpliéndose este año el cuarto centenario de la fundación de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, dos de los artículos del volumen están dedicados a la obra del jesuita Andrés de Pardo, profesor de Filosofía y Teología en dicha universidad en el siglo XVII y, a decir

de Andrés Orías Bleichner, misionero en Mojos, región también representada en este número con la imagen que hemos elegido para nuestra portada y que viene ampliamente glosada por Pedro Querejazu.

Classica Boliviana XIII se abre con un bloque dedicado a la filología clásica, en el que contamos con un estudio de la traducción de la *Tebaida* de Estacio. Tras hacer revista de las primeras traducciones de la *Tebaida*, Antonio Río Torres Murciano hace un recorrido a través de las recientes y se detiene en pasajes que representan particular dificultad, haciendo paralelos entre varias traducciones en distintos idiomas. El estudioso expone la necesidad de una edición bilingüe de la *Tebaida* (latín-castellano) a imagen de las que se han publicado recientemente en otras lenguas.

El segundo bloque, más amplio, se concentra en la Filosofía. Juan Manuel Campos Benítez trata los «Espejismos lógicos en un ‘cuadrado’ modal de Andrés de Pardo». Expone los antecedentes y el contexto histórico-filosófico que nos permiten entender el cuadrado modal propuesto en 1669: el lugar de las Súmulas, la división del estudio de la lógica en mayor y menor, las oraciones modales y los cuadrados modales. Campos Benítez estudia pormenorizadamente dos figuras de Pardo para llegar a una conclusión provisional (en espera de la edición de la obra), en la que destaca la singularidad del cuadrado pardiño, donde se producen lo que denomina «espejismos lógicos».

El artículo de Marcus Boeira se concentra en la obra del novohispano fray Alonso de Vera Cruz y dialoga, en cierta medida, con el trabajo de Campos Benítez. Boeira se ocupa de las «conexiones extensionales en oraciones de identidad y de propiedad», y ofrece la respuesta de Vera Cruz a la pregunta de si existe una lógica primitiva de cuantificación en la escolástica iberoamericana, inscribiendo la labor del fraile agustino en una amplia tradición reflexiva en torno a la lógica en los siglos de oro, heredera del mundo antiguo y medieval.

En otro ámbito de la filosofía, Michael Schulz se ocupa del «aristotelismo de Bartolomé de Las Casas». En el artículo, el autor destaca la manera en la que el fraile dominico recurre a Aristóteles y su concepción del *ethos* (como ‘costumbre’) para la defensa de los indios. Se concentra en la *Apologética Historia Sumaria* leyéndola en paralelo con el tratado teológico lascasiano *De unico vocationis modo omnium gentium ad ueram religionem*.

El tercer bloque, dedicado a la materia clásica, reúne dos estudios. En el primero, Roberto Hofmeister Pich vuelve a la obra de Andrés de Pardo,

el valor de sus Sùmulas de lógica «y el arte de introducir palabras». El Proemio de Pardo contiene las más antiguas líneas conservadas de una obra filosófica oriunda de la Universidad de San Francisco Xavier, en él se expone la necesidad de dominar la historia semántica de las palabras. Hofmeister Pich presenta los antecedentes de las sùmulas y hace una minuciosa edición anotada del proemio acompañada de la traducción al castellano (realizada por Alfredo Fraschini y revisada por Sandra María Plaza Salguero) y al portugués (obra del propio Hofmeister Pich). De momento este texto puede considerarse entre las piezas literarias (y filológicas) latinas más antiguas de Charcas.

Por otro lado, Andrés Eichmann Oehrli completa el tercer bloque con un trabajo sobre «Diego Flores y la materia clásica en sus versiones castellanas de textos en latín (1611)», una serie de poemas (en la mayoría de los casos) de su tratado *Preciosa margarita. De la vida, muerte y gloria de la serenísima virgen María, madre de Dios*. El estudioso analiza la labor de Flores, en su afán de hacer poesía, y la manera en la que introduce en su tratado un texto de Aquiles Tacio, un pasaje del centón euripideano conocido con el título de *Christus patiens*, otro atribuido a la Sibila Tiburtina, entre varios otros.

En el siguiente bloque encontramos el estudio de Cecilia Colombani sobre las «Repercusiones contemporáneas de los clásicos. Hesíodo y la interpolación de un tiempo histórico». En él se propone una lectura de Hesíodo como marco antropológico-social de tensión entre lo Mismo y lo Otro y se presenta la palabra como modo de resistencia política a una determinada coyuntura histórica, con la educación como único instrumento eficaz para garantizar un modelo de hombre y sociedad apegados al trabajo, la virtud y la justicia.

Finalmente, Juan Luis García Alonso, se ocupa de la «Colonización e historia de la escritura: fenicios, griegos y el surgimiento de los semisilabarios paleohispánicos»; analiza la llegada de la escritura a la península ibérica y trata de determinar cuál sería el pueblo forastero responsable de la misma, haciendo un recorrido a lo largo de los siglos por distintas formas de escritura acompañado de cuadros comparativos. Sus conclusiones son relevantes para la historia de la lengua que compartimos.

Classica Boliviana XIII cierra sus páginas con un nutrido bloque de reseñas, una práctica que iniciamos en el número X y que se consolida significativamente y quiere ser la invitación a la lectura de páginas nuevas.

Nuestra portada

Pedro Querejazu Leytón
Academia Boliviana de la Historia
pedroquerejazu@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9755-3354

1. El dibujo

Perfil de hombre laureado integra un grupo de seis dibujos realizados por indios a finales del siglo XVIII, en San Pedro de Moxos¹, en la antigua Audiencia de Charcas, que por entonces formaba parte del Virreinato del Río de La Plata, con sede administrativa en la ciudad de Nuestra Señora de los Buenos Aires.

El de la portada es un dibujo que representa a un hombre adulto, de edad mediana, mostrado de perfil por su lado izquierdo. El personaje lleva una barba crecida de tipo cuadrado; lleva, además, una corona de laurel sobre las sienes y rodeando su cabeza. El autor del dibujo, cuyo nombre figura al pie de la hoja, es el indio de Moxos José Guayacho.²

Perfil de hombre laureado, 1790. Sanguínea sobre papel. José Guayacho, indio de Moxos. España. Ministerio de Cultura. Archivo General de Indias, MP-ESTAMPAS, 138. Disponible en <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/18480?nm>

-
- 1 Como es sabido, la consonante «x» de la palabra «Moxos» representa al fonema velar fricativo sordo /χ/, (igual que en las palabras Xavier, México, etc.), por lo que debemos considerarla un alófono poco frecuente de la «j» (Nota de los Editores).
 - 2 H. Vázquez-Machicado y J. Vázquez-Machicado, 1988, pp. 5-40.

Figura 1



1.1. El tema

Sobre el personaje representado en el dibujo, es preciso tener en cuenta la tradición cultural de la Hélade clásica, mantenida por la civilización romana. Los personajes a quienes se les otorgaba la corona de laurel, el lauro, eran los poetas ganadores de los «juegos florales» de poesía. Dadas las características faciales del representado, puede afirmarse, casi con seguridad, que es la representación de un poeta.

Independientemente de la posible identificación del hombre del dibujo, con toda certeza se trata de un personaje de la Grecia clásica, del helenismo o del periodo romano. Mirando los retratos helénicos en escultura que han llegado hasta el presente, de por sí idealizados, podría considerarse que hay algunas coincidencias iconográficas que dan pie a pensar que pudiera ser alguno de varios personajes reconocibles. Dadas ciertas semejanzas

fisonómicas, podría tratarse de los poetas Píndaro o Calímaco; también podría ser el poeta y filósofo epicúreo Filomeno de Gádara, griego que se trasladó a Roma y a Herculano, durante el siglo primero antes de la era cristiana. Algunos de sus escritos fueron redescubiertos precisamente en Herculano, durante el redescubrimiento y las excavaciones arqueológicas de esa ciudad y de la vecina Pompeya, realizadas en el siglo XVIII.

Hay que decir, además, que los otros cinco dibujos de la misma colección también muestran temas clásicos: *Hombre con casco y morrión de plumas*, *Rostro de mujer*, *Guerrero con casco oteando el horizonte*, *Cabeza de hombre joven desde atrás*, y *Joven pensativo* (que corresponde más bien a un joven personaje del renacimiento italiano o francés). ¿Cómo es que un poeta clásico de la Antigüedad fue representado a fines del siglo XVIII por un indígena de la región amazónica de Moxos, en la antigua Audiencia de Charcas, en América?

1.2. Técnicas y materiales

Los dibujos realizados por los seis indios de Moxos, entre los que está el de Guayacho, han sido hechos con sanguínea sobre papel de tina. La sanguínea es básicamente una arcilla rojiza preparada con goma y dejada secar. Se aplica directamente sobre el papel, como los pasteles en la actualidad. También se la conoció como *conté*, por el nombre de quien los fabricaba por entonces en Francia. Se usó mucho durante los siglos XVIII y XIX.

El papel de soporte es el conocido como «papel de tina», o sea papel de trapo, de fibras textiles de celulosa provenientes de lino y cáñamo remojado en grandes tinajas o tanques, de donde viene el nombre. Era preparado con cedazos, en los que los fabricantes ponían su marca de agua. Es una técnica de fabricación china que se conoció en occidente a partir del siglo VIII. La pulpa del papel, con algo de goma, es cernida por cedazos de proporciones específicas.

2. Un nuevo sistema de enseñanza de la pintura. La Academia de Artes en Moxos

La documentación sobre estos seis dibujos, indica que fueron realizados en la Provincia de Moxos, entre 1790 y 1792, y nos remite a un sistema de enseñanza del arte pictórico. Ofrecen, además, uno de los datos más antiguos de la enseñanza del arte en la antigua Audiencia de Charcas. Los seis dibujos que el maestro Manuel Oquendo dio por buenos, fueron realizados por indios de esa región, cuyos nombres se consignan en cada pieza. Estos son:

- *Perfil de hombre laureado*, dibujo realizado por José Guayacho
- *Hombre con casco y morrión de plumas*, dibujado por Bartolomé Hojeari
- *Rostro de mujer*, dibujado por Benito Guacayane
- *Guerrero con casco oteando el horizonte*, dibujado por Francisco Avirá
- *Cabeza de hombre joven, desde atrás*, dibujado por Manuel Salvador Noé
- *Joven pensativo con tocado*, dibujado por Pablo Heugene

Estos seis dibujos están acompañados, en el informe del Gobernador, por otros dos que son obra del referido pintor y maestro, Manuel Oquendo:

- Bajones y zampoñas. Dibujos de algunos instrumentos musicales utilizados por los indios mojos
- Indio Mojo tocando un instrumento musical

El uso de temas clásicos como modelos para aprendices de arte, habla del sentido y estructura conceptual de una academia de bellas artes. Son también demostración de la pervivencia de sistemas más antiguos de enseñanza, como era la copia e imitación hasta la perfección, de modelos aceptados como prototipos³.

Neoclasicismo, estilo Neoclásico o Academismo, son nombres con los que se suele definir y describir el movimiento estético y cultural de retorno al mundo clásico greco-romano. Este fenómeno se inició a mediados del siglo XVIII tanto en Italia como en Francia. El detonante de su emergencia y desarrollo fue, por un lado, la fatiga de los excesos y efectismo del barroco y, por otro, el redescubrimiento en las villas romanas de Herculano y Pompeya, en la bahía de Nápoles, en Italia, que habían sido sepultadas en pocos instantes por la explosión y erupción piroclástica del volcán Vesubio, el año 72 d. C. Las precarias excavaciones realizadas en esos sitios mostraron el esplendor del sobrio mundo romano, congelado en el tiempo. Paralelamente se produjo el desarrollo de una arquitectura y un arte áulico grandilocuente, pero al mismo tiempo severo, que caracterizó a las cortes europeas de ese periodo, especialmente a la de Francia.

Durante el siglo XVIII, aunque con antecedentes del siglo anterior, se fue modificando el sistema de enseñanza del arte. Se abandonó paulatinamente la manera de enseñanza del taller gremial de la baja Edad Media, en que un maestro acreditado por el gremio, recibía y capacitaba aprendices que operaban

3 J. M. Mariluz Urquijo, 1956, pp. 37-52.

como ayudantes. Una vez que demostraban su habilidad y capacidad, podían independizarse y establecer un taller propio, con la debida autorización de los veedores del respectivo gremio. Desde fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII, se pasó de modo paulatino a la formación en aula, en la que un maestro acreditado y autorizado enseñaba a alumnos seleccionados como aptos. Los pensadores de ese tiempo, ya dentro del neoclasicismo, adoptaron como modelo conceptual aquel de Academo, el pensador de la Atenas del siglo IV a. C. que reunía en el jardín de su casa a todos los artistas, poetas y pensadores activos o de paso por la ciudad. A partir de esa inspiración se fueron desarrollando las academias en la Antigüedad, resurgieron en el Renacimiento y siguieron su camino a través del tiempo. Por ejemplo, la primera Academia de las Artes de Dibujo se estableció en Florencia, fundada por Cosme de Médicis en 1563.

Hay que considerar que el método de la copia de las llamadas obras maestras, pinturas, estampas o esculturas, fue un sistema que se usó desde la baja Edad Media, y así está claramente indicado en el *Tratado del Arte* de Cennino Cennini. La práctica se mantuvo a lo largo de los siglos, incluso dentro de las Academias. (Aunque para eso surgió, además, la copia de estampas y el uso de reproducciones en yeso de esculturas, que permitían el estudio de luces, sombras, volúmenes y proporciones). Por eso no debe sorprender que Oquendo usara grabados y estampas como modelos, que los indios aprendices debieron imitar hasta lograr la perfección. Los ejemplos enviados por Lázaro de Ribera dan testimonio de esa práctica y de la capacitación lograda por los indios.

Algunos autores han indicado que las estampas usadas por Oquendo como modelos eran obra del pintor francés Charles Le Brun. ¿Por qué Le Brun en Moxos? La única explicación plausible es la de la influencia de la Real Academia de Bellas Artes de Francia, fundada durante el reinado de Luis XIV. Charles Le Brun (1610-1690) fue un teórico del arte en Francia y uno de los artistas dominantes en el arte en ese país durante el siglo XVII. Aunque cronológicamente está incluido dentro del barroco, su arte se caracterizó por el clasicismo. De ahí que fuera considerado como uno de los modelos de artista clasicista. Estudió en Roma entre 1646 y 1648, y ahí pudo conocer la obra de Rafael Sanzio, Leonardo, Miguel Ángel y otros pintores renacentistas italianos. A su retorno a Francia, en 1648, Le Brun consiguió del rey Luis XIV la fundación de la *Académie royale de peinture et de sculpture*, entidad que marcó un importantísimo hito en la historia del arte europeo y se convirtió

en un modelo de enseñanza. Un siglo y más después, durante el reinado de Fernando VI, se creó en Madrid, en 1752, la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando⁴. La *Royal Academy of Arts* y las *Royal Academy Schools*, fueron establecidas en Londres, en 1768, durante el reinado del rey Jorge III⁵. En 1784 se instaló en Florencia la *Accademia di Belle Arti di Firenze*, en el antiguo Hospital San Mateo, con base en una más antigua *Accademia delle Arti* del Disegno⁶.

3. Un grupo de documentos. Textos manuscritos e ilustraciones originales

Se conocen al presente tres grupos de documentos sobre la Provincia de Moxos remitidos por el Gobernador Lázaro de Ribera con destino al Rey. Estos informes, acompañados por ilustraciones, son:

- Relación de Gobierno. Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Charcas, Leg. 446
- *Libro de las maderas*. Biblioteca del Palacio Real
- *Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el Perú*⁷. Ministerio de Asuntos Exteriores

El primero de ellos es el que contiene el dibujo que ilustra la portada y dio origen a este escrito. El informe remitido por el Gobernador Lázaro de Ribera, además del texto informativo, contiene también la partitura completa de una pieza musical dedicada a los reyes, compuesta por los indios Gualamas y Sumie, así como los dibujos que le acompañaban. Todo ello fue encontrado y descrito por el notable historiador Humberto Vásquez Machicado, repetidamente citado por los estudiosos José de Mesa y Teresa Gisbert y otros. Fue aquel historiador cruceño quien relacionó estos seis dibujos hechos por varios indígenas de la región de Moxos con las obras del pintor francés

4 <https://www.realacademiabellasartessanfernando.com/la-institucion/academia/la-academia-y-su-historia/>

5 https://www.royalacademy.org.uk/page/a-brief-history-of-the-ra?gad_source=1&gclid=EAlaIqobChMI3JWpyvXoiQMVFVRIAB3pPyaqEAAYASAAEgJ3YfD_BwE

6 <https://www.accademia.firenze.it/it/services/istituto>

7 Aquí conviene aclarar que, si bien las misiones jesuíticas de Moxos fueron administradas por la provincia jesuítica del Perú, estaban dentro de la jurisdicción de la Audiencia de Charcas que, para entonces formaba parte del virreinato del Río de la Plata con sede en la ciudad de Buenos Aires, y no del Virreinato del Perú.

Charles Le Brun⁸. Los seis dibujos tienen escrito el nombre del autor de cada obra, probablemente puestos, con muy buena caligrafía, por el propio Manuel Oquendo.

Los historiadores del arte José de Mesa y Teresa Gisbert⁹, citando a Humberto Vásquez Machicado, describieron estos dibujos. Ellos mencionaron también la existencia de un segundo grupo de documentos con dibujos semejantes, que, según ellos, se conservan en las colecciones del Palacio Real en Madrid, que habrían sido igualmente remitidos por el gobernador de Moxos, don Lázaro de Ribera. En el Archivo Histórico Nacional de España, AHN, se conservan varios otros dibujos, también realizados por indios de Moxos, bajo la tutela y guía de Manuel Oquendo. Alguno de estos es semejante a uno de los que se encuentran en el Archivo General de Indias, ya descritos, particularmente el hombre con casco que con su mano izquierda se hace sombra para mirar en lontananza. Estos son:

- *Emblema*
- *Joven pensativo con tocado*
- *Rey* (hombre barbado coronado, que mira a lo alto)
- *Mujer joven*
- *Mujer joven con la cabeza alzada*
- *Atlante*
- *Dos querubines que disputan bajo una corona*

Las obras realizadas por Manuel Oquendo en Moxos muestran varias técnicas. Un dibujo apenas perceptible, probablemente realizado con lápiz o punta de plata. Las obras monocromas muestran el uso de la técnica de la aguada, es decir, acuarela de un solo color, sepia o pardo oscuro, aplicada con pincel. Las ilustraciones de las «Descripciones» son todas obras que combinan el dibujo de lápiz de grafito, tinta manejada en aguada y colores a la acuarela.

Los descritos retratos reales y las pinturas en La Plata (Sucre), Potosí, Cochabamba y Lima se hicieron con la técnica imperante en ese periodo, pintura al óleo sobre lienzos de tela de lino, muy delgados, montados y

8 H. Vázquez Machicado, 1988, vol. III, pp. 1-47; ver J. de Mesa y T. Gisbert, 1977, pp. 71, 249, 254, 260-268, 311 y 333.

9 J. de Mesa y T. Gisbert, 1977, p. 260.

pegados a bastidores de madera¹⁰. Los marcos que se usaban en la época eran del mismo tipo que los descritos de las primeras páginas de las «Descripciones exactas» (1786-1994).

El tercer grupo es el álbum que se conserva en el Ministerio de Asuntos Exteriores de España, en Madrid.

4. Los protagonistas de la gesta del arte en Moxos al final del siglo XVIII

Para los efectos de este escrito hay tres protagonistas. El gobernador y gestor de la actividad gubernativa y de promoción de la cultura y el arte, el pintor que organizó una academia de arte de acuerdo a los modelos europeos y los indios de la región de Moxos en el actual Departamento Beni, en Bolivia.

4.1. Los indios: Moxo, Chimán, Rokorono, Baure, Canichana, Movima, Cayubaba, Moré, Chapacura, Aricoroni, Yuracaree.

Los jesuitas fundaron, sostuvieron y desarrollaron quince reducciones misionales, entre 1682 y 1720, en la región que vino a llamarse por ellos Moxos. Aunque muchas de las misiones o pueblos misionales pudieran tener indios de más de un grupo étnico de los mencionados, ellos pusieron especial empeño en evangelizarlos y educarlos en sus propias lenguas. La Compañía de Jesús se ocupó de proteger y cristianizar a todos los indios de lo que hoy, en buena parte, es el Departamento del Beni, en Bolivia. Desempeñaron su labor misional desde la primera fundación en 1682, hasta la expulsión de la orden en 1767.

Para cuando Lázaro de Ribera asumió la Gobernación de Moxos, estos pueblos estaban plenamente vivos y activos, pues los indios mantuvieron sus lenguas y cultura reduccional, que en buena parte pervive, pese a la intromisión de los ‘blancos’ desde la expulsión hasta el presente.

Para lo que aquí interesa, lo que Lázaro de Ribera encontró y luego presentó como obra de su gestión gubernativa, estaba instalado en esos pueblos originarios del Beni. Esto es particularmente notorio en la música que se mantenía en plena efervescencia. No hay noticias de que Ribera hubiera llevado a Moxos un maestro de música. No obstante, el Gobernador pudo remitir numerosas partituras compuestas por los indios de diversos pueblos de Moxos, dedicadas

10 P. Querejazu, 1986.

al rey Carlos IV o a su esposa María Luisa, como aquella de una pieza musical dedicada a los reyes, compuesta por los indios Gualamas y Sumie.

En cuando a los que aprendieron pintura bajo la tutela de Manuel Oquendo, se conocen los nombres de seis artistas indios: José Guayacho, Bartolomé Hojeari, Benito Guacayane, Francisco Avirá, Manuel Salvador Noé y Pablo Heugene. No se sabe el nombre del indio que reemplazó a Oquendo en la regencia de la Academia de Moxos que, probablemente, fue uno de los indicados, el cual, dadas las exigencias de la época y del gobernador, debió ser muy capaz y apto. Tampoco se sabe nada sobre la labor artística que estos u otros indios hubieran podido realizar en la región, con las enseñanzas recibidas en la Academia en San Pedro de Moxos.

Veamos ahora quién fue el comitente y quien envió estos dibujos a la Corte de Madrid, que ocupó el cargo de gobernador e intendente en diferentes regiones del Imperio español en América del Sur.

4.2. Lázaro de Ribera y Espinoza de los Monteros (Málaga, España, 1756 – Lima, Perú, 1824)¹¹

Fue un político peninsular español, activo en América del Sur donde actuó de acuerdo con la mentalidad del Despotismo Ilustrado del reinado de Carlos III, continuado por su hijo Carlos IV. Siendo joven, Lázaro de Ribera llegó a Lima como parte de la corte del Virrey Manuel de Guirior, que antes había ocupado el cargo de Virrey de Nueva Granada. Estudió leyes en la Universidad de San Marcos en Lima. Con el tiempo se desempeñó como Gobernador de Moxos, de Paraguay y Gobernador-Intendente en Huancavelica. Fue una persona culta e ilustrada, autor de una obra matemática y de varios informes con descripciones geográficas.

Estando en Buenos Aires, ciudad sede del Virreinato del Río de la Plata, Lázaro de Ribera fue nombrado Gobernador de Moxos en 1783, cargo que ejerció hasta 1795¹². Tras su designación pasó por la ciudad de la Plata, sede de la audiencia de Charcas. Allí contrató a Manuel Oquendo. Al parecer, posteriormente se instaló en San Pedro de Moxos, donde desempeñó su cargo hasta 1795.

11 <https://dbe.rah.es/biografias/53990/lazaro-de-ribera-y-espinosa-de-los-monteros>. Texto del Dr. José Luis Roca, de la Academia Boliviana de la Historia.

12 A. Parejas Moreno, 1976, pp. 949-962.

En Moxos estableció un nuevo plan de gobierno bajo administración civil. Como hombre de la Ilustración y siguiendo la tradición de los jesuitas en la región, fomentó la cultura musical entre los indios, varios de los cuales figuran como compositores de música barroca, llegando a producir incluso varias piezas en lengua vernácula, en honor de la reina María Luisa. Estableció también una Academia de Artes, para lo cual contrató, como ya se dijo, a Manuel Oquendo. En su desempeño como gobernador de Moxos, envió a Madrid varios informes. Fue autor y compilador de un atractivo y valioso informe sobre los habitantes y la historia natural de Moxos¹³, titulado *Moxos, descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera (1786-1794)*.

En 1795 fue nombrado Gobernador del Paraguay, puesto que ocupó hasta 1805. El último cargo desempeñado por Ribera fue el de gobernador-intendente de Huancavelica, localidad de la sierra central en el actual Perú, de donde se extraía el mercurio o azogue que se utilizaba para el beneficio del mineral de plata en Potosí.

4.3. Manuel Oquendo (¿España?, c.1760 – La Plata / Sucre, Bolivia, 1838) y su obra en y sobre Moxos¹⁴

Es el artista que formó numerosos artífices indios de varios pueblos de la región de Moxos (Beni). Fue un pintor cuyo arte estuvo imbuido de la mentalidad del Enciclopedismo Ilustrado, dentro de la estética del academismo, dominante en ese periodo. No se tienen datos de su formación ni de su actividad hasta 1790 en que estaba activo en La Plata. Es el más neoclásico en su forma de pintar de entre sus contemporáneos activos en La Plata y en la Audiencia en esas décadas. Al comparar su obra con la de sus contemporáneos, tanto en la ciudad como en los territorios de la Audiencia, se hace evidente que fue el que mejor formación tuvo y era el más académico en su forma de pintar. Pese a la carencia de información sobre su producción, debió tener ya un prestigio consolidado en la ciudad sede de la Audiencia de Charcas, como para haber sido contratado allí por el Gobernador Lázaro de Ribera¹⁵ para que trabajara en Moxos. Consecuentemente, Oquendo fue el maestro responsable de la

13 1989. Algún autor se refiere a esta como publicada en 1989 por el Ayuntamiento de Torrejón de Ardoz con ilustraciones de la época sobre tipos humanos, así como flora y fauna mojeñas.

14 <https://dbe.rah.es/biografias/68983/manuel-de-okuendo>. Texto de: Fernando Rodríguez de la Torre. En <https://arca.uniandes.edu.co/> figura como pintor peruano.

15 J. de Mesa y T. Gisbert, 2002.

enseñanza del arte pictórico en esa provincia creada con base en lo que fueron las misiones jesuíticas de Moxos¹⁶.

Manuel Oquendo es un artista del que se sabe muy poco aún. Estuvo activo en La Plata entre 1780 y 1838. Es evidente que tuvo una formación artística de carácter más académico que los artistas de su época en esa ciudad. Pudo haber nacido y formarse en España o en Lima. Su pintura es de gran calidad de factura, muy pulcra y académica. Pintó con una rica gama cromática, heredada del final del barroco, en la que aparte de esa riqueza cromática ya se hacen notorios el predominio de los colores blanco, rojo y azul, propios ya del neoclasicismo.

La obra más antigua que se conoce, firmada por él, es: *San Felipe de Neri diciendo misa*, 1790, en la Capilla del Oratorio, en La Plata (hoy Sucre)¹⁷. En ese mismo año, en La Plata, fue contratado por el Gobernador Lázaro de Ribera para trabajar en Moxos. El objetivo principal del contrato de Oquendo fue la creación de una academia de pintura y dibujo para los indios, con un salario de 400 pesos anuales, con el título de «maestro pintor de la provincia de los Mojos». Oquendo ejerció allí la docencia, estableciendo una academia de arte, uno de cuyos resultados es el dibujo que ilustra la portada de esta revista.

Oquendo estuvo en San Pedro de Moxos, desde 1790 hasta 1792. Una vez allí, por encargo del Gobernador, pintó en San Pedro, los retratos del *Rey Carlos IV* y de su esposa la *Reina María Luisa de Borbón*, seguramente basados en estampas, para que los habitantes de la región de Moxos pudieran conocer a los monarcas¹⁸.

A cargo de la Academia de Moxos, en pocos meses demostró su capacidad y sus dotes de instructor, como lo demuestran los seis dibujos de los indios. Estos formaron parte del envío que el Gobernador remitió con un oficio, fechado el 7 de diciembre de 1790 en el pueblo de San Pedro. Los dibujos están acompañados por un certificado que dice: «Certifico yo Manuel Oquendo, Maestro Pintor de esta Provincia, que las seis copias de los muchachos cuyos nombres están al pie de ellas las han dibujado ellos mismos por sí solos sin

16 J. de Mesa y T. Gisbert, 1977. pp. 255-269.

17 M. Chacón Torres, 1973. p. 130.

18 No se tienen noticias de su existencia o paradero. ¿Pudo el Gobernador Ribera haberlas llevado consigo, en 1795, al retirarse de Moxos, para asumir la Gobernación del Paraguay?

que yo les haya corregido o enmendado cosa alguna, por habérmelo ordenado así el señor gobernador don Lázaro Ribera».

Tras haber cumplido su contrato, Oquendo fue sustituido en la regencia de la academia por un pintor indio cuyo nombre se desconoce aún.

Manuel Oquendo retornó a La Plata en 1792 donde trabajó hasta el final de sus días. De hacia 1800 es la obra *Éxtasis de santa Teresa*, firmada «Manuel Oquendo *me fecit* en La Plata» que está en el convento carmelita de Santa Teresa, en Potosí¹⁹. La actividad del artista está documentada hasta 1838, aunque no se han encontrado obras firmadas y fechadas de ese periodo. Se conocen varias obras como *Inmaculada sobre el Mundo*²⁰, de hacia 1796, en el Convento de Santa Rosa de Santa María, en Lima, e *Inmaculada*, de hacia 1800, que está en la iglesia de Santo Domingo, en Sucre²¹. Se le atribuyen también un *San Miguel con el retrato de Don José de Bellido*²², de hacia 1786, de colección particular en La Paz, así como *Dama chuquisaqueña*²³, *Indios de Moxos y Chiquitos*, *Pareja de indios Chiriguano*²⁴, *Danzantes en La Plata*²⁵, c. 1772-1800, que se conservan en el Museo Franz Mayer, en ciudad de México, que tienen relación formal, estética y paralelismo temático con las aguadas del álbum del Ministerio de Asuntos Exteriores en Madrid.

Hay que tomar como prueba de la calidad de la obra de Manuel Oquendo el álbum que el Gobernador envió a la Corte, que se conserva en el Ministerio de Asuntos Exteriores en Madrid, que ha sido reproducido en su integridad, tanto el texto como las láminas, en el magnífico libro *Moxos...*, del que ya se habló. Las páginas iniciales del manuscrito tienen decoración de marcos dibujados con pluma y tinta, que habrían sido realizados por Manuel Oquendo, cuyos textos fueron rellenados por un diestro calígrafo. Los rebordes muestran el diseño de los marcos para pinturas de esa época, de estilo neoclásico, con elementos rococó decorando el remate, las esquinas y las partes medias de las barras.

19 J. de Mesa y T. Gisbert, 1977, fig. 289.

20 <https://arca.uniandes.edu.co/obras/4060>

21 <https://arca.uniandes.edu.co/obras/21693>. S. Stratton-Pruitt, 2017. p. 449.

22 J. de Mesa y T. Gisbert, 1977, fig. 288.

23 J. de Mesa y T. Gisbert, 1977, fig. 329 (Nota de los Editores: en la edición de 1977 hay error de numeración: aparece como 239, si bien se encuentra entre las figuras 328 y 330).

24 J. de Mesa y T. Gisbert, 1977, fig. 330 (Nota de los Editores: en la edición de 1977 el pie de foto indica autor anónimo).

25 Estos últimos tres pertenecieron antes la Colección Crombie, en Londres, Inglaterra.

Figura 2



Manuel Oquendo. *Pareja de Indios Chiriguano*.
Hacia 1798. Museo Franz Mayer. Ciudad de México.

El tercero de estos marcos muestra un detallado dibujo del escudo real, ricamente representado con panoplia de armas y banderas, encima del cual vuelan dos victorias que sostienen símbolos de triunfo, la de la izquierda sopla una trompeta de la cual cuelga una banderola con el retrato del rey, y la de la derecha sostiene la palma y la corona de laurel, símbolos de triunfo²⁶.

El álbum de las «Descripciones exactas» contiene 86 láminas numeradas, que, en hojas adicionales del documento, incorpora explicaciones detalladas de cada acuarela o dibujo. De entre ellas, las ocho primeras son dibujos de indios de diferentes grupos étnicos de las tierras bajas del norte. Las láminas 9 y 10 muestran dos escenas de danzas; las tres láminas siguientes muestran a indios en diferentes actividades y oficios:

- *Tocando flauta de palma*
- *India hilando*
- *India tejiendo en telar portátil*
- *Indio trabajando corteza de cabituqui*

Desde la lámina 14 sigue una secuencia que muestra especímenes de fauna y flora tropicales propias de la región de los Moxos (aves, mamíferos, reptiles y peces e insectos), con escala, los nombres y el idioma nativo del que ha sido tomado; escritos todos con letras de molde.

Al final están incluidas tres ilustraciones realizadas a doble página (que se doblan por su mitad vertical). Las láminas 82 y 83 muestran dos vistas horizontales de *La cordillera nevada de Yuracares*. Las láminas 84 y 85, muestran *Vistas del camino de Yuracares* (entre Cochabamba y Moxos), y, finalmente, la lámina 86, *Vista de una parte del río Chapári* (que muestra dos embarcaciones llevadas por indios bogueros que, con su carga y pasajeros, sortean los bancos de arena y los troncos de árboles encallados en el lecho del curso de agua).

Los dibujos y las acuarelas de fauna y flora son de gran calidad y precisión en el detalle, lo que acredita el trabajo y capacidad de Manuel Oquendo, como un preciso ilustrador naturalista. Se aprecia en todas ellas la intención documentalista de proporcionar información adecuada, precisa y contrastable.

26 L. de Ribera, 1989, pp. 66 y 67.

Figura 3



Manuel Oquendo. *Yndio Yuracares*, I. Álbum:
«Moxos, descripciones exactas [...] Lámina 1».
1792. Ministerio de Asuntos Exteriores,
Madrid, España. Con Autorización PQ.

Al final de la citada obra, como parte del estudio introductorio, se reproducen en blanco y negro, una serie de ilustraciones de muestras botánicas, a modo de herbario, compuesta por otras ochenta y seis láminas que corresponden al álbum de las maderas. Estas, como buen trabajo de naturalista, muestran ramas, flores, frutos y hojas individuales, aunque la mayoría comprende solo

las últimas. También esas 86 láminas de especímenes botánicos son de gran calidad y precisión, es decir, son el trabajo de un verdadero naturalista del enciclopedismo ilustrado.

Es notable cómo en todos los casos, salvo los cinco paisajes, el tema está representado aislado de su contexto, enfatizando la condición de especímenes prototipo y objetos de estudio, aunque a veces se incluyen ciertos detalles, más bien decorativos y simbólicos. Todas las láminas que muestran especímenes completos incorporan una referencia de escala y dimensión en la parte baja o a un costado, que permite al observador y estudioso hacerse una idea apropiada de cada uno de ellos. Esto está en evidente correspondencia con la práctica académico-científica y taxonómica del Enciclopedismo Ilustrado, que caracterizó el pensamiento durante la segunda mitad del siglo XVIII en Europa²⁷.

De toda la obra producida por Oquendo que forma parte del segundo álbum que don Lázaro de Ribera remitió al Rey Carlos IV, son de interés especial las representaciones de individuos y grupos de las diferentes naciones indígenas de las tierras bajas del norte, el gran Beni. Estas muestran a los indios, hombre y mujer, característicos. Los detalles que especifican a cada uno de los personajes representados son muy minuciosos y precisos, demostrando que el artista cumplió con gran pulcritud la instrucción recibida del Gobernador Lázaro de Ribera. Esas láminas tienen un sorprendente carácter documental en la representación de los detalles de los tocados y peinados, así como del vestuario o de los instrumentos de uso que cada indio o india porta.

Sin embargo, el espíritu clasicista eurocéntrico emerge claramente en esas obras, traicionando en cierto modo el propósito de las mismas. Esto es, que el artista representó a los indígenas de las tierras bajas como si fueran

27 En el estudio introductorio del libro *Moxos* se mencionan algunas otras obras, más o menos contemporáneas, como las ilustraciones que acompañan la crónica sobre Moxos del Padre Eder (ver F. J. Eder, 1985), que representó algunos animales, a un indio no reducido disparando flechas con su arco, o los azarosos viajes en lancha o canoa por los caudalosos ríos del actual Departamento Beni. Este estudio hace también una comparación con las ilustraciones realizadas, cerca de cincuenta años después, en la región de Moxos por el equipo de naturalistas y dibujantes que formaron parte de la expedición encabezada por Alcides D'Orbigny e ilustradas en su magna obra *Voyages dans l'Amérique du Sud*, obra profusamente ilustrada con grabados litográficos que muestran paisajes, rutas, pueblos de Moxos y escenas de los indios de la región. En el volumen VIII, que es solo de ilustraciones, muestra muy diversos especímenes de flora y fauna, impresos en colores.

oriundos de la Hélade clásica, pre romana. Las posturas de cada personaje, las maneras, los gestos faciales, de pies y de manos, están imbuidos de la estética neoclásica basada en la de la Antigüedad y, también, del renacimiento italiano y europeo de los siglos XV y XVI²⁸.

Estas representaciones de los modelos humanos de los diferentes grupos étnicos o naciones del Gran Moxos pretenden ciertamente mostrarlos ante ojos ajenos a estas realidades. Sin embargo, al mismo tiempo que aseguran ser genuinas y documentales, evidencian la necesidad tanto del artista como del gobernador, de traducir esas imágenes hacia un lenguaje visual comprensible en la capital del imperio, en Madrid. Entonces, tanto Oquendo como Ribera se convirtieron en «traductores», en un proceso que intrínsecamente traicionó el propósito mismo de la tarea, ocultando al otro, modificándolo para que fuera comprensible en Madrid y en Europa. Acaso sin quererlo, e inconscientemente, negaron la autenticidad y originalidad diversa del otro, el indio oriundo de América, en este caso de la gran región de Moxos²⁹.

Esa impronta del mundo y del pensamiento clásico greco-romano está presente, no solo en la representación de los tipos étnicos, sino también en la de las escenas de danza y música, una de las cuales hoy sabemos se denomina como la danza de «los macheteros del Beni». En ambas los indios han sido representados como los angelotes de los rompimientos de gloria del barroco, seres aniñados, que no cumplen con el canon clásico de estatura de 7 ½ cabezas por 2 de ancho. Pese a esas deformaciones, en estas dos láminas lo clásico se impone de manera más clara, tapando, encubriendo, ocultando lo auténtico. En *Baile*, la lámina 10, el artista mostró a indios fornidos y musculosos, pero chatos, casi enanos, y aniñados, casi como querubines. Con mucho esfuerzo de voluntad se podría identificar la fisonomía indígena, con ojos algo rasgados, en alguna de las caras de esas dos láminas. Características semejantes se muestran, pero con la representación invertida, en la lámina *Indio Moxo con el llamado flautón de palma*, que se conserva en el AGI.

La presencia del mundo clásico se coló incluso en alguna de las pinturas de la fauna, como la lámina 33, que muestra a una lechuza que reposa sobre los restos recostados de una columna de orden corintio romano, con el fuste liso, que, ciertamente, no existió en Moxos. Ahí el artista, al tratarse de un ave

28 E. Dussel, 1994.

29 P. Querejazu, 1997 (texto inédito).

nocturna, parece recurrir a los imaginarios tardo medievales relacionados con la oscuridad y la muerte y, por otra parte, procurando establecer una relación con Atenea, diosa helena de la sabiduría.

Lo clásico es también perceptible en otra obra de Oquendo, la lámina 86, una acuarela que muestra la navegación por el río Chapári, en la que el paisaje de fondo se asemeja más a la representación de los prados y bosques europeos, sobrios y moderados, muy distintos a la realidad de las riberas boscosas de árboles y flora exuberante que busca conquistar y dominar los cursos de agua, por muy grandes y caudalosos que sean. Hay que considerar también la elegancia de la postura de las mujeres, sus gestos de manos y pies, en las láminas 12, *India tejiendo*, y 13, *India tejiendo en un telar portátil*, que muestran la persistencia del sentido clasicista de la representación.

5. Moxos después de Lázaro de Ribera y Manuel Oquendo

A la terminación de los desempeños de Manuel Oquendo, en 1792 y del Gobernador Lázaro de Ribera, en 1795, en que ambos dejaron la Gobernación de Moxos, se produjo un vacío de información y de ilustraciones sobre esta región hasta el segundo tercio del siglo XIX.

En todo caso, la gesta de Ribera y Oquendo formó parte de un nuevo proceso de exploraciones científicas hechas por varios países europeos, entre ellos la Corona española, en diversas partes de América y el mundo. Fueron las misiones de exploración y descubrimiento, hechas dentro del espíritu del cientifismo emergente resultante del enciclopedismo ilustrado, destinadas a explorar y reconocer de nuevo el mundo conocido. Hay que considerar también que estas exploraciones estuvieron imbuidas de una mentalidad neo imperialista emergente en Europa, de muy diversa escala y con resultados muy diferentes. Como la realizada por geógrafo y naturalista Alexander von Humboldt (1769-1859), que entre 1799 y 1804 estuvo realizando estudios en Cuba, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, y más tarde en México. Otro ejemplo es el pintor alemán Johan Moritz Rugendas (1802-1858), conocido en américa como Mauricio Rugendas³⁰, que entre 1822 y 1845 viajó por Brasil, Haití, México, Chile, Perú, Bolivia Argentina y Uruguay, largo trayecto en el que realizó pinturas costumbristas y documentales de gran valor histórico hoy.

30 Pintor y dibujante alemán, conocido por sus registros de paisajes y gente de varias regiones de América durante la primera mitad del siglo XIX. <https://www.artistasvisualeschilenos.cl/658/w3-article-39966.html>

Ejemplo comparable a la obra de Manuel Oquendo es la obra del artista Jean-Baptiste Debret, que realizó numerosas acuarelas y dibujos para ilustrar un libro *Un voyage pittoresque et historique au Brésil*³¹ publicado en tres volúmenes, partir de 1834, que recogió los resultados de la expedición iniciada en 1816. Debret, además de los numerosos viajes que realizó en Brasil, creó y dirigió, entre 1816 y 1831, una Academia de Bellas Artes en Río de Janeiro, bajo el patrocinio del Rey Juan y del emperador Pedro I.

Alcides D'Orbigny, el explorador francés con todo su equipo de dibujantes, ilustradores y otros especialistas, entre 1832 y 1845 pasó por Bolivia, ya entonces República independiente, y visitó varias ciudades y regiones del país, entre ellas Moxos. En su gran obra impresa en numerosos volúmenes se describen usos y costumbres de Moxos y se ilustra con grabados hechos en litografía mucho de esa realidad tan poco conocida; lo que es particularmente evidente en el Volumen VIII que es exclusivamente de ilustraciones de fauna y flora americana.

Importante testimonio sobre Moxos, a mediados del siglo XIX, es el de Melchor María Mercado, hombre educado y culto que, pese a ser tan sólo un pintor aficionado, realizó numerosas acuarelas de los usos y costumbres de la región, incluyendo maravillosos testimonios visuales de las antiguas iglesias misionales³².

6. Conclusión

Al presente, no quedan más testimonios materiales del quehacer de estos artífices. Cabe la pregunta ¿Qué fue de esos artífices indios? ¿Qué tipos de obras produjeron y qué temas representaron, ya dentro de la mentalidad del Enciclopedismo ilustrado?

Hay que decir que la imposición de los modelos clásicos y su uso se mantuvo en las academias y entidades de enseñanza del arte hasta mediados del siglo XX, en casi todas partes del mundo, y no ha desaparecido del todo.

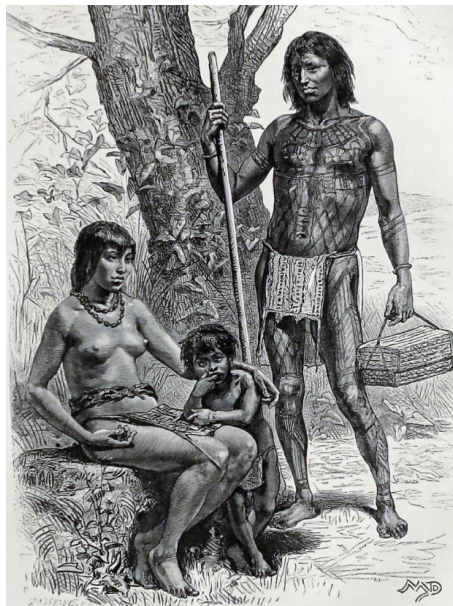
Solo la introducción de la fotografía permitió la transmisión de imágenes reales de los individuos y grupos humanos, así como de especímenes naturales

31 Jean-Baptiste Debret. *Un viaje al Brasil Imperial*. Acuarelas y dibujos. Catálogo de exposición. Biblioteca Luis-Angel Arango. Banco de la República. Bogotá, Colombia. Septiembre-octubre de 1995.

32 G. Mendoza, 1991. (Nota de los Editores: la reprografía de todas las obras de Melchor María Mercado publicadas en este libro fue realizada por el autor de este artículo).

de flora y fauna. Este medio permitió poner en evidencia la diferencia entre las estéticas del Renacimiento, el Barroco y el Academismo y la realidad. También se puede argumentar que, este medio en principio más fiel a la realidad, está filtrado por la mirada de los fotógrafos, los pioneros, los tempranos y los actuales, y que también estuvo y está imbuida por una mentalidad euro centrista clásica, pero eso ya es tema de otra discusión³³.

Figuras 4 y 5



Familia de indígenas del Chaco. Hacia 1890. Ilustrador no identificado, MD. Xilografía basada en fotografía. Ilustración del libro de J. Crevaux, 1883. Nótese la modificación estética de las posturas de los indios, conforme a los cánones de la Academia francesa, distante del verismo de la fotografía.

Pareja de indios. Gran Chaco. Hacia 1890. Fotógrafo no identificado. Postal impresa. Colección particular. La Paz.

33 P. Querejazu, 2017, pp. 105-144.

32 *Classica Boliviana*, XIII, 2024, pp. 13-34, ISSN: 2313-5115, ISSN-E: 2518-2587, <https://doi.org/10.62774/RcbXIII982>

Bibliografía

- CREVAUX, Jules, *Voyages dans l'Amérique du Sud*, Paris, Hachette, 1883.
- CHACÓN TORRES, Mario, *Arte virreinal en Potosí. Fuentes para su historia*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, 1973.
- D'ORBIGNY, Alcides, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, 9 vols., Paris, 1839-1843.
- DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural Editores / UMSA (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación), 1994.
- EDER, Francisco Javier S. J., *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, Josep M. Barnadas (ed.), Cochabamba, Historia Boliviana, 1985.
- MARILUZ URQUIJO, José María, «Las escuelas de dibujo y pintura de Moxos y Chiquitos», en *Anales del Instituto Americano de Arte e Investigaciones Estéticas*, Buenos Aires, 9, 1956, pp. 37-51.
- MENDOZA, Gunnar, Melchor María Mercado. «*Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia*». (1841-1869), La Paz, Banco Central de Bolivia, 1991.
- MESA, José de y Teresa Gisbert, *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*, La Paz, Librería y Editorial «Juventud», 1977².
- , «Oquendo, Manuel», en *Diccionario Histórico de Bolivia*, Josep M. Barnadas (ed.), Sucre, Grupo de Estudios Históricos, 2002.
- QUEREJAZU, Pedro, «Materials and Techniques of the Andean Painting», en *Gloria in Excelsis, The Virgin and Angels in the Vice Regal Painting of Peru and Bolivia*, New York, Center for Inter American Relations / Americas Society, 1986, pp. 78-82.
- , «La visión o el encubrimiento del otro a través del arte en Moxos y Chiquitos», ponencia presentada en *Los pueblos de indios: Patrones de asentamiento, arquitectura y arte*, IL Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 5 al 12 de julio de 1997 (Texto inédito).
- , «La representación de los habitantes del Chaco desde la imagen. La pintura y la fotografía como registro social de los olvidados», *Historia y Cultura*, La Paz, 40, 2017, pp. 105-144.

- RIBERA, Lázaro de, *Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú, por ---, 1786-1794*, Mercedes Palau y Blanca Sáiz (eds.), Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación / Ediciones el VISO, 1989.
- STRATTON-PRUITT, Suzanne, *El arte de la pintura en la Bolivia colonial*, Filadelfia, Saint Joseph's University Press, 2017. p. 449.
- VÁZQUEZ MACHICADO, Humberto y José, «Un código cultural de Moxos. Siglo XVIII», en *Obras completas de Humberto y José Vázquez Machicado*, vol. III, La Paz, Editorial Don Bosco, 1988, pp. 1-46.

FILOLOGÍA CLÁSICA

Apuntes para una traducción de la *Tebaida* de Estacio¹

Notes for a translation of the *Thebaid* of Statius

Antonio Río Torres-Murciano
Universidad Nacional Autónoma de México
antonio_rio@enesmorelia.unam.mx
ORCID: 0000-0001-5796-6699

Fecha de recepción: 6-9-24

Fecha de aceptación: 19-11-24

Resumen

En este trabajo se muestra con unos pocos ejemplos que, a pesar de la reciente proliferación de ediciones y traducciones de la *Tebaida* de Estacio, quedan pasajes que siguen siendo difíciles de interpretar en cuanto a su sentido, o discutibles en cuanto a su texto.

Palabras clave: Estacio, *Tebaida*, traducción, crítica textual

Abstract

In this paper it is shown with a few examples that, despite the recent proliferation of editions and translations of Statius' *Thebaid*, there remain passages which continue to be difficult to interpret as to their meaning, or debatable as to their text.

Keywords: Statius, *Thebaid*, translation, textual criticism

1 El presente estudio, que se enmarca en el proyecto DGAPA-PAPIIT IN400122, es versión escrita de la ponencia «Traducir la *Tebaida* de Estacio en el siglo XXI», presentada en el XII Encuentro Internacional de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos. Agradecemos a Andrés Eichmann Oehrli y a los demás organizadores la amable hospitalidad, así como la invitación a publicar el texto en *Classica Boliviana*.

Del creciente interés despertado por la *Tebaida* de Estacio desde las últimas décadas de la pasada centuria, durante las cuales fue objeto de dos traducciones italianas —la de Antonio Traglia y Giuseppe Aricò (1980) y la de Giovanna Faranda Villa (1998)—, una francesa —la de Roger Lesueur (1990-1994)—, una inglesa —la de A. D. Melville (1992)— y una alemana —la de Otto Schönberger (1998)—, da prueba el hecho de que en lo que va de siglo han salido a la luz nada menos que cuatro versiones al inglés, dos en prosa junto con las respectivas nuevas ediciones del texto latino —la de David R. Shackleton Bailey (2003), que ha reemplazado a la de John H. Mozley (1928) en la Loeb Classical Library, y la de Annabel L. Ritchie (2007)²— y dos en verso —la de Charles S. Ross (2004) y la de Jane W. Joyce (2008)³—, una al alemán —la de Hermann Rupprecht (2000)— y una al italiano —la de Laura Micozzi (2010)—, a las que hay que sumar una de los cinco primeros cantos al portugués en verso —la de Dorval Cardoso (2018)—, y aquellas que en inglés o en italiano han sido incluidas en varios comentarios a libros sueltos⁴.

En español la fortuna de la *Tebaida* ha sido menor. Don Enrique de Villena vertió en prosa castellana la *sphragis* del duodécimo libro (versos 810-819) en la carta a Juan II de Navarra con la que prologó su versión de la *Eneida*, terminada en 1428⁵. Y en los últimos tiempos, la página web del proyecto Thebarum fabula, que dirige Cecilia Criado, ha puesto en circulación

- 2 En J. B. Hall, A. L. Ritchie y M. J. Edwards, 2007-2008, la edición del texto latino —publicada en el primer volumen— ha corrido a cargo de Hall en colaboración con los otros dos coautores, y la traducción al inglés —publicada en el segundo volumen— a cargo de Ritchie y Hall en colaboración con Edwards. En lo sucesivo nos referiremos a la edición del texto latino por el apellido de Hall y a la traducción por el apellido de Ritchie.
- 3 Existe, además, la traducción inglesa de Anthony S. Kline (2013), disponible en línea a través de las respectivas páginas web del propio traductor —Poetry in translation— y del proyecto Thebarum fabula; pero no la hemos considerado en este trabajo porque no especifica sobre qué edición del texto latino se basa —parece que en el de Mozley—, al igual que sucede con la de Ross —parece que en el de Shackleton Bailey—. No hemos tenido, por lo demás, ocasión de consultar la versión inglesa de Melville ni la alemana de Schönberger.
- 4 Para el libro 1 la italiana de Briguglio (2017, 2020), para el libro 2 la inglesa de Gervais (2017), para el libro 4 la inglesa de Parkes (2012) y la italiana de Micozzi (2019) y para el libro 8 la inglesa de Augoustakis (2016). Del siglo pasado son la neerlandesa de Heuvel (1932) y la italiana de Caviglia (1973) para el libro 1, la inglesa de Dewar (1991) para el libro 9 y la italiana de Venini (1970) para el libro 11.
- 5 Ver P. Cátedra, 1994, p. 26. No se hizo, en cambio, uso directo del texto de la *Tebaida* estaciana para la redacción de la *General estoria* de Alfonso X el Sabio, si hemos de creer a M. R. Lida de Malkiel, 1958, p. 121, y a P.-E. Barreda, 1991, pp. 196-199.

traducciones en prosa de los libros primero —realizada por la propia Criado (2019)— y séptimo —realizada por Juan José Marcos (2019)—. Pero la única versión completa con la que hasta ahora contábamos es la que comenzó a finales del siglo XVI Juan de Arjona —quien trasladó los nueve primeros libros— y concluyó hacia 1618 Gregorio Morillo —quien trasladó los tres libros restantes—, no dada a la imprenta hasta el siglo XIX⁶. Y esta, aun cuando se trata de una obra admirable que ha recibido justos elogios de Lope de Vega, de Diego de Saavedra Fajardo y de Marcelino Menéndez Pelayo⁷, puede extrañar al lector actual por su forma métrica —está en octavas reales— y por las libertades que, en consonancia con las prácticas de su época, se toma con respecto al original, que a veces no parece comprender a la perfección⁸. La excelente traducción que ha elaborado Rosa María Agudo Cubas en «líneas versales» de entre dieciocho y veinte sílabas sin rima, publicada por Alianza en mayo del presente año⁹, ha venido, pues, a llenar un vacío que resultaba muy notable si se comparaba el caso de la *Tebaida* con el de la *Aquileida*, recientemente trasladada por Antonio Bernalte Calle (2016), y la desairada situación que ocupaba Estacio a este respecto con la de los otros dos épicos flavios¹⁰.

El texto de la *Tebaida* es, sin embargo, difícil en no pocos lugares, y precisamente en los mismos en los que las traducciones suelen discrepar entre sí. Bastará con poner a continuación algunos ejemplos para hacer ver cómo

- 6 Fue impresa primero en el tomo 36 de la Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra (A. de Castro, 1855, pp. 63-207) y después en los tomos 109 y 110 de la Biblioteca Clásica de la Viuda de Hernando (J. de Arjona, 1888). Nuevamente ha sido publicada por la editorial Mestas con introducción y notas de Juan José Marcos (2019), que a su vez se ha basado en la edición digital realizada sobre el manuscrito de la biblioteca Lambert Mata de Ripoll por Jesús M. Morata (2008) después de que hubiera quedado inconcluso un proyecto similar de Pere-Enric Barreda (1996). Ver también Cristóbal, 1987.
- 7 Ver Menéndez Pelayo, 1952, pp. 190-200.
- 8 Por ejemplo, en el libro 1 el *atque adeo tuleram* del v. 219 debe entenderse, a nuestro juicio, como lo han hecho Traglia y Aricò («avevo perfino tolerato»), Faranda Villa («ero arrivato al punto di tollerare»), Ritchie («I had indeed tolerated»), Micozzi («avevo persino sopportato») y Criado («llegué incluso a permitir»), a pesar de Arjona («por esto tuve tanto sufrimiento», lib. 1, oct. 63, v. 1) y de Dorval Cardoso («decerto eu amarguei»). El texto de Arjona se cita por la edición de J. M. Morata, 2008.
- 9 Ver R. M. Agudo Cubas, 2024, p. 11. Agradecemos mucho a la traductora que haya tenido la gentileza de hacernos llegar un ejemplar de su obra en cuanto esta fue publicada.
- 10 De las *Argonáuticas* de Valerio Flaco existen la versión de J. de León Bendicho y Qüilty (1868-1869), la de S. López Moreda, 1996, y la nuestra (A. Río Torres-Murciano, 2011), y de las *Púnicas* de Silio Itálico la de J. Villalba Álvarez, 2005.

las cuestiones relativas a la interpretación —y, en consecuencia, a la apropiada traducción— del texto latino del poema mayor de Estacio distan mucho de haber quedado definitivamente resueltas.

En el libro segundo de la *Tebaida* sigue a la celebración de las bodas de las hijas de Adrasto el pasaje en que Argía, presintiendo que Polinices está tentado de regresar a Tebas para reclamar su derecho a la corona, intenta disuadirlo. Con este fin aduce, entre otros argumentos, que lo que le preocupa no es verse ella misma abandonada, sino la seguridad de la vida de su marido¹¹:

nil foedere rupto
conubiisve super moveor viduaque iuventa,
etsi crudus amor necdum post flammea toti
intepuere tori: tua me, properabo fateri,
angit amata salus (*Theb* 2.339-343).

Al *intepuere* del verso 342 se le ha atribuido el significado de ‘enfriarse’ —*to cool*— en la mayoría de las más recientes traducciones al inglés:

A broken bond, my marriage, a widowed youth move me not,
though my love is fresh and our bed has not all cooled after the
bridal (Shackleton Bailey).

I am not at all troubled by thoughts of a broken contract of marriage
or of a widowed youth, for all that our love is fresh and not since
our wedding has our undiminished passion yet cooled (Ritchie).

I’m not distressed for myself
by thoughts of wedlock cut short, of young widowhood—though
our love’s fresh, our bed not yet cool since I cast off
my flame-red veil (Joyce).

En sentido análogo lo habían entendido ya antes Mozley y Lesueur, aun cuando ambos prefirieron amortiguar en sus respectivas versiones la retórica del frío y el calor que es recurrente en la poesía amorosa grecorromana:

Tis not the sundering of our marriage-bond that moves me, nor a
widowed youth; although our love is still fresh, nor has our couch
yet since the bridal lost the first glow of passion (Mozley).

Ce n’est pas la rupture de notre union, ma jeunesse vouée à la
solitude qui me soucient, quoique notre amour soit tout récent et

11 En el v. 343 leemos, con la gran mayoría de los manuscritos, *amata* a pesar de que D. E. Hill, por cuya *editio secunda emendata* (1996) citamos el texto latino de la *Tebaida* salvo indicación en contrario, ha preferido el *amate* de los códices Casellanus 164 y Guelferbytanus Gudianus 54.

qu'après le mariage notre couche n'ait pas épuisé tout le feu de
notre passion (Lesueur).

Disiente, sin embargo, Gervais, para quien *intepere* significa exactamente lo contrario:

It's not a broken bond of wedlock or a widowed youth that moves
me—although our love is unripe and our bed has not yet fully
warmed after the bridal.

Esta otra lectura había sido ofrecida ya, como el propio Gervais reconoce en la oportuna nota, por Traglia y Aricò, y es la aceptada en las dos versiones italianas publicadas con posterioridad a la de estos, así como en la portuguesa de Dorval Cardoso:

Non mi turba il pensiero delle nozze infrante, della mia vedova
gioventù, anche se il nostro amore è appena all'inizio e il letto
ancora, dopo il rito nuziale, non ha raggiunto il suo pieno calore
(Traglia y Aricò).

Non sto a piangere sull'infrangersi del patto nuziale né sul mio
destino di giovane vedova, anche se il mio amore non è stato
soddisfatto e il talamo, dopo le nozze, non ha avuto nemmeno il
tempo di riscaldarsi completamente (Faranda Villa).

No, non mi muove il timore che tu infranga il nostro patto e le
nozze, o la paura di trascorrere in solitudine la giovinezza, privata
del mio sposo; anche se il nostro amore è appena nato e dal giorno
del matrimonio il nostro letto non ha ancora raggiunto la pienezza
del suo tepore (Micozzi).

Pacto rompido de bodas
não me move, nem mesmo uma jovem viuvez,
embora cru o amor, e a cama, após os flâmeos,
nem quente esteja (Dorval Cardoso).

Existe, pues, un dilema entre interpretaciones opuestas: el lecho conyugal de Argia y de Polinices ¿no ha tenido tiempo de enfriarse o no ha tenido tiempo de calentarse? La segunda de estas dos posibilidades fue contemplada ya por nuestro Arjona, mientras que Agudo se ha inclinado, con acierto, por la primera:

No el juramento ni la fe quebrada,
ni esta mi juventud pudo moverme,
aunque al principio de mi edad, dejada,
eternamente viuda habré de verme.
Ni el lecho me ha movido, aunque obligada

pudo ya en él el crudo amor hacerme,
pero tan poco en él dormido habemos,
que aun apenas caliente le tenemos (Arjona, libro 2, octava 107).

No es la ruptura del pacto o de nuestro matrimonio lo que
me mueve, ni tampoco pasar mi juventud en soledad,
aunque el lozano amor aún no se ha entibiado del todo en nuestro
lecho tras las nupcias (Agudo).

Entendemos, en efecto, que la opción de Agudo es la acertada; pero lo es, a nuestro juicio, por un detalle de expresión del pasaje estaciano que solamente ha encontrado adecuado reflejo en tres de las traducciones que hemos confrontado. La interpelación de Argia a Polinices tiene lugar en el propio tálamo matrimonial poco después de la fiesta de bodas, que ha durado doce días (*Theb.* 2.306-307). Mas, para referirse a esta circunstancia temporal, la princesa argiva no dice «tras las nupcias» (Agudo), ni «dopo il rito nuziale» (Traglia y Aricò), ni «after the bridal» (Shackleton Bailey, Gervais) o «since our wedding» (Ritchie), sino ‘después de los flámeos’ (*post flammea*, *Theb.* 2.241), o «após os flámeos» (Dorval Cardoso) o, si se quiere, «since I cast off my flame-red veil» (Joyce). Y el *flammeum* no es —huelga decirlo— el rito nupcial, sino el velo del color de la llama con que durante la celebración de este se cubría la cabeza de la novia. De tal manera que en este lugar Estacio ha combinado una sinécdoque —el flámeo por las bodas— con una antítesis basada en la etimología del término *flammeum* y en el sentido metafórico que al fuego se da habitualmente en la poesía amorosa¹² —las llamas de la pasión inaugural durante la noche de bodas frente al progresivo entibiarse del lecho con posterioridad a este momento¹³—. Habría, pues, que intentar mantener en la traducción la sinécdoque para evitar que con ella se pierda una agudeza tan propia del «barroco» estilo estaciano. Proponemos con este fin dos versiones, una literal y otra que, aunque parafrástica, sirve para reproducir de manera aceptable el juego semántico del original:

En nada por el pacto roto o las bodas y viuda juventud me
conmuevo, aunque crudo está nuestro amor y aún después de los
flámeos no se han entibiado el lecho del todo.

En nada por el pacto roto o las bodas y viuda juventud me

12 Baste aquí recordar el inolvidable *agnosco veteris vestigia flammae* de Virgilio (*Aen* 4.23).

13 En la nota correspondiente, Gervais, 2017, p. 194, ha percibido la figura etimológica, pero no la antítesis; su reparo al posible uso de *intepere* con el sentido de ‘enfriar’, basado en que para este sólo se encontrarían paralelos en prosa, carece de peso si se tiene en cuenta la audacia lingüística de Estacio,

conmuevo, aunque crudo está nuestro amor y aún después del
llameante velo nupcial no se ha entibiado el lecho del todo.

En el libro quinto, el rumbo que llevaban los argonautas es descrito por Hipsípila con las palabras que siguen:

illis in Scythicum Borean iter oraque primi
Cyaneis artata maris (*Theb* 5.346-347).

La lectura *primi* nos ha sido transmitida por el códice Parisinus Latinus 8051 —el preciado *codex Puteaneus*— y por el Parisinus Latinus 10317, y la lectura *maris* por estos dos junto con el Bambergensis classicus 47. Ambas figuran en los textos de Mueller, Mozley, Garrod, Klotz, Lesueur, Hill y Martínez Zepeda, después de que el primero las haya defendido *in apparatu* por comparación con dos pasos de la misma *Tebaida* en los que el adjetivo *primus* se utiliza para referirse al confín del mar con la tierra o bien con un río —el Ismeno— que en él desemboca¹⁴. En esta idea, Lesueur tradujo los versos estacianos así:

Ils allaint chez les Scythes boréens et naviguaint vers l'entrée de la
passe maritime que resserrent les Roches Cyanées.

Esta es la interpretación que puede encontrarse, asimismo, en dos de las traducciones italianas, con las que coincide al respecto la reciente versión española:

Loro meta è la nordica Scizia, e l'imbocco del mare serrato dalle
Cianee (Traglia y Aricò).

La nave puntava verso la Scizia, patria di Borea, e verso l'ingresso
dello stretto chiuso dalle Cianee (Faranda Villa).

Rumbo al Bóreas escítico iban ellos, y antes a la entrada
del ponto cerrada por las islas Cianee (Agudo).

La traducción inglesa de Mozley —cuyo texto latino ha servido de base a Agudo— reposa, sin embargo, sobre una exégesis bastante diversa:

Towards Scythian Boreas were they voyaging and the mouth of
the unattempted sea that the Cyanean rocks hold fast.

14 O. Mueller, 1870, p. 202: *primis iamque offendere carinae / litoribus* (5.170-171); *iacet ipse [sc. Crenaeus] procul, qua mixta supremum / Ismenon primi mutant confinia ponti* (9.358-359).

Equivalente a esta es la lectura de Zissos, que remite el *primi... maris* al verso inicial de las *Argonáuticas* de Valerio Flaco (*prima deum magnis canimus freta pervia natis*)¹⁵. Y, aun con diferencias en la expresión, no otro es el sentido que le ha dado al pasaje Joyce —siguiendo el texto de Mozley en que se basó primeramente, a pesar de que con posterioridad revisó su traducción teniendo en cuenta el de Shackleton Bailey¹⁶—:

Their route led them into the Scythian North Wind, the first men
to enter the sea squeezed by Cyanean Rocks.

La última en adherirse a esta interpretación ha sido Micozzi:

Il loro itinerarioolgeva verso la Scizia di Borea e le strette bocche
ciancee del mare inviolato.

El texto del *Puteaneus* es, no obstante, duro, y las traducciones que lo entienden de este modo no dejan de parecer forzadas. Menos convence, eso sí, White, cuando pretende que *primus* signifique aquí ‘eastern’¹⁷. ¿Cabría quizás buscar en el *primi... maris* una referencia al Ponto Euxino, en la idea transmitida por Estrabón de que este era por su superior extensión considerado ‘el mar’ por antonomasia, al igual que se llamaba a Homero, sin más, ‘el poeta’¹⁸? En cualquier caso, mientras que el *primi... ponti* de 9.359 se refiere en general al comienzo del mar por oposición al río que en él penetra, aquí el sentido parecería exigir que se aludiera a un mar concreto. Eso debió de pensar Markland cuando, en lugar de *primi*, sugirió leer *ponti*¹⁹, enmienda que Shackleton Bailey, juzgando el *primi* «unintelligible», combinó con su propia

15 A. Zissos, 2006, p. 166 n. 5: «Statius seems to signal his model at *Theb.* 5.346-7 *illis* [sc. *Argonautis*] in *Scythicum Borean iter oraue primi / Cyaneis artata maris* (“Their voyage was towards Scythian Boreas and the mouth of the untried sea that the Cyanean Rocks pressed thin”). *Primi... maris* and the mention of the Cyanean or Clashing Rocks and Scythia evoke Valerius’ exordium (*Arg.* 1.1-4), and even the mention of Boreas, an important figure in *Arg.* 1, could involve a sly nod to Valerius’ epic».

16 J. W. Joyce, 2008, p. xxxv.

17 H. White, 2007, p. 333.

18 Sin embargo, no hemos encontrado en la literatura latina paralelos con los que se pueda sostener esta interpretación, y el texto de Estrabón (1.2.10) no dice de manera expresa que el Ponto fuera tenido por ‘el primero’ de los mares como Homero era tenido por ‘el primero’ de los poetas: ἀπλῶς δ’ οἱ τότε τὸ πέλαγος τὸ Ποντικὸν ὥσπερ ἄλλον τινὰ ὠκεανὸν ὑπελάμβανον, καὶ τοὺς πλεόντας ἐκεῖσε ὁμοίως ἐκτοπίζειν ἐδόκουν ὥσπερ τοὺς ἔξω στηλῶν ἐπὶ πολλὸν προϊόντας· καὶ γὰρ μέγιστον τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐνομίζετο, καὶ διὰ τοῦτο κατ’ ἐξοχὴν ἰδίως πόντον προσηγόρευον, ὥς ποιητὴν Ὀμηρον.

19 J. Markland, 1728, p. 305.

corrección de *maris* en *moris*, ‘barriers’²⁰, para el verso siguiente, de manera que la versión inglesa que acompaña su edición del texto latino reza como sigue:

Their voyage was to Scythian Boreas and the shores of Pontus
narrowed by Cyanean blocks.

Hall acepta igualmente el *ponti* de Markland, pero en lugar de *maris* ha preferido el *vadis* presente en todos los códices primarios salvo en el *Puteaneus*²¹, con lo que la correspondiente versión de Ritchie dice así:

Their voyage was to Scythian Boreas and the mouth of Pontus
made narrow by the Cyanean shallows.

Análoga es la traducción portuguesa de Dorval Cardoso («a entrada do Ponto / restrita pelos Ciâneos vaus»), aun cuando extrañamente en su edición del texto latino se lee *primi* para el verso 346 y *vadis* para el 347. Nos preguntamos, llegados a este punto, si, dada la reconsideración a la que ha sometido Hall el testimonio del *Puteaneus*, no convendría seguir a la mayoría de los códices primarios leyendo *vadis* para el verso 347 y *primum*, en lugar de *primi*²² —por más que esta sea, sí, la *lectio difficilior*—, para el 346, con lo que el texto latino reproduciría el de los editores anteriores a Mueller y la traducción retomaría la exégesis atribuida por Barth a sus *scholia vetera*²³:

illis in Scythicum Borean iter oraque primum
Cyaneis artata vadis (*Theb* 5.346-347).

Llevan rumbo al escítico Bóreas y a las riberas que primero estrechaban las rompientes cianeas.

La problemática de este pasaje muestra hasta qué punto la labor de traducción puede llegar a imbricarse con la de revisión del texto latino. Otro

20 D. R. Shackleton Bailey, 2000, p. 467.

21 Primeramente en el Cantabrigensis D. Iohannis Evangelistae D 12, en el Bruxellensis 5337 en el Laurentianus 38.6, en el Oxoniensis S. M. Magdalenae 18, en el Londiniensis Bibl. Brit. Regius 15 C X, en el Parisinus Lat. 13046 y en el Parisinus n. a. Lat.1627; *post correctionem* en el Bambergensis class. 47 y en el Parisinus Lat. 10317.

22 Leen *primum* el Bambergensis class. 47, el Cantabrigensis D. Iohannis Evangelistae D 12, el Bruxellensis 5337, el Laurentianus 38.6, el Oxoniensis S. M. Magdalenae 18, el Londiniensis Bibl. Brit. Regius 15 C X, el Parisinus Lat. 13046 y el Parisinus n. a. Lat.1627; *post correctionem* el Parisinus Lat. 10317.

23 En C. Barth, 1664-1665, vol. 3, p. 179: *prius quam illuc Argonautae venirent*. Acerca de la naturaleza y la procedencia de los *scholia vetera* de Barth, ver Berlincourt, 2013, p. 125.

ejemplo que podría ponerse a propósito de la selección de variantes entre la tradición manuscrita se encuentra en el verso 223 del libro primero, para el que los editores siguen leyendo *ire per illicitum pelago, germane, dedisti*, cuando probablemente sea preferible leer *ire per illicitum pelagus, germane, dedisti* con el *Puteaneus*²⁴ —dado que aquí sí resulta de ayuda Valerio Flaco (1.640-646)²⁵—. En otros casos habría que considerar si algunas correcciones ampliamente aceptadas en las ediciones más recientes contra el testimonio casi unánime de los códices sirven de verdad para mejorar el texto transmitido. Así, los versos 9-10 del libro primero, en los que el poeta se pregunta si empezará su canto por la construcción portentosa de las murallas de Tebas por efecto de la música de Anfión, han sido leídos de la siguiente manera por Hill, por Shackleton Bailey, por Hall y por Criado:

quo carmine muris
iusserit Amphion Tyriis accedere montes (*Theb* 1.9-10).

En todos los códices, salvo en cinco *recentiores*, se lee, sin embargo, *Tyrios*, lectura que han preferido Mueller, Garrod, Klotz, Mozley, Lesueur y Caviglia, a pesar de que *Tyriis* haya sido propuesto como corrección —en nota y con cautela— por Gronovius²⁶. Y, en efecto, la intensidad hiperbólica de la sinécdoque inversa mediante la que los enteros montes sirven para referirse a la piedra de estos extraída para levantar las murallas de Tebas resulta, a nuestro juicio, mayor si el adjetivo *Tyrius* —que aquí equivale en cualquier caso a *Thebanus* a pesar de Barth²⁷— se aplica, como sucede en la gran mayoría de los manuscritos, a aquellos y no a estas, como si el Citerón y el Teumeso hubieran sido obligados a deshacerse en sillares y encajarse en los muros por

24 Además de en este —el Parisinus Lat. 8051 —, entre los códices primarios figura igualmente *pelagus* en el Cantabrigiensis D. Iohannis Euangelistae D 12 y, como *varia lectio*, en el Parisinus Lat. 13046.

25 Ver A. Río Torres-Murciano, 2023.

26 I. F. Gronovius, 1653, p. 375: *Hic tamen malim Tyriis, ut ad muros referatur. Rectius quippe dices Thebanis muris accedere saxa quam saxa Thebana accedere muris, etsi eadem saxa alio loco bene possit dicere Thebana*. Para los *recentiores* ver J. B. Hall, A. L. Ritchie y M. J. Edwards, 2007-2008, vol. 1, p. 1.

27 C. Barth, 1664-1965, vol. 2, p. 12: *Immane sane spatium e Phoenicia in Graeciam ad transferendos montes. Sed qui hoc possit, nec spatium moretur? Imo tota res magnificientia pendet, longe sequente famula ratione. Quam quidem illius imperio strictius nemo poeta addixerit. [...] Legendum Tyriis: omnia erunt plana*. Ha señalado Berlincourt, 2013, p. 362 n. 64, que esta corrección fue planteada por Barth antes que por Gronovius, aun cuando las notas de aquel hayan sido publicadas con posterioridad a las de este.

obra de la lira de Anfión²⁸. Así, siguiendo el texto de Mozley, ha traducido Agudo el pasaje como sigue:

mediante qué melodía
hizo Anfion acercarse a los montes tirios para fabricar
las murallas.

Y podría, quizás, intentarse una versión más literal:

con qué cantar mandó a los tirios montes Anfión que en los muros
se entraran.

Los ejemplos estudiados hasta aquí muestran, primero, que hay algunos pasajes del poema más ambicioso de Estacio cuya interpretación sigue siendo discutida; y, segundo, que el establecimiento del texto latino continúa dando que pensar a pesar de —o gracias a— las ediciones recientes. Es, desde luego, perfectamente legítimo basar la traducción en una edición concreta señalando ocasionales discrepancias para los lugares en que las haya, como han hecho Traglia y Aricò con respecto a Klotz, Micozzi con respecto a Hill, Dorval Cardoso con respecto a Shackleton Bailey y Agudo con respecto a Mozley, e incluso aceptar el texto del editor sin intervenir sobre él salvo para corregir las erratas, como ha hecho Faranda Villa con el de Hill. Pero la existencia de las ediciones de Shackleton Bailey y de Hall —reseñables ambas por su tendencia a la enmienda *ope ingenii*—, y especialmente la de la segunda merced a la amplísima colación de manuscritos que su autor ha llevado a cabo, invita a reexaminar en profundidad el texto estaciano antes de traducirlo al español. De ahí podría acaso salir una edición bilingüe de la *Tebaida* con los textos latino y vernáculo careados a la manera en que lo están en las de Mozley, Shackleton Bailey, Lesueur, Traglia y Aricò, Faranda Villa, Micozzi y Dorval Cardoso, lo cual es algo que todavía se echa en falta en nuestra lengua.

Bibliografía

- AGUDO CUBAS, Rosa María (trad.), *Estacio. Tebaida*, Madrid, Alianza, 2024.
ARJONA, Juan de (trad.), *La Tebaida por Publio Papinio Estacio traducida en verso castellano*, 2 vols., Madrid, Viuda de Hernando, 1888.

28 En el libro 12, en el que se encuentra el *Tyrios... montes* (693) contemplado ya por Gronovius, los troncos procedentes del Teumeso y la selva del Citerón ‘vienen’ a las piras de los tebanos: *et iam / montibus orbatis, lucorum gloria, magnae / Teumesi venere trabes et amica Cithaeron / silva rogis* (50-53). Otros paralelos con los que se ha sostenido la lectura mayoritaria pueden verse en Mueller, 1870, p. 3, Klotz, 1908, p. 1, Heuvel, 1932, p. 61 —que prefiere *Tyrios*— y Briguglio, 2017, p. 119 —que prefiere *Tyriis*.

- AUGOUSTAKIS, Antony (ed. y trad.), *Statius, Thebaid 8. Edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- BARREDA, Pere-Enric, *Studia Statiana: estudios sobre la tradición española de la Tebaida de Estacio*, tesis doctoral, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1991.
- , *La Tebaida de Publio Papinio Estacio traducida por Juan de Arjona*, libros 1 y 2, en Parnaseo, 1996 <<http://parnaseo.uv.es/Lemir/textos/teba.html>>. Fecha de consulta: 21-VIII-2024.
- BARTH, Caspar von (ed.), *P. Papinii Statii quae extant*, 3 vols., Zwickau, Göpner, 1664-1665.
- BERLINCOURT, Valéry, *Commenter la Thébaïde (16e-19e s.). Caspar von Barth et la tradition exégétique de Stace*, Leiden/Boston, Brill, 2013.
- BERNALTE CALLE, Antonio M. (trad.), *Publio Papinio Estacio. Aquileida. Texto bilingüe. Introducción, traducción y notas*, Sevilla, Padilla Libros, 2016.
- BRIGUGLIO, Stefano (ed. y trad.), *Fraternas acies. Saggio di commento a Stazio, Tebaide, I, 1-389*, Alessandria, Edizioni deli'Orso, 2017.
- (ed. y trad.), *La notte di Argo. Commento a Stazio, Tebaide, 1, 390-720*, Alessandria, Edizioni deli'Orso, 2020.
- CASTRO, Adolfo de (ed.), *Curiosidades bibliográficas*, Madrid, Rivadeneyra, 1855.
- CÁTEDRA, Pedro (ed.), *Enrique de Villena. Traducción y glosas de la Eneida. Libros I-III*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1994.
- CAVIGLIA, Franco (ed. y trad.), *P. Papinio Stazio. La Tebaide. Libro I. Introduzione, testo, traduzione e note*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1973.
- CRIADO, Cecilia (ed. y trad.), *P. Papinius Statius. Thebais. Liber primus*, en *Thebarum Fabula*. Biblioteca Digital del Mito Tebano, 2019 <<http://thebarumfabula.usc.es/exist/apps/bibliotheca/Statius-Thebais-1.xml>>. Fecha de consulta: 16-VIII-2024.
- CRISTÓBAL, Vicente, «Juan de Arjona y Gregorio Morillo, traductores de Estacio», en *Fidus interpretes. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción*, eds. Julio César Santoyo et. al., León, Universidad de León, 1987, vol. I, pp. 38-44.

- DEWAR, Michael (ed. y trad.), *Statius. Thebaid IX. Edited with an English Translation and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- DORVAL CARDOSO, Leandro (ed. y trad.), *A Tebaida de Públio Papínio Estácio: introdução, tradução e comentários (cantos I-V)*, tesis doctoral, 3 vols., Araraquara, Universidade Estadual Paulista «Júlio de Mesquita Filho», 2018.
- FARANDA VILLA, Giovanna (trad.), *Stazio. Tebaide*, 2 vols., Milán, Rizzoli, 1998.
- GARROD, Heathcote W. (ed.), *P. Papini Stati Thebais et Achilleis*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- GERVAIS, Kyle (ed. y trad.), *Statius, Thebaid 2. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- GEYMONAT, Mario (ed.), *P. Vergili Maronis Opera*, 2º ed., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.
- GRONOVIVS, Johannes Fredericus (ed.), *P. Papinii Statii opera*, Ámsterdam, Elzevir, 1653.
- HALL, John B., RITCHIE, Annabel L., and EDWARDS, Michael J. (ed. y trad.), *P. Papinius Statius. Thebaid and Achilleid*, 3 vols., Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007-2008.
- HEUVEL, Herman (trad.), *Publii Papinii Statii Thebaidos liber primus versione Batava commentarioque exegetico instructus*, Zutphen, Nauta, 1932.
- HILL, Donald E. (ed.), *P. Papini Stati Thebaidos libri XII*, 2ª ed., Leiden / Nueva York / Colonia, Brill, 1996.
- JOYCE, Jane W. (trad.), *Statius. Thebaid: A Song of Thebes*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2008.
- KLINE, Anthony S. (trad.), *Statius: The Thebaid*, en *Poetry in Translation*, 2013 <<https://www.poetryintranslation.com/klineasstatusthebaid.php>>. Fecha de consulta: 21-VIII-2024.
- KLOTZ, Alfred (ed.), *P. Papini Stati Thebais*, Leipzig, Teubner, 1908.
- LEÓN BENDICHO Y QÜILTY, Javier de (trad.), *Los Argonautas, poema latino de C. Valerio Flacco, traducido en versos castellanos e ilustrado con notas*, 3 vols., Madrid, Viuda de Aguado, 1868-1869.

- LESUEUR, Roger (ed. y trad.), *Stace. Thébaïde*, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1990-1994.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, «*La General estoria*: notas literarias y filológicas (I)», *Romance Philology*, 12/2, Berkeley, University of California Press, 1958, pp. 111-142.
- LÓPEZ MOREDA, Santiago, (trad.), *Valerio Flaco. Las Argonáuticas*, Madrid, Akal, 1996.
- MARCOS, Juan José (ed. y trad.), *P. Papinius Statius. Thebais. Liber septimus*, en *Thebarum Fabula*. Biblioteca Digital del Mito Tebano, 2019 <<http://thebarumfabula.usc.es/exist/apps/bibliotheca/Statius-Thebais-7.xml>>. Fecha de consulta: 21-VIII-2024.
- (ed.), *Papinio Estacio. Los siete contra Tebas (la Tebaida)*, Algete, Mestas, 2019.
- MARKLAND, Jeremiah (ed.), *P. Papinii Statii Silvarum libri quinque*, Londres, Bowyer, 1728.
- MARTÍNEZ ZEPEDA, Baruch (ed.), *P. Papinius Statius. Thebais. Liber quintus*, en *Thebarum Fabula*. Biblioteca Digital del Mito Tebano, 2019 <<http://thebarumfabula.usc.es/exist/apps/bibliotheca/Statius-Thebais-5.xml>>. Fecha de consulta: 16-VIII-2024.
- MEINEKE, Augustus (ed.), *Strabonis Geographica*, Leipzig, Teubner, 1877.
- MELVILLE, A. D. (trad.), *Statius: Thebaid*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Biblioteca de traductores españoles*, vol. 1, Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.
- MICOZZI, Laura (ed. y trad.), *Stazio. Tebaide*, Milano, Mondadori, 2010.
- (ed. y trad.), *P. Papinius Statius. Thebaidos liber IV*, Florencia, Le Monnier, 2019.
- MORATA, Jesús M. (ed.), *La Tebaida de Juan de Arjona según el manuscrito de Ripoll*, en página web del editor, 2008 <https://jesusmorata.es/wp-content/uploads/2018/08/LA_TEBAIDA_DE_ESTACIO.pdf>. Fecha de consulta: 14-VIII-2024.
- MOZLEY, John H. (ed. y trad.), *Statius with an English Translation*, 2 vols., Londres/Nueva York, Heinemann/Putnam, 1928.

- MUELLER, Otto (ed.), *P. Papini Stati Thebais et Achilleis cum scholiis*, Leipzig, Teubner, 1870.
- PARKES, Ruth (ed.), *Statius, Thebaid 4. Edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- RÍO TORRES-MURCIANO, Antonio (trad.), *Valerio Flaco. Argonáuticas*, Madrid, Gredos, 2011.
- , «*Ire per illicitum pelagus*. Nota a Estacio, *Tebaida* I 223», *Emerita*, 91/2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2023, pp. 317-326.
- ROSS, Charles S. (trad.), *Publius Papinius Statius. The Thebaid: Seven Against Thebes*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 2004.
- RUPPRECHT, Hermann (trad.), *Statius. Thebais. Die Sieben gegen Theben*, Mitterfels, Stolz, 2000.
- SHACKLETON BAILEY, David R., «On Statius' *Thebaid*», *Harvard Studies in Classical Philology*, 100, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, pp. 463-476.
- SHACKLETON BAILEY, David R. (ed. y trad.), *Statius*, 3 vols., Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 2003.
- SCHÖNBERGER, Otto (trad.), *Publius Papinius Statius. Der Kampf um Theben*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998.
- TRAGLIA, Antonio y ARICÒ, Giuseppe (ed. y trad.), *Opere di Publio Papinio Stazio*, Turín, Utet, 1980.
- VENINI, Paola (ed. y trad.), *P. Papini Stati Thebaidos liber undecimus. Introduzione, testo critico, commento e traduzione*, Florencia, La Nuova Italia, 1970.
- VILLALBA ÁLVAREZ, Joaquín (trad.), *Silvio Itálico. La Guerra Púnica*, Madrid, Akal, 2005.
- WHITE, Heather, «Notes on Statius' *Thebaid*», *Myrtia*, 22, Murcia, Universidad de Murcia, 2007, pp. 331-339.
- ZISSOS, Andrew, «Reception of Valerius Flaccus' *Argonautica*», *International Journal of the Classical Tradition*, 13/2, Nueva York, Springer, 2006, pp. 165-185.

FILOSOFÍA

Espejismos lógicos en un ‘cuadrado’ modal de Andrés de Pardo S. J. (La Plata, 1669)

Logical Mirages in a Modal ‘Square’ from Andres de Pardo S. J. (La Plata, 1669)

Juan Manuel Campos Benítez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)
juancamposb@hotmail.com

Fecha de recepción: 2-8-2024

Fecha de aceptación: 23-9-2024

Resumen

En este artículo exponemos un cuadrado modal propuesto por Andrés de Pardo en 1669, que a simple vista presenta algunas diferencias con cuadrados del mismo tema. Primero ofrecemos una breve introducción histórica de la lógica modal medieval para ubicar el origen del cuadrado, los elementos lógicos presupuestos y luego exponemos la teoría lógica de la modalidad. El resultado al que llegamos nos hace dudar sobre si el cuadrado que ofrece Pardo es realmente un cuadrado, y destacamos varios elementos novedosos que no están presentes en los lógicos medievales y que resaltan su originalidad en el reordenamiento de los elementos del cuadrado.

Palabras clave: Pardo, cuadrado de oposición, cuadrado modal, octágono

Abstract

In this paper we present a modal square proposed by Andrés de Pardo in 1669, and which at first glance presents some differences with squares of the same subject. First, we offer a brief historical introduction of medieval modal

logic to trace the origin of the square and the logical assumptions. Then we present the logical theory of modality. The result we arrive at makes us doubt whether the square that Pardo offers is really a square. We highlight several novel elements that are not present in medieval logicians and that highlight his originality at the arrangement of the elements of the square.

Keywords: Pardo, square of opposition, modal square, octagon.

1. Introducción

En el presente artículo queremos exponer con cierto detalle un cuadrado modal presente en la obra de Andrés de Pardo, sacerdote jesuita potosino, quien escribió su *Disputationes in uniuersam Aristotelis philosophorum principis dialecticam*, terminado en 1669 y conservado en el Archivo Diocesano Santos Taborga, en Sucre. El manuscrito es de difícil lectura debido a las numerosas abreviaturas que contiene, pero es de esperar su pronta transcripción y publicación. Por esa razón me limito a exponer en detalle el tercer cuadrado, pues son tres los que ofrece Pardo: uno para las oraciones categóricas que constituye el cuadrado tradicional aristotélico y dos para oraciones modales *de dicto* en su forma singular y en su forma cuantificada. Será necesario dar detalles del cuadrado tradicional aristotélico y del cuadrado modal medieval del siglo XIII para entender mejor a Pardo.

La lógica medieval hizo contribuciones importantes y su historia es compleja, pues tuvo varias fuentes: aristotélicas, estoicas, y aportaciones desde el mundo musulmán y judío, incluyendo elementos novedosos que fueron asimilándose poco a poco¹. En la Edad Media latina tenemos aportaciones importantes ya desde el siglo XII con Pedro Abelardo, Juan de Salisbury y otros, y se conservan varios manuscritos anónimos. En algún momento y como resultado de varios desarrollos previos, la lógica se plasmó en manuales o pequeños tratados, el más famoso de los cuales fue el escrito por Pedro Hispano en el siglo XIII, *Tractatus* o *Summule logicales*. En el mismo periodo encontramos las *Introductiones in logicam*, de William de Sherwood, la *Logica* o *Summa lamberti* de Lamberto de Auxerre, y un opúsculo que nos servirá mucho en este estudio, *De propositionibus modalibus*, atribuido a

1 En Persia, por ejemplo, «Avicena construyó entonces una teoría detallada de la inferencia silogística a partir de proposiciones temporalmente modalizadas», ver A. Prior, 1976, p. 67.

Tomás de Aquino. En Sherwood y en Pedro Hispano encontramos también un tratamiento similar de las proposiciones modales, pero en el pseudo-Tomás habrá algo novedoso, como veremos, que nos ayudará a entender mejor a Andrés de Pardo.

La lógica tuvo un desarrollo tal que en algún momento tuvo que dividirse su enseñanza. Hubo varias razones para esto. Una de ellas fue el contenido filosófico de dichos textos. Por una parte, los textos de lógica servían también de comunicación y crítica entre los lógicos y filósofos, pues había cosas en las que no todos estaban de acuerdo. Así lo expresa, por ejemplo, Buridan cuando dice en el prólogo de sus *Summulae de dialectica* que, si bien comenta a Pedro Hispano, también añade cosas y en ocasiones tendrá que opinar diferente². Eso harán los comentadores de Pedro Hispano, añadiendo u omitiendo, e incluso modificando, distinciones respecto a los diversos temas que tratan, y desarrollando las teorías expuestas, lo cual explica el aumento en volumen de los textos de lógica³. Por otra parte, se requerían textos que fueran preparando al estudio de cualquier ciencia o disciplina, con especial atención al estudio de la teología. La lógica, junto con la gramática y la retórica, era parte del plan de estudios en la facultad de artes; estudiar sùmulas era el comienzo al estudio de cualquier ciencia.

Las sùmulas o pequeños tratados recogían las aportaciones lógicas e incluían el estudio de la modalidad: los modos en que una proposición puede ser verdadera o falsa desde el primer tratado, a la par con el estudio de la cuantificación y el cuadrado de oposición. Una de las fuentes para el estudio de la modalidad fue Aristóteles y tendremos un aspecto complejo que involucra los modos y los cuadrados que presentamos. Las sùmulas corresponden a lo que hoy se enseña como lógica formal, incluyendo la lógica proposicional, cuantificación, silogística y lógica modal, más la enseñanza de las aportaciones medievales como las *proprietates terminorum* (apelación, suposición, ampliación, restricción). En algún momento la lógica se «dividió», es decir, se enseñaban dos lógicas, la mayor y la menor⁴. Una causa fue la

2 «exponendum et supplendum, immo etiam et aliter aliquando quam ipse dixerit et scripserit dicendum et scribendum, prout mihi uidebitur oportunum», ver *Summulae de dialectica*, Tratado 1, cap. 1.

3 Por ejemplo, la llamada suposición natural, que será eliminada o redefinida por autores como Ockham, Alberto de Sajonia o Jean Buridan. También hubo desarrollos de la conversión de las oraciones extendidas a oraciones modales realizados por Ockham (1974, Parte 2, cap. 24 y ss.) y continuadores.

4 «Al lado de la cátedra de Sùmulas o de Prima de lógica hay la de Visperas o Lógica Magna, donde se explican los tratados del Organon precedidos de la Isagoge de Porfirio», ver V.

complejidad que alcanzó y la dificultad para aprenderla, lo cual motivó dos respuestas, una de ellas exagerada, eliminar la lógica medieval del plan de estudios, la otra, pulirla, limar asperezas para hacerla accesible al estudiante. El humanismo renacentista no gustaba de la lógica medieval, tan llena de formalismo, y prefería la aristotélica.

Autores del siglo XVI, como los novohispanos Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, escriben obras lógicas que corresponden a las sùmulas (*Recognitio summularum, Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*) y obras que corresponden a la lógica magna (*Dialectica resolutio e In logicam magnam Aristotelis commentarii*). Hubo un auge de la lógica mayor y poco a poco decayó el estudio de las sùmulas, aunque se consideraban importantes para entender al Estagirita y algunos presentan un compendio de ellas al inicio de su obra. Antonio Rubio publica su lógica magna, *Commentarii in uniuersam dialecticam Aristotelis*, conocida también como *Logica mexicana*, y en su edición de 1610 y 1613 aparece con el título *Commentariorum in uniuersam Aristotelis dialecticam magnam et paruum*⁵. Es decir, quizá agregó algo de lógica formal para el mejor entendimiento de su libro, pero enfatizando su carácter aristotélico. No es exagerado decir que la obra de Pardo recoge elementos sumulísticos y elementos aristotélicos, probablemente con predominio de los últimos.

1.1. La posibilidad y la contingencia

Aquí encontramos una situación que resume muy bien Simo Knuuttila:

En la traducción latina de *De interpretatione* hecha por Mario Victorino y que fue utilizada por Boecio, los dos términos de Aristóteles para «posible» fueron traducidos por los términos latinos ‘*possibile*’ y ‘*contingens*’ y que Boecio consideró como sinónimos. Esta fue la noción usual en la lógica medieval temprana y se puede encontrar todavía en los cuadrados de oposición para los modos que presentan William de Sherwood y Pedro Hispano a mediados del siglo trece. No obstante, ya desde el siglo doce hubo intentos de dar significados separados a estas dos palabras⁶.

Muñoz Delgado, 1972, p. 71. Más adelante conjetura que tal vez las sùmulas de ese tiempo eran una ‘mera’ introducción al Estagirita. Algo parecido sugiere Redmond (2020, p. 68), hablando de los tiempos de Espinoza Medrano (†1688): «Gran parte de la lógica formal se había reducido a un compendio de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano (m. 1277), llamado la lógica “menor”, que fue vista como sección prefatoria de la lógica».

5 Reporta W. Redmond, 2020, p. 235.

6 Knuuttila, en Kretzmann, Kenny y Pinborg, 1982, p. 342.

En efecto, los autores medievales mencionados (Hispano, Sherwood y pseudo-Aquino) consideran que 'posible' y 'contingente' son intercambiables; luego, donde aparezca uno de ellos podemos sustituirlo por el otro. Sin embargo, hay autores que no están completamente de acuerdo con esa equiparación. Ya en el siglo XII, Juan de Salisbury dice que posible ya no se entiende como contingente sin más, tomando 'contingente' en el sentido aristotélico⁷, donde una proposición contingente es posible siempre y cuando su opuesta también sea posible. Es decir, ambas son posibles, y por eso se le llamaba «doble posibilidad». En el siglo XIV, Jean Buridan también tiene sus dudas y distingue dos sentidos de contingencia, uno de los cuales no es consistente con la necesidad, por eso omite a la contingencia en su tratamiento⁸, y en nuestro mundo novohispano, Tomás de Mercado dice que hay cierta violencia en esa equiparación⁹.

Esto nos obliga a escudriñar la posibilidad desde un punto de vista ontológico, metafísico, pero en tanto permanezcamos en el aspecto lógico, con sus analogías con el cuadrado aristotélico, podemos eliminar la contingencia de nuestro tratamiento. Tomaremos esto al pie de la letra y omitiremos el modo contingente de nuestra exposición. No es la economía nuestra única motivación para hacer esto.

La imposibilidad, el tercer modo que ofrecen nuestros autores, también es omitible y las razones pueden entenderse. Decir que algo es imposible, digamos comer y silbar a la vez, es afirmar que no es posible comer y silbar a la vez. Pero ya contamos con el modo posible y la negación, así que

7 «Sic et in eo quod dicitur contingens, aliquatenus derogatum est ei, quod apud Aristotelem obstinebat. Jam enim nequaquam contingens possibili comparatur, hoc tamen in tractatu modalium sensisse visus est», ver Juan de Salisbury, *Metalogicus*, lib. III, cap. 4, p. 0901B.

8 «De contingenti autem sciendum est quod aliquando 'contingens' accipitur large, et tunc synonyme se habet cum 'possibile', et aliquando accipitur stricte, quod uocamus 'contingens ad utrumlibet', et est species 'possibilis' distincta contra necessarium». Y agrega que no tratará la contingencia quedándose con los tres modos restantes: «Sed de isto contingenti, (...) dimitemus pro nunc, quia propositiones de istis modis non habent proprie oppositiones nec aequipollentias ad propositiones de aliis modis», ver Buridan, Tratado 1.8.5

9 T. de Mercado, 1571, lib. III, Cap. iv, lección segunda: «At circa secundum modum I. contingens aduertito, dupliciter sumi, uno modo generaliter, & uulgariter, pro eo quod potest esse, & non esse ut me cras scribere (...). Sic de illo nulla penitus hic fit mentio. Alio modo contingens est, quodcumq; esse potest, quomodo libet siue contingenter, siue necessario: ita ut contingens sit omne, quod non est impossibile. In quo & contingentia, & necessaria clauduntur. In hac acceptione satis (meo iudicio) termino uiolenta introducunt eum huc summulstae, & conuertitur cum possibili», p. 60.

podemos omitir «imposible» sin tantas complicaciones como en el caso de la contingencia. Notemos de paso que la imposibilidad es una forma de necesidad, como diciendo que lo imposible no puede ser, que es necesario que no sea, y la contingencia una forma de la posibilidad. Nos quedamos, pues, con dos modos principales o básicos, la posibilidad y la necesidad¹⁰.

2. Oración y negación, cuantificación y modos

2.1. Negaciones externa e interna en oraciones singulares

Comenzaremos con las cosas más sencillas, la noción básica de oración, que incluye sujeto y predicado, como en la siguiente:

<u>sujeto</u>	<u>predicado</u>
Pedro	disputa

Cualquier oración con esta forma puede transformarse en una oración con sujeto-cópula-predicado:

<u>sujeto</u>	-	<u>cópula</u>	-	<u>predicado</u>
Pedro		está		disputando ¹¹

Y la podemos negar de dos maneras, la primera es muy intuitiva, y me parece la más natural; consiste en negar el predicado, o la cópula, así que tendremos estos dos casos:

Pedro no disputa
Pedro no está disputando

La segunda manera es negar la oración desde el principio, antes de la oración, así:

No es el caso que Pedro disputa
No es cierto que Pedro está disputando

Vamos a llamarle negación «interna» a la primera y negación «externa» a la segunda, así que tendremos dos tipos de negación que, en nuestros

10 Aunque hay cuadrados con un solo modo en cada extremo, como el que encontramos en un comentario al Hispano (ca. 1300), por Robert Anglicus, ver U. O'Meadhra, 2012, p. 305.

11 Uso 'estar' como cópula por su naturalidad y uso en lenguaje ordinario, aunque la cópula tradicional la constituye el verbo 'ser'. Podría decir «Pedro es un corredor», «Pedro es alguien que corre», pero tendría que hacer explícita la presencia de un cuantificador particular para el predicado, lo cual complicaría mi presentación. Agradezco esta observación a un revisor anónimo.

ejemplos, son equivalentes, dicen lo mismo y son verdaderas o falsas bajo las mismas condiciones. Esto puede parecer superfluo al lector, pues, si dicen lo mismo, ¿para qué complicarse con tales distinciones? Si dicen lo mismo, podemos prescindir de alguna de ellas. Esto es cierto y, como dije, en el lenguaje coloquial tendemos a privilegiar la negación interna. Pero cuando las oraciones involucren otros elementos, nos serán de mucha utilidad.

Vamos a abreviar nuestra oración «Pedro disputa» con la letra mayúscula D, y la negación externa con una tilde «~», así que la oración «no es el caso que Pedro dispute» quedaría así:

$$\sim D$$

y por el momento no trataremos la negación interna, aunque si el lector insistiera en una manera de simbolizarla le ofrecería esta: «D~», y en su momento veremos que el asunto es algo más complejo; 'D', a propósito, podría simbolizar también cualquier oración, y en cuyo caso le llamaríamos «dicho». El lector notará que estamos usando la misma letra para cosas distintas, espero, sin embargo, que esta ambigüedad desaparezca según el contexto.

2.2. Clasificación de los modos

Vayamos con los modos. Un modo, dicen los medievales, es una modificación hecha a una cosa, como cuando, si tenemos la oración de la forma sujeto-cópula-predicado,

<u>Sujeto</u>	-	<u>cópula</u>	-	<u>predicado</u>
Un hombre		está		corriendo

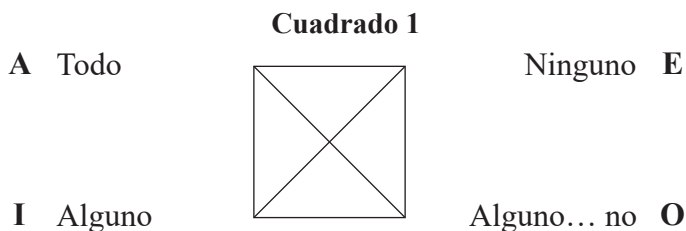
podemos modificar o cualificar el sujeto con un adjetivo y el predicado con un adverbio, como en esta oración, donde la modificación está en cursivas:

Un hombre <i>blanco</i>	está	corriendo <i>velozmente</i>
-------------------------	------	-----------------------------

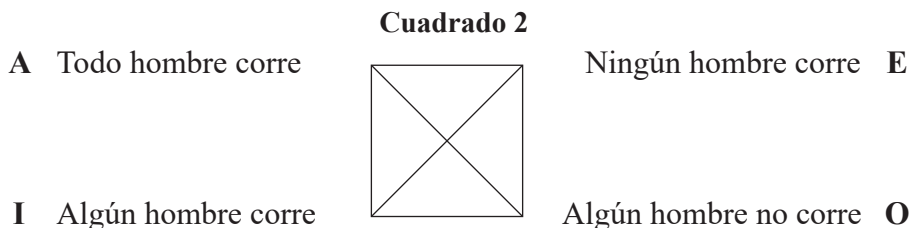
Pero, dicen los tres medievales, la modificación propiamente dicha es la modificación de la relación entre el sujeto y el predicado, la «composición» (así le llaman) entre el sujeto y el predicado, como cuando decimos que la relación entre Pedro y la acción de disputar es posible, contingente, imposible o necesaria. Tenemos, pues, cuatro modos. Volveremos a esto, ya que primero debemos establecer la relación entre los modos y la cuantificación.

2.3. La cuantificación y el cuadrado modal medieval

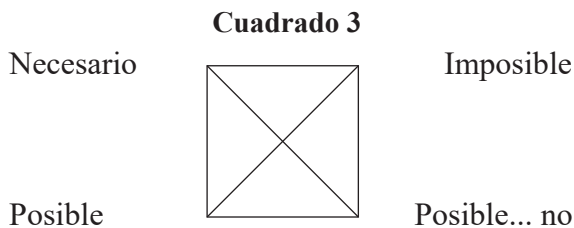
Comencemos con las relaciones de cuantificación a manera de esquemas, es decir, todavía no usaremos oraciones cuantificadas, sino su armazón lógico expresada en la cuantificación, como en este cuadrado incompleto:



Es incompleto pues sus extremos (usualmente expresados por las letras A, E, I y O) no son proposiciones propiamente dichas, pero pueden convertirse en proposiciones. Por ejemplo, las oraciones tipo A, E, I y O quedan así en el siguiente cuadrado:



Volvamos a los cuatro modos, los medievales los presentan en un cuadrado de oposición similar al cuadrado 1 de oposición de oraciones categóricas con la cuantificación usual: todos, ninguno, alguno y alguno no. Lo mismo pasa en el cuadrado modal, con expresiones que no son una oración, sino esquemas, como en el cuadrado 1:



El cuadrado modal lo muestra Pedro Hispano en el Tratado 1 de sus *Tractatus o Summule logicales*:

Cuadrado 4 Pedro Hispano

<u>Non possibile est non esse</u> <u>Non contingens est non esse</u> <u>impossibile est non esse</u> <u>Necesse est esse</u>		CONTRARIE	<u>Non possibile est esse</u> <u>Non contingens est esse</u> <u>Impossibile est esse</u> <u>Necesse est non esse</u>	
		Tertius est quarto semper contrarius ordo		
SUBALTERNE	Prima subest quarte vice particularis habens se	CONTRA DICTORIE CONTRA DICTORIE	Hac habet ad seriem se lege secunda sequentem	SUBALTERNE
<u>Possibile est esse</u> <u>Contingens est esse</u> <u>Non impossibile est esse</u> <u>Non necesse est non esse</u>		Sit tibi linea subcontraria prima secunde	<u>Possibile est non esse</u> <u>Contingens est non esse</u> <u>Non impossibile est non esse</u> <u>Non necesse est esse</u>	
		SUBCONTRARIE		

Donde, a diferencia del cuadrado tradicional, tenemos cuatro expresiones en cada extremo, con la salvedad de que dichas expresiones son equivalentes, expresan lo mismo, y por eso pueden reducirse.

2.4. Las expresiones mnemotécnicas

En un opúsculo atribuido a Tomás de Aquino encontramos letras mnemotécnicas para un cuadrado en cuyos cuatro extremos tenemos cuatro esquemas modales de oraciones (i.e. expresiones incompletas que pueden «llenarse» para formar oraciones) equivalentes. Son modales, pues, en lugar de cuantificadores (‘todo’, ‘algún’) tenemos modos (‘necesario’, ‘posible’). Los modos expuestos son cuatro: posible, contingente, imposible, necesario. En cada extremo tendremos los cuatro modos, en ese orden, pero los cuatro modos serán equivalentes entre sí según la negación o ausencia de la negación que cada uno exhiba. Cada extremo con sus cuatro esquemas será designado por una palabra cuyas vocales indican las negaciones (o su ausencia) antes y después del modo.

Sea M el modo, podemos tenerlo:

- | | |
|--|--------|
| (a) sin ninguna negación | a. M |
| (e) con una negación pospuesta | e. M ~ |
| (i) con una negación antepuesta | i. ~M |
| (u) con la negación antepuesta y pospuesta | u. ~M~ |

Si tenemos un modo M y colocamos una negación antes, tendremos su contradictorio; si colocamos la negación después, tendremos su contraria (o subcontraria); y si la colocamos antes y después tendremos su subalterna (o subalternante)¹².

Notemos que pasa lo mismo con la cuantificación, sea Q el cuantificador y aprovechando las letras de arriba (los medievales no lo hacen; hasta donde llega mi conocimiento, esas vocales en cuatro expresiones aparecen por primera vez en el cuadrado modal de pseudo-Aquino), así tendremos expresiones análogas:

- | | |
|--|--------|
| (a) sin ninguna negación | a. Q |
| (e) con una negación pospuesta | e. Q ~ |
| (i) con una negación antepuesta | i. ~Q |
| (u) con la negación antepuesta y pospuesta | u. ~Q~ |

Con estas negaciones podemos establecer las relaciones usuales del llamado cuadrado de oposición aristotélico¹³ a manera de equivalencias, pero, antes de seguir, permítame el lector explicitar lo que las letras 'M' y 'Q' arriba quieren decir.

M expresa los modos en que los autores medievales del siglo XIII (Pedro Hispano, William de Sherwood y el pseudo-Tomás) los ubican en un cuadrado de oposición. Hablan de cuatro modos y en este orden: posible, contingente, imposible, necesario, así que M se puede substituir por cualquiera de ellos.

12 «Negatio in modalibus praeposita modo facit aequipollere suo contradictorio, ut non necesse est esse, et possibile est non esse aequipollent; negatio uero appositae dicto facit aequipollere contrario: negatio uero appositae utrique, subalterno», pseudo-Tomás, 2014, versión electrónica sin paginación.

13 «Sciendum ergo, quod quodlibet signum aequipollet suo contradictorio cum negatione praeposita. Similiter quodlibet signum aequipollet suo subalterno cum negatione praeposita et postposita. Similiter omne signum uniuersale aequipollet suo contrariocum negatione postposita», Sherwood, 1995, p. 28.

Esto nos resulta en dieciséis expresiones o esquemas modales, y son los que Pedro Hispano, con otros, exhibe en el cuadrado modal 4, arriba. En cierto sentido M y Q funcionan como metavariables, es decir, expresiones generales que pueden sustituirse por otras menos generales. En nuestro caso, M puede sustituirse por los cuatro modos y Q por los dos cuantificadores, universal y particular¹⁴.

El pseudo-Tomás estableció unas palabras para ubicar negaciones en los cuatro modos, *amabimus*, *edentuli*, *iliace*, *purpurea*, donde las vocales corresponden a lo que hemos descrito arriba¹⁵.

2.5. Modalidad *de dicto* y modalidad *de re*

Ahora bien, para «llenar los huecos» que tienen los esquemas modales necesitamos nuestro dicho D, digamos «Pedro disputa». Podemos tomar D como sujeto y el modo *posible* como predicado, y una manera natural de decirlo es:

sujeto	cópula	predicado
Que Pedro dispute	es	<i>posible</i>

O bien podemos ubicar al modo dentro del dicho, de manera adverbial:

sujeto	cópula	predicado
Pedro	<i>posiblemente</i>	disputa

Y se denominan modalidad *de dicto*, o *composita*, y modalidad *de re* o *divisa*, respectivamente¹⁶, y encontramos que, si queremos rellenar el cuadrado

14 M y Q son instancias de la misma cosa, y lo mismo ocurre con otros operadores (epistémicos, doxásticos, temporales, deónticos, etcétera) en una teoría más abstracta que cubre todos estos casos. Se trata de la Teoría de la cuaternidad, «de la cual los cuadrados clásicos de oposición son casos especiales», Gottschalk 1953, p. 193.

15 «Primus amabimus, edentulique secundus. tertius illiace, purpurea reliquos. destruit u totum sed a confirmat utrumque, destruit e dictum, destruit i que modum (*figura*)», ver Aquino, 2014. Todas las citas del pseudo-Aquino provienen de ahí. Llamo la atención del lector sobre la última palabra (*figura*) que aludiría al cuadrado modal de oposición, pero que no está presente en esta edición. Hay cuadrados en el Hispano y en Sherwood, y, de haber un manuscrito perdido del pseudo-Aquino, conjeturo que tendría esas palabras mnemotécnicas *amabimus*... etc. En las ediciones modernas de Buridan (2001) traducidas, como la hecha por Gyula Klima, tampoco aparecen cuadrados u octágonos, aunque Klyma los reconstruye eficazmente. Tampoco hay figuras en la edición y traducción de la *Perutilis logica* y las *Quaestiones in artem ueterem* de Alberto de Sajonia, ambas realizadas por Ángel Muñoz García en 1988.

16 «Propositionum autem modalium quaedam est de dicto, quaedam est de re. Modalis de dicto est, in qua totum dictum subiicitur et modus praedicatur, ut Socrates currere est possibile; modalis de re est, in qua modus interponitur dicto, ut Socratem possibile est currere».

modal, necesitamos hacerlo con modales *de dicto* o modales *de re*. Esto no aparece en los cuadrados del Hispano ni de Sherwood, y aunque en el texto del pseudo-Aquino se menciona una figura¹⁷, i.e. un cuadrado, tampoco se puede apreciar en el texto.

Las oraciones modales *de re* siguen la cuantificación ordinaria. Pueden ser singulares, como en nuestro ejemplo arriba, pueden ser indefinidas (con término común, pero sin cuantificación, como *homo currit*), pueden ser particulares o universales¹⁸. Un ejemplo de una universal es este:

omnem hominem possibile est currere

El autor equipara la necesidad con la cuantificación universal y la posibilidad con la cuantificación particular¹⁹, así que su ejemplo es una oración universal por el dicho y particular por el modo, pero podemos intuir las posibles combinaciones, que serían cuatro. Y si tomamos las versiones negativas, tendríamos una figura con ocho extremos. Pero recordemos que esto no está en el texto, solo un ejemplo que muestra una combinación que resultará en octágonos en el siguiente siglo, con Buridan²⁰.

<u>DICHO</u>	<u>MODO</u>	<u>DICHO</u>	<u>MODO</u>
Universal	Universal	Universal	Universal neg.
Universal	Particular	Universa	Particular neg.
Particular	Universal	Particular	Universal neg.
Particular	Particular	Particular	Particular neg.

Podemos ejemplificar el esquema anterior con oraciones modales *de re* y esto nos ayudará a entender mejor el cuadrado de Pardo que nos interesa. Lo que domina en las oraciones modales *de re* es el cuantificador al inicio de las oraciones, abarcando el predicado afectado por el modo²¹. Se pueden aplicar

17 «Ut patet in sequenti figura dice hablando de la contradictoria de *necesse est esse*».

18 «Modalis autem de re diiudicatur: uniuersalis, particularis, indefinita uel singularis secundum subiectum dicti, sicut de propositionibus de inesse».

19 «Attendendum est autem quod necessarium habet similitudinem cum signo uniuersali affirmativo, (...); impossibile cum signo uniuersali negativo (...). Contingens uero et possibile similitudinem habent cum signo particulari (...)».

20 Tres octágonos: uno para predicados cuantificados, otro para términos oblicuos y uno para proposiciones modales *de re* cuantificadas. Este último el que nos interesa. Como dije, los octágonos no aparecen en la traducción de Buridan, pero pueden encontrarse, los tres, en Stephen Read, 2012, pp. 100, 102, 106, publicado en J. Béziau y D. Jacquette, 2012.

21 Conversamente, lo que domina en las modales *de dicto* es el modo, p. e.: «Que todo hombre corra es posible»; no se pueden aplicar directamente las reglas de la cuantificación.

las reglas ordinarias de la cuantificación, por eso dice el pseudo-Aquino que funciona como en las oraciones *de inesse* o asertóricas. Estas oraciones ejemplifican el esquema de arriba, ambos son octágonos:

Todo hombre necesariamente corre	Todo hombre necesariamente no corre
Todo hombre posiblemente corre	Todo hombre posiblemente no corre
Algún hombre necesariamente corre	Algún hombre necesariamente no corre
Algún hombre posiblemente corre	Algún hombre posiblemente no corre

A todas estas oraciones podemos aplicar reglas de cuantificación, por ejemplo, si todo hombre necesariamente corre, y Pedro es hombre, entonces podemos afirmar que Pedro necesariamente corre. Las oraciones de este esquema siguen también las oposiciones usuales del cuadrado (y una «oposición» que no está en el cuadrado y que veremos en su momento). Por ejemplo, las oraciones del primer renglón son contrarias absoluta o completamente, pues se oponen tanto por el cuantificador universal como por el modo necesario. Las oraciones inferiores, línea 4, tanto la afirmativa como la negativa, son subalternas de las superiores, tanto por el cuantificador como por el modo. Y así podemos indicar las relaciones de cada oración con las demás.

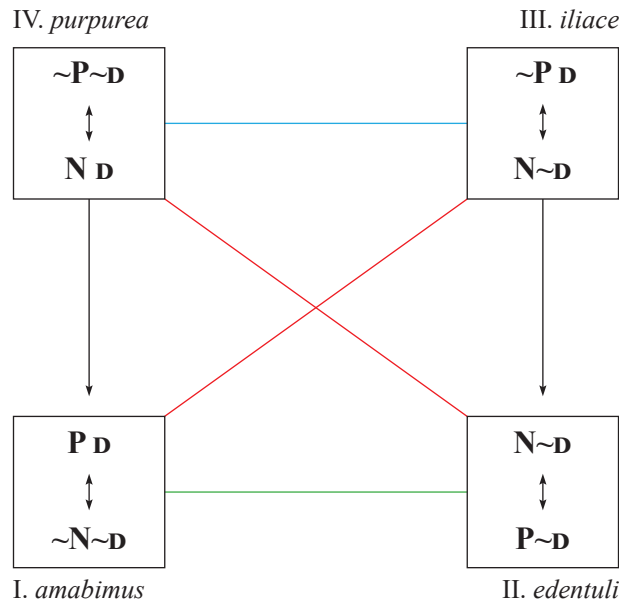
3. Los cuadrados modales

3.1. El cuadrado modal singular

Si acordamos prescindir de la contingencia y de la imposibilidad y representar los modos con N para necesario, P para posible y D para el dictum, el cuadrado modal quedará así, donde utilizaremos colores para las relaciones lógicas²²: azul para las contrarias, flecha negra para subalternas, flecha de doble dirección para equivalencia, rojo para contradictorias y verde para subcontrarias. Así, pues, tenemos:

22 Siguiendo una sugerencia de J. Béziau, 2012, p. 12, hay otra manera de ilustrar las relaciones: consiste en usar una línea continua, una línea punteada, otra con guiones, pero por razones de claridad prefiero los colores. La doble flecha negra la introduzco. Los cuadrados medievales contienen oraciones equivalentes en cada extremo (Buridan tiene 9 oraciones equivalentes en cada uno de los ocho extremos), los cuadrados modernos no son tan prolíficos.

Cuadrado 5



Notemos que en cada extremo tenemos un par de oraciones equivalentes y que la lectura es *de dicto*, pues MD tiene la forma función-argumento de la lógica matemática, D es M, donde M es el predicado y D, el dicho, es el sujeto.

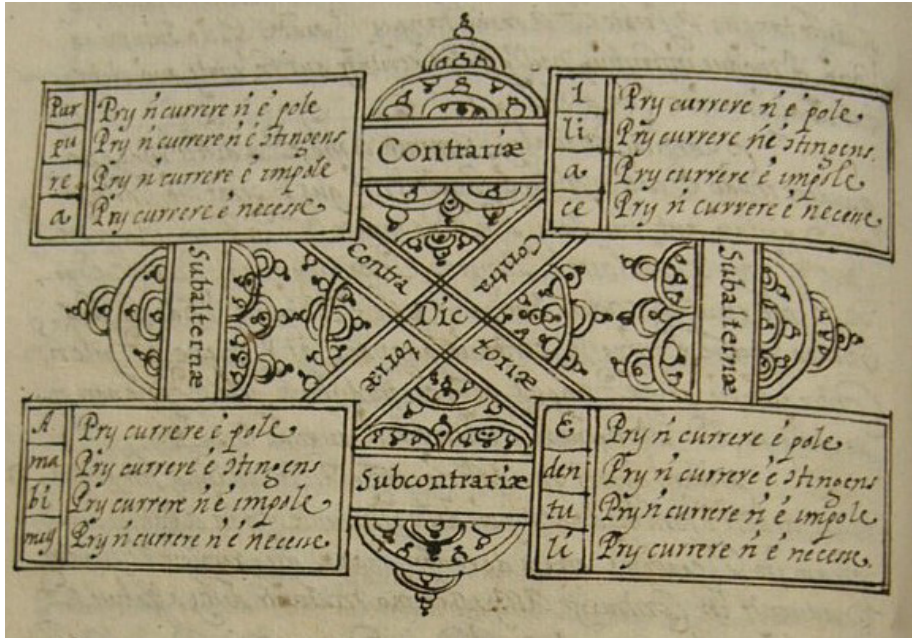
3.2. Los cuadrados modales singulares: Andrés Pardo y Alonso de la Veracruz

Recordará el lector que el cuadrado medieval presenta solo esquemas de oraciones, que pueden convertirse en oraciones cuando insertamos el dicho, y tenemos que escoger si lo interpretamos *de dicto*, con el modo en el extremo predicado, o *de re*, con el modo dentro de la oración, de manera adverbial.

Este es el primer cuadrado modal que ofrece Pardo²³:

23 Los cuadrados los encuentra el lector en R. Hofmeister, 2023, pp. 35 y 43.

Cuadrado 6 Modal singular *de dicto*



pur: $\sim P \sim D$ «Que Pedro no corra no es posible»

pu: $\sim C \sim D$ «Que Pedro no corra no es contingente»

re: $I \sim D$ «Que Pedro no corra es imposible»

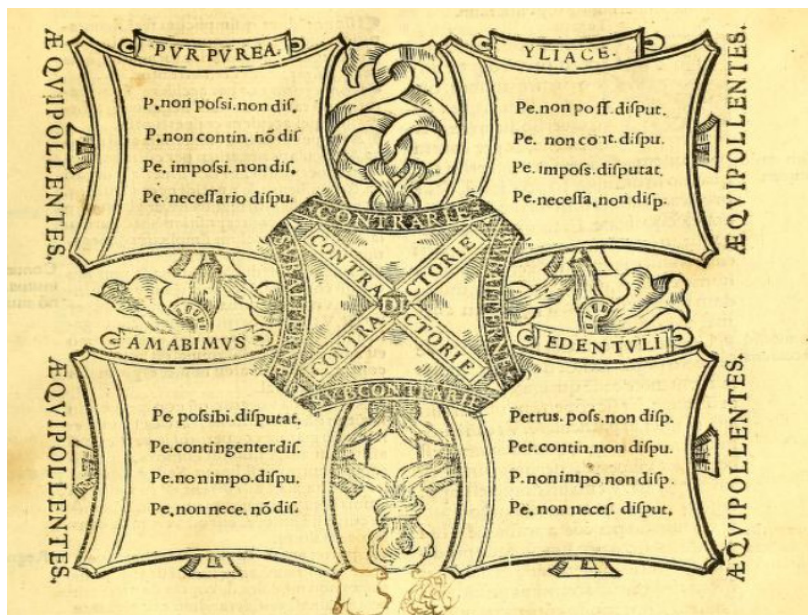
a: ND «Que Pedro corra es necesario»

El lector, sin duda, ya podrá reconstruir los extremos que faltan: *amabimus*, *edentuli* e *iliace*.

Alonso de la Veracruz²⁴ ofrece un cuadrado modal para oraciones *de re* o *divisas*. Es este:

24 Alonso, 1554, p. 70. De hecho, presenta los dos cuadrados, *de dicto* y *de re*, pues quiere establecer una relación entre ellos, pero no conviene entrar aquí en ese punto.

Cuadrado 7 Singular de re



Veracruz, Ildephonsi a, *Recognitio Summularum*, Mexici, excudebat
Ioannes Paulus Brissensis, 1554, fol. 37r.

Y entramos por fin al corazón del asunto, el cuadrado de Andrés Pardo, y lo haremos observando sus palabras mnemotécnicas para los extremos y experimentando un poco sobre lo que podemos encontrar. Sus palabras son: *militanti*, *supputemus*, *margarita* y *uerebunde*. «Experimentando» porque Andrés de Pardo no ofrece un cuadrado singular con aquellas expresiones. Lo que haremos ahora es escudriñar qué pasaría con un cuadrado con estas nuevas expresiones, lo cual podría ser un atisbo de lo que podríamos esperar al analizar el cuadrado más complejo.

3.3. Experimentando con un posible cuadrado pardiano y algunas sorpresas

Su cuadrado combina cuantificación y modalidad, como lo hemos hecho nosotros cuando hablamos del octágono de Buridan para oraciones modales *de re*. Lo primero que debemos notar es esto. Sabemos ya leer este cuadrado:

Cuadrado 8

purpurea

iliace

amabimus

edentuli



En Pardo tendremos esto:

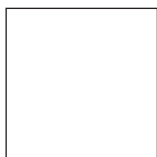
Cuadrado 9

Verebunde

Margarita

Militanti

Supputemus



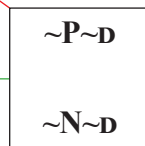
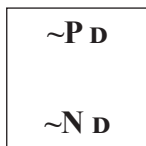
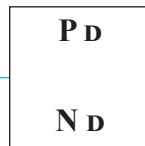
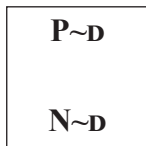
Que, en una primera aproximación (y recuerde el lector que omitimos contingencia e imposibilidad), podemos encuadrar así:

Cuadrado 10

Estilo Pardo

IV. *Verebunde*

III. *Margarita*



I. *Militanti*

II. *Supputemus*

El orden es el mismo que en el cuadrado medieval, para cada una de las cuatro vocales irán: posible, contingente, imposible y necesario. Notamos, además, que en el medieval la segunda vocal repite la primera, pues, al ser equivalente lo que se afirme o niegue, de una se afirma o niega de la otra. Pero en Pardo hay algunas sorpresas.

- I. Nuestra primera sorpresa es la presencia, en cada extremo, de una vocal que aparece tres veces. De hecho, cada una de las cuatro vocales a, e, i y u aparecen tres veces en cada uno de los cuatro extremos, como puede verse en negritas:

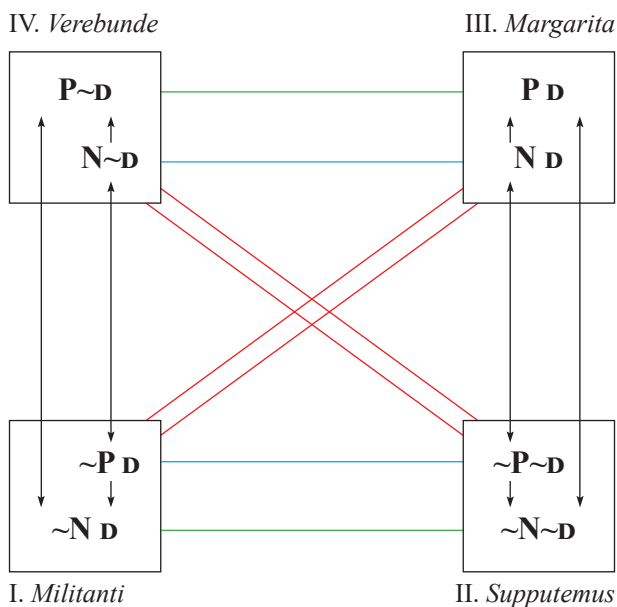
a: margarita e: uerebunde i: militanti u: supputemus

¿Habrá una tercera modalidad equivalente a las primeras? No puede ser, pues la primera es ‘posible’ y la cuarta ‘necesario’. Vamos a ubicar las oraciones modales en el cuadrado y veremos qué pasa; esto nos dará una idea de lo que podemos esperar cuando ubiquemos las modales cuantificadas del último cuadrado. Vamos a prescindir de los modos contingente e imposible, así que nos quedamos con la primera y la cuarta vocal, que resulta ser la misma en cada extremo, se aplican a los modos ‘posible’ y ‘necesario’, en ese orden.

- II. La segunda sorpresa es que donde debería ir la universal negativa, representada como E, tenemos oraciones sin negación, pues las vocales son ambas aes. En el lado afirmativo, el extremo A, tenemos oraciones negando al dicho y donde iría la particular afirmativa I tenemos oraciones negando al modo. La particular negativa, el extremo O, muestra que donde el cuadrado medieval exhibe una sola negación, aquí aparece con dos.
- III. Encontramos subcontrarias en la parte superior, cuando siendo particulares (recordemos la semejanza entre modos y cuantificación) deberían ir abajo; hay contrarias también en la parte inferior. De hecho, cada extremo tiene una particular y una universal. También encontramos que las subalternas pueden ir de abajo hacia arriba pero dentro del mismo extremo. Las equivalencias no aparecen al interior de cada extremo, sino entre extremos superiores e inferiores del mismo lado, izquierdo o derecho. Las únicas relaciones que están en su lugar son las contradictorias, nuestras líneas rojas. Tenemos que ordenar el cuadrado y sus relaciones, lo haremos con la ayuda de los colores y las flechas.
- IV. En cada extremo tenemos los modos ‘posible’ y ‘necesario’, y el cuadrado muestra las posibles combinaciones de negaciones. En

margarita, ambos están afirmados y el *dictum* también; en *uerebunde*, la negación va al dicho y el modo queda afirmado; en *militanti* se niega el modo; y finalmente, en *supputemus*, se niegan ambos. Son las mismas combinaciones que en el cuadrado medieval, pero ahora reubicadas, por decirlo así. Poner en el mismo cuadro ambos modos es lo que permite estas nuevas maneras de ubicar las relaciones de oposición y equivalencia. No he visto nada parecido en otros autores. Las relaciones del cuadrado de Pardo quedan cabalmente expresadas en este segundo y más logrado intento:

Cuadrado 11
Pardia



Las equivalencias se pueden mostrar así: tomemos las dos oraciones de *uerebunde* y las dos de *militanti*: la primera de *uerebunde*, $P \sim D$ («que Pedro no dispute es posible»), equivale a la segunda de *militanti*, $\sim N D$ («que Pedro dispute no es necesario»), y la primera de *militanti*, $\sim P D$ («que Pedro dispute no es posible»), equivale a la segunda de *uerebunde* $N \sim D$ («que Pedro no dispute es necesario»). Lo mismo ocurre con el otro par, las oraciones de *margarita* y *supputemus*. $P D$ equivale a $\sim N \sim D$ y $N D$ equivale a $\sim P \sim D$. Como

si la doble negación equivaliera a una afirmación a costa de cambiar un modo por el otro. Lo mismo ocurre con la cuantificación con aquella regla que dice que el cuantificador universal (o el particular) afirmado equivale a su subalterno (o subalternante) colocando una negación antes y después.

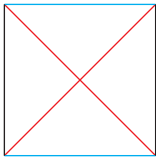
El lector notará que hay varias relaciones en su lugar (las contradictorias, una contraria arriba y una subcontraria abajo) y relaciones fuera de su lugar (las subalternas, una contraria abajo y una subcontraria arriba, las equivalentes abajo y arriba), y lo que en el cuadrado «normal» apuntaba a una dirección, digamos de arriba hacia abajo, ahora aparece en ambas direcciones. Pero lógicamente hablando, el cuadrado me parece impecable, pues podemos ubicar todas las relaciones (contrarias, subcontrarias, subalternas, contradictorias y equivalentes); si bien no es el primer cuadrado que conozco donde se trastoquen las líneas, sí es el más complejo²⁵. Esto nos prepare para lo que viene.

3.4. La quinta sorpresa: el cuadrado no es un cuadrado

Este es el cuadrado para oraciones *de dicto* cuantificadas²⁶, con las relaciones que conocemos mostradas en los colores de las líneas:

Cuadro 12
Modal *de dicto* cuantificado

VE <i>Nullum animal esse hominem est possibile</i>	<i>Omne animal esse hominem est possibile</i> MAR
RE <i>Nullum animal esse hominem est contingens</i>	<i>Omne animal esse hominem est contingens</i> GA
BUN <i>Nullum animal non esse hominem est impossibile</i>	<i>Omne animal esse hominem non est impossibile</i> RI
DE <i>Nullum animal esse hominem est necesse</i>	<i>Omne animal esse hominem est necesse</i> TA



MI <i>Omne animal esse hominem non est possibile</i>	<i>Nullum animal esse hominem non est possibile</i> SUP
LI <i>Omne animal esse hominem non est contingens</i>	<i>Nullum animal esse hominem non est contingens</i> PU
TAN <i>Omne animal esse hominem est impossibile</i>	<i>Nullum animal esse hominem est impossibile</i> TE
TI <i>Omne animal esse hominem non est necesse</i>	<i>Nullum animal esse hominem non est necesse</i> MUS

25 El lector puede intuir un cuadrado aristotélico de términos donde las contradictorias estén en línea horizontal, no en diagonal, en J. Campos, 2016, y M. Correia, 2017.
26 Sigo la lectura de R. Hofmeister, 2023, p. 42.

Encontramos que las oraciones de los cuatro extremos comienzan con cuantificadores universales, los extremos E e I tienen cuantificador universal afirmativo y los extremos A y O cuantificador universal negativo. La ley de las contradictorias exige que, si una es afirmativa, la otra es negativa, y si una es universal, la otra es particular y viceversa. El cuadro de Pardo no parece cumplir con este requisito, pues al parecer su cuadrado contiene solo proposiciones universales. El extremo superior E, que contiene solo oraciones afirmativas, tiene como subalternas el grupo O, que contiene solo oraciones al parecer negativas. ¿Será lo que parece? Veamos las cosas más de cerca.

Sabemos por el cuadrado medieval que 'posible' equivale a 'no es necesario que no' (*amabimus*), y que *mutatis mutandis*, 'algún' equivale a 'no todos no'. En el cuadrado de Pardo tenemos una combinación de modos (posible y necesario) y cuantificadores (universal y particular), así que con ayuda de las equivalencias podemos simplificar las oraciones para ver más claramente la situación lógica en cuestión. Vayamos, pues, a nuestras oraciones.

Lo primero que haremos es simplificar. El lector notará que el sujeto de las oraciones cuantificadas es «animal» y el predicado es «hombre». Tenemos que el sujeto abarca más cosas que el predicado, y la cuantificación abarca directamente al sujeto. Notemos que la oración modal *de dicto* consta de un sujeto que es un *dictum* y un predicado que es un modo. Lo nuevo aquí es que el dicho está cuantificado y que puede contener una negación, y también el modo puede estar negado, como el grupo *supputemus*. Sabemos, además, que dos negaciones (no juntas, sino separadas dentro de la oración) equivalen a una afirmación cambiando lo que hay que cambiar.

Recordemos la estructura de las modales *de dicto*, donde el dicho está cuantificado y no hay negación ni al dicho ni al modo (la primera y la cuarta vocal de *margarita*):

<u>dicho (sujeto)</u>	<u>cópula</u>	<u>modo (predicado)</u>
Que todo animal sea hombre	es	posible
Que todo animal sea hombre	es	necesario

Y para las negativas:

<u>sujeto</u>	<u>cópula</u>	<u>predicado</u>
Que todo animal sea hombre	no es	posible
Que ningún animal sea hombre	es	necesario
Que algún animal no sea hombre	no es	imposible

Notará el lector que la negación puede ubicarse en diversos lugares: en la cópula, en el dicho, y aquí puede ir al comienzo del dicho (en ‘ningún’), o casi en medio como en nuestro tercer ejemplo, e incluso al final de la oración en cierto tipo de oraciones²⁷. Cuando hay dos negaciones en una oración, dicha oración será afirmativa, pero habrá que cambiar algo. Si hay tres negaciones, como en nuestro último ejemplo arriba, la oración será negativa.

Con esto en mente, analicemos las oraciones negativas del cuadrado de Pardo. Comenzaremos simplificando las oraciones para ver más de cerca lo que está pasando. La simplificación es esta: todas las oraciones cuantificadas y todos los modos pueden unirse combinando modo y cuantificación, y podemos usar una palabra para abreviar la expresión.

El cuantificador universal se refiere a todo, a todo lo que hay en el universo, y una proposición universal como «Todo A es B» se lee «Para toda cosa, llamémosla x, si x es A, x es B». En las oraciones de Pardo, el sujeto es animal y el predicado ser humano, así que podemos restringir el dominio del cuantificador a los animales, y así la oración «Todo A es B» quedaría «Todo es B», sabiendo que el cuantificador ‘todo’ tiene como dominio a los animales.

Vamos a simplificar aún más: vamos a hacer implícito el predicado, y cuando tengamos un cuantificador omitiremos la letra del predicado, pero no el cuantificador. Por otra parte, sabemos que los modos y los cuantificadores ocupan los mismos lugares en el cuadrado, por ejemplo, ‘todo’ y ‘necesario’, ‘ninguno’ e ‘imposible’, así que compactamos la nomenclatura usando, p. e., AA y AE para ellos, donde la letra en negrita indica el modo, y así de los demás esquemas AI y AO, etcétera, (siguiendo esta convención, poner en negritas la segunda letra indicaría la modalidad *de re*).

AA	N todo: «que todo sea H es necesario»	N ninguno: «que ninguno sea H es necesario»	AE
AI	N alguno: «que algo sea H es necesario»	N alguno no: «que algo no sea H es necesario»	AO
IA	P todo: «que todo sea H es posible»	P ninguno: «que ninguno sea H es posible»	IE
II	P alguno: «que alguno sea H es posible»	P alguno no: «que alguno no sea H es posible»	IO

27 Lo que Buridan llamada oraciones *de modo loquendi inconsueti*, que tienen el predicado cuantificado y la cópula verbal al final, como en *Omnis homo animal non est*, ver Read, 2012, p. 100. En este ejemplo, el predicado es particular aunque el cuantificador no esté a la vista, a diferencia de *Omnis homo non est animal*, donde el predicado es universal negativo.

4. El cuadrado de Pardo visto más de cerca

Vayamos al cuadrado de Pardo comenzando con las oraciones que tengan más negaciones.

Primero van las del segundo orden, *supputemus* recordando que nos quedamos con la primera y la última vocal que se aplican a la posibilidad y la necesidad respectivamente.

Nullum animal esse hominem non est possibile

La oración es negativa por el dicho y negativa por el modo. El modo equivale a 'necesario no', lo que nos lleva a «es necesario que no sea el caso que ningún animal sea hombre», ahora bien, 'no ninguno' equivale a 'alguno', lo cual conduce a «es necesario que algún animal sea hombre», que corresponde al esquema **AI** arriba.

Nullum animal esse hominem non est necesse

'No necesario' equivale a 'posible no', que niega el dicho, lo cual equivale a afirmar la particular afirmativa, pues la contradictoria de E es I, así, pues, nos resulta «Pos alguno», corresponde a **II**.

Las oraciones de *militanti*:

Omne animal esse hominem non est possibile

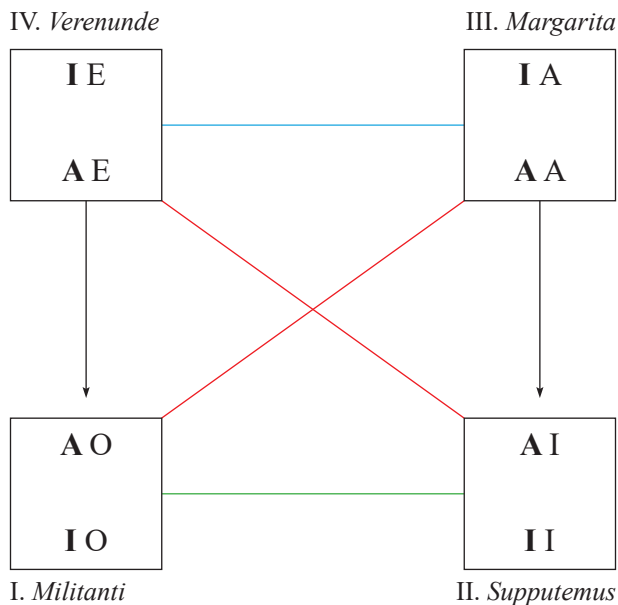
'no posible' equivale a 'necesario no', que niega a 'todo', y negar 'todo' equivale a afirmar 'alguno no', el extremo O, la oración corresponde a **AO**. La siguiente abajo corresponde a **IO**:

Omne animal esse hominem non est necesse

Las dos oraciones de *margarita* corresponden a **IA** y **AA**, las de *uerebunde* a **IE** y **AE**.

Tenemos, pues, ocho oraciones, como en nuestro primer cuadrado, con las palabras mnemotécnicas de Pardo. Vamos a colocarlas en el cuadrado para ver cómo se relacionan entre sí, y mantendremos nuestras líneas en colores, pues en el manuscrito corresponden a las relaciones del cuadrado, contrarias, subcontrarias, etcétera. Ya sabemos que las cosas pueden cambiar.

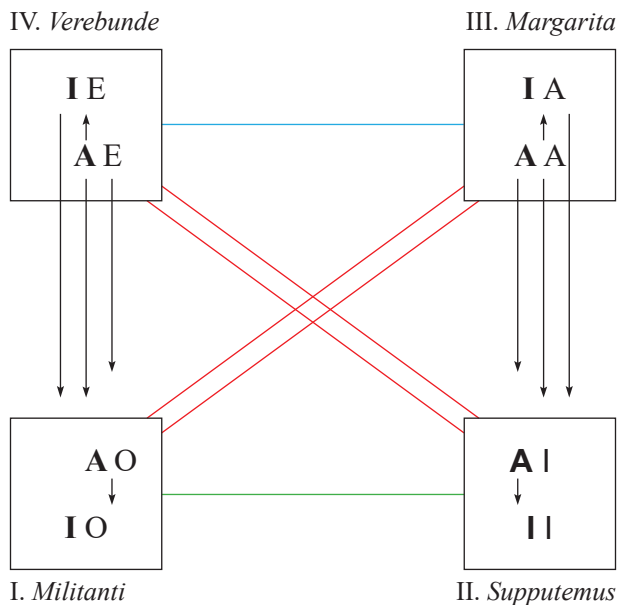
Cuadrado 13 Primera aproximación



Además de las sorpresas de arriba debemos notar que en el cuadrado, aparentemente, no había particulares del *dictum*, pues solo aparecían los cuantificadores ‘todo’ y ‘ninguno’. Ahora nos damos cuenta de que las particulares están casi en su lugar, en la parte inferior, y «casi» porque las afirmativas están en el lugar de las negativas, el extremo O, y viceversa.

En la parte superior hay un par de contrarias, pero no hay subcontrarias (como las hay en el cuadrado 11 modal pardiano), pues las subcontrarias se dan entre oraciones particulares por el dicho. En la parte inferior hay un par de subcontrarias, pero no de contrarias como las había antes. Hay subalternas, pero de dos maneras: la del cuadrado anterior donde en el mismo extremo había una subalterna y una subalternante, pero ahora hay una subalterna en el extremo superior y cuatro en el inferior. Se conserva, no obstante, la subalterna de abajo hacia arriba en los extremos superiores y de arriba hacia abajo en los inferiores. No hay proposiciones equivalentes, por lo que las oraciones son realmente ocho, distintas todas ellas, es decir, no estamos ante un cuadrado, estamos ante un octógono. Aquí están graficadas las relaciones:

Cuadrado 14 Mejor aproximación



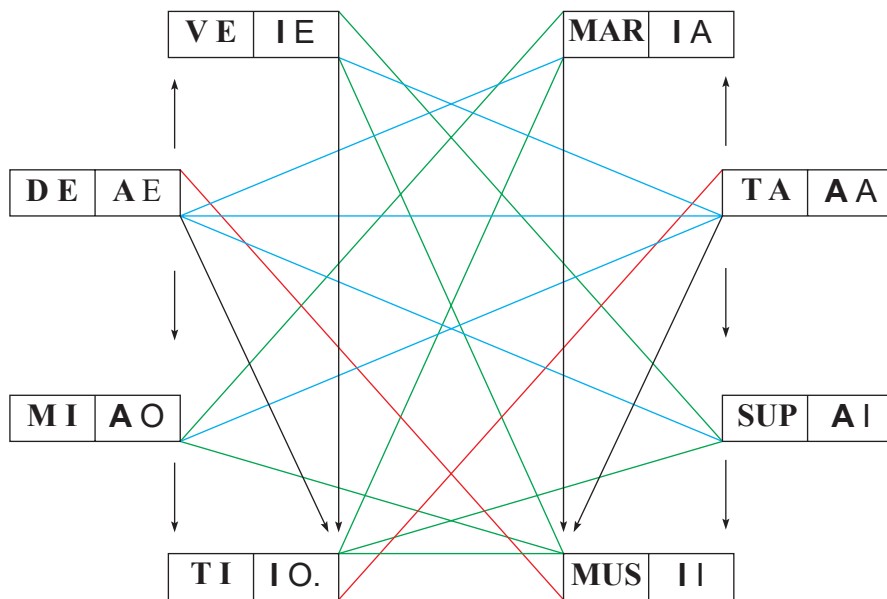
El lector notará que no hay líneas que unan **IE** con **IA** y **AO** con **AI** de manera horizontal ni **IE** con **AO** e **IA** con **AI** de manera vertical. El que no haya dichas líneas indican que no son contrarias ni subcontrarias, ni subalternas ni contradictorias; tampoco se implican ni se contradicen, son lo que los medievales llamaban *disparatae*²⁸ u oraciones inconexas (o lógicamente independientes, que también así se les llama); la relación puede llamarse «desconectividad» o «neutralidad». Esto plantea algunos problemas, por ejemplo: las relaciones lógicas del cuadrado admiten expresión mediante fórmulas en un lenguaje formalizado, y como son proposiciones modales, deberán ajustarse a alguno de los diferentes sistemas disponibles en la lógica contemporánea²⁹. No entraremos en estos detalles, pero sí mostraremos un

28 Para una formulación de su comportamiento lógico, ver J. M. Campos, 2017, p. 338; y para saber cómo se construyen e identifican, consultar J. M. Campos, 2014.

29 Para esto puede consultarse J. M. Campos, 2020, donde se tratan los diversos sistemas modales y los teoremas del octágono modal *de re*. Hasta el presente estudio, he encontrado que el sistema modal reflexivo (ST de Lewis) expresa teoremas (pero no he revisado todos; el cuadrado modal del siglo trece contiene 128 teoremas solo para las subalternas, en este la cantidad es mucho mayor).

esquema del octágono de Pardo o, mejor dicho, una reconstrucción del octágono a partir de la figura que presenta Pardo, pero ahora con ocho extremos y no cuatro, expresado en nuestra notación con dos vocales mayúsculas, la negrita expresando el modo y la segunda el cuantificador. Omitimos la segunda y la tercera sílaba de cada dicción, así que el octágono es este con los colores establecidos para las relaciones lógicas.

Cuadrado 15
El octágono de Pardo



5. Conclusiones provisionales

Terminamos nuestra exposición, basada solamente en las dos figuras de Pardo, y en este sentido habrá que esperar la aparición del libro para corroborar lo dicho aquí o refutarlo. Mientras tanto, el lector notará la originalidad en la disposición de las relaciones ordinarias del octágono, incluyendo las *disparatae*. El tema da para mucho y hay tareas por realizar, por ejemplo, establecer el sistema modal en que se prueben todos los teoremas presentes en el cuadrado y una comparación minuciosa entre el octágono pardiano y el octágono buridano, es decir, entre un octágono modal *de dicto* y un octágono modal *de re*, y establecer sus relaciones.

Este análisis comparativo puede ser enriquecido con la geometría lógica de Alessio Moretti, Lorenz Demey y otros³⁰.

Es difícil resistir la tentación de recurrir a NOT, *n-opposition theory*, de Alessio Moretti³¹, un análisis de las oposiciones que involucra el hexágono de Blanche, quien introduce conectivas para el par de extremos superiores e inferiores del cuadrado, y el hexágono de Sherwood, quien introduce un par de variables en medio de los extremos superiores e inferiores³². Sin embargo, nos llevaría a distinguir entre tipos de negaciones propuestas por Béziau³³ asociadas a operadores modales presentes en este estudio, pero que nos alejarían de nuestro propósito inicial de presentar el octágono pardiano. Otra tentación es atender la cuantificación dentro de las oraciones modales y buscar posibilidades de expresión utilizando negaciones; por ejemplo, buscar las contrapuestas, o las negaciones de términos en cada extremo, lo cual duplica los extremos. Esto es importante porque Pardo utiliza negaciones en varios extremos (los que lleven las vocales *e*, *i* y *u*), es decir, en seis de los ocho extremos de su octágono, lo que nos llevaría a cosas más complejas, como muestran D. Dubois y H. Prade³⁴.

Por otra parte, notamos que el estudio del cuadrado corresponde a las sùmulas, a la lógica *parva*, lógica formal y no a la dialéctica o lógica *magna*. Claro que el título del libro de Pardo hace alusión directa a la segunda. Además de los posibles vínculos de Pardo con la lógica contemporánea, es importante establecer relaciones entre Pardo y la lógica medieval, que asimila y se atreve a modificar al proponer nuevas locuciones mnemotécnicas. También es importante indagar sobre las relaciones entre Pardo y los lógicos de su tiempo, en ambos lados del Atlántico. El estudio de la obra de Pardo apunta, pues, en dos direcciones, como las dos caras de Jano, hacia el pasado y hacia el presente. Aquí hemos establecido algunas relaciones con su pasado medieval, sin desdeñar el presente.

Hay un elemento lúdico al mostrar un cuadrado que aparentemente no tiene oraciones particulares y que coloca en el mismo extremo oraciones

30 Agradezco a un dictaminador anónimo llamar la atención sobre este punto. Con estos enfoques podremos encontrar más riqueza en el texto de Pardo.

31 2009, Part 1.

32 Ver J. M. Campos, 2007, p. 86.

33 A. Moretti, 2009, p. 176.

34 2021, Parte 1, «From the Square to the Cube of Opposition».

distintas o implicaciones patas arriba, o subcontrarias en extremos superiores y contrarias en extremos inferiores. Todo esto produce algo que me atrevo a llamar «espejismos lógicos». Espero los disfrute el lector.

Bibliografía

- AQUINO, Tomás de, «De propositionibus modalibus», 2014, disponible en <http://www.corpusthomaticum.org/dpp.html>
- BÉZIAU, Jean-Yves, «The New Raising of the Square of Opposition», in *Around and Beyond the Square of Opposition*, Jean-Yves Béziau and Dale Jacquette, Basel, Springer, 2012.
- BURIDAN, John, *Summulae de dialectica*, Gyula Klima (trnsl.), New Haven, Yale University Press, 2001. Versión latina (aunque sin las figuras de los octágonos) disponible en http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt, fecha de consulta: 24-1-2023.
- CAMPOS BENÍTEZ, Juan M., «El cuadrado de Aristóteles, los cuadrados medievales y su absorción en el octágono de Buridan», *Medievalia Americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, año 3, n. 2, diciembre, 2016, pp. 321-343.
- , «Is there a Formula to Express the *Disparatae* Medieval Sentences? A Positive Answer», *South American Journal of Logic*, v. 3, n. 2, December, 2017, pp. 327-339.
- , «The Medieval Octagon of Opposition for Sentences with Quantified Predicates», *History and Philosophy of Logic*, v. 35, 2014, pp. 354-368.
- , «¿Conocían los medievales el sistema S5 de Lewis? Una respuesta desde el octágono modal medieval», *Open Insight*, v. XI, n. 21, 2020, pp. 87-112, disponible en <https://bitly.cx/ej1z>, fecha de consulta: 28-8-2024.
- CORREIA, Manuel, «Aristotle's Squares of Opposition», *South American Journal of Logic*, v. 3, n. 1, 2017, pp. 1-14.
- DUBOIS, Didier & Henri Prade, «From Blanché's Hexagonal Organization of Concepts to Formal Concept Analysis and Possibility Theory», *Logica Universalis*, v. 6, n. 1-2, 2012, 6, pp. 149-169.
- GOTTSCHALK, W. H., «The Theory of Quaternality», *The Journal of Symbolic Logic*, v. 18, n. 3, September, 1953, pp. 193-196.

- HOFMEISTER PICH, Roberto, «Andrés de Pardo S. J. y la lógica de las equivalencias y de las oposiciones proposicionales», *Classica Boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, n. XII, 2023, pp. 23-46.
- KNUUTTILA, Simo, «Modal logic», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Eleonore Stump (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 342-357.
- OCKHAM, William de, *Summa logicae*, Philotheus Boehner (ed.), New York, Saint Bonaventure University Press, 1974.
- MERCADO, Tomás de, *Comentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, Sevilla, Fernando Díaz, 1571.
- MORETTI, Alessio, *The Geometry of Logical Opposition*, disponible en https://www.academia.edu/11372480/The_Geometry_of_Logical_Opposition, fecha de consulta: 8-5-2024.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente, *Lógica Hispano-Portuguesa hasta 1600*, Salamanca, s/e, 1972.
- O'MEADHRA, Uainnin, «Medieval Logical Diagrams in Bro Church, Gotland, Sweden», *Acta Archaeologica*, v. 83, 2012, pp. 287-316.
- PRIOR, Arthur, *Historia de la lógica*, Amador Antón y Esteban Requena (trads.), Madrid, Editorial Tecnos, 1976.
- READ, Stephen., «John Buridan's Theory of Consequence and his Octagons of Opposition», in *Around and Beyond the Square of Opposition*, Jean-Yves Béziau and Dale Jacquette (eds.), Basel, Springer, 2012, pp. 93-110.
- REDMOND, Walter, «La naturaleza de la lógica según Espinoza Medrano», en *Walter Redmond. Obras filosóficas. Escritos de 1969-1984*, W. Redmond y R. Casales (eds.), Puebla, UPAEP, 2020.
- , *Lógica simbólica para todos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999.
- SALISBURY, Juan de, *Metalogicus*, texto disponible en Corpus Corporum (mlat.uzh.ch), fecha de consulta: 18-4-2024.
- SHERWOOD, William de, *Introductiones in logicam*, Hartmut Brands y Cristoph Kann (ed. bilingüe), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995.

VERACRUZ, Alonso de, *Recognitio summularum*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573.

VERACRUCE, Ildephonsi a, *Recognitio Summularum*, Mexici, excudebat Ioannes Paulus Brissensis, 1554, fol. 37r.

Conexões extensionais em sentenças de identidade e de propriedade: há uma lógica primitiva de quantificação na escolástica ibero-americana? A resposta oferecida por fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584)

Extensional connections in identity and property sentences: is there a primitive logic of quantification in Ibero-American scholasticism? The answer offered by fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584)

Relaciones extensionales en oraciones de identidad y propiedad: ¿existe una lógica primitiva de cuantificación en la Escolástica iberoamericana? La respuesta dada por fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584)

Marcus Paulo Rycembel Boeira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)
boeiramarcus@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0578-1064

Fecha de recepción: 28-8-2024

Fecha de aceptación: 21-11-2024

Resumen

Partiendo de la naturaleza proposicional y de extensión de dos tipos de enunciados dentro de la lógica categorial tal como la enseñaron los escolásticos iberoamericanos del *siglo de oro*, a saber, los enunciados de identidad y de propiedad, este artículo pretende establecer un análisis

enraizado en la lógica extensional de las oraciones de propiedad presente en el pensamiento del filósofo fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584). La lógica del *siglo de oro* debe considerarse como una vasta y amplia tradición reflexiva, heredera del mundo antiguo y medieval, construida sobre las nociones clásicas y distintas de enunciado, término predicativo, propiedades terminísticas y funciones categoremáticas y syncategoremáticas de los términos dentro de la oración. La enunciación es el *punctum saliens* de la lógica en este periodo, sobre todo porque, a partir de la composición de términos, se establecen múltiples relaciones lógicas entre ellos, lo que justifica la asunción de aporías como la identidad entre extremos, las propiedades compartidas entre sujetos y predicados, así como el análisis detallado de las funciones desempeñadas por términos y conceptos, unas veces como *intentiones animae* y otras como oraciones postuladas en el lenguaje. Por ello, se pretende aquí un análisis introductorio de la naturaleza de la enunciación de la propiedad y sus condiciones extensionales para una lógica primitiva de la cuantificación a partir del tratado *Recognitio Summularum* de fray Alonso.

Palabras clave: enunciación, propiedad, extensión, identidad, proposición

Abstract

Starting from the propositional nature and extension of two types of statements within the categorical logic as taught by the Ibero-American scholastics of the *siglo de oro*, namely the statements of identity and property, this article aims to establish an analysis rooted in the extensional logic of property sentences present in the thought of the great philosopher fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584). The logic of the *siglo de oro* should be seen as a vast and wide-ranging reflexive tradition, heir to the ancient and medieval world, built on the classic and distinct notions of enunciation, predicative term, terministic properties and categorematic and syncategorematic functions of the terms within the sentence. The enunciation is the *punctum saliens* of logic in this period, especially because, from the composition of terms, multiple logical relationships are established between them, which justifies the assumption of aporias such as the identity between extremes, the properties shared between subjects and predicates, as well as the detailed analysis of the functions performed by terms and concepts, sometimes as *intentiones animae* and sometimes as sentences postulated in language. The aim is therefore to provide an introductory analysis of the nature of the

property statement and its extensional conditions for a primitive logic of quantification based on fray Alonso's treatise *Recognitio Summularum*.

Keywords: enunciation, property, extension, identity, proposition

Resumo

Partindo da natureza proposicional e da extensão de dois tipos de enunciados dentro da lógica categórica tal como ensinada pelos escolásticos ibero-americanos do *siglo de oro*, a saber, os enunciados de identidade e de propriedade, o presente artigo pretenderá estabelecer uma análise radicada na lógica extensional de orações de propriedade presente no pensamento do filósofo fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584). A lógica do *siglo de oro* deve ser vista como uma vasta e ampla tradição reflexiva, herdeira do mundo antigo e medieval, construída a partir das clássicas e distintas noções de enunciação, termo predicativo, propriedades terminísticas e funções categoremáticas e sincategoremáticas dos termos dentro da oração. O enunciado é o *punctum saliens* da lógica neste período, especialmente porque, a partir da composição dos termos, se estabelecem múltiplas relações lógicas entre eles, o que justifica a assunção de aporias como a identidade entre os extremos, as propriedades compartilhadas entre sujeitos e predicados, bem como a análise detalhada das funções desempenhadas pelos termos e pelos conceitos, ora como *intentiones animae* ora como sentenças postuladas na linguagem. Portanto, se pretenderá aqui uma análise introdutória sobre a natureza do enunciado de propriedade e suas condições extensionais para uma lógica primitiva de quantificação a partir do tratado *Recognitio Summularum* de fray Alonso.

Palavras-chave: enunciado, propriedade, extensão, identidade, proposição

1. Introdução

O presente artigo visa apresentar a natureza proposicional e a extensão de dois tipos de enunciados dentro da lógica categórica tal como ensinada pelos escolásticos ibero-americanos do *siglo de oro*: enunciados de identidade e enunciados de propriedade. Cada um destes dois modelos de sentenças lógicas admite formas de equivalência, regras próprias e modelos intercambiáveis de composição terminística, o que fomenta múltiplas combinações lógicas, além de pavimentar, no caso paradigmático

das orações de propriedade, o caminho para uma primitiva lógica de quantificação.

Nosso intento será o de averiguar se, a partir das noções enunciativas indicadas, podemos obter relações de equivalência entre as noções de identidade e de propriedade dentro de conexões extensionais. Para tal, buscaremos estabelecer uma análise radicada na lógica extensional de orações de propriedade presente no pensamento do grande filósofo fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584). A lógica do *siglo de oro* deve ser vista como uma vasta e ampla tradição reflexiva, herdeira do mundo antigo e medieval, construída a partir das clássicas e distintas noções de enunciação, termo predicativo, propriedades terminísticas e funções categoremáticas e sincategoremáticas dos termos dentro da oração. O enunciado é o *punctum saliens* da lógica neste período, especialmente porque, a partir da composição dos termos, se estabelecem múltiplas relações lógicas entre eles, o que justifica a assunção de aporias como a identidade entre os extremos, as propriedades compartilhadas entre sujeitos e predicados, bem como a análise detalhada das funções desempenhadas pelos termos e pelos conceitos, ora como *intentiones animae* ora como sentenças postuladas na linguagem. Portanto, se pretenderá aqui uma análise introdutória sobre a concepção presente na obra de fray Alonso acerca da natureza do enunciado de propriedade e suas condições extensionais para uma lógica primitiva de quantificação.

A lógica do *siglo de oro* pode ser vista como um grande e portentoso aparato investigativo destinado a pervadir a lógica de Aristóteles ao modo de comentários, bem como as indelévels propriedades de termos (*proprietates terminorum*), matéria herdada da lógica medieval. As duas lógicas constituíam o complexo edifício da *logica docens*, tanto nas universidades peninsulares (península ibérica) como no novo mundo¹. Geralmente, os filósofos ibero-americanos do *siglo de oro* costumavam ensinar ambas as lógicas – a *logica utens* e a *logica docens*-, redigiam seus textos escolares e suas obras tendo em vista a produção de comentários aos temas tratados no *Organon*, além de incorporar em suas obras a lógica terminística tipicamente medieval², neste último caso em contraste com alguns humanistas europeus, que criticavam abertamente a chamada *logica modernorum* dos escolásticos. A lógica era

1 V. M. Delgado, 1992.

2 Ph. Boehner, 1952; I Bochenski, 1961; W & M. Kneale, William, 1984, p. 246; J. Pinborg, 1984, p. 18 e ss.

estudada como arte – *logica utens* – e como ciência – *logica docens*-, e neste último caso, despontava como ciência intermédia entre as ciências especiais e a metafísica no mapa da divisão dos saberes³.

Dentro disso, a natureza do enunciado, o estudo dos termos e de suas propriedades, as regras do silogismo e de implicação, assim como a teoria do signo e da suposição, formavam a cartografia dos assuntos que faziam da lógica uma autêntica ciência ao lado de outras⁴.

O significado das proposições e a natureza da enunciação constituíam balizas primordiais, a partir das quais muitos desafios eram devidamente enfrentados. No caso específico da oração, de suas partes, da predicação e dos termos compositivos, a temática da extensão dos termos tomava assento, assumindo o papel de ponte para a sentenças quantificadas. A extensão dos termos e a complexa rede de substituição de variáveis proposicionais dentro de modelos não-intuitivos (ou contraintuitivos) de quadrados de opostos assume às vezes de organograma de conexões entre argumentos quantificados.

Neste particular, alguns escolásticos ibero-americanos, como os dominicanos Domingo de Soto (1494-1560) e Tomas Mercado (1525-1575), o agostiniano Alonso de Vera Cruz (1507-1584), cuja filosofia é objeto deste artigo, os jesuítas Francisco de Toledo (1532-1596), Pedro da Fonseca (1528-1599) e Antonio Rubio (1548-1615), além de franciscanos como Jerônimo Valera (1568-1625), são alguns dos pensadores deste tempo que, em suas obras, trataram do tema das propriedades terminísticas. Valera, por exemplo, de matriz excessivamente escotista, nasceu no Perú, mas ensinou em Chuquisaca, na Bolívia. De acordo com Vicente M. Delgado,

na Bolívia, já na parte final do século (XVI), se falava de um Colégio dominicano em Potosí e outro Colégio de Jesuítas em La Paz, onde se ensinavam artes. Os franciscanos tiveram estudos de artes em Potosí e em Chuquisaca, onde foi professor o Fray Jeronimo de Valera⁵.

3 Sobre a divisão dos saberes, ver O. J. Torre, 2006.

4 A *logica docens* deve ser vista como uma ciência em sentido estrito, a saber, não apenas como *instrumenta sciendi*, senão também como um âmbito investigativo cujo objeto principal é a razão formal dos entes de razão e, portanto, do modo adequado de saber pelo qual a razão apreende e julga o objeto intencional. O ente de razão desponta involucrado entre o *modus sciendi* e o *modus intelligendi*. Neste sentido, A. Rubio, 1603.

5 V. M. Delgado, 1992, p. 357.

2. Enunciados de identidade e enunciados de propriedade

Os lógicos do período normalmente lidavam com dois tipos de enunciado: enunciado de identidade e enunciado de propriedade.

Enunciado de identidade é um tipo de oração em que os termos que desempenham funções de sujeito e de predicado são idênticos semanticamente, ainda que não o sejam sintaticamente, já que um pode indicar uma substância primária e o outro, em ente de razão. Exemplo: Sócrates é este homem (considerando que um homem presente é apontado como o Sócrates). Há identidade entre *Sócrates* – termo singular que designa uma substância primária – e *este homem* – que designa uma espécie individuada com o emprego de um pronome demonstrativo. Neste tipo de oração, lidamos com sinais do tipo =, tal que S = este H.

Orações de propriedade são enunciados formados por sujeito e predicado, em que o termo predicativo expressa algo cuja propriedade ontológica é atribuída à substância designada como sujeito. Logo, a propriedade corresponde ao predicado de ser atributo, diferença, espécie ou gênero. É atribuída ao sujeito, tomado como indivíduo pertencente a uma espécie. A propriedade é, então, (i) atribuída à coisa, podendo referir o próprio sujeito de uma oração em que a coisa seja um ente real, ou então (ii) designa um ente de razão de segunda intenção, como por exemplo, ser humano é espécie e animal é gênero, típico caso da *suposição simples*. Exemplo do caso (i) podemos encontrar aqui: Sócrates é um ser humano, onde a propriedade de ser humano pertence a Sócrates, assim como também a outras substâncias primárias nas quais se ache a propriedade de ser um humano.

Para que se possa tratar dos enunciados (orações) de propriedade dentro do escopo das unidades divisas/orações de segundo adjacente no pensamento de Alonso de Vera Cruz, é necessário, segundo Redmond, lidar com três ordens de questões⁶: a) composição dos extremos, isto é, sujeitos e predicados com um, dois ou mais indivíduos e/ou classes; b) tipos de suposições, suas regras e relações semânticas; c) forma de designação do enunciado, que pode contar com termos vagos (este ser humano, este animal, esta palavra, etc), variáveis de quantificação (todo, algum, um, nenhum), nomes próprios, descrições definidas, em suma, todo o conjunto de termos categoremáticos e sincategoremáticos usualmente empregados no *siglo de oro*.

6 W. Redmond e M. Beuchot, 1987, p. 56.

Na relação de identidade, notamos uma correspondência analógica *secundum esse*, em que o termo predicativo corresponde não por acepção universal, senão de modo singular, pois denota o mesmo indivíduo que é suposto no termo primário. Os extremos são idênticos.

Na relação de propriedade, a atribuição requer uma correspondência adicional e confirmativa: a propriedade de ser um ser humano é atribuída à Sócrates. Como se pode ver, nas orações de identidade o foco central está na relação de absoluta equivalência entre extremos que correspondem ao mesmo objeto. Nas orações de propriedade, a correspondência se dá pelo compartilhamento de uma ou mais propriedades, que são expressas como predicáveis abstratos de um conjunto de sujeitos. É *próprio* o que se diz de algo, em relação a si mesmo, em relação a outra coisa e em relação a coisas em algumas ocasiões.

No Livro V dos *Tópicos*, Aristóteles trata dos lugares do próprio. E aqui, nos diz que

o próprio tomado como respectivo a outra coisa, dá lugar, ou a dois problemas, ou a quatro. Se a mesma coisa se dá como explicação desta e se rechaça a relação àquela, surgem apenas dois problemas, como por exemplo, é próprio do ser humano em relação ao cavalo ser bípede. Com efeito, alguém poderia intentar mostrar que o ser humano não é bípede e também que o cavalo é bípede: de ambas as maneiras o próprio ficaria deslocado. Mas, se cada um entre dois próprios fosse dado como explicação de cada uma dentre duas coisas, e se rechaçasse também em relação a cada uma, resultariam quatro problemas, como por exemplo, é próprio do ser humano em relação ao cavalo que um seja bípede e o outro quadrúpede. Com efeito, é possível intentar mostrar que o ser humano não nasce bípede, e também que nasceu quadrúpede, assim como o cavalo nascera bípede e que não nascera quadrúpede. De modo, pois, que, uma vez provada qualquer destas coisas, se eliminaria o anteriormente estabelecido. O próprio em si é aquele que se dá como explicação de uma coisa em relação a todas e a distingue de todas as demais, como por exemplo, referido ao ser humano o ser vivo mortal capaz de conhecimento. O próprio em relação a outra coisa é aquilo que não distingue algo de todos demais seres, senão de alguma coisa determinada, como por exemplo, é próprio da virtude em relação ao conhecimento que aquela surja por natureza em várias partes, e este, por outro lado, só na parte racional e só naqueles em que o racional se dá por natureza (a saber, o ser humano). É sempre próprio aquilo que é verdade durante todo o tempo e nunca deixa de sê-lo, como, por exemplo, referido ao animal, o caso de ser composto de alma e corpo. É próprio em algumas ocasiões aquilo que é verdade durante algum tempo e não se segue necessariamente sempre, como, por exemplo, o passear na praça pública em relação ao ser humano individual⁷.

7 Aristot., *Topic* (V, 128b 15-42); na versão em espanhol de Miguel Candel Sanmartín, 1987, p. 187-188.

Como se vê a partir dos *Tópicos*, o universal «próprio» pode aparecer desempenhando inúmeras funções lógicas em um contexto proposicional, seja quando o próprio é tomado em si mesmo, seja quando respectivo a uma outra coisa, seja o caso em que a propriedade é ocasional, relativa a alguém em um determinado curso de tempo.

Pedro da Fonseca, comentando os *Tópicos*, nos diz que

o próprio, segundo Aristóteles, é duplo: complexo e simples. O complexo, visto ser oração e dividir-se em definição e descrição, será tratado em outro lugar. O nome de próprio simples, se for tomado como accidental (o essencial, com efeito, pertence à terceira espécie de universal) toma-se em quatro acepções. Com efeito, o que convém só a alguma espécie, e não à espécie na sua totalidade, diz-se ser-lhe próprio, como é, para o homem, ser gramático; igualmente, o que convém a toda uma espécie, mas não somente a ela, como é, para o homem, ser bípede; e também o que convém só e a toda uma espécie, todavia não sempre, como é, para o homem, encanecer; e, finalmente, o que convém só e a toda uma espécie e sempre, como é, para o homem, ser capaz de rir. Destas acepções a última é a mais importante. Com efeito, diz-se maximamente próprio duma coisa o que com ela tem reciprocidade. Ora tudo o que se diz próprio no quarto modo tem reciprocidade com a coisa de que é próprio, como neste exemplo: tudo o que é homem é capaz de rir, e, por sua vez, tudo o que é capaz de rir é homem; e assim em outros deste gênero – o que, todavia, nos três modos anteriores, nunca se diria com verdade (...). estes modos vão ser remetidos para o acidente (...), pois não se predicam necessariamente, mas contingentemente da espécie- exceptuados alguns do segundo gênero, como é ser sensitivo, tomado no sentido de faculdade ou potência de sentir, e outros semelhantes. Estes, com efeito, predicam-se necessariamente, e nascem da própria essência da coisa, condições estas que não convém ao acidente (...). Todavia, nenhum destes é próprio do quarto gênero, segundo Porfírio, porque nenhum tem reciprocidade com a espécie ínfima, a única que ele, ao falar do próprio, entende com o nome de espécie. Os dialéticos, portanto, para abrangerem todos os próprios que dizem respeito ao quarto universal, de que agora tratamos, definem assim o próprio: próprio é o que, na pergunta qual é, se predica de vários accidental e necessariamente, como: ser apto para sentir, para compreender as ciências, e outras coisas do gênero (...). Há duas espécies de próprio: uma geral, que tem reciprocidade com uma coisa que é gênero; outra especial, que tem reciprocidade com uma coisa que é espécie ínfima. (...). Com efeito, ser apto para sentir tem reciprocidade com animal e apto para compreender as ciências tem reciprocidade com homem⁸.

Se vê, assim, que a propriedade pode ser tomada de vários modos. No quarto tipo assinalado por Fonseca, o próprio é visto como maximamente

8 P. da Fonseca, 2023, p. 125.

recíproco: entre ser humano e capacidade para rir há *reciprocidade total*: não há outra espécie que possa rir, e poder rir é uma propriedade exclusiva da espécie humana. Convém a ela e somente a ela. Mas os outros tipos atestam que muitas propriedades são convenientes a uma espécie ou a um gênero, e podem também ser predicadas em outras espécies e gêneros, pelo que o próprio pode ser predicado de uma substância, como um indivíduo pertencente a uma espécie que, por sua vez, é dotada de uma propriedade exclusiva ou não exclusiva, o que também se pode dizer do gênero.

Tanto orações de identidade como orações de propriedade aceitam a ampliação de seus termos predicativos, quando se estabelece uma aproximação extensional entre os enunciados dos dois tipos. Nos enunciados de identidade, a coisa referida é designada diretamente, ao passo que nas orações de propriedade, apenas será referida de forma indireta. Nestas últimas, é o *próprio* e não a coisa o objeto diretamente referido, o que sugere um grau maior de abstração, dado que, diferentemente do indivíduo, a propriedade pode ser predicada em muitos indivíduos e em mais de uma espécie.

A propriedade que é predicada de uma coisa pode ser vista como predicada de um conjunto ao qual a coisa, indivíduo ou termo pertençam como objetos particulares dentre outros tantos. Assim, enunciados de propriedade podem ser correspondentes por equivalência a uma taxonomia de classes de enunciados de identidade, em que um sujeito se define por uma diferença específica, e na predicação a propriedade desponte como *definiendum* adicional. Exemplo: este ser humano é um animal racional bípede, onde este ser humano é Sócrates e Sócrates é mestre de Platão. Logo, ao aplicarmos a substituição das variáveis proposicionais, teríamos que a propriedade de ser animal racional e bípede é predicada de 1. Sócrates; 2. Este ser humano; 3. Mestre de Platão, onde a sentença *Sócrates é animal racional e bípede* é equivalente a *este ser humano é animal racional e bípede* e *o mestre de Platão é animal racional e bípede*.

Tais combinações entre os extremos e os objetos denotados por proposições universais ou particulares podem ser analisados de maneira ainda mais profunda. Dentro do amplo aparato lógico construído pelos escolásticos do *siglo de oro*, com especial enfoque na lógica terminística de fray Alonso, a análise dos enunciados de propriedade reivindica um olhar mais acurado para a lógica extensional e para a teoria da suposição.

3. Teoria da Suposição

Há uma implicação ontológica na teoria da suposição⁹. Para além de ser propriedade de um termo substantivo, e de quase sempre (exceção feita ao caso da suposição natural, que, após o final do século XIII somente sobreviveu na teoria *sui generis* de Jean Buridan, que a tratou dentro do escopo da *omnitemporalidade*¹⁰) ser uma propriedade de um termo empregado em um contexto proposicional, a suposição é o correlato da atual teoria da referência, pois é a designação da coisa substantiva e, assim, deve ser articulada com a questão da cópula tomada em proposições categóricas, particularmente no caso de orações afirmativas.

A suposição, aqui, tem relação com a quantidade de termos inseridos em uma proposição, pelo que se discute, a partir da designação do objeto, a extensão e o alcance do predicado, no que diz respeito à referência dos objetos individuais particulares, a saber, os sujeitos de quem o predicado pode ser dito - *dictum de omni et nullo*.

De Rijk nos diz que os tipos de suposição são classificados a partir do uso dos

signa quantitatis, isto é, os prefixos de quantidade utilizados para quantificação predicativa, ou então pelo pronome demonstrativo que denota algum ente referido na proposição. Afirma o autor que «assim como o alcance dos predicados e dos sujeitos (particulares) era tomado pelos gramáticos e lógicos medievais como um dado básico, ao que denominavam CONGRUITAS ou veritas da proposição, a teoria da suposição também pode ser considerada como uma tentativa de especificar as condições de congruidade ou condições de verdade de uma proposição categórica»¹¹.

A suposição, dentro disso, pode ser tomada, segundo aduz Ockham, como a propriedade terminística conveniente a um termo que, na proposição, pode ser sujeito ou predicado¹².

9 L. M. de Rijk, 1967, p. 371.

10 L. M. de Rijk, 1989, p. 52.

11 L. M. de Rijk, 1967, p. 569.

12 Na Suma de Lógica, Ockham diz que «Dicto de significatione terminorum restat dicere de suppositione, quae est proprietates conveniens termino sed numquam nisi in propositione. Est autem primo sciendum quod suppositio accipitur dupliciter, scilicet large et stricte. Large accepta non distinguitur contra appellationem, sed appellatio est unum contentum sub suppositione. Aliter accipitur stricte, secundum quod distinguitur contra appellationem. Sed sic non intendo loqui de suppositione sed primo modo tantum. Et sic tam subiectum quam

E para Fr. Alonso? Como aparece a suposição?

Para o autor, a suposição é a propriedade de um termo que é presente no enunciado e por meio do qual é possível verificar a coisa que ele significa e refere. A verificação, para o autor, é do termo e da coisa. Diz ele:

Para que se possa identificar se um termo tem suposição relativamente a coisa que ele significa, é necessário que se forme uma oração afirmativa, colocando-se no sujeito a coisa que é significada pelo termo acompanhado de um pronome demonstrativo, pelo que se poderá verificar a suposição, além de se por como predicado o termo por cuja suposição se verifica. Caso a oração seja verdadeira, o termo possui suposição. É o caso, por exemplo, de 'ser humano', que tem suposição na oração 'um ser humano é animal', porquanto é verdadeiro que 'este ser humano' designa a Pedro, razão pela qual 'ser humano' tem suposição por Pedro¹³.

Alonso estabelece uma singular teoria da suposição em conexão com as orações de segundo e de terceiro adjacentes, abordando uma variedade de casos dentro da quantificação de predicados, como é o caso da extensão dos termos e das modalidades. O tipo de suposição corresponderá ao termo que, por sua vez, indicará a classe de existência adequada do ente por ele referido na sentença lógica. A existência semântica dependerá, assim, do posicionamento do termo na proposição e da função denotativa que ele desempenha, ora no contexto proposicional, ora independentemente deste contexto, como ocorre na suposição natural.

Nas orações de segundo adjacente, em que é aferida a existência ou inexistência de um ente no mundo linguístico e/ou extralinguístico, podemos empregar termos que expressam algo acompanhado por um pronome demonstrativo, por exemplo, «este ser humano é», «aquele ser humano é», «aquela coisa é», «esta coisa não é», ou então termos que expressam uma espécie, como é o caso de «o ser humano é»¹⁴.

praedicatum supponit; et universaliter quidquid potest esse subiectum propositionis vel praedicatum supponit» (G. Ockham, 1343).

13 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 48. «Ad cognoscendum utrum aliquis terminus supponat pro re quam significat, oportet unam propositionem affirmatiuam formare, et a parte subiecti ponere rem quam significat terminus supponens cum pronomine demonstratiu, et a parte praedicati terminus supponentem: et si illa est uera, terminus supponit. Ut in hac: homo est animal, ly homo supponit, quia haec est uera: hic est homo, demonstrando Petrum [Ob id ly homo supponit pro Petro...].»

14 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 16.

Em todos estes casos, os termos em questão desempenham funções lógicas de *significatio* e *suppositio*, pois significam (conotam) ou (i) a propriedade de ser este ou aquele ente (ex: ser humano ou coisa) no caso das orações acompanhadas de pronome demonstrativo, ou (ii) ser humano ou coisa tomados universalmente como espécie, hipóteses nas quais a suposição implica uma relação referencial em que estes mesmos termos designam diferentes entes, linguísticos ou extralinguísticos. Nos termos acompanhados de pronomes demonstrativos, a suposição tem atinência com indivíduos ou termos vagos, como «a coisa», «esta coisa». Na suposição de termos que expressam espécies/naturezas, como «o ser humano é», a suposição é simples e designa uma propriedade universal, a saber, a propriedade comum a todo ser humano¹⁵.

Nota-se, assim, que a propriedade predicativa acarreta uma existência semântica em que, de forma conceitual e abstrata, o ente linguístico referido corresponde à certos atributos compartilhados por todos os indivíduos pertencentes à classe de indivíduos de uma espécie. Digamos que a propriedade sh corresponda à espécie humana. Então, todos os indivíduos desta espécie poderão ser definidos como entes reais que possuem a propriedade designada.

Como se vê, o modelo de suposição pode ser identificado a partir do termo colocado na proposição e pela função lógica por ele desempenhada. Esta função permite a identificação da constatação semântica da forma de existência referida pelo termo – se particular ou universal. No caso da propriedade, a suposição pode ser simples ou pessoal. Na suposição simples, o objeto designado é universal (algo presente no pensamento) e se manifesta no conceito. São entidades mentais como «naturezas e propriedades». A suposição pessoal, por sua vez, denota coisas concretas como um único objeto referido, mediante um nome próprio ou pronome demonstrativo, um com referência a dois ou mais objetos designados por um termo comum, ocasião em que há vários referentes quantificáveis no termo da suposição.

Na suposição pessoal, há uma variedade de subespécies: comum e discreta; comum: confusa e determinada; confusa: distributiva e meramente confusa; distributiva: imóvel e móvel. A partir das várias espécies de suposição pessoal, se pode inferir que os termos podem designar coisas de diferentes maneiras e segundo distintas funções lógicas e gramaticais, ainda que na idade média

15 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 16 e 17.

—e em parte no barroco— a *suppositio* tivesse uma gramática um tratamento relativamente diferente daquele da lógica, pois naquela era exclusivamente o sujeito o termo de suposição.

Podemos observar que termos como «ser humano» poderiam, em orações assertóricas de segundo adjacente quantificadas, desempenhar distintas funções lógicas no contexto proposicional, como por exemplo, «todo ser humano caminha» ou «algum ser humano caminha». A aplicação dos termos quantificados nestas orações extensionais torna a suposição distributiva no primeiro caso, e determinada no segundo.

A lógica barroca como um todo pode ser vista, de modo geral, como um esforço científico voltado para analisar uma linguagem determinada, a saber, a linguagem-objeto da *logica docens*, componente do conjunto das orações que, segundo as regras da gramática, formam um sistema de signos, de onde é possível formular uma série de comentários apodícticos acerca das propriedades terminísticas e, dentro disso, das funções lógicas correspondentes aos termos (metalinguagem).

Neste sentido, as orações de propriedade, cuja semântica é dimensionada por conceitos e abstrações —no contexto proposicional—, constituem um modelo linguístico em que a suposição toma um signo abstrato ou concreto (termo comum ou nome próprio), para então prover a «acepção do termo substantivo no lugar de algo»¹⁶. E porque a suposição pessoal é o caso em que se dá a «acepção do termo comum no lugar de seus inferiores; como quando se diz “o ser humano corre”, o termo “ser humano” supõe por seus inferiores», então o signo universal que supõe em orações de propriedade dependerá do contexto proposicional, uma vez que na relação lógica estabelecida entre os indivíduos pertencentes a um conjunto, as propriedades singulares implicam as propriedades universais, que as abarcam e incluem. Isto ocorre porque os objetos intencionais universais convêm aos indivíduos, como ocorre quando dispomos hierarquias predicativas como Platão tem a propriedade de ser um humano e, por isso, a de ser um animal. A propriedade universal de ser um animal convêm a Platão como também a Sócrates e qualquer outro ser humano.

Nas orações extensionais de propriedade, as relações entre os termos do enunciado e os termos que expressam as propriedades universais se dão

16 P. Hispano, 1972, p. 371. p. 79.

porque as propriedades singulares implicam as propriedades universais, que as abarcam e as incluem.

4. Lógica extensional de enunciados de propriedade

A lógica extensional é um ramo da lógica que procura explicar como proposições universais se articulam com proposições particulares. Para tanto, visa capturar a estrutura das proposições e, a partir do posicionamento dos termos nos enunciados, analisar as diversas regras de transição entre as orações, bem como as propriedades terminísticas involucradas no interior de cada sentença. Dentro disso, as orações de propriedade e de identidade podem ser equivalentes, o que ocorre quando a inserção de uma propriedade em um termo predicativo é capaz de corresponder a um conjunto ampliado de enunciados de identidade, como por exemplo Sócrates um animal bípede e raciocina, e Sócrates é um ser social, onde as propriedades de ser bípede, raciocinar e viver em sociedade são propriedades de Sócrates, tomando-se o nome próprio Sócrates como *apelativo*, supondo que este Sócrates de que se fala aqui seja um ente real existente neste momento¹⁷. As propriedades em questão também podem ser predicadas de todo indivíduo humano, ou seja, a classe de indivíduos pertencentes a espécie humana. Supondo assim que as propriedades de ser bípede (b), raciocinar (r) e ser social (s) sejam propriedades de todo ser humano, onde cada indivíduo é um sujeito de um conjunto que é definido por estas propriedades comuns, poderíamos, assim, empregar o típico caso da *suposição natural*¹⁸ da expressão ser humano, que denota todo e qualquer ser humano que já tenha existido, existe e que irá existir, a despeito do contexto proposicional em que a expressão ser humano possa ser utilizada, e adicionar tais propriedades a cada indivíduo particular, como por exemplo Sócrates (S), Platão (P) e Aristóteles (A) são sujeitos que possuem as propriedades b, r e s.

As propriedades, enquanto predicados dos indivíduos, são quantificadas. Elas convêm aos objetos que a possuem. Logo, no exemplo acima, os três

17 A apelação é vista, na lógica de propriedades terminísticas, como a propriedade de termo correspondente a um ente real existente. Para uma análise mais profunda sobre a apelação no âmbito das propriedades terminísticas, ver A. A. Coxito, 1980, p. 195 e ss.

18 A *suposição natural* é a única modalidade de suposição que pode ser tomada, de acordo com Pedro Hispano, fora do contexto proposicional. A expressão «ser humano» pode supor por todos os indivíduos pertencentes a espécie humana, que já existiram, que existem e que existirão. P. Hispano, 1972, pp. 79-80.

indivíduos S, P e A possuem as três propriedades anunciadas. E assim, se disséssemos que os seres humanos são na sua totalidade pertencentes a classe dos indivíduos que possuem as propriedades b, r e s, então b, r e s seriam quantificadas para todos os indivíduos pertencentes a esta classe. Logo, as propriedades em questão são ditas de todos os indivíduos desta classe. O nome Sócrates, aqui, seria suposto por *suposição pessoal discreta*, pois ao formarmos proposições singulares em que S ou P ou A despontassem como sujeitos, teríamos a situação de que a proposição só determinaria o seu objeto suposto no contexto semântico do aparato proposicional. O suposto é portador de uma relação conceitual de determinação em que o sujeito é semanticamente qualificado pelo conjunto de propriedades compartilhadas, das quais ele é possuidor. E as propriedades podem ampliar-se para múltiplos indivíduos concretos, o que, neste caso, exigiria que o termo da propriedade fosse suposto por *suposição pessoal distributiva*, pois aqui teríamos um descenso a todo conjunto de particulares correspondentes à propriedade universal, pelo que se desce copulativamente adicionando cada um dos indivíduos contidos.

Mas este caso simples de relação sintático-semântica entre indivíduos e propriedades pode ser visto como o ponto de partida, e não de chegada, para o tratamento extensional das orações de propriedade.

Para que seja possível observar as orações de propriedade na obra de Alonso de Vera Cruz, precisamos lidar com três (3) questões conjugadas: 1. Classes de suposições (material, pessoal e accidental); 2. Composição dos termos correspondentes aos sujeitos e predicados com dois ou mais indivíduos ou classes; 3. Forma de designação do enunciado, que pode contar com termos vagos (ex.: este ser humano, este animal, esta palavra, etc), variáveis de quantificação (todo, algum), nomes próprios e/ou descrições definidas (Sócrates, Platão, o aluno de Sócrates, o mestre de Aristóteles, etc).

Em *Recognitio Summularum*, Alonso propõe que em orações complexas os termos que expressam sujeito(s) e predicado(s) podem ser acompanhados por conectivos proposicionais (termos sincategoremáticos como e, ou, ...) e quantificadores (termos sincategoremáticos como todo, algum, nenhum). Por sua vez, orações simples são unidades divisas compostas de termos extremos sem qualquer elemento adicional¹⁹.

19 A. de Vera Cruz, 1554, fol.49.

É o primeiro caso, a saber, o da unidade oracional complexa, o modelo proposicional no qual desponta a questão paradigmática do enunciado de propriedade.

Mediante a relação de propriedade entre os designados, se podem construir combinações lógicas variadas entre os termos e os conceitos, de modo que nomes próprios, descrições definidas ou termos vagos podem ser inseridos em orações por cujos predicados quantificados sejam inferidas propriedades comuns dentro de classes de sujeitos.

Por exemplo, tomando o signo () como «todo, e as expressões sh como ser humano, a como animal e b como bípede, tomamos a fórmula quantificada (sh) a b como *todo ser humano é animal e tem a propriedade de ser bípede*».

Seria possível lidar com tais variáveis em relações combinatórias em orações de identidade? Parece que não. Os enunciados de identidade em Alonso nunca admitem termos quantificados, pois como afirma Redmond,

a oração (atômica, categórica) de identidade é a mais simplificada, pois conta unicamente com termos singulares, ou seja, determinados (nomes próprios ou nomes vagos. Tal oração a chamamos simplesmente ‘identidade’, pois nunca tem termos quantificados. Esta é a razão pela qual a oração de identidade foi considerada como básica na análise extensional da Lógica do Siglo de Oro, no sentido de que a ela se reduzem as orações que contém termos quantificados²⁰.

Sim, pois na oração de identidade subsiste a união de dois termos singulares, próprios e vagos, ambos designando a mesma coisa. Por isso, são correspondentes ao mesmo objeto referente na suposição. Caso contrário, a oração seria falsa. Por isso, neste caso a disposição dos extremos é irrelevante, dado que os termos podem ser sujeitos ou predicados convertivelmente. O que garante a relação de identidade entre os extremos é a coisa denotada na suposição. Por exemplo: tomemos um nome próprio Sócrates e um termo vago o ser humano em questão. Se dissermos «Sócrates é o ser humano em questão», estaremos tomando o objeto da suposição como designado pelo sujeito e pelo predicado, o que determina uma relação de identidade entre os extremos.

Nas orações de propriedade, a quantificação é um elemento integrante do enunciado. A extensão depende de constantes lógicas como os termos sincategoremáticos todo, algum, ao menos um, para que então uma propriedade

20 W. Redmond, 2002, p. 39.

possa ser quantificada. A quantificação afeta o modo como os termos do conceito designam os objetos referidos, pelo que uma propriedade comum a muitos indivíduos dependerá do emprego de um quantificador na oração extensional, tomado aqui como uma variável. Exemplo: todo ser humano tem a propriedade de ser bípede, onde (sh) b.

Na lógica extensional de enunciados de propriedade, a quantificação é tomada como uma constante altamente relevante para a relação semântica ubicada na suposição. Assim, em orações de propriedade, poderíamos levantar diversas perguntas, como por exemplo: a propriedade de ser bípede é exclusiva da espécie humana? Esta questão nos leva a constatar que a propriedade desempenha uma função lógica, pois ao reparar que outros animais também podem ser classificados como bípedes, somos impelidos a tomar a propriedade como um predicado que é quantificado para uma classe ampliada de sujeitos. Orações de propriedade, assim, são tomadas dentro da lógica extensional.

No caso do exemplo em questão, a resposta é negativa. Cangurus também podem ser bípedes, como ainda outros animais. A propriedade de «ser bípede» poderia ser quantificada? Sim. Mas para tal seria necessária a ampliação das classes de sujeitos onde esta propriedade universal despontaria como um atributo. Assim, teríamos: b – bípede; sh- ser humano; cg- canguru; su- suricatos; ch- chimpanzés.

$$(x) \equiv (sh)x \wedge (cg)x \wedge (su)x \wedge (ch)x \wedge (n)x$$

Tal que x é o conjunto de todas as classes de animais bípedes: seres humanos, cangurus, suricatos, e todos os demais representados pelo grupo n.

X é uma variável quantificada que simboliza o conjunto dos animais bípedes.

Assim, a propriedade de ser bípede é quantificada mediante a ampliação para um conjunto indeterminado de classes, simbolizado pelas classes determinadas sh, cg, su e ch, e pela classe indeterminada n.

Diferentemente das orações de identidade, nas quais podemos converter os extremos como facilidade, nas orações de propriedade a convertibilidade conduziria a composição de enunciados falsos. Por exemplo: se disséssemos «todo animal bípede é ser humano», do tipo (sh) b, esta fórmula seria falsa.

A propriedade que é predicada de uma coisa pode ser vista como predicada de um conjunto no qual a coisa, indivíduo ou termo, pertença a este mesmo

conjunto como um objeto dentre outros. Orações de propriedade podem ser correspondentes por equivalência a uma taxonomia de classes de enunciados cujos termos supõem congruentemente uma propriedade universal, dado que cada enunciado será composto por um sujeito definido pela diferença específica ou por um gênero comum, de maneira que na predicação a propriedade desponta como o objeto designativo do *definiendum*, como no exemplo «o ser humano é um animal racional» ou «o ser humano é um animal», de modo que todas as propriedades condizentes com ser humano poderiam ser listadas como predicáveis do sujeito em questão.

O caso da propriedade no predicado exige uma abordagem que excede o espaço da lógica assertórica, ancorando-se na teoria da suposição. Porque a existência correspondente ao enunciado advém por meio da suposição e da significação dos termos que o compõe, somos impelidos a verificar as relações semânticas subsistentes entre a oração e a realidade que é designada.

Desde a *logica modernorum*, o estudo da linguagem era dividido, em primeiro lugar, em dois grandes grupos: a significação (*significatio*) e a suposição (*suppositio*). A significação corresponde à teoria do significado, ao que hoje chamamos de teoria da conotação, ou também de teoria do sentido das palavras (o modo de apresentação do enunciado). A maioria das palavras possui significado: nomes, adjetivos, verbos, predicados. Já a suposição condiz com a teoria da referência, ou seja, à referência das expressões que formam parte de uma oração. Um termo só terá suposição se for parte de uma oração bem constituída gramaticalmente. A suposição é a referência de um termo dentro do contexto de uma oração.

A existência se verifica de forma distinta em cada tipo de suposição. Existem dois grandes grupos de suposições: a suposição material e a suposição formal. A suposição material diz respeito a referência de coisas de dentro da linguagem, como é o caso de uma palavra qualquer que pode referir-se a si mesma. Ex.: água é uma palavra da língua portuguesa. Hoje colocaríamos «» em água, mas os escolásticos ibero-americanos como Alonso não colocavam. Ao invés, diziam *Ly água*²¹. A palavra água refere-se, em primeiro lugar, a ela mesma. Palavras podem se referir a linguagem. Este tipo de suposição ocorre quando está em jogo o uso correto das palavras dentro da gramática. Não condiz com coisas de dentro ou fora do pensamento, mas com o uso correto das

21 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 49.

expressões. No caso aqui, *água* tem como suposição – *material* – a si mesma, enquanto palavra da língua portuguesa. Por sua vez, a suposição formal condiz com a referência de palavras que correspondem a coisas que se situam dentro ou fora do pensamento. Todos os casos de suposição que não forem suposição material, serão casos de suposição formal. Há dois tipos de suposição formal: imprópria e própria. A imprópria lida com sentidos figurados, metáforas e usos literários. A própria, com entidades individualizadas presentes no pensamento (coisas intramentais) ou na realidade (coisas extramentais). Coisas concretas individualizadas no mundo concreto, ou seja, coisas reais, são supostas por suposição pessoal. E entes intramentais, residentes dentro do pensamento humano, como é o caso dos conceitos, são supostos por suposição simples. E este é o caso das propriedades e naturezas (ser humano é uma espécie; animal é um gênero).

Na suposição simples, a existência de uma propriedade é tomada universal, abstrata e conceitualmente, e é nisto que consiste a relação semântica entre uma oração de propriedade construída com termos de primeira ou de segunda intenção. Alonso nos diz que neste tipo de suposição a oração poderá ser construída (i) ora considerando o sujeito com um termo de primeira intenção, quando então este extremo terá relação com um predicado de segunda intenção, como «Pedro é ser humano», salvo se tal relação não for possível; ora (ii) quando o sujeito de segunda intenção se relaciona com um predicado universal, como por exemplo «o ser humano é uma espécie» ou «todo ser humano é mortal»; ou ainda quando (iii) empregamos um termo de segunda intenção no sujeito e o relacionamos com algum ato da alma, como o que expressa o ato de intelectão/assentimento, do tipo «ser humano é entendido como espécie» ou «ser humano é definido como natureza específica»²².

O termo que supõe com suposição simples não pode ser comum, mas singular e/ou discreto, pois aqui ele toma o lugar de seu significado principal, de modo que a propriedade é carregada no termo que supõe. A referência é abstrata, dado que o objeto designativo repousa no conceito intramental, e não no mundo externo. Aqui, a relação semântica é de cunho transcendental, dado que o ente individualizado não é uma coisa do mundo físico, mas um ente intramental que desponta com a assunção do termo.

A referência não se dá aos objetos que coletivamente integram o conjunto dos objetos do mundo pertencentes a uma classe de designações, o que tornaria

22 A de Vera Cruz, 1554, fol. 48.

a suposição como tal em pessoal (E não mais simples). Na suposição simples, não há descenso, pois o termo denota entes de razão e, portanto, há um caráter resolutivo na formalização do objeto designado, pelo que não há, como na suposição pessoal, o que os escolásticos chamavam de suposição distributiva ou suposição determinada, em outras palavras, quantificação de predicados, pois os termos comuns aqui poderiam ter mais de um referente.

Se o tipo de suposição é identificado a partir do termo predicativo e da função lógica que desempenha para a constatação semântica da existência do objeto designado, então a propriedade, suposta como universal e abstrata, requer um modelo de suposição em que o ente individualizado não é externo, mas intramental, configurado pela razão proposicional que postula o conceito com base no conceito mental, impondo-o na linguagem como estrutura sêmica metalinguística.

5. Orações de propriedade e quantificação em fr. Alonso

Os lógicos novo hispanos, dentre os quais fr. Alonso de vera Cruz, desenvolveram sistemas de quantificação avançados para a época, comparáveis ao que temos hoje no âmbito da lógica simbólica. A lógica de quantificação vale-se de termos sincategoremáticos como as expressões «todo», «algum», «nenhum», «ao menos um» e etc, ou seja, signos que expressam coisas quantificadas a partir de um predicado compartilhado²³.

Alonso aporta para a temática da quantificação algumas noções que, em articulação com as noções de signos de quantidade e predicáveis universais de propriedade, condizem com um complexo e dinâmico sistema de relações conceituais de proposições quantificadas.

Se hoje tratamos da quantificação no cálculo de predicados, no século de ouro Alonso e outros lógicos, como Tomas Mercado e Domingo de Soto, lidaram com os signa quantitatis dentro da doutrina da *suppositio*, em particular no movimento pendular entre o universal e o particular, o que chamavam de «descenso» e «ascenso», ou seja, a transição do raciocínio mediante regras desde proposições superiores, também chamadas de universais na tabela dos opostos categóricos, no caso, «todo» e «nenhum», para proposições inferiores, chamadas particulares, dado que designam coisas particulares, como «algum x é y» ou «algum x não é y». Descenso e Ascenso condizem com a ideia de

23 W. Redmond, 2002, p. 32.

deslocar-se desde um lugar acima, no caso, o *conjunto*, para baixo, onde estão as coisas (hoje diríamos classes) que o compõem²⁴.

Na tabela dos opostos vislumbramos o seguinte:

Todo x é y	Nenhum x é y
Algum x é y	Algum x não é y

As proposições de cima, superiores, são quantificadas por signos de quantificação universal e correspondem aos conjuntos que abarcam ou não os sujeitos particulares, ao passo que as de baixo, são hoje chamadas de existenciais, mas à época, de particulares, já que designam os sujeitos individualizados, seja definindo-os ou ainda denotando-os de forma indefinida.

Vamos tomar como exemplos de sujeitos particulares as letras sentenciais p, q e r, supondo a propriedade universal y como quantificável. Assim, poderíamos ter os seguintes cenários, considerando p-q-r em relação com y:

Todos (p-q-r) são y	Nenhum (p-q-r) é y
Algum é y	Algum não é y

A partir da tabela, a questão é a de saber se é possível e, em caso afirmativo, como poderíamos inferir proposições a partir de proposições quantificadas, ou melhor, seria possível deduzir proposições com *signa quantitatis* de proposições também quantificadas mediante certas regras?

De acordo com Fr. Alonso, a resposta é afirmativa. As relações de descenso e ascenso entre proposições quantificadas devem ser deduzidas mediante certas regras axiomáticas que orientam as combinações aí presentes. Para formular tais regras, Alonso vale-se de outros termos sincategoremáticos, típicos da lógica proposicional: a conjunção e a disjunção, unindo-os às relações de descenso e de ascenso.

24 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 46 e 47.

Assim, teríamos a seguinte regra de transição do universal ao particular:

Todos (p-q-r) são y (universal)

Ergo



p é y (descenso)²⁵.

*Implicitamente, nesta transição da proposição universal para a proposição particular há também a adição de uma conjunção, pois a conclusão afirmativa restaria assim, sintaticamente: «todos são y e p é y». Para fr. Alonso, deve-se admitir que se um predicado y é dito de um conjunto de sujeitos designados pelo sincategorema «todos», então cada um deles individualmente poderá ser afirmado como sujeito dotado da propriedade que qualifica o predicado como y. Assim, Todos são y poderá ser afirmada como proposição hipotética: p é y e E q é y e r é y. Logo, o descenso até o particular: p é y é acompanhado por conjunção.

Podemos continuar o movimento na direção do particular, modificando o sujeito particular por um singular indefinido. Senão, vejamos:

p é y (particular)

Ergo



Alguém é y (particular indefinido: o próprio p ou q ou r).

*Nesta transição de uma proposição particular (com apelatio a um sujeito individualizado existente e concreto p) para uma outra proposição particular com sujeito indefinido (alguém), teríamos a adição da disjunção, pois a ascensão do concreto particularizado (p) para um singular indefinido (o próprio p ou q ou r) exige que o ascenso (ou seja, a algo menos particularizado – alguém) seja acompanhado por uma disjunção.

Por isso, Alonso nos diz que nestes dois casos vislumbramos regras de quantificação que governam a transição entre proposições quantificadas, considerando os conectivos lógico-proposicionais de conjunção e disjunção. As transições se dão do conjunto para os sujeitos que o compõem, seja definindo-os, seja tomando-os por acepção indefinida²⁶.

25 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 46.

26 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 46.

Esta acepção indefinida era tomada por Alonso como uma variável proposicional exigente, tomada como um sujeito designado por acepção não concretamente existente, mas mediante algum grau de universalidade, razão pela qual o movimento ocorrido entre p é y para alguém é y acarreta um ascenso, com a possibilidade de que o «alguém» possa supor q ou r . O ascenso com disjunção implica duas consequências: (i) a transição do concreto definido ao singular indefinido; (ii) a introdução do quantificador existencial, pelo que admitimos que, de uma proposição categórica (p é y) nos movemos a uma proposição quantificada (alguém é y : q ou r)²⁷.

No descenso, ao transitarmos do conjunto universal para um sujeito particular, eliminamos a partícula «todos» e adicionamos um particular na proposição, que de categórica torna-se hipotética: «todos são y e p é y ».

No ascenso, introduzimos um quantificador existencial após uma proposição categórica não quantificada: « p é y ou alguém é y (q ou r)».

Nas transições, podemos observar que o descenso ou o ascenso ocorre tanto com referência ao universal como em relação ao particular. No universal, o descenso será realizado com a conjunção dos particulares:

Todos são y

Ergo

p é y E q é y E r é y

No ascenso, a moção ocorre dos particulares ao universal:

P é y E q é y E r é y

Ergo

Todos são y

E no caso do particular, com disjunção, também podemos obter descenso ou ascenso²⁸. No caso do descenso, teríamos:

Alguém é y

Ergo

P é y ou q é y ou r é y

27 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 46.

28 A. de Vera Cruz, 1554, fol. 46.

No caso do ascenso, teríamos:

P é y ou q é y ou r é y

Ergo

Alguém é y

6. Conclusão

As combinações lógicas estruturadas em relações de ascenso e descenso são realizadas mediante regras que quantificação que dependem de conectivos, termos sincategoremáticos e das noções de *significatio* e *suppositio*, além dos termos categoremáticos. Termos comuns e próprios, descrições definidas, constituem o rol de expressões lógicas amplamente utilizadas por Alonso e pelos lógicos do período barroco. São heranças da *logica modernorum* presentes entre os pensadores do período, o que é atestado pela presença destas noções em diversos tratados de Lógica compostos no México, no Peru e na Bolívia coloniais, além de constarem também nas matrizes curriculares dos colégios das ordens religiosas espalhados por toda Iberoamérica.

A lógica de quantificação em Alonso é uma lógica extensional, em que as orações de propriedade constituem o modelo proposicional padrão.

Bibliografia

ARISTÓTELES, *Tópicos. Livro V*, Miguel Candel Sanmartín (intr., trad. y notas). Madrid, Gredos, 1987.

BOCHENSKI, Ioseph, *History of Formal Logic*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1961.

BOEHNER, Philoteus, *Medieval Logic. An Outline of its development from 1250 to 1400*, Chicago, Chicago University Press, 1952.

COXITO, Amândio A., *Lógica, Semântica e Conhecimento na escolástica peninsular pré-renascentista*, Coimbra, Editora da Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1980.

FONSECA, Pedro da, *Instituições Dialéticas*, T. I, Porto Alegre, editora IHSV, 2023.

HISPANO, Petro, *Tractatus: Summulae Logicales*, Assen, Van Gorcum Co. publish., 1972.

- KNEALE, William and Martha, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon, 1984.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente, «El pensamiento lógico: la lógica en la península ibérica durante el siglo XVI», in *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* (Gloria Myriam Fajardo Reyes), Madrid, Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pp. 347-404.
- OCKHAM, Guilherme, *Summa Logica: Pars I*, n. 63. Bruges, Bibl. de la Ville 498 (an. 1340); Avignon, Bibl. Mun. 1086 (1343). Disponível em http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae
- PINBORG, Jan, *Logica e Semantica nel medioevo*, Torino, Boringhieri, 1984.
- REDMOND, Walter, *La lógica del Siglo de Oro: una introducción histórica a la Lógica*, Pamplona, EUNSA, 2002.
- e Mauricio Beuchot, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Universidad Autónoma, 1987.
- RIJK, Lambertus Marie de, *Logica modernorum II, I*, Assen, Van Gorcum Co. publish., 1967.
- , *Through Language to Reality: studies in Medieval Semantics and Metaphysics*, Northampton, Routledge, 1989.
- RUBIO, Antonio, *Commentarii in Universam Aristotelis Dialecticam una cum dubiis, et quaestionibus hac tempestate agitari solitis in duas partes distributi, Pars Prior, Quaestiones Prooemiales Pro Dialecticae Introductione*, Alcalá, Sánchez, 1603.
- TORRE, Oscar Jiménez, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- VERA CRUZ, Alonso de. *Recognitio Summularum*, Salmanticae, in aedibus Dominici à Portonariis, 1569.

El aristotelismo de Bartolomé de Las Casas: el concepto de *ethos*

The Aristotelianism of Bartolomé de Las Casas: the concept of *ethos*

Michael Schulz¹
Universidad de Bonn (Alemania)
michael.schulz@uni-bonn.de
ORCID: 0000-0002-5410-5962

Fecha de recepción: 7-7-2024

Fecha de aceptación: 20-9-2024

Resumen

Este artículo sobre el aristotelismo del dominico Bartolomé de Las Casas (s. XVI) se centra en el concepto de *ethos* (costumbre, hábito). Este concepto permite a Las Casas distinguir entre naturaleza humana y cultura. Los fenómenos «bárbaro-bestiales» de la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia, que los europeos citaban como pruebas de la inferioridad antropológica de los indígenas, pueden entenderse así como fenómenos culturales y no como pruebas de una naturaleza humana inferior. Además, Las Casas también puede entender estos fenómenos culturales discriminados, recurriendo a Aristóteles, como elementos normales de la historia religiosa que siguen una lógica comprensible y que, por tanto, muestran las capacidades racionales de la naturaleza humana. Con su innovadora interpretación de

1 Agradezco la colaboración de mi esposa Gloria Patricia Rojas-Schulz, colombiana y filósofa de formación, quien me ayudó a clarificar y exponer mejor mis ideas en español.

Aristóteles, Las Casas se opone precisamente a la recepción aristotélica en el Renacimiento por parte del cronista de la corte, Juan Ginés de Sepúlveda, que utiliza la *Política* de Aristóteles para demostrar la inferioridad de la población indígena y su esclavitud natural (*physei douloi*). La tesis de este artículo es que el uso lascasiano del concepto aristotélico de *ethos* convierte al filósofo griego en un *defensor de los indios*.

Palabras clave: *ethos*, naturaleza humana, sacrificios humanos, Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda

Abstract

This article on the Aristotelianism of the sixteenth-century Dominican Bartolomé de Las Casas focuses on the concept of *ethos* (custom, habit). This concept allows Las Casas to distinguish between human nature and culture. The ‘barbaro-bestial’ phenomena of idolatry, human sacrifice and anthropophagy, which Europeans cited as evidence of the anthropological inferiority of the indigenous, can thus be understood as cultural phenomena and not as evidence of an inferior human nature. Moreover, Las Casas, drawing on Aristotle, can understand these discriminated cultural phenomena as normal elements of religious history that follow an understandable logic and thus demonstrate the rational capacities of human nature. With his innovative interpretation of Aristotle, Las Casas opposed the Renaissance reception of Aristotle by the court chronicler Juan Ginés de Sepúlveda, who used Aristotle’s *Política* to demonstrate the natural inferiority of the indigenous population and their natural slavery (*physei douloi*). The thesis of this article is that the Lascasian use of the Aristotelian concept of *ethos* turns the Greek philosopher into a defender of the Indians.

Keywords: *ethos*, human nature, human sacrifices, Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda

1. Introducción y tesis

En su innovador y muy leído artículo *Bartolomé de Las Casas y Aristóteles* de 1985, el filósofo alemán Bruno Rech explica cómo el dominico y obispo de Chiapas en Nueva España, Bartolomé de Las Casas (1484-1566), utiliza los escritos aristotélicos en defensa de los indios de las Américas, en particular

para rebatir la tesis de su inferioridad antropológica y esclavitud natural². Por eso los análisis de Rech se centran en la interpretación del tratado aristotélico *De anima* en los escritos de Las Casas, sobre todo en su *Apologética Historia Sumaria*³, pero insinúa también la importancia del concepto aristotélico del *ethos* (*consuetudo*, costumbre, hábito) en la misma obra⁴. Otros, como el historiador eclesiástico español Mariano Delgado, que imparte clases en Suiza y publicó una excelente selección comentada de las obras de Las Casas en alemán⁵, destacan aún más claramente la importancia de este término, ya que permite a Las Casas distinguir entre naturaleza y cultura⁶. Los fenómenos «bárbaro-bestiales» de la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia, que los europeos citaban como pruebas de inferioridad antropológica de los indígenas, pueden entenderse así como fenómenos culturales y no como

- 2 B. Rech, 1985, pp. 39-68. L. Hanke, 1959, pp. 12-27; M. C. Gierich-Carvajal, 2005, pp. 53-54, ofrece en su disertación una visión general de la recepción de autores antiguos en las obras de Las Casas. En *Classica Boliviana*, M. Ambrosi De la Cadena, 2023, pp. 95-104, analiza el «aristotelismo conveniente de Las Casas», es decir, el aristotelismo en relación con un proyecto sociopolítico de la «comunidad entre españoles e indios» en una *polis*, de una república futura. F. Quijano Velasco, 2017, pp. 158-160, ofrece una recopilación de la inmensa publicación sobre Las Casas.
- 3 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, pp. 381-440. Sobre esta obra de Las Casas, véase la bibliografía en M. Delgado, 1995, WA 2, pp. 327-329, así como el «estudio preliminar» de V. Abril Castelló (OC 6, pp. 15-181) y las extensas introducciones de varios autores sobre los temas y trasfondos de la *Apologética* (OC 6, pp. 185-282).
- 4 B. Rech, 1985, p. 54.
- 5 *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl* [sigla: WA] 1 (1994), 2 (1995), 3/1 (1996), 3/2 (1997), ed. M. Delgado.
- 6 M. Delgado, 1995, WA 2: pp. 331-340; Schulz, 2019. Por supuesto, también hay voces como la del estadounidense Daniel Castro, que niega en su disertación *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism (Otra cara del imperio: Bartolomé de Las Casas, los derechos indígenas y el imperialismo eclesiástico)*, terminada en 1994 pero no publicada hasta 2007, que Las Casas se interesara seriamente por las culturas y religiones indígenas. Castro afirma que Las Casas solo trató las cuestiones de la naturaleza humana y la cultura desde una distancia teórica (p. 15). No fue la simpatía y la empatía lo que motivó al dominico a defender a los indígenas y su cultura, sino que se limitó a promover una forma más humana de explotación y se dejó instrumentalizar por la política imperial española (p. 8). Las Casas se limitó a ofrecer «otra cara del imperio». Por ello, no es de extrañar que la tesis de Castro haya sido considerada impropia y acientífica en los debates. Así lo hicieron, por ejemplo, José Kabasa (2008) y, en particular, M. Delgado (2008, p. 571), quien acusó a la tesis de Castro de ser un «scholarly scandal». Delgado argumenta que la obra de Las Casas cuestiona la legitimidad de la Conquista y el sentido de una misión violenta, además de defender el valor de la religiosidad (de la que incluso los europeos podían aprender algo) y las culturas indígenas.

pruebas de una naturaleza humana inferior⁷. Es más, Las Casas también puede entender estos fenómenos culturales discriminados, recurriendo a Aristóteles (384-322 a. C.), como elementos normales de la historia cultural y religiosa europea y oriental que siguen una lógica comprensible y que, por tanto, muestran las capacidades racionales de la naturaleza humana. Por supuesto, esto no significa que Las Casas apruebe tales fenómenos. Como ha sido habitual desde la antigüedad, el fraile considera estos fenómenos enunciados obra de la seducción del diablo y manifestación de la debilidad humana causada por el poder del pecado⁸. Por ello, espera que la idolatría, los sacrificios humanos y el canibalismo se superen gradualmente por «gracia o por doctrina»⁹. Debido a la importancia del *ethos* en la *Apologética Historia Sumaria*, el historiador Anthony Pagden se refiere a esta obra de Las Casas como «comparative ethnology»¹⁰.

En lo sucesivo, este artículo se refiere principalmente a la *Apologética Historia Sumaria* de Las Casas que, a pesar de su fuerte interés histórico, contiene de hecho una «antropología [cultural-filosófica] del indio», como señala el coeditor de las obras de Las Casas, el dominico y teólogo Jesús-Ángel Barreda¹¹. Con esta antropología del indio intenta defender a los nativos del Nuevo Mundo. Las Casas argumentó de forma idéntica en su *Apología*, que escribió para la disputa con el humanista, traductor de Aristóteles y cronista de la corte, Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), y cuyos temas se incluyen en la *Apologética Historia*¹². En su famoso tratado teológico misionero *De unico vocationis modo omnium gentium ad ueram religionem*, que Las Casas

7 M. Delgado (1994-1997) ha publicado una selección muy bien anotada de los escritos de Las Casas en alemán. Este ensayo debe mucho a sus comentarios e introducciones a los escritos individuales de Las Casas. Sobre la lógica histórico-religiosa de los sacrificios humanos ver M. Delgado, 1995, WA 2, pp. 380-381, 388-389, 412-414, 431-432, 451-452.

8 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 644-650.

9 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 643.

10 A. Pagden, 1999, pp. 119, 122; ver V. M. Tegli, 2012, pp. 217, 235, que reconoce una «proto-etnología “colegida” de la polémica» en el retrato que hace Las Casas de los indígenas (a pesar de todas las exageraciones).

11 J. A. Barreda, 1992, p. 216. Para la complicada historia y datación de esta obra, véase M. Delgado, 1995, WA 2, pp. 329-331. La obra fue escrita probablemente entre 1552-53 y 1555-1559.

12 L. Hanke, 1974; M. Delgado, 1994, WA 1, p. 340. La bibliografía sobre esta disputa es apenas comprensible, véase M. Delgado, 1994, WA 1, pp. 339-340; M. Delgado, 2007, pp. 356-357, nota 10. Ver M. Beuchot, 2004; F. Castilla Urbano, 2013, pp. 198-212; R. F. Sousa, 2019.

probablemente comenzó a escribir inmediatamente después de ingresar en la orden dominica en 1522, trata el concepto de *ethos*/costumbre para explicar la razón por la cual se necesita mucho tiempo y paciencia para convencer a alguien, que procede de un contexto religioso y cultural completamente diferente, de la verdad del cristianismo utilizando únicamente argumentos (es decir, sin el uso de la fuerza)¹³. El factor decisivo para Las Casas es la idea de que las culturas tienen una gran capacidad de persistencia y, por tanto, pueden parecer una constante natural, aunque no lo sean. Las Casas toma esta idea central de Aristóteles¹⁴.

Con su innovadora interpretación de Aristóteles, Las Casas se opone precisamente a la recepción aristotélica en el Renacimiento, cuando sirvió —a varios autores y autoridades¹⁵— para entender a los indígenas como esclavos por naturaleza (*physei douloi*). A diferencia de una persona que se convierte en esclavo al ser capturada en una guerra o que tiene que venderse para pagar deudas, en su obra *Política*, Aristóteles describe al *esclavo natural* como una persona abierta a la comprensión racional, pero que no tiene suficiente fuerza intelectual para organizar su propia vida y seguir sus intuiciones racionales¹⁶. Necesita que otra persona intelectualmente superior lo guíe. En las manos del amo, el esclavo es una herramienta y pertenece a su casa y su granja; siendo lo mejor para el propio esclavo que permanezca bajo el mando de su amo. Si el esclavo desafía a su amo, puede ser castigado y obligado a cumplir con su servicio. En esta relación entre amo y esclavo, Aristóteles ve realizado el principio fundamental según el cual los mejores deben gobernar siempre a los que son inferiores a ellos¹⁷. Esta teoría del esclavo natural se invocó para eludir las cuestiones jurídicamente problemáticas de hasta qué punto la Conquista y la colonización eran legítimas y si los indígenas podían ser utilizados para trabajar para los españoles¹⁸.

13 B. de Las Casas, *De unico modo*, OC 2, pp. 92-97.

14 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 648.

15 M. Delgado, 2007, pp. 359-363; Ch. Schäfer, 2018, pp. LI-LIII.

16 Aristot. *Pol.* 1252 a 15-1254 a 5; A. Pagden, 1999, pp. 41-44; P. Pellegrin, 2001, pp. 39-42; B. de Las Casas, *sobre los indios esclavos* OC 10, pp. 219-284; M. Sievernich, 1996, pp. 65-66: Forma parte de la particular tragedia de la vida de Las Casas el hecho de que al principio solo lamentara la esclavitud de los indios y se opusiera a ella. Para proteger a los indígenas, recomendó sustituirlos por esclavos africanos, a los que consideraba físicamente más fuertes y mejor adaptados a los trabajos duros. Tras darse cuenta del error que había cometido, se arrepintió repetidamente de su postura anterior.

17 Aristot. *Pol.*, 1254 a 15.

18 A. Pagden, 1999, pp. 39-40.

El primer obispo de Tierra Firme (Santa María la Antigua del Darién, Panamá), el franciscano Juan Cabedo, se refiere a Aristóteles en este sentido. En el año 1519, Las Casas rechaza esta tesis en presencia de Carlos V¹⁹. Su debate con Cabedo anticipó su disputa con Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid, entre los años 1550 y 1551. Sepúlveda se refiere explícitamente al teólogo escocés John Mayor (Mair) (hacia 1467-1550), que en 1510 aplicó por primera vez el concepto aristotélico del esclavo por naturaleza²⁰ a los pueblos indígenas de América²¹. El argumento ha tenido repercusión desde entonces. Ya había sido esgrimido por el predicador de la corte, Gil Gregorio²², el dominico, obispo y diplomático del rey, Bernardo de Mesa²³, y por el jurista de la corte Juan López de Palacios Rubios²⁴; en ocasión de

19 B. de Las Casas, *Historia de las Indias III*, cc. 149-151, OC 5, pp. 2410-2423.

20 Según García-Huidobro, 2024, p. 25, la recepción de Aristóteles por parte de Sepúlveda se centró y se limitó al concepto de esclavo por naturaleza.

21 A. Pagden, 1999, pp. 38-39; M. Delgado, 2007, pp. 357-359. En la *Apología*, Las Casas discute la tesis de Mayor y la rechaza (OC 9, pp. 609-627): Los indígenas no eran bárbaros ni esclavos por naturaleza, sobre los que los españoles podían gobernar, como los griegos sobre los bárbaros. En la antigüedad tardía, Ambrosio de Milán y Basilio de Cesarea recibieron la justificación de la esclavitud recurriendo a Aristóteles, véase A. Hasse-Ungeheuer, 2011, p. 145. La traducción de la *Política* de Aristóteles, disponible en su totalidad a partir de 1265, dio a conocer la tesis del esclavo por naturaleza en la escolástica y la escolástica barroca. Aunque se cuestionara esta tesis del «esclavo por naturaleza», los europeos eran conscientes de su superioridad cultural, por lo que también tenían claro el principio aristotélico de que los mejores siempre tenían derecho legítimo al liderazgo sobre los más débiles, los peores (Aristot. pol. 1254 a 15; M. Delgado, 2007, p. 363).

22 B. de Las Casas, *Historia de las Indias III*, OC 5, pp. 1798-1802; A. Pagden, 1999, 48: Gil Gregorio reconoció en la relación entre el esclavo natural y su amo natural una ley que rige el universo: al igual que el motor inmóvil mueve todo a través de motores inferiores, el amo natural también mueve el espíritu débil del esclavo natural a través de su espíritu fuerte. En el caso de los esclavos naturales, la forma de gobierno apropiada es la despótica y tiránica. Gregorio afirma tomar esta tesis del tratado *De regimine principum*, III c. 11, de Tomás de Aquino. J. Höffner, 2017, pp. 247-248.

23 A. Pagden, 1999, pp. 49-50.

24 B. Ares Queija, 1992, pp. 203-205; J. Dumont, 1995/2007, p. 204; M. Delgado 2007, p. 359. Palacios Rubios (Juan López de Vivero, 1450-1524), el autor del *Requerimiento* (1513), veía a los indios como personas libres, pero como esclavos debido a sus orígenes bárbaros. El protagonista de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria (1483-1546), tampoco descartó de plano la tesis de los indios como esclavos naturales, pero incluso en el caso de que los nativos fueran realmente inferiores mentalmente a los europeos, defendió su humanidad y sus derechos de soberanía. En cualquier caso, eran sus propios amos y gobernantes sobre sus territorios, que los españoles no podían arrebatarles (F. de Vitoria, *De Indis*, 1997, pp. 384-387, 404-405). En su *Apología* (OC 9, 266-269), Las Casas no quedó satisfecho con esta respuesta vaga y táctica (M. Delgado, 2007, p. 364), sobre todo porque Sepúlveda podía

la Junta de Burgos de 1512 convocada por Carlos V para tratar el injusto trato a los indígenas.

La tesis de este artículo consiste en que el uso del concepto aristotélico de *ethos*/costumbre permite a Las Casas defender tanto la idea de la integridad de la naturaleza humana de los indígenas como la cultura autóctona, y transformar al filósofo griego en un defensor de los indios. Por supuesto, el uso que Las Casas hace de los argumentos aristotélicos ya ha sido objeto de estudios académicos²⁵. No obstante, al centrarse en el concepto de *ethos*/costumbre, que Las Casas adopta de Aristóteles, este artículo pretende abordar un *nudo sistemático* en la recepción lascasiana de Aristóteles respecto a los tres temas ya mencionados: la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia, que están directamente relacionados con el tema de la religión²⁶.

Centrarse en el concepto de *ethos*/costumbre no implica que Las Casas no recurriera a otros conceptos e ideas centrales de Aristóteles. Un ejemplo de ello es la idea de que la naturaleza de una persona depende de su entorno natural (geografía, clima, astros)²⁷. Dado que la recepción lascasiana de

referirse a él. Domingo de Soto (1494-1560) y Luis de Molina (1535-1600) rechazan la tesis del esclavo natural, aunque Molina no descarta la esclavitud debida al cautiverio en una guerra justa. La cuestión de hasta qué punto se podía librar una guerra justa contra la población indígena, a causa de la blasfemia, los sacrificios humanos o el canibalismo, determinaba, por tanto, la permisibilidad de esclavizar a este grupo de población. Por tanto, era posible rechazar la tesis antropológica del esclavo natural y justificar al mismo tiempo la posibilidad de esclavizar a los indígenas remitiéndose a las condiciones de una guerra justa. Véase la disertación de N. Priesching, 2017, pp. 155-213 para una bibliografía detallada. En 1537, el papa Pablo III declaró expresamente en la bula *Sublimis Deus* que los pueblos indígenas de América eran seres humanos y que debían respetarse sus derechos y su propiedad. Aunque esta bula fue ignorada y recibió la oposición de la corte española (véase M. Delgado, 1994, WA 1, pp. 249-251), sirvió a Las Casas como una importante referencia argumentativa, por ejemplo, en su tratado teológico misionero *De unico uocationis modo omnium gentium ad ueram religionem*, OC 2, pp. 350-357. Los filósofos escoceses del siglo XVIII seguían refiriéndose al concepto aristotélico del «esclavo por naturaleza», ver Ch. Grieshaber, 2011, pp. 173-175. Una comprensión diferenciada del esclavo natural en Aristóteles es desarrollada por K. Vlassopoulos, 2011, pp. 465-475.

25 Además de Bruno Rech, cabe mencionar como ejemplo a L. Hanke, 1959, pp. 44-61; G.L. Huxley, 1980; G. Tosi, 2002; M. Schulz, 2019; J. García-Huidobro, 2024.

26 Independientemente del tema de la religión, el término *ethos*/‘costumbre’ también desempeña un papel general a la hora de describir las costumbres y tradiciones de los autóctonos (B. de Las Casas, *Apologética* OC 8, pp. 1312-1318) o las ideas que estos tienen sobre la gobernanza (OC 8, pp. 1324-1327).

27 Rech (1985), también menciona los siguientes conceptos aristotélicos que Las Casas adopta y discute: la unidad cuerpo-alma, el libre albedrío, la mente, la *syndéresis*, la unidad del

Aristóteles está totalmente relacionada con la defensa de los pueblos indígenas, el resto de términos e ideas que Las Casas retoma del *Philosophus* también están relacionados con el tema del *ethos* o las costumbres. Así, Las Casas recurre a la idea aristotélica de la influencia del medio natural sobre la naturaleza humana para demostrar la óptima constitución mental y física de los indígenas. Por tanto, el comportamiento bestial de los indígenas, desde el punto de vista europeo (sacrificios humanos, canibalismo), no se puede atribuir a su naturaleza humana supuestamente deformada, sino exclusivamente a sus costumbres. Lo mismo ocurre cuando Las Casas demuestra, a través del análisis de las costumbres de los indígenas, que estos organizan su comunidad con sabiduría política y, por lo tanto, no pertenecen a la clase de personas que deben ser gobernadas y dirigidas por otro pueblo más inteligente y civilizado, como debería ocurrir en el caso de los esclavos naturales. En este sentido, el concepto de *ethos* desempeña un papel central en la recepción que Las Casas hace de Aristóteles.

El primer paso consiste en explicar cómo recibió Las Casas el significado social del aristotelismo en su época a partir de algunas notas sobre su biografía. A continuación, se analiza cómo el dominico operacionalizó el término *costumbre* para descartar que la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia (ritual) puedan interpretarse como indicios de una naturaleza humana inferior de los indígenas, que los identificara como esclavos naturales. Por último, cabe explicar cómo toda la arquitectura de la *Apologética Historia Sumaria* se centra en el tema del *ethos*/costumbre.

2. ¿Por qué Aristóteles?

«Valeat Aristoteles! A Christo enim qui est Veritas aeterna habemus: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*»²⁸ («¡Adiós, Aristóteles! De Cristo, que es la verdad eterna, tenemos el mandamiento: Ama a tu prójimo como a ti mismo»). Los verdaderos cristianos deben rechazar, según Las Casas, una interpretación aristotélica que asuma la existencia de esclavos por naturaleza y que tales esclavos naturales sean los pueblos indígenas de las Américas²⁹. Este Aristóteles debe ser descartado si se utiliza para justificar guerras justas

intelecto, el género humano, el acto, la potencia, el *telos*, la longevidad, la *eudaimonia*, el concepto de bárbaro, que Las Casas modifica.

28 B. de Las Casas, *Apología*, OC 9, pp. 100-101; J. García-Huidobro, 2024, pp. 32-36.

29 B. de Las Casas, *Apología*, OC 9, pp. 98-103.

contra los pueblos indígenas que no quieren ser esclavos. ¿Y por qué seguir, entonces, los argumentos de Aristóteles?, pregunta el fraile. Este filósofo pagano estaría en el infierno de todos modos, argumentó en 1519, durante el mencionado debate con el obispo Cabedo³⁰. Casi parece que Las Casas argumentara como Martín Lutero, que sostenía que solo se podía ser un buen teólogo «sine Aristotele»³¹, sin Aristóteles. En un primer momento, Las Casas lanzó un *sola scriptura*, un *Christus solus*, contra el aristotelismo político de su tiempo. Y como en el caso de San Agustín y Lutero, también fueron las Sagradas Escrituras las que cambiaron radicalmente la vida de Las Casas. Sin embargo, este enfoque hacia las Sagradas Escrituras no excluyó una recepción posterior e independiente de Aristóteles por parte de Las Casas. Algunas notas (bien conocidas) sobre su biografía ilustran la génesis de su apertura a Aristóteles.

Nacido en Sevilla en 1484, Las Casas llegó a la isla caribeña de La Española en 1502, a la edad de dieciocho años³². Vivía como encomendero y los indígenas trabajaban para él. En 1507 se ordenó sacerdote en Roma, pero esto no afectó su estilo de vida. En 1511, en La Española, se enteró de la primera protesta de los dominicos contra la explotación de los taínos, los habitantes originarios de la isla. En su *Historia de las Indias*, Las Casas recoge el famoso sermón de adviento del dominico Antón Montesino (ca. 1480-1540), que interpeló a los conquistadores y colonos.

todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbres aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas [...] los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? [...] ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis?³³.

El entonces encomendero, Las Casas, quedó profundamente impresionado y tales palabras le hicieron reflexionar³⁴. Al parecer, no obstante, los dominicos

30 B. de Las Casas, *Historia de las Indias III*, c. 149; OC 5, p. 2413.

31 M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, WA 1, p. 226, Nr. 44: «Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele».

32 M. Delgado, 2011, pp. 13-24. Los primeros años de Las Casas, la época de su educación, los resume M. De Stephano, 2012, pp. 173-180.

33 B. de Las Casas, *Historia de las Indias III*, c. 4, OC 5, pp. 1761-1762.

34 Según M. Delgado, 2013, pp. 56-65, la predicación profética de Montesino contribuyó

se negaron a darle la absolución en confesión porque no estaba dispuesto a acceder a su exigencia de devolver la libertad a los indios. Finalmente, Las Casas, mientras preparaba un sermón para Pentecostés, leyendo la Vulgata, se impresionó con un versículo del libro bíblico Jesús Eclesiástico (34:21-27): «El pan de los pobres es la vida de los pobres; quien les priva de él es un hombre de sangre (*homo sanguinis*)»³⁵. Fue así que el sacerdote encomendero renunció a sus tierras, liberó a sus esclavos y comenzó a defender a los indios. Las palabras de la Sagrada Escritura cambiaron su vida feudal. Cristo, la verdad eterna, obliga a amar al prójimo y el amor al prójimo prohíbe la esclavitud y la explotación de las personas. En 1522 el sacerdote Bartolomé de Las Casas ingresó en la Orden de los Dominicos y, por el sistema del estudio indicado en la época, se dio cuenta de que Aristóteles era el «filósofo dominante del Renacimiento», y sus ideas no podían ser ignoradas, tal como el historiador estadounidense de la América Latina colonial, Lewis Hanke, señala en su libro *Aristotle and the American Indians*: las «ideas de Aristóteles habían preparado el sustrato filosófico del catolicismo»³⁶.

3. El concepto *costumbre*

En su *Apologética Historia Sumaria*, Las Casas desarrolla una *antropología de la fe*, como explica Mariano Delgado³⁷. Por un lado, esta antropología se basa en los presupuestos de la fe cristiana y se inspira en las obras de Agustín, Gregorio Magno y Tomás de Aquino. Por otro lado, se basa en argumentos filosóficos y se distingue por su racionalidad. No solo Aristóteles, sino también otros filósofos griegos y romanos, como Platón y, sobre todo, Cicerón, desempeñaron un papel importante en los argumentos de Las Casas. Al mismo tiempo, *Cristo* seguía siendo la norma en esta combinación de filosofía y fe cristiana³⁸. En el caso de conflicto entre fe cristiana y el *Philosophus*, Las Casas aprendió a argumentar con Aristóteles contra el Aristóteles de su tiempo. Para generar argumentos de tal tipo, era central el concepto aristotélico de *ethos*, que utilizaba libremente y que para él coincidía semánticamente con lo que

significativamente a que el propio Las Casas se convirtiera en un actor profético.

35 B. de Las Casas, *Historia de las Indias III*, c. 79, OC 5, p. 2081; M. Delgado, 1994, WA 1, p. 12.

36 L. Hanke, 1959, p. 17.

37 M. Delgado, 1995, WA 2, pp. 327-342.

38 M. Delgado, 2007, p. 361 nota 2: «para Las Casas, a diferencia de Sepúlveda, Aristóteles no es la “norma” que está por encima de todo (incluida la Biblia), sino que siempre está subordinada a las tradiciones universalistas de la Biblia y de la Antigüedad (Cicerón)».

hoy llamaríamos cultura, a la cual pertenece la forma concreta de la religión³⁹. Las Casas entiende este *ethos* como «otra naturaleza»⁴⁰ del hombre que define también el contenido ‘dogmático’ y ‘litúrgico’ de la religión. En la traducción latina de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Las Casas lee «*Consuetudo similis est natura, ideo difficile est ipsam mutare*» («La costumbre/el hábito es similar a la naturaleza, por lo que es difícil cambiarlo») ⁴¹. Las Casas cuenta la cultura y la religión indígenas entre esta costumbre.

4. Idolatría como costumbre religiosa

El fraile atribuye la idolatría, y la dificultad de vencerla, al carácter específico de lo que una costumbre supone al constituirse como segunda naturaleza⁴². Sin embargo, Las Casas también puede argumentar desde un punto de vista estrictamente teológico cuando dice que la idolatría se basa en la corrupción natural del hombre. Cabe anotar que esto no se refiere a una naturaleza inferior de los indígenas, sino a la naturaleza de todas las personas, que fue dañada por el pecado de Adán y, por lo tanto (sin la gracia del estado original), queda por debajo de su potencial y capacidades⁴³. En este contexto teológico, Las Casas utiliza una comprensión de la naturaleza humana en términos de salvación. Esta naturaleza, deteriorada por el pecado, no consigue bien reconocer a Dios

39 Tampoco juega un papel, para Las Casas, la diferenciación entre ἔθος (costumbre, hábito) y ἦθος (carácter, modo de tomar decisiones, mentalidad), ni le interesa el significado exacto de la palabra en la diferenciación de *pathos* y *logos* en Aristóteles. E. Schütrumpf, 1970; F. Ricken, 2005, pp. 212-214; 214-216; ἔθος y ἦθος se remontan probablemente a una raíz indoeuropea común: *heth-, me he sentido, me siento, habito, construyo. De ahí que ἔθνος, el pueblo, la multitud, proceda de ἔθος: la costumbre define el pueblo (F. Kittler, 2012, p. 36); J. Wisse, 1989, p. 61, añade que la palabra ἦθος también puede referirse al carácter de una *polis*, un Estado. Según W. Kluxen, 1995, pp. 939-940, en determinadas circunstancias *ethos* puede entenderse como sinónimo de cultura.

40 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 648: «otra natura»; OC 8, p. 1135: «otra naturaleza».

41 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 648; Aristot. *Rh* I, 11; 1370 a: ὁμοιον γάρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει («Similar es, de hecho, el *ethos* a la naturaleza»); Aristot. *NE* VII 11; 1152 a: «Porque el hábito [*ethos*] es más fácil de cambiar que la naturaleza. De hecho, la razón por la que el hábito también es difícil de cambiar es que es como la naturaleza».

42 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 648. «Hay otra razón para mostrar ser la idolatría hecha natural y ésta es la envejecida costumbre que después de haberse derramado y plantado en el mundo la idolatría, tan antigua por el uso que della todas las gentes tuvieron, se hizo»; «Grande y antiquísima fue la costumbre que della [la idolatría] se ha tenido y esta antigüedad alegaban por privilegio y por grande autoridad della los gentiles contra los apóstoles y los mártires, cuando de introducir la nueva religión de Jesuchristo eran acusados, pues como la costumbre».

43 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 644-650.

de forma natural, es decir, con los medios de la razón humana; reconocer a Dios no es fácil, sigue siendo un hecho incompleto y defectuoso. Sin embargo, sigue siendo posible, como demuestra la prueba de Aristóteles de la existencia del motor inmóvil en el libro duodécimo de su *Metafísica*⁴⁴.

Esta corrupción de la naturaleza humana provocada por el pecado, que encuentra su expresión en el politeísmo y la idolatría, es por tanto un problema para todos los pueblos *post lapsum* y no sólo para los indígenas de las Indias Occidentales. Es también debido a esta corrupción de la naturaleza humana entendida teológicamente que puede arraigarse un *ethos*, un hábito, que modela el conocimiento de Dios de forma politeísta y conduce a la idolatría⁴⁵. Otra categoría teológica utilizada por Las Casas es el arte de tentar de los demonios, que se aprovechan de las debilidades de las personas para seducirlas y llevarlas hacia la idolatría⁴⁶. Sin embargo, Las Casas está convencido de que incluso en esta concepción politeísta de Dios y en la idolatría hay un conocimiento auténtico, aunque confuso, vago, incompleto y provisional de Dios. De lo contrario, tendría que negar el conocimiento natural de Dios que tienen los indígenas y tendría que dar la razón a Sepúlveda, que habla en su tratado *Democrates secundus* de la *religio impia* de los indios y les niega el conocimiento de Dios⁴⁷. La naturaleza inferior de los indígenas sería obvia; la idolatría blasfema de la población indígena del Nuevo Mundo podría detenerse con una guerra justa, como exige Sepúlveda⁴⁸.

Para demostrar que un politeísmo religioso no excluye radicalmente el conocimiento de Dios, Las Casas interpreta a su favor un argumento de Tomás de Aquino en la *Summa contra Gentiles* (III 38). Tomás de Aquino argumenta que todos los pueblos podrían llegar a un conocimiento confuso de Dios (*cognitio Dei confusa*). Los hombres atribuirían el orden en la naturaleza a un *ordinator naturae*, a un ordenador de la naturaleza, porque ella no puede darse a sí misma su propio orden. Pero cómo está constituido exactamente el *ordinator naturae*, argumenta Tomás, o si es solo uno (*quis autem, uel qualis uel si unus tantum est ordinator naturae*) —eso no puede aclararse fácilmente—⁴⁹. Las Casas interpreta este pasaje afirmando aún más claramente

44 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 633-635.

45 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 644-645.

46 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 644-645.

47 J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib.1, 11; p. 66.

48 J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib.1, 11, pp. 68-69, 74-75.

49 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III 38: «Est enim quaedam communis et confusa

que Tomás: «Si uno *o si muchos* [¡!] son los que ordenan las cosas naturales no lo pueden luego captar por sólo este universal y confuso cognoscimiento»⁵⁰.

Con el conocimiento del ordenador trascendente de la naturaleza, se alcanza el primer conocimiento, aún indistinto, de Dios. Al menos se acerca al conocimiento de Dios avalado por Aristóteles y mediado por la razón del motor inmóvil, aunque no alcance la forma perfecta de este conocimiento.

El marco de este conocimiento provisional de Dios está determinado por la forma concreta de la religión respectiva, por el *ethos* y la costumbre. Las Casas cita a Cicerón (106-43 a. C.), que confirma en su escrito *De natura Deorum* el conocimiento de Dios de todos los pueblos, pero al mismo tiempo señala que los filósofos han desarrollado ideas muy diferentes sobre la naturaleza de lo divino⁵¹. Estas diferencias en la comprensión de lo divino expresan preferencias culturales y costumbres.

En excursos religioso-históricos muy detallados, Las Casas explica que esta forma politeísta de religión también era *habitual* en Europa⁵². Los pueblos

Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest. [...] uidetur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem peruenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas uidemus. Quis autem, uel qualis, uel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur» («Existe un cierto conocimiento general y vago de Dios que probablemente se encuentra en todas las personas. [...] Es porque el hombre puede llegar inmediatamente a cierto conocimiento de Dios mediante el uso natural de la razón. Pues los hombres ven que las cosas proceden según un orden fijo; y como no hay orden sin ordenador, la mayoría de ellos se dan cuenta de que hay un orden en las cosas que vemos. Pero quién o cuál es la naturaleza del ordenador de la naturaleza, y si sólo hay uno, no se desprende inmediatamente de esta observación general»).

50 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 634; *De único modo* OC 2, pp. 62-63; M. Delgado, 1994, pp. 40-41.

51 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 636.

52 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 651-660: Idolatría en Egipto, OC 7, pp. 661-668: entre los griegos, notas sobre el culto a Baco, pp. 669-674: adivinación entre los griegos, OC 7, pp. 675-679: oráculos en Grecia, OC 7, pp. 680-689: oráculo de Apolo en Delfos, pp. 690-693: artes adivinatorias. Las Casas es también un crítico de la religión frente a la clarividencia, explicando que se pueden hacer ciertas predicciones mediante el conocimiento natural y las observaciones de la naturaleza, es decir, «sin superstición y pecado», OC 7, p. 699. Las Casas continúa presentando la idolatría en varios países, OC 7, pp. 700-707. Analiza el arte de la magia, OC 7, pp. 708-722, formas de canibalismo también relatadas por Aristóteles; las víctimas son niños, OC 7, pp. 724, Aristot. NE 1148 b. Se presentan los dioses de griegos y romanos, OC 7, pp. 789-800, 806-818, así como los dioses de otros

indígenas de América no son, pues, un caso especial, sino el caso normal. Las Casas cita dos ejemplos impresionantes para ilustrar este caso normal de politeísmo en Europa y Oriente y para llamar la atención sobre la dificultad a la que se enfrentan incluso esas regiones cuando se trata de superar el hábito del politeísmo religioso: el pueblo de los griegos, «entre quienes tanto las artes y ciencias humanas resplandecieron»⁵³, es visto por Las Casas plagado de «estulticia»⁵⁴ y «ceguedad»⁵⁵, tanto así que incluso sus filósofos y maestros de sabiduría adoraban a dioses que a menudo eran solo seres humanos⁵⁶. Esta estupidez hace que al final Las Casas exclame irónicamente: «¡Mirad que seso de los griegos sabios!»⁵⁷. Incluso, más allá de Las Casas, habría que señalar que el monoteísmo filosófico de Aristóteles no ha alcanzado evidentemente una univocidad⁵⁸.

pueblos de Oriente y Asia, mencionando de nuevo a los dioses de Grecia y Roma, OC 7, pp. 801-805, 819-829, 838-868. Al igual que con la clarividencia, la magia y las creencias supersticiosas de que los volcanes marcan la entrada al infierno, Las Casas muestra un espíritu casi ilustrado, OC 7, pp. 830-837. Finalmente, comienza a presentar a los dioses de América Latina. Empieza por la isla en la que él mismo se inició como encomendero, los dioses de La Española, OC 7, pp. 869-873, y Nueva España, OC 7, pp. 874-881, de Yucatán, Guatemala, Centroamérica y Perú, OC 6, pp. 882-895. Estas descripciones detalladas pretenden dejar claro que los dioses del Nuevo Mundo están perfectamente vinculados a los dioses del Viejo Mundo. Las religiones indígenas y sus costumbres forman parte de la única historia religiosa de la humanidad. Las Casas también compara a los dioses del Viejo y del Nuevo Mundo con el objetivo de demostrar la superioridad moral de los dioses indígenas, por ejemplo, en OC 7, pp. 896-900. Los dioses europeos no eran ajenos a los vicios humanos: la embriaguez, los celos, el adulterio, el odio, el asesinato. Los que practicaban el culto al vino embriagador de Baco, por ejemplo, actuaban de forma reconocidamente irracional, OC 7, pp. 665-668. El mito andino de Viracocha (Huiracocha), el creador de toda la realidad, le parece más racional a Las Casas, OC 7, pp. 892-892. También compara el culto del templo de la antigüedad europea con el de Nueva España y Perú, OC 7, pp. 901-927, así como las actividades de los antiguos sacerdocios con las de los pueblos indígenas de América, OC 7, pp. 928-967.

53 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 663.

54 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 663.

55 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 675.

56 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 667.

57 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 669.

58 La discusión sobre la teología de Aristóteles se centra en Aristot. *Metaph.*, Λ 1073 a 8. En Λ 8 Aristóteles supone una pluralidad de motores inmóviles, lo que anuncia una extraña vacilación entre monoteísmo y politeísmo. ¿Es Λ 8 una inserción posterior que ya no se armonizaba editorialmente con las secciones anteriores y posteriores? Ver W. Jaeger, 1955, pp. 367-393; Ph. Merlan, 1967, pp. 485-487, se refiere a Aristóteles como politeísta; J. B. Beere, 2003, pp. 17-18, defiende la coherencia de la suposición de 55 motores inmóviles; M. Bordt, 2021, p. 430.

Las Casas se refiere también al pueblo de Israel—no sin ecos antijudaicos⁵⁹. Aunque el único Dios se reveló a Israel, el pueblo elegido tuvo dificultades para superar el politeísmo. La idolatría moldeó tanto a Israel durante su estancia en Egipto y en el entorno religioso de la Tierra Prometida que los profetas tuvieron que librar una ardua lucha para superarla. Al señalar la dificultad de superar el hábito del politeísmo y la idolatría, Las Casas quiso dejar claro a los europeos de su tiempo que debían mostrar una gran comprensión hacia la costumbre de los nativos americanos de adorar a muchos dioses. Sobre todo, el politeísmo de los indígenas no es un indicio de una supuesta naturaleza humana inferior: en virtud de su naturaleza, en principio, los indios son capaces de reconocer lo divino.

Además, Las Casas reconoce tendencias monoteístas en los sistemas politeístas de Europa y de América, por ejemplo, entre los taínos de La Española⁶⁰ o los incas: Pachacámac y Viracocha son interpretados como la deidad principal y la deidad creadora, respectivamente⁶¹. Al hacerlo, muestra que el verdadero y completo conocimiento de Dios se está abriendo paso gradualmente, como ocurrió en el pasado europeo, y que el hábito religioso del politeísmo puede cambiarse después de todo.

Finalmente, Las Casas discute los motivos que pueden llevar a una comprensión politeísta de lo divino, pero que ciertamente contienen cierta racionalidad. Es algo natural para la gente, «a las cosas altas y superiores

59 M. Delgado, 1995, WA 2, pp. 431-432; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 648-649; 8, pp. 1132-1137.

60 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1152: Las Casas habla de las ofrendas de las primicias que eran consagradas a una instancia transcendente, con el nombre *cemí*. El dominico pregunta a los taínos: «“¿Quién es aqueste *cemí* que nombráis?”», respondíanme: “el que hace llover y hace que haya sol, y nos da los hijos y los otros bienes que deseamos”; añadía yo: “ese *cemí* que hace eso, me lleve a mí en alma”». El resultado de este interrogatorio a los taínos muestra muy claramente que la entidad transcendente *cemí* tiene similitudes con el Dios cristiano de la creación.

61 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 892. «más discreto y verdadero cognoscimiento tuvieron del verdadero Dios, porque tuvieron que había Dios que había hecho el cielo y la tierra, y al sol, y luna, y estrellas, y a todo el mundo: al cual llamaban Condití Viracocha, que en la lengua del Cuzco suena “Hacedor del Mundo”. Decían que este dios estaba en el cabo postrero del mundo, y que desde allí lo miraba, gobernaba y proveía todo; al cual tenían por dios y señor, y le ofrecían los principales sacrificios». B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7 p. 892, también es capaz de dar sentido a la idea mítica de que Viracocha engendró un hijo que se apartó de su padre divino y sabotó su obra de creación: este mito se refiere a la caída de los ángeles en el Apocalipsis de San Juan.

abatirse y humillarse y hacerles reverencia y honor»⁶². En lo sublime, las personas ven una compensación por su debilidad evidente o la base de su existencia, como en el sol, las estrellas o el agua. Según Las Casas, la verdad profunda de este culto a las realidades superiores reside en que representan «un vestigio y una pisada muy sutil y muy delgada de la divina perfección»⁶³. Es cierto que se supone que los seres humanos encuentran el camino hacia el único Dios invisible a través de estas huellas de la perfección divina en lo finito, como sugiere Las Casas citando Romanos 1:20⁶⁴. Sin embargo, sin darse cuenta, estas personas están tras la pista del Dios verdadero. El hábito religioso de adorar fenómenos naturales sublimes como deidades es erróneo, pero tampoco absurdo tocando los símbolos reales del creador. Los demonios, que Las Casas nunca olvida mencionar para explicar los motivos de la idolatría, se apropiarían de estas perfecciones creadas y construirían su engaño sobre ellas⁶⁵. Incluso los demonios dependen en su arte de seducción del hecho de que se pueden descubrir rastros de Dios en la creación⁶⁶, es decir, la falsa idolatría parte de una intuición correcta, pero mal interpretada. Las Casas se basa en tales descubrimientos de lo verdadero en la falsa costumbre para demostrar la verdadera humanidad de los indígenas.

5. La verdadera religión: el acto visible del sacrificio

Del hecho innegable del conocimiento original, aunque impreciso, de Dios, Las Casas extrae otras conclusiones sistemáticas sobre la naturaleza de la religión verdadera y su distinción de la religión falsa. La verdadera religión puede encontrarse en la falsa religión. El dominico cita al jurista romano Ulpiano (hacia 170-223/228), quien, bajo el mandato del emperador Adriano, entendía la obediencia a los padres, a la patria y a Dios como un deber de derecho natural. En esta obediencia, se practicaba la religión determinada por la tradición y la costumbre, y se rendía culto a Dios. En consecuencia, sugiere Las Casas, una religión que es falsa en su *contenido*, como la religión

62 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 645.

63 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 645.

64 Romanos 1, 20: «Las cosas invisibles de él [Dios], su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas».

65 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 645.

66 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 645: «por alguna obra de arte mágica o ilusión de los demonios, luego los hombres, [...] sin mucha consideración se inclinaban a adorar y hacer reverencia a aquellas cosas en que vían aquellas señales de excelencia divina, como todos aquellos bienes sean imágenes y semejanzas de las excelencias de Dios».

politeísta romana de Ulpiano, puede considerarse una religión verdadera en su dimensión *formal*⁶⁷. El hábito que se ha convertido en religión puede considerarse una realización imperfecta de la verdadera esencia de la religión. En consecuencia, en una religión falsa, el hombre se refiere de hecho al Dios único y verdadero, al *ordinator naturae*, aunque se le entienda de un modo falso, es decir, politeísta. Las Casas explica detalladamente esta conexión entre religión verdadera y falsa en relación con lo que él considera el centro de la religión: el acto visible del sacrificio.

Las Casas cita la *quaestio* 85 de la *Secunda Secundae*⁶⁸ de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, en la que el conocimiento general de Dios está vinculado con la naturaleza del sacrificio religioso y la interpreta como la definición del Aquinate del verdadero núcleo de la religión, que, por tanto, puede encontrarse en todas las religiones concretas determinadas por la costumbre. En esta *quaestio*, el conocimiento general de Dios no se desarrolla a partir de la observación del orden natural, sino de la experiencia de la finitud del hombre. Tomás habla del *defectus*⁶⁹ que cada uno puede sentir en sí mismo; Las Casas dice «los defectos y faltas que [los hombres] ven en sí»⁷⁰. Esta experiencia de la contingencia da lugar a la cognición de Dios. El hombre busca a alguien que pueda liberarle de este aprieto y, en Dios, reconoce una única realidad que le proporciona un remedio:

como entre los hombres no se cognozca quién todos los tales defectos que los hombres padecen quién los pueda remediar, de necesidad han de atinar y concebir que hay alguna otra cosa que es más excelente y más poderosa y superior que hombre que <a> aquellos defectos puede suplir e quitar, la cual, que quiera o cualquiera que sea y sea lo que fuere, no es otra sino la que todas las naciones del mundo dicen ser Dios⁷¹.

En la *quaestio* de Tomás, este conocimiento general de Dios está directamente vinculado al tema del culto visible del sacrificio. Las Casas retoma esta conexión conceptual en su argumentación y la refuerza con referencias a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. El hecho de que el hombre,

67 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 649-650.

68 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 639, 644; OC 8, p. 1152.

69 Tomás de Aquino, *S.th.* II-II q. 85 a 1 c: «naturalis ratio dicat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit» («La razón natural dice al hombre que está subordinado a algo superior a causa de los defectos que siente en sí mismo»).

70 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 639.

71 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 639.

por su condición finita, se dirija siempre a Dios, o como dice Las Casas, «a aquel que tenía por Dios o fingía tener por Dios»⁷², demuestra la presencia universal de la religión, que se articula ritualísticamente y representa una ley de la naturaleza, como indica Tomás de Aquino:

ofrecer sacrificio a Dios es de ley natural y que naturalmente los hombres a ofrecerlo son inclinados, por manera que en cualquiera tiempo y edad y entre todas las naciones del mundo siempre hubo y usaron los hombres ofrecer a Dios sacrificio.⁷³

En referencia a Tomás de Aquino, Las Casas concibe la virtud de la *religio*, que consiste esencialmente en el acto de gratitud, en el sacrificio debido a Dios, como una (sub-)virtud que pertenece a la virtud principal de la justicia, como un comportamiento justo que es razonable y prudente en grado sumo⁷⁴. La verdadera religión, que sigue la ley natural, puede reconocerse por su práctica sacrificial. Por lo tanto, en este sentido formal, la verdadera religión no es el *ethos*. Si los pueblos indígenas de América tienen una religión en la que ofrecen sacrificios a Dios o a lo que ellos creen que es Dios, entonces están siguiendo la ley natural y demostrando así su plena humanidad. El *ethos* o costumbres y las leyes positivas son lo que da a la religión un contenido concreto⁷⁵. Las Casas toma este último pensamiento de la *Ética a Nicómaco*:

72 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 642.

73 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 369. Tomás de Aquino, S.th. II-II q 85 a. 1 c, subraya el carácter sensual de la relación humana con Dios, que por ello encuentra su expresión en un sacrificio visible. Justifica la necesidad del sacrificio visible refiriéndose al modo de cognición del hombre, que parte de los sentidos. («Est autem modus conueniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua experimenda, qua ex sensibilibus cognitionem accipit»). Las Casas no recoge esta idea.

74 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q. 81 a. 4: «religio est exhibere Deo debitum honorem»; «religio non est uirtus theologica neque intellectualis, sed moralis: cum sit pars iustitiae» («La religión es exhibir el honor debido a Dios; la religión no es una virtud teológica o intelectual, sino moral, porque forma parte de la justicia»). B. de las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 968; OC 8, p. 1255: «devoción, que es un acto de la voluntad, el cual mueve al hombre para que pronta y totalmente se ofrezca y dé al servicio de dios, y es el principal acto de la religión en cuanto es virtud. Y la causa intrínseca de la devoción es la consideración y la contemplación de la bondad de Dios y de sus beneficios y considerar el hombre sus faltas y defectos y necesidades, la cual excluye toda presunción y estima de sí mismo». E. Pfeil, 1986, pp. 105-111.

75 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 969: «Lo otro, es de suponer que aunque ofrecer sacrificio a Dios sea de ley natural, pero las cosas en qué o de qué se deba ofrecer sacrificio no es de ley natural, sino déjase a la determinación de los hombres o de toda la comunidad o de aquél que la rige, que por ley o por mandamiento o por *costumbre*». (Énfasis por M.S.)

«hablando del derecho natural y legal o positivo, expresamente pone por ejemplo que sacrificar una cabra o dos ovejas dice pertenecer al derecho positivo»⁷⁶.

El hecho de que las culturas indígenas también determinen el contenido de su religión a través de costumbres y leyes es una prueba de su normalidad.

6. La costumbre del sacrificio humano

Las Casas pretende ahora demostrar que la racionalidad y la lógica también entran en juego en esta configuración del contenido de la religión, en este caso concreto referido a los sacrificios humanos y al canibalismo ritual; aunque se crea que esta configuración solo puede rechazarse porque parece contradecir la ley natural, la razón y la religión cristiana. Por los sacrificios humanos y el canibalismo ritual, Sepúlveda descalifica la religión de los pueblos indígenas como *religio impia*⁷⁷, que suscita asco y repulsión. Según él, idolatría y sacrificios humanos revelan la inferioridad humana de los pueblos de las Indias Occidentales y marcan el camino de los nativos al infierno. Debido a estas invectivas, Las Casas debe demostrar que la configuración consuetudinaria de la religión en el Nuevo Mundo también sigue una lógica en lo que respecta al sacrificio humano, y que dicha lógica establece una conexión racional y comprensible entre la religión como acto de sacrificio basado en la ley natural y la práctica concreta del sacrificio.

Como cristiano, Las Casas rechaza naturalmente esta práctica sacrificial, a la que se refiere repetidamente como «bestialidad»⁷⁸. Espera que esta costumbre religiosa entre los indígenas desaparezca. Sin embargo, también deja claro lo difícil y prolongado que puede ser este cambio en la conciencia religiosa: «esta su costumbre inveterada no puede súbitamente ser extirpada»⁷⁹. Rechaza la intención de forzar inmediatamente el cambio con la espada; únicamente Dios tiene derecho a castigar este pecado, no los españoles⁸⁰. También rechaza el

76 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 969 / Aristot. *NE* 1134 b.

77 J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib.1, 11; p. 66.

78 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, pp. 1320, 1321, 1323, 1353.

79 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 898.

80 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 9, p. 457. Según Sepúlveda, los indios son castigados por sus numerosos pecados, y este castigo lo sufren a causa de la codicia y la injusticia de los conquistadores y colonizadores. Sin embargo, no utiliza esta interpretación para justificar las brutales acciones de los españoles en las Indias Occidentales: F. Castilla Urbano, 2013, p. 217.

argumento que convenció incluso a Francisco de Vitoria⁸¹ y que Sepúlveda retomó en la disputa de Valladolid⁸², a saber, que era legítimo intervenir militarmente para salvar a víctimas inocentes (*defensio innocentium*)⁸³. Tal intervención, que costaría más vidas humanas que los propios sacrificios humanos, solo alimentaría el odio al cristianismo y tendría un efecto contraproducente⁸⁴. Así pues, solo queda el arduo camino apostólico de la argumentación, ya descrito por Las Casas en *De unico vocationis modo*.

Basándose de nuevo en Aristóteles, Las Casas prepara su apología (relativa) del sacrificio humano. Tras aclarar que, en virtud de la ley natural, el hombre tiene la obligación de honrar a Dios mediante el sacrificio, discute criterios comprensibles para diseñar los actos sacrificiales. Aristóteles subraya que el hombre debe honrar a los dioses en la medida de sus posibilidades. Al mismo tiempo, admite que es ya imposible honrar adecuadamente a los

81 F. de Vitoria, *De Indis*, I, 3. 14, pp. 480-481; II 8., pp. 502-505. Sin embargo, B. de Las Casas, *Apologética*, OC 9, p. 373, no cesa en su empeño de ganarse a Vitoria para su bando: «Finalmente el Doctísimo Maestro Francisco de Vitoria aprueba esta nuestra doctrina cuando habla de que no debe hacerse la guerra a los indios, en su segunda “Relectio de Indis”». Las Casas deja claro que Vitoria a veces tiene una opinión diferente a la suya porque no está suficientemente familiarizado con las condiciones de las Indias Occidentales y teme consecuencias negativas, OC 9, pp. 626-629.

82 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 9, pp. 19, 22, 60-63, 126-127. J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib. 1. 15, pp. 106-107. Sepúlveda calcula que la liberación violenta de las víctimas costaría menos sangre humana que los propios sacrificios humanos. OC 9, pp. 626-627; M. Delgado, 1994, WA 1, p. 363 nota 30.

83 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 9, pp. 74-75, 364-365: «ya como acto de sacrificio, ya con fines de canibalismo, no puede llevarse a cabo (si ello tiene lugar en áreas que pertenecen a los opresores) sin recurrir a las armas, debemos considerar muy cuidadosamente el tumulto, sedición, mortandades, incendios, destrucciones y furor de la diosa de la guerra que necesariamente acompañan a la acción para impedir este mal» OC 9, pp. 368-371: «la guerra causa la destrucción de innumerables personas inocentes que no merecieron tal desgracia. Por lo tanto, si tales males no pueden evitarse con otro remedio que el de la guerra, hay que abstenerse de esta y deben tolerarse esta clase de males». M. Delgado, 1995, WA 2, p. 413; J. Dumont, 1995/2007, pp. 228-240, defiende la argumentación de Sepúlveda. Las Casas restaría importancia al número de víctimas, lo que es bastante probable. Para el debate, véase A. Maestre Sánchez, 2004, pp. 109-132; F. Castilla Urbano, 2013, p. 204; Ch. Schäfer, 2018, p. LVIII.

84 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 9, p. 369. «para impedir la muerte de unos pocos inocentes, sacrifiquemos una innumerable multitud de hombres [...], sin que estos lo merezcan, destruyamos reinos enteros e inculquemos en las almas de aquellos indios un odio tal a la Religión Cristiana que para siempre se nieguen a oír el nombre de Cristo o su doctrina».

propios padres, ya que se les debe mucho⁸⁵. Las Casas interpreta esto en el sentido de que las ofrendas con las que uno honra a los dioses nunca son suficientes y que, por lo tanto, uno intenta utilizar al menos lo más valioso como ofrenda: «nuestro entendimiento –como queda dicho– por la lumbre natural juzga que a Dios se le debe ofrecer lo más digno y lo mejor»⁸⁶. Con este argumento, Las Casas dio a la práctica del sacrificio religioso basado en la ley natural un criterio racional decisivo para la organización del acto sacrificial. Si los indígenas identifican lo más digno y lo mejor con la vida humana en su práctica sacrificial y, por lo tanto, ofrecen sacrificios humanos, entonces esta práctica, que se ha convertido en costumbre, sigue estando dentro de un marco racional y no contradice la ley natural.

Para fundamentar empíricamente este argumento sistemático, el dominico ofrece una vez más toda su erudición demostrando que, en la historia cultural y religiosa europea, el sacrificio humano era una forma consuetudinaria de religiones concretas⁸⁷. Con esta «antropología comparada»⁸⁸, Las Casas muestra que Europa y las Antillas solo difieren en su concepción de la religión en el presente, gracias al cristianismo, pero no en el pasado precristiano. Igualmente, también se esfuerza por subrayar la superioridad de los conceptos

85 Aristot. *NE* 1163 b: «también debe uno comportarse entre desiguales, y el que es favorecido con dinero o con virtud debe corresponder con honor, pagando con lo que puede, porque la amistad trata de conseguir lo posible, no lo que corresponde al mérito. Esto no es posible en todos los casos, como en el honor debido a los dioses y a los padres; pues nadie podría devolver el que merece, pero se considera como hombre bueno al que los honra como puede». *NE* 1164 b: «Así, también, parece que debe obrarse con los que nos comunicaron la filosofía, pues su valor no puede medirse con dinero, y no puede haber honor equivalente, pero quizá baste, como se hace con los dioses y padres, con tributarles lo que se puede». B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 968-969; OC 8, pp. 1217-1218.

86 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1217.

87 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 984-997, 1027, 1028, 1042, 1043; OC 8, pp. 1123, 1128-1131, 1147: Se sacrificaban personas a los dioses Saturno, Júpiter, Juno, Minerva, Mercurio, Marte, Apolo, Diana, Pan, Baco, Moloch, a los dioses de Cartago y «a Chirón centauro y a Peleo», OC 8, pp. 1125-1126; B. de Las Casas, *Apología*, OC 9, pp. 426-427. Las Casas menciona a Hércules, que prohibió los sacrificios humanos a Saturno, B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1127. Las Casas continúa esta lista de dioses a los que se hacían sacrificios humanos en el Viejo Mundo con su informe sobre los dioses y los sacrificios en el Nuevo Mundo (OC 8, pp. 1151-1214). La historia religiosa del Nuevo Mundo forma así parte de la historia religiosa de la humanidad. Esto crea, a su vez, la impresión de normalidad religiosa y cultural en las Antillas. Sí, incluso quiere demostrar que el Nuevo Mundo es superior al Viejo en términos de religión y piedad (OC 8, pp. 1215-1218, 1230-1267).

88 M. Abril Stoffels, 1992, p. 187; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, p. 187.

indígenas de Dios y de los rituales de sacrificio frente a los de los europeos precristianos, lo que le suscita críticas por exagerar de forma inapropiada⁸⁹. Estas exageraciones, que no pueden discutirse seriamente, corresponden a las exageraciones negativas que Las Casas encontró en las descripciones y descalificaciones culturales de las culturas indígenas por parte de los europeos.

7. La costumbre de la antropofagia

Por último, Las Casas también aborda el delicado tema del canibalismo, que califica de «bestialidad»⁹⁰ junto con Aristóteles. El dominico distingue entre el consumo de carne humana con fines alimenticios (y otros) y el canibalismo ritual. Sin embargo, Las Casas consideró inicialmente la antropofagia sin esta diferenciación, ya que este fenómeno escandalizaba a los europeos casi más que los sacrificios humanos, estimulaba la imaginación y creaba las imágenes correspondientes. Sobre todo, era la prueba más clara del primitivismo de los nativos.

Las Casas también se refiere a Aristóteles⁹¹ en este contexto y discute tres modelos explicativos para la ocurrencia de la antropofagia⁹². Las causas podrían ser las siguientes: (1) una naturaleza humana depravada, exacerbada por influencias climáticas y astronómicas desfavorables; (2) un trastorno mental patológico; y (3) la costumbre. Las Casas rechaza los dos primeros modelos explicativos para el caso de los indígenas de las Antillas. Está convencido de haber descrito adecuadamente las favorables condiciones geográficas, climáticas y cosmológicas del Nuevo Mundo⁹³. También cree haber demostrado la constitución casi excelentemente equilibrada de los pueblos que allí vivían⁹⁴. Esto deja a Las Casas con una sola explicación: la

89 J. Dumont, 2009, pp. 192-194.

90 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, p. 724; Aristot. *NE* 1148 b θηριώδης / thêriôdês / bestial.

91 Aristot. *NE* 1148 b - 1149 a.

92 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, pp. 724-727.

93 La primera parte de la *Apologética* (OC 6, pp. 287-371) ofrece una *Historia natural* con el fin de presentar las ventajas paisajísticas y climáticas de las Antillas. Las Casas comienza por la isla donde transcurrió la primera parte de su vida ultramarina, La Española, y describe su geografía (OC 6, pp. 287-363).

94 El tema de la segunda parte de la antropología indígena (B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, pp. 372-462), que presenta de forma idealizada las ventajas físicas y espirituales de los pueblos indígenas. En este contexto, la antropología de Aristóteles en *De anima* es determinante. B. Rech, 1985, pp. 41-49. Adoptó de Aristóteles la idea de que las condiciones geográficas y climáticas ejercen una influencia decisiva sobre los pueblos y sus

antropofagia es el resultado de un mal hábito y de ninguna manera corresponde a la naturaleza humana de los nativos. Las Casas identifica el origen de este hábito como

alguna ocasión accidental que se les ofreció a los principios, cuando lo comenzaron, y de allí, usándolo, en ella se fueron confirmando y corroborando tanto que se les convirtió en otra como naturaleza⁹⁵.

El hecho de que la coincidencia que llevó al consumo de carne humana no se limitara a las Indias Occidentales, sino que también se diera en Europa⁹⁶, Asia e incluso en la época de la Conquista, y que aún se da en casos extremos, lo vuelve a demostrar Las Casas con numerosos ejemplos de la historia cultural de Europa⁹⁷. Las Casas señala el relato de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1492/1495-1556/1559) sobre el fracaso de la expedición de Pánfilo de Narváez en la costa de Florida en 1528⁹⁸, donde se narra que los naufragos españoles se consumían unos a otros para sobrevivir, despertando un gran resentimiento entre los indígenas. Casos extremos similares, como el asedio a ciudades en las que los habitantes se veían obligados a rendirse por inanición, también habrían dado lugar al canibalismo en Europa en el pasado. Sin embargo, Las Casas atribuye el hecho de que los caribes practicaran el canibalismo a los salvajes y bestiales jinetes euroasiáticos de los escitas. O quizá fueron los pueblos infectados por los escitas los que llegaron al Nuevo Mundo e importaron el canibalismo. Las Casas tiene que admitir, sin embargo, que no podía aportar ninguna prueba directa de esta suposición⁹⁹.

En cualquier caso, Europa y Asia no están mejor que las Antillas en lo que se refiere al canibalismo. Las Casas intenta sugerir lo contrario cuando

culturas (Aristot. pol. 1327 b -1328 a15). En el caso de las Antillas, todas las condiciones están armonizadas de forma óptima, por lo que el estado físico y mental de los indígenas también lo es (OC 6, pp. 372-376, 381-407).

95 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1320.

96 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1225: «Nuestra gente o nación española parece no haberse quedado muy atrás, pues de ciento en ciento sacrificaba juntos los hombres y celebraban las hecatombas».

97 OC 6, p. 410; OC 7, pp. 692, 721, 723-730, 792-793; OC 8, pp. 1123-1127, 1284, 1315-1316, 1320-1323, 1337.

98 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1321.

99 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, pp. 1321-1322; OC 8, 1195: Las Casas informa de lo siguiente sobre los sacrificios humanos en Guatemala: «La carne demás de los sacrificados la cocían y aderezaban y la comían como cosa sanctísima a los dioses consagrada, y era felice el que della alcanzaba un bocado».

conjetura el origen de esta mala costumbre entre los escitas. El origen de la antropofagia no radica en absoluto en una supuesta naturaleza deforme de los pueblos indígenas. Las Casas vincula el canibalismo ritual con la práctica del sacrificio humano, cuya racionalidad ha demostrado. La carne de los humanos sacrificados se comía por razones religiosas, «como cosa sagrada»¹⁰⁰, «que comiendo della creían quedar santificados»¹⁰¹. Este canibalismo ritual es con lo que Las Casas puede simpatizar más¹⁰².

La idolatría, los sacrificios humanos y el canibalismo (ritual) son los tres fenómenos que, en el contexto de la religión y la cultura, fueron considerados por muchos europeos cristianos como indicios de la naturaleza «medio humana» de los indígenas (*humunculi*). Sin embargo, se trata exclusivamente de hábitos que pueden cambiarse, a pesar de su resistencia natural. La historia religiosa del Viejo Mundo es un ejemplo de ello. Entre los aztecas, se identifica al rey-sacerdote Quetzalcóatl como alguien que «no podía oír cosas de guerra, ni los sacrificios de hombres»¹⁰³. Así que los cambios también son posibles dentro de las culturas indígenas. Las Casas también sabe que hay culturas indígenas que no practican los sacrificios humanos. Para él, por tanto, no hay razón para destruir las culturas indígenas; confía en su dinámica inherente.

Al referirse a la mutabilidad de la «segunda naturaleza», que se ha convertido en costumbre, Las Casas evita una aporía que Sepúlveda y otros defensores de la tesis del esclavo natural no saben sortear: si se entiende la supuesta inferioridad de la población indígena del Nuevo Mundo como dada por la naturaleza, la afirmación de que esta población podía dar un salto de civilización y madurar hasta la independencia mediante el dominio y la guía de España pierde su sentido. Pues la naturaleza (o la esencia de una realidad) no da saltos (*natura non facit saltus*) ni cambia. O habría que operar con un concepto dinámico de la naturaleza, que en el mejor de los casos se presupone de hecho, pero no se justifica conceptualmente¹⁰⁴. El filósofo e historiador

100 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1321.

101 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1173.

102 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1195.

103 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 898; OC 8, 1175: «Quezalcóatl [...] les prohibió que ningún hombre sacrificasen»; M. Delgado, 1995, WA 2, p. 381; M. Delgado, 2012, p. 196.

104 En cuanto al futuro de los «bárbaros» de las Indias Occidentales, Sepúlveda dice: «Nam temporis progressu cum iidem fuerint humaniores facti et probitas morum ac religio christiana cum imperio confirmata, liberius erunt liberaliusque tractandi» («Si luego se civilizan con el tiempo y se consolida entre ellos un modo de vida más decente y la religión cristiana

español Francisco Castilla Urbano sostiene que Sepúlveda llegó, en los años posteriores a la redacción de su *Democrates secundus* y a la disputa con Las Casas, a una visión modificada de la naturaleza de los pueblos indígenas de las Indias Occidentales¹⁰⁵ y ya no suponía más una «naturaleza defectiva de los indios»¹⁰⁶. Sepúlveda podía imaginar un gobierno propio de los pueblos indígenas bajo la Corona española, siempre que adaptaran sus costumbres a la ley moral y se civilizaran y cristianizaran. Sin embargo, la *Apologética Historia* no presupone esta modificación de la postura de Sepúlveda; tampoco sería suficiente para Las Casas, ya que Sepúlveda sigue presuponiendo el sometimiento de los indios y la necesidad de su conversión al cristianismo. Además, la conversión al cristianismo coincidiría inmediatamente con el reconocimiento del rey español como su líder. Las Casas también concede a los indios bautizados la libertad de elegir el gobernante bajo el que quieran situar a sus pueblos¹⁰⁷.

8. La prueba final: la prudencia política de la costumbre indígena

La apología lascasiana de la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia (ritual), determinada por el concepto de *ethos*, se sitúa en un marco especial en la *Apologética Historia Sumaria* que aún no se ha mencionado. En las dos primeras partes de su obra, Las Casas esboza las ventajas de la geografía latinoamericana, las influencias ambientales y la naturaleza humana de los indios. A esto sigue otra sección antropológica en la que trata de mostrar cómo la naturaleza humana de los indígenas, descrita anteriormente, se manifiesta

con esta regla, serán más libres y también se les deberá tratar con más liberalidad»). El historiador alemán Horst Pietschmann, 1994, WA 1, p. 96, cita estas palabras de Sepúlveda para demostrar que la esclavización de los indígenas no era su última palabra y que el dominio español y la misión de la Iglesia deberían conducir a los indígenas a la libertad y a una mayor autodeterminación. Sobre lo conceptualmente no resuelto por Sepúlveda, véase Schäfer, 2018, pp. LII-LIII, que habla de un «flanco abierto» en la argumentación de Sepúlveda.

105 F. Castilla Urbano, 2013, pp. 217-218.

106 F. Castilla Urbano, 2013, p. 293.

107 V. Abril Castelló, 1992, OC 6, pp. 124: «Las Casas es el teólogo-jurista español del siglo de oro que más a fondo, más expresamente y más radicalmente reafirmó el derecho de autonomía, de autodeterminación y de plena independencia de los indios y de sus señores naturales en todos los órdenes de la libertad política, cultural, socioeconómica e incluso estrictamente religiosa (libertad de conciencia, de religión y de culto)», pp. 130-133; M. Delgado, 1996, WA 3/1, pp. 170-174; según Las Casas, todo poder proviene del pueblo, que elige a su gobierno. Esto también se aplica a los pueblos indígenas de América, como se detalla desde una perspectiva jurídico-filosófica por F. Quijano Velasco, 2017, pp. 169-177.

en sus «propios efectos»¹⁰⁸, en sus capacidades y actividades. Las Casas sitúa en el centro de su análisis la capacidad de prudencia, que se expresa en las actividades políticas. En otras palabras, el dominico quería demostrar los logros y realizaciones civilizadoras de la población originaria del Nuevo Mundo. Para ello, sigue un catálogo criteriológico de requisitos extraído del escrito *Política* de Aristóteles. Juan Ginés Sepúlveda había traducido esta obra al latín y la había publicado en 1548¹⁰⁹, por lo que el adversario ideológico de Las Casas también se guiaba por esta obra de Aristóteles en su valoración de la civilización de los indígenas, especialmente en lo que se refiere a la idea de personas que se supone son esclavas por naturaleza desde su nacimiento y necesitan la guía de otra persona mejor porque les falta prudencia¹¹⁰. En consecuencia, Las Casas tuvo que demostrar lo contrario. Por ello, también abordó la «plataforma de discusión de Aristóteles» con el objetivo de demostrar que los indígenas ya eran esas personas mejores y sabían organizarse sabiamente sin guía¹¹¹. Pues, mediante la virtud de la prudencia (φρόνησις, *phrónēsis*, *prudentia*), se sabe lo que es beneficioso y bueno para la vida en su conjunto¹¹². Tomás de Aquino distingue tres tipos de prudencia, siguiendo a Aristóteles¹¹³. El primer tipo significa ser capaz de organizarse sin guía, es decir, ser capaz de autodirigirse, lo que Tomás de Aquino y Las Casas llaman prudencia monástica¹¹⁴. La segunda forma de prudencia es la

108 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, p. 463.

109 Ch. Schäfer, 2018, p. XXIII.

110 A. Pagden, 1999, p. 43.

111 J. García-Huidobro, 2024, p. 38: «La polémica entre ambos pensadores, entonces, es un debate que se da entre aristotélicos: ambos reconocen la enorme autoridad del Estagirita y comparten sus tesis fundamentales, incluida la idea de que hay hombres que son esclavos por naturaleza. La diferencia fundamental entre los dos contendores reside en cómo entienden la realidad americana sobre la que pretenden aplicar las enseñanzas de Aristóteles. Para Las Casas, los indios son libres por naturaleza, mientras que Sepúlveda hace una descripción muy negativa de sus costumbres, de manera de ajustarlos al tipo de bárbaros que, según el Estagirita, necesitan la guía de otras personas y pueblos».

112 Aristot. *NE* 1140 b; P. Aubenque, 2007, p. 62. Él (p. 46) explica que la prudencia en Aristóteles difiere de la sabiduría en su orientación práctica hacia lo que nos conviene ahora; se dirige a situaciones, decisiones y organización concretas. La sabiduría se mantiene en el ámbito general, considerando siempre verdades y percepciones perdurables.

113 Tomás de Aquino, *S.th.* II-II, q. 47, a. 10-12; q. 50, a. 1-4; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, p. 463.

114 Tomás de Aquino, *S.th.* II-II, q. 53 a. 2, se refiere a la «prudencia in monasticum» como prudencia «regitiva unius», es decir, es la prudencia que regula las acciones del individuo. Esta forma de prudencia se denomina monástica porque el hombre monástico vivía originalmente solo (μόνος / mónos) y debía saber organizarse. B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, pp. 472-477.

económica, la tercera es la política. Con la prudencia económica, uno regula y organiza su casa (οἶκος, *óikos*), su familia, a la que también pueden pertenecer los esclavos naturales¹¹⁵. Por último, la prudencia política sirve para regular y organizar la *polis*¹¹⁶. En concreto, esto significa que la *polis* está estructurada, es decir, que grupos individuales de personas se ocupan de determinados asuntos públicos. Según la *Política* de Aristóteles, se enumeran seis campos de actividad indispensables que caracterizan a un pueblo organizado con prudencia política. A estos campos de actividad se asignan seis estamentos: agricultores, artesanos, guerreros, proveedores de capital, sacerdotes y jueces¹¹⁷. Los agricultores, por ejemplo, aseguran el sustento de los habitantes de la *polis*. La defensa de la comunidad era tarea de los guerreros. El papel de los sacerdotes era prestar servicio a la divinidad¹¹⁸. En otras palabras, la religión manifiesta la prudencia política porque la religión practicada garantiza la benevolencia divina hacia la *polis*.

Si los indígenas carecen de inteligencia política, entonces son bárbaros en el verdadero sentido de la palabra, como explica Las Casas, personas sin una verdadera comunidad. Aristóteles trata en particular de estas personas bárbaras en la *Ética a Nicómaco* y, según Las Casas, igualmente al comienzo de la *Política*¹¹⁹.

115 Aristot. *Pol.* 1253 b 15; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, pp. 478-487.

116 Aristot. *Pol.* 1323 a 15-1324 a; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 6, pp. 488-492; OC 7, pp. 523- 534; O. Höffe, 2001, pp. 29-30.

117 Aristot. *Pol.* 1328 b; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 523.

118 Aristot. *Pol.* 1328 b; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, p. 633.

119 Las Casas, como otros de su época, discute el concepto de bárbaro de Aristóteles. Según la *Política* de Aristóteles, un bárbaro es alguien que es esclavo por naturaleza y que, además, actúa de forma irracional y viola la ley natural (Aristot. *pol.* 1252 b, 1253 a 15, 1256 b; B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, pp. 1576-1577). Se podría hablar de una barbarie moral que puede darse en cualquier sociedad. En la *Política* de Aristóteles, este bárbaro moral se distingue de un segundo tipo (Aristot. *Pol.* 1285 a 15; OC 8, pp. 1577-1579). Se trata del bárbaro cultural, que habla una lengua diferente y se encuentra a gusto en una cultura distinta. Estos bárbaros conocen las formas (despóticas) de gobierno y las leyes vinculantes. Un tercer tipo de bárbaro es el que caracteriza Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: se trata de personas brutas, salvajes y sin ley que viven fuera de cualquier comunidad, pero que rara vez se encuentran (Aristot. *NE* 1145 a). Las Casas considera esta tercera categoría como los bárbaros propiamente dichos y los relaciona con la primera (OC 8, pp. 1580-1582). Las Casas añade a los no cristianos a la cuarta categoría (OC 8, pp. 1583-1592). Incluso los pueblos mejor organizados y más ejemplares seguirían pecando contra pecados estructurales si no fuera por el cristianismo. A esta categoría, Las Casas añade, por ejemplo, los juegos circenses romanos o los sacrificios humanos cultuales. M. Delgado, 1995, WA 2, pp. 495. Como era común en el Renacimiento, Las Casas y Sepúlveda ven el cristianismo como una fuerza educativa, Ch. Schäfer, 2018, p. LV.

Es cierto que la falta de una lengua escrita también los convierte en bárbaros, pero solo «secundum quid»¹²⁰, en cierto sentido, como les sucede a muchos otros pueblos de Europa. Sin embargo, sin lengua escrita¹²¹ es posible organizar una comunidad. Las Casas también cuenta a los indios entre este segundo tipo cultural de bárbaros. Sin embargo, esta categoría no dice más que cualquier persona es un bárbaro visto desde una cultura y lengua diferentes. El único factor decisivo es, por tanto, el *ethos* que define las diferencias entre los pueblos organizados por la prudencia política. Esta es la razón, por la que Las Casas tiene que señalar que la prudencia política también determina el servicio del sacerdocio de la *polis* indígena, para que los indígenas no sean catalogados como bárbaros en el sentido propio. Antes de comenzar con este argumento, cabe destacar el logro civilizador de las ciudades indígenas. Pues, según Aristóteles, la convivencia en una *polis* es crucial, siendo así que la persona humana realiza su esencia, a saber, ser un ζῷον πολιτικόν (*zōon politikón*), un ser político-social¹²².

Las Casas describe Tenochtitlán en detalle como la «Venecia» del Nuevo Mundo¹²³, a la que Hernán Cortés llegó en 1519, y también la compara con la ciudad lagunar italiana, como subraya Las Casas¹²⁴. Por eso resulta incomprensible para Las Casas que Cortés hable de los aztecas como bárbaros. Sepúlveda se había burlado de las especialidades y los logros artísticos, arquitectónicos y económicos de esta ciudad y había comparado los logros arquitectónicos con una arquitectura de telarañas y panales¹²⁵. Sepúlveda tampoco quiso reconocer ninguna inteligencia económica en el comercio de los aztecas, solo la veía como una cierta ajetreada actividad que demostraba que no eran ni osos ni monos¹²⁶. En su burla de los mexicanos, Sepúlveda se refiere a la descripción que Cortés hizo de Tenochtitlán; y la facilidad con la que el conquistador toma la ciudad demuestra una vez más la inferioridad de los nativos¹²⁷.

120 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1577; A. Pagden, 1999, p. 126.

121 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1577. Aunque Las Casas conocía los jeroglíficos de los mayas, no parecía reconocerlos como una escritura plenamente válida: OC 9, pp. 110-111.

122 Aristot. pol. 1253 a «es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social [*zōon politikón*], y que el insocial y por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre».

123 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 542-551.

124 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, p. 1345; B. de Las Casas, *Apología*, OC 9, pp. 108-111.

125 J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib. I, 10, pp. 64-65.

126 J.G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib. I, 10, pp. 66-67.

127 J.G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib. I, 10, pp. 64-65.

Además de México, Las Casas describe con detalle otras ciudades¹²⁸, especialmente el Cuzco¹²⁹, para demostrar que la civilización del Nuevo Mundo cumplía plenamente los criterios aristotélicos para la existencia de una *polis*¹³⁰. Describe la estructura ordenada de la sociedad indígena, formada por campesinos¹³¹, artesanos¹³², artistas¹³³, jueces¹³⁴, el ejército (que se describe con gran detalle)¹³⁵, el gobierno¹³⁶, la administración¹³⁷ y los ricos donantes¹³⁸. Siendo servicio de los sacerdotes, la religión, el culto y los sacrificios, los principales temas que se trata bajo el epígrafe *ethos/costumbre*. Las Casas habla brevemente de los nativos, que viven dispersos en el desierto y en soledad. Cita razones externas para ello (corta duración del asentamiento, entorno natural favorable, etc.), pero en ningún caso una debilidad de la razón o de la prudencia política para organizarse fuera de las ciudades¹³⁹.

Estas estructuras sociales y políticas ampliamente representadas en las ciudades y en las instituciones indígenas hacen posible que las costumbres se formen y se representen en instituciones. Tales instituciones incluyen la religión y los templos. La religión adquiere su forma sustantiva, ritual y duradera a través de las costumbres. La parte más extensa de la *Apologética Historia Sumaria* se centra en la importancia formativa de la costumbre en la religión y las religiones, y explica la realidad y la lógica interna de los fenómenos de la *idolatría*, el *sacrificio humano* y la *antropofagia (ritual)* para influir en el acalorado debate sobre el estatus cultural, civilizatorio y jurídico de los pueblos indígenas de las Antillas. En consecuencia, el concepto de *ethos/costumbre* constituye un eje sistemático en torno al cual se agrupan también las demás partes y capítulos de la *Apologética Historia Sumaria*. Al integrar la filosofía de Aristóteles en esta obra, en particular mediante la recepción del concepto de *ethos/costumbre*, Bartolomé de Las Casas convierte a Aristóteles en *defensor de los indios*.

128 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 552-572.

129 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 573-756.

130 J. García-Huidobro, 2024, p. 29.

131 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 577-585.

132 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 586-588.

133 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 599-604.

134 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, pp. 1268-1273.

135 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 610-624.

136 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 8, pp. 1274-1291.

137 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 589-598, 605-609.

138 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 625-632.

139 B. de Las Casas, *Apologética*, OC 7, pp. 528-534.

Bibliografía

- ABRIL CASTELLÓ, Vidal, «Estudio preliminar», en *Bartolomé de Las Casas, Obras Completas* [sigla OC], Paulino Castañeda Delgado *et al.* (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 15-181.
- ABRIL STOFFELS, Miguel J., «La Apologética Historia Sumaria: claves para su interpretación», en OC 6, 1992, pp. 185-199.
- AMBROSI DE LA CADENA, Marco, «Cumaná y Bartolomé de las Casas: el aristotelismo en el Nuevo Mundo», *Classica Boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, n. XII, 2023, pp. 87-108.
- AUBENQUE, Pierre, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Nicolai Sinai y Ulrich Johannes Schneider (trad.), Hamburg, Meiner, 2007.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*. Griechisch/Deutsch, Olof Gigon (trad.), Rainer Nickel (ed.), Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2007.
- , *Politik*, Eckart Schütrumpf (trad. y ed.), Hamburg, Meiner, 2012.
- , *Rhetorik*. Griechisch/Deutsch, Gernot Krapinger (trad. y ed.), Stuttgart, Reclam, 2018.
- BARREDA, Jesús-Ángel, «Documentación bibliográfica de la Apologética», en OC 6, 1992, pp. 215-220.
- BEERE, Jonathan B., «Counting the Unmoved Movers: Astronomy and Explanation in Aristotle's Metaphysics XII.8», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 85, n. 1, 2003, pp. 1-20.
- BEUCHOT, Mauricio, *La querella de la conquista: Una polémica del siglo XVI (América nuestra)*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2004.
- BORDT, Michael, «Unbewegter Beweger», en *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Christof Rapp und Klaus Corcilius (ed.), Stuttgart, J.-B. Metzler, 2021, pp. 430-434.
- CASTILLA URBANO, Francisco, *El pensamiento de Juan Ginés Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013.
- CASTRO, Daniel, *Another Face of Empire: Bartolome de Las Casas, Indigenous Rights and Ecclesiastical Imperialism*, Durham, North Carolina and London, Duke University Press, 2007.

- DE STEPHANO, Mark, «The Proto-postcolonial Colonizer: Bartolomé de las Casas and the Turn from Slaver to Saver», in *Another Life. Une autre vie*, Mélanie Joseph-Vilain and Judith Misrahi-Barak (eds.), Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2012, pp. 173-194.
- DELGADO, Mariano (ed.), *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl* 1, 2, 3/1, 3/2 [sigla WA], Paderborn, Schöningh, 1994-1997.
- , «Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Weg, Werk und Wirkung oder Vom Nutzen mystisch-politischer Nachfolge in Krisenzeit», en *WA 1: Missionstheologische Schriften*, 1994, pp. 11-26.
- , «Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie», en *WA 1*, 1994, pp. 35-57.
- , «Einleitung: Las Casas als “Anthropologe des Glaubens”», en *WA 2: Historische und ethnographische Schriften*, 1995, pp. 327-342.
- , «III. Fünfter Teil des wohlgeordneten Gemeinwesens: Priesterschaft und Opfer», en *WA 2*, 1995, pp. 380-381, 388-389, 412-414, 431-432, 451-452.
- , «Einleitung: Universalismus, translatio imperii und Volkssouveränität bei Las Casas oder: Das prozeßhafte Entstehen einer politischen Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit», en *WA 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*, 1996, pp. 161-179.
- , «Die Indios als Sklaven von Natur? Zur Aristoteles-Rezeption in der Amerika-Kontroverse im Schatten der spanischen Expansion, in *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung?*, Günter Frank und Andreas Speer (eds.), Wiesbaden, 2007, pp. 353-372.
- , «Reseña de Daniel Castro, Another Face of Empire: Bartolome de Las Casas, Indigenous Rights and Ecclesiastical Imperialism (Durham, NC, and London: Duke University Press, 2007), pp. xii + 233», *Journal of Latin American Studies*, vol. 40, n. 3, 2008, pp. 571-573.
- , *Stein des Anstoßes - Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios*, St. Ottilien, Eos, 2011.
- , «Missionierendes Christentum und indianische Religionen im Entdeckungszeitalter», in *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden in der Christentumsgeschichte*, Mariano Delgado,

- Volker Leppin und David Neuhold (eds.), Stuttgart, Academic Press Fribourg, 2012, pp. 181-203.
- , «Christianisme prophétique 1511-2011. Réflexions sur le sermon d'Antón Montesino et l'œuvre de Bartolomé de Las Casas», en "*Ces gens ne sont-ils pas des hommes?*" *Evangelium und Prophetie* – "*Sind sie etwa keine Menschen?*" – *Evangelium und Prophetie. Colloque de la Faculté de théologie de Fribourg (1-4 décembre 2011) – Kolloquium der Theologischen Fakultät Freiburg (1.-4. Dezember 2011)*, Mariano Delgado (Hrsg), Freiburg / Fribourg i. Üe, Academic Press Fribourg, 2013, pp. 53-68.
- DUMONT, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre: La controversia de Valladolid*, María José Antón (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1995 / 2009.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Aristóteles en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 2024.
- GIERICH-CARVAJAL, María Carolina, *Die Rezeption der Antike in Spanisch-Amerika und ihre Bedeutung für die Staatsbildung*, Eichstätt-Ingolstadt, Univ., Diss., 2005.
- GRIESHABER, Christian, «Forschungen zur antiken Sklaverei im Zeitalter der schottischen Aufklärung – Wurzeln des britischen Abolitionismus?», in *Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand*, Elisabeth Hermann-Otto (ed.), Hildesheim – Zürich – New York, Olms, 2011, pp. 164-177.
- HANKE, Lewis, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Chicago, Henry Regnery Company, 1959.
- , *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolome de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indian*, Northern Illinois, University Press, 1974.
- HASSE-UNGEHEUER, Alexandra, «"weil die göttliche Gnade alle gleich aufnimmt" (Nov. Iust. 5,2): Sklaven werden zu Mönchen. Der Umgang von Kirche und Staat mit der "Klosterflucht" von Sklaven in der Spätantike», in *Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand*, Elisabeth Hermann-Otto (ed.), Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 2011, pp. 142-163.

- HERMANN-OTTO, Elisabeth (ed.), *Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand*, Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 2011.
- HÖFFE, Otfried, «Aristoteles' Politische Anthropologie», en *Aristoteles Politik*, Otfried Höffe (ed.), Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 21-35.
- HÖFFNER, Joseph, *Christentum und Menschenwürde*, Ursula Nothelle-Wildfeuer und Jörg Althammer (ed.), Paderborn, Schöningh, 2017.
- HUXLEY, George Leonard, «Aristotle, Las Casas and the American Indians», *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*, vol. 80c, 1980, pp. 57-68.
- JAEGER, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1995.
- KABASA, Jose, «Reseña de Daniel Castro, Another Face of Empire: Bartolome de Las Casas, Indigenous Rights and Ecclesiastical Imperialism (Durham, NC, and London: Duke University Press, 2007)», pp. xii + 233», *The American Historical Review*, vol. 113, n. 3, 2008, p. 789.
- KITTLER, Friedrich, «Pathos und Ethos. Eine aristotelische Betrachtung», in *Wer hat Angst vor der Philosophie? Eine Einführung in Philosophie*, Norbert Holz (ed.), München, Wilhelm Fink, 2012, pp. 35-38.
- KLUXEN, Wolfgang, «Ethos», in *Lexikon für Theologie und Kirche* vol. 3, Walter Kasper (ed.), Freiburg / Basel / Rom / Wien, Herder, 1995, pp. 939-940.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *De unico vocationis modo*, Obras Completas [sigla OC] 2, Paulino Castañeda Delgado et al. (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- , *Historia de las Indias III*, OC 5, 1994.
- , *Apologética Historia Sumaria*, OC 7-8, 1988-1998.
- , *Apología*, OC 9, 1988.
- , «Este es un tratado ... sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos», OC 10, 1992, pp. 219-284.
- LOSADO, Ángel, «Introducción», en *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas, de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Ángel Losada (trad.), Madrid, Editorial Nacional, 1975, pp. 11-46.

- LUTHER, Martin, «Disputatio contra scholasticam theologiam» [1517], in *Weimarer Ausgabe* 1, Weimar, Böhlau, 1883, pp. 221-228.
- MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso, «“Todas las gentes del mundo son hombres”: el gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n. 21, 2004, pp. 91-134.
- MERLAN, Philip, «Aristoteles‘ und Epikurs Müssige Götter», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 21 n. 4, 1967, pp. 485-498.
- PAGDEN, Anthony, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- PELLEGRIN, Pierre, «Hausverwaltung und Sklaverei (I 3-13)», in *Aristoteles: Politik*, Otfried Höffe Hrsg.), Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 37-57.
- PFEIL, Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen, V&R, 1986.
- QUEIJA, Berta, «La Apologética Historia Sumaria y el debate sobre la naturaleza del indio», en Las Casas, OC 6, 1992, pp. 201-214.
- QUIJANO VELASCO, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, UNAM, 2017.
- PRIESCHING, Nicole, *Sklaverei im Urteil der Jesuiten. Eine theologiegeschichtliche Spurensuche im Collegio Romano*, Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 2017.
- RECH, Bruno, «Bartolomé de Las Casas und Aristoteles», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 22, n. 1, 1985, pp. 39-68.
- RICKEN, Friedo, «ethos/Gewohnheit» und «êthos/Charakter, Sitte», en *Aristoteles-Lexikon*, Otfried Höffe (ed.), Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, pp. 212-214; 214-216.
- SCHÄFER, Christian, «I. Einleitung», en *Juan Ginés de Sepúlveda, Democrates secundus. Zweiter Demokrates*, Christian Schäfer (trad. y ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2018, pp. XIII-LXXIV.
- SCHULZ, Michael, «Bartolomé de Las Casas‘ culturalistic turn in his interpretation of Aristotle and Thomas Aquinas», *Veritas* (Porto Alegre), vol. 64, n. 3, 2019, pp. 1-23.

- SCHÜTRUMPF, Eckart, *Die Bedeutung des Wortes ēthos in der Poetik des Aristoteles*, München, Beck, 1970.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates secundus. Zweiter Demokrates*, Christian Schäfer (trad. y ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2018.
- SIEVERNICH, Michael, «Einleitung: Las Casas und die Sklavenfrage», en *WA* 3/1, 1996, pp. 61-66.
- SOUSA, Renata Floriano, «A busca da identidade ameríndia através da Disputa de Valladolid», *intuitio* (Porto Alegre), vol. 12 n. 2, 2019, pp. 1-22.
- TEGLIA, Vanina María, «El nativo americano en Bartolomé de las Casas: La proto-etnología “colegida” de la polémica», *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, n. 1, 2012, pp. 217-247.
- TOMÁS AQUINO, *Summa contra gentiles*, en *Corpus Thomisticum S. Thomas de Aquino Opera Omnia*, Enrique Alarcón (ed.), Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes, 2000, disponible en <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>, fecha de consulta: 06-07-2024.
- , *Summa Theologiae*, en *Corpus Thomisticum S. Thomas de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes, 2000, disponible en <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>, fecha de consulta: 06-07-2024.
- TOSI, Giuseppe, *La teoria della schiavitù naturale: nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510 - 1573); «Veri domini» o «servi a natura»*, Bologna, Ed. Studio Domenicano, 2002.
- VITORIA, Francisco de, «De Indis», en *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II. Völkerrecht Politik Kirche*, Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven und Joachim Stüben (eds.), Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1997, pp. 370-541.
- VLASSOPOULOS, Kostas, «Two Images of Ancient Slavery: the ‘living tool’ and the *koinônia*», en *Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand*, Elisabeth Hermann-Otto (ed.), Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 2011, pp. 465-475.
- WISSE, Jakob, *Ethos and Pathos: From Aristotle to Cicero*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1989.

MATERIA CLÁSICA

**Sobre el valor de las «Súmulas» de lógica:
Andrés de Pardo S. J. y el arte de introducir las palabras (I)**

**Sobre o valor das «Súmulas» de lógica:
Andrés de Pardo S.J. e a arte de introduzir palavras (I)**

**On the Value of the «Summaries» of Logic: Andrés de Pardo
SJ and the Art of Introducing Words (I)**

Roberto Hofmeister Pich
PUCRS (Porto Alegre / Brasil)
roberto.pich@pucrs.br
ORCID: 0000-0001-5770-3522

Fecha de recepción: 18-11-2024

Fecha de aceptación: 10-12-2024

Traducción del portugués de Gonzalo Tinajeros Arce

Resumen

El presente estudio, que se encuentra dividido en dos partes (la segunda se publicará más adelante), ofrece al lector una versión trilingüe, latín-español-portugués, del «Proemio» escrito por Andrés de Pardo S. J. en sus *Summulae dialecticae* (1669), concebidas durante su período de profesorado en la antigua Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca. Se podrá ver que, con una notable erudición y técnica literaria, Andrés de Pardo lleva a cabo de forma original una investigación filológica de la palabra latina «summula». Su explicación va mucho más allá de la paráfrasis asociada a la escritura de «summulae logicales» desde el tiempo de Pedro Hispano, en

que «*summulae*» son «*paruae summae*». Andrés de Pardo combina el genio y la percepción didáctico-pedagógica para estimular en sus alumnos tanto el estudio de la lógica como la conciencia del estatus de élite académica que han asumido, por la cual deben, mediante el compromiso y la disciplina, implicarse personalmente en el conocimiento de la filosofía y prepararse para la teología cristiana.

Palabras clave: Andrés de Pardo S. J., *cursus philosophicus*, *Summulae*, literatura latina clásica, escolástica colonial, lógica

Resumo

Neste estudo, dividido em duas partes (a segunda será publicada mais adiante), oferece-se uma edição crítica e trilingue (latim-espanhol-português), do «Proêmio» de Andrés de Pardo S.J. às suas *Summulae dialecticae* (1669), concebidas durante o seu período de docência na antiga Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca. Poder-se-á notar que, com notável erudição e técnica literária, Andrés de Pardo, de forma original, leva a termo uma investigação filológica da palavra latina «*summula*». A sua explicação vai muito além da paráfrase, associada à escrita de «*summulae* lógicas» desde Pedro Hispano, de que «*summulae*» são «*paruae summae*». Antes, Andrés de Pardo combina gênio literário e percepção didático-pedagógica para estimular os seus alunos tanto ao estudo da lógica quanto à consciência de seu status como elite académica, que deve, com compromisso e disciplina, engajar-se no conhecimento da filosofia e preparar-se para a teologia cristã.

Palavras-chave: Andrés de Pardo S. J., *cursus philosophicus*, *Summulae*, literatura latina clássica, escolástica colonial, lógica

Abstract

In this study, divided in two parts (the second one will be published later), we offer a trilingual version (Latin-Spanish-Portuguese) of Andrés de Pardo's S.J. «Preface» to his *Summulae dialecticae* (1669), which were conceived during his period of professorship in the old Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca. It will be possible to see that, with remarkable erudition and literary technique, Andrés de Pardo, quite originally, realizes a philological investigation of the Latin word «*summula*». His explanation goes far beyond the paraphrasis of «*summula*», related to the

writing of «*summulae logicales*» since the time of Peter of Spain, according to which «*summulae*» are «*paruae summae*». Andrés de Pardo rather combines literary genius with didactical-pedagogical perception in order to stimulate his pupils both to the study of logic and to the awareness of their status as academic elite which should, with commitment and discipline, engage in the knowledge of philosophy and be prepared for Christian theology.

Keywords: Andrés de Pardo S. J., *cursus philosophicus*, *Summulae*, classical Latin literature, colonial scholasticism, logic.

1. Introducción

Durante el período virreinal y colonial latino-americano, la enseñanza de la dialéctica caracterizó la primera parte del *cursus philosophicus [triennalis]* que fue ofrecido en los colegios superiores y en las universidades¹. Eso mismo aconteció en la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, fundada el 27 de marzo de 1624², donde el jesuita Andrés de Pardo actuó como profesor en la segunda mitad del siglo XVII, estrictamente dentro del período de consolidación de esta institución. La producción filosófica de Andrés de Pardo, conservada hasta nuestros días, está contenida en el manuscrito que lleva por título *Disputationes in universam Aristotelis philosophorum principis dialecticam*, y cuyos contenidos dictó a partir del 14 de mayo de 1669³. El manuscrito⁴ con las dos obras lógico-filosóficas

- 1 La descripción y el análisis conceptual de los textos de lógica producidos en las instituciones de enseñanza superior en la América Latina del período colonial caracterizan la obra notable de Walter Bernard Redmond; ver R. H. Pich, 2011, pp. 81-101. Ver también W. B. Redmond, 1998, pp. 421-426. Sobre el estudio de la filosofía en la formación superior ofrecida por las instituciones jesuitas bajo los moldes de la *Ratio Studiorum* (1599) en general y del *cursus philosophicus* en específico, ver P. F. Grendler, 2019, pp. 13-33.
- 2 El Colegio de Jesuitas en Chuquisaca ya había sido abierto en 1591. Ver A. Orías Bleichner, 2023, p. 237. Sobre las actividades de los jesuitas en la Audiencia de Charcas, ver pp. 232-246.
- 3 Andreas Pardo S. J. [Andrés de Pardo S. J.], *Disputationes in universam Aristotelis philosophorum principis dialecticam*, IHS, per Reverendissimum Patrem Andream Pardo, Societatis Iesu Theologum huius Platensis Academiae Liberalium Artium dignissimum Professore, Sucre, Archivo Arquidiocesano Santos Taborga – Sección «Manuscritos varios» – 27, 1669, 41 fols. + 162 fols.
- 4 Rubén Vargas Ugarte S. J. (1886–1975) registra dos manuscritos con el mismo título y básicamente con las mismas informaciones de portada, diferenciándolos en que uno trae en el registro «Andreas» y el otro registra «Antonius». Se trata pues de un error, ya que solo existe un manuscrito de autoría de Andrés de Pardo. Ver R. Vargas Ugarte, 1945, p. 42, n.

que contiene, comenzaron a ser objeto de estudio recientemente⁵. Sobre Andrés de Pardo, Barnadas escribe que «hoy sabemos que este distinguido filósofo y teólogo era oriundo de Potosí»⁶. Existen pocas informaciones sobre su biografía, pero Orías Bleichner consigna que nació cerca de 1620 y que falleció en 1693, afirmando aún que «estudió en Chuquisaca, fue misionero en Mojos y profesor de Filosofía y Teología en la Universidad de San Francisco Xavier»⁷. No parece haber duda de que Andrés de Pardo dictó Teología tras su docencia en Artes. Es nuevamente Barnadas quien informa que este maestro jesuita intervino en 1679, «en su calidad de Catedrático de Prima (de Teología) y Prefecto de Estudios de la Universidad en el solemne acto de incorporación del doctorado en Cánones por la Universidad de Granada del Arzobispo local, C. de Castilla y Zamora [1618–1683]»⁸. Sabiéndose que la Universidad de Chuquisaca, a pesar de sus períodos de crisis, funcionó regularmente desde 1624, es justo afirmar entonces que el estudio de los textos de Andrés de Pardo sirve como prueba contundente de que la universidad en aquella región de América del Sur y durante todo el período colonial, como afirma Guillermo Francovich (1901–1990) fue «un auténtico centro de la cultura continental»⁹. Todo apunta a que el primer profesor de Filosofía de la Universidad de Chuquisaca fue calificado también como «latinista» por el jesuita alemán Ferdinand Reinmann (1588–1650). Este último había estudiado Filosofía en Ingolstadt y también en el colegio de jesuitas de aquella ciudad e inició su actividad de magisterio justamente con la enseñanza del latín¹⁰.

1181 [«Andreas»] y p. 44, n. 1187 [«Antonius»]. El doble registro es repetido por W. B. Redmond, 1972, p. 71, n. 534 e n. 535, y también por J. M. Barnadas, 2005, p. 32, n. 80. La corrección está hecha en R. H. Pich, 2023, pp. 23–24, incluyéndose la nota 3.

5 R. H. Pich, 2023, pp. 23–46.

6 J. M. Barnadas, 2005, p. 32.

7 A. Orías Bleichner, 2023, p. 272.

8 J. M. Barnadas, 2002, en *Diccionario Histórico de Bolivia*, s.v. «Pardo SJ, Andrés (¿Antonio?) de (? , s XVII - ?, s XVIII)».

9 G. Francovich, 2015⁴, p. IV. Ver A. Orías Bleichner, 2023, pp. 244–245.

10 Ver A. Orías Bleichner, 2023, p. 271 (también la nota 135). Natural de Meran, al sur del Tirol, Ferdinand Reinmann integró el primer grupo de jesuitas de la «Oberdeutsche Provinz» –a él se sumaron Michael Durst y Kaspar Rueß– destinados al trabajo misional en América en 1616, y teniendo el Perú como destino. Sobre los jesuitas alemanes en la América Hispánica, ver V. Sierra, 1944. J. Meier, 2007, p. 68, indica el año 1618 como el de la llegada del grupo de jesuitas alemanes al Perú. En J. Meier y U. Glüsenkamp, 2013, pp. 259–262, se informa también que el Padre Ferdinand Reinmann en 1619 enseñaba latín en el Colegio San Pablo de Lima, y que por lo visto desde la apertura de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca actuó allí como profesor de Artes y Lenguas; a partir de

En Charcas (insiste Francovich) existió, hasta la expulsión de los jesuitas (en septiembre de 1767), una verdadera cultura filosófica forjada en los tres años del *cursus philosophicus* en el que el pensamiento especulativo tenía la marca clara de las pretensiones universales de ideas y argumentos. La Universidad de San Francisco Xavier, prestigiada en «todas las provincias del Alto Perú y del Río de La Plata», junto con las demás instituciones religiosas y jurídico-administrativas, hizo de Charcas «la ciudad docta de los Andes»¹¹. Sin lugar a dudas, y como fue señalado por Orías Bleichner, Chuquisaca destaca como un centro de formación académica. Tanto más se confirma esta información cuanto más se realza «la itinerancia de los jesuitas entre las universidades de Lima y Chuquisaca (La Plata) que elaboraban sus cursos escolásticos con los ojos puestos en la realidad local, insertándose en ella» —destacándose con este perfil intelectual las figuras de Diego de Avendaño (1594–1688) y del «criollo limeño José de Aguilar [1652–1708]»¹². No se tiene aquí la pretensión de discutir los procesos en función de los cuales esa cultura «escolástica» desarrollada durante cerca de 150 años entraría en «ruina» debido a la substitución de los profesores jesuitas por eclesiásticos seculares conservadores y afectos al mero uso de manuales ortodoxos¹³. Queda pendiente la tarea de describir e interpretar las características y los contenidos peculiares de la obra filosófica de Andrés de Pardo, capítulo aparte de la cultura colonial boliviana. Con ello podrán llenarse un poco más los vacíos y las lagunas en la investigación histórica-conceptual en todo el continente sobre la escolástica latinoamericana.

El manuscrito de Andrés de Pardo, como ya se dijo arriba, se encuentra hoy adecuadamente inventariado. Independientemente del título, trae dos obras distintas que, en cada caso, estipulan una nueva numeración para la

1631 enseñó Teología. Retornando a Lima fue profesor de Teología en el Colegio San Pablo y también rector de esta institución (1638-1640).

11 G. Francovich, 2015⁴, pp. 8-9. En relación con la enseñanza de la escolástica en Chuquisaca por parte de los jesuitas y sobre algunos de sus notables profesores, ver A. Orías Bleichner, 2023, p. 270 y ss.

12 A. Orías Bleichner, 2023, p. 275.

13 G. Francovich, 2015⁴, pp. X-XI, y pp. 24-25. Solamente en 1944, cuando fue creada la «Escuela de Filosofía y Letras» en la Universidad de La Paz, la Filosofía recuperó su propio lugar en el espacio universitario boliviano. En ese sentido, ver también G. Francovich, 1956. El segundo de los ocho períodos de la historia de la filosofía en Bolivia, que se integra en «la mentalidad colonial», ocupa una parte muy modesta en la obra de Francovich (ver G. Francovich, 2015⁴, pp. 19-60).

secuencia de los folios, a saber: (i) *Summulae seu breue compendium Aristotelis philosophorum principis dialecticae* (2r-41v) y (ii) *Disputationes in uniuersam Aristotelis philosophorum principis dialecticam* (1r-162v)¹⁴. En el folio 162v de las *Disputationes*, se lee simplemente «Finis Logicae, anno 1669», es decir, «Fin de la *Lógica*, año de 1669». A su vez, las últimas tres líneas del folio 41v contienen informaciones más precisas sobre el fin de la redacción de las *Summulae*: «Die 8^a Iulii. Anni 1669. Finis summulistici operis» (día 8 de julio del año de 1669, fin de la obra sumulística). Las dos obras remanentes de Andrés de Pardo parecen haber sido manuscritas por personas distintas —en uno y otro caso, la grafía es diferente. Las *Summulae* son introducidas por un «Proemio», que es objeto de estudio en el presente artículo, y las *Disputationes* a su vez son introducidas por un brevísimo «Prologus»¹⁵, que por mucho se diferencia del Proemio tanto en términos de la concatenación osada de ideas como de cualquier pretensión de investigación o de innovación de contenidos. Como ya se había consolidado desde el inicio del siglo XVII en las instituciones de la enseñanza superior en América Latina, las *Summulae*, como parte introductoria de la enseñanza y del estudio de la lógica en el primero de los tres años del *cursus philosophicus*, ofrecían exposiciones sucintas sobre los elementos lógico-lingüísticos asociados a las actividades de la razón caracterizadas por la aprehensión, el juicio y el argumento¹⁶. No es sorprendente que las *Summulae* de Andrés de Pardo se dividan en «Primera disputa – Sobre los términos» (3r-17r), «Segunda disputa – Sobre la división de los términos

14 En esta segunda obra se encuentran en total 14 Disputas. No son comentarios o exposiciones de las obras que componen el *Organon* de Aristóteles. Tratan, de modo selectivo, asuntos que pertenecerían de forma más o menos rigurosa a la *Isagoge* de Porfirio, y a las obras *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos*, de Aristóteles. De esta forma, esas Disputas configuran una sintética «lógica mayor», ilustran el contenido de las clases dictadas por Andrés de Pardo después de la enseñanza sumulística, tras el primer año del *cursus philosophicus*.

15 Ver Andreas Pardo S. J., *Disputationes in uniuersam Aristotelis philosophorum principis dialecticam*, «Prologus», f. 1r. El Prólogo contiene apenas dos párrafos y 20 líneas (el primer párrafo ocupa 13 líneas, y el segundo 7). En las líneas 6-7 del segundo párrafo ya se puede leer «Disputatio prima – De natura logicae secundum se consideratae».

16 En cuanto a la propuesta metodológica, la de ser una exposición introductoria de la lógica como disciplina, y a la estructura general de temas y asuntos, el principal modelo escolástico post-renacentista para esa literatura —esto es, para la lógica formal y «menor»— lo ofreció Domingo de Soto con sus *Summulae dialecticae* (1529). Es oportuno recordar que, en la primera parte de la primera obra de Filosofía publicada en América del Sur, una *logica ad mentem Scoti*, figura también un texto breve con aquel mismo título; ver, en Hieronymus Valera, 1610, «*Artis dialecticae compendium uulgo Summulae dialecticae*» (pp. 1-36). Ver también E. J. Ashworth, 1988, pp. 75-87.

y sus propiedades» (17r-23r), «Tercera disputa – Sobre el nombre, el verbo, la oración y la proposición» (23r-30v), «Cuarta disputa – Sobre la equivalencia y la conversión de las proposiciones» (30v-33r), «Última disputa – Sobre el modo de conocer» (33r-41v). Por lo tanto, estructuralmente, Andrés de Pardo organiza sus lecciones en cinco *disputationes*, y esas se dividen en «secciones» (*sectiones*) y «subsecciones» (*subsectiones*).

El presente estudio aborda específicamente el Proemio de las *Summulae* de Andrés de Pardo. No se trata de un *Prooemium* común. Si las Disputas de las *Súmulas dialécticas* ya revelan en Andrés de Pardo un autor de talento filosófico excepcional, el Proemio también manifiesta una indagación original, revela gran erudición humanística y se constituye en una pieza literaria que tiene también alcance pedagógico. En las primerísimas líneas de su introducción al estudio de la Filosofía –que son también las más antiguas líneas de una obra filosófica de la Universidad de San Francisco Xavier, que, hasta donde se sabe, han llegado hasta hoy–, Andrés de Pardo estimula a sus alumnos a comprender el significado de las palabras: realiza un estudio filológico recurriendo a textos clásicos eruditos y de historia antigua, esto con el objetivo de explicar el significado de la palabra latina «*summula*» y mostrar cómo ese significado echa luces sobre su proyecto como maestro de dialéctica y profesor de estudiantes principiantes, entregados a la guía de los jesuitas de «la ciudad de La Plata». Dicho de forma sucinta: leer e interpretar el Proemio de Andrés de Pardo a las *Summulae dialecticae* es un desafío para la inteligencia lingüística y literaria de la lengua latina. Por eso mismo se ofrece la edición del texto latino transcrito a partir del manuscrito original. La versión latina es seguida de una traducción al portugués y al español. En el futuro, se presentará un detallado comentario expositivo del Proemio¹⁷, mostrando cómo, con notable erudición y refinada técnica literaria, Andrés de Pardo lleva a cabo una indagación histórico-lingüística sin precedentes de la palabrita *summula*.

Piezas laudatorias eruditas dedicadas a figuras preeminentes de la sociedad, especialmente autoridades eclesiásticas, son comunes en los textos impresos de escolásticos barrocos; también son comunes los proemios inspirados y que comportan una breve exhortación al estudio de la Filosofía. Para todos los efectos, sea en los textos afines de los siglos XVI-XVII¹⁸ o en textos impresos

17 Espero poder ofrecerlo, como segunda parte de este estudio, en *Classica boliviana* XIV (2025).

18 Dominicus Soto, 1554-1555, «Prooemium Fratris Dominici Soto Segobiensis in secundam aeditionem summularum». Ver también Alphonsus a Vera Cruce, 1554, «Proemium Fratris Alphonsi a Vera Cruce in tractatum Summularum» (f. 3r-f. 4v). Ver también Petrus a Fonseca S. J., 1564, «Praefatio Lectori».

que podrían mostrar la influencia intelectual de Andrés de Pardo (como las obras de lógica de José de Aguilar¹⁹, cuya carrera académica transcurrió esencialmente en la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca), todavía no fue encontrada una tesis filológica en forma de texto latino proemial y erudito comparable a las *Summulae* de 1669. La explicación del campo semántico de *summula* que Andrés de Pardo ofrece, va mucho más allá de la paráfrasis asociada a la escritura de «*summulae* lógicas» que se observa desde Pedro Hispano, en que «*summulae*» son, sin más, «pequeñas sumas»²⁰. Efectivamente, Andrés de Pardo reconoce textualmente en Pedro Hispano al autor original de las «*paruae summae*» que sirvieron desde la Edad Media hasta su tiempo como modelo de introducción a la lógica. Aun más, reconoce en Pedro Hispano al que fue «sin dificultades el príncipe de las *Súmulas*»²¹, a partir de cuyo proyecto las *Summulae* habrían consolidado y dado forma (como un patrón) a la duradera tradición de introducciones sumarias y comprensivas de la lógica, focalizadas *grosso modo* en la doctrina de los términos, de las proposiciones y de los argumentos, con el propósito de conducir la razón en las esenciales técnicas del definir, dividir y argumentar.

19 En Iosephus de Aguilar, 1701, se encuentra una sofisticada dedicatoria de siete páginas «*Illustrissimo ac reverendissimo domino doctori D. Emmanueli Ferdinando de Sancta-Cruz, Episcopo Angelo-Politano, Catholicae Maiestatis Consiliario*», y un brevísimo «*Prooemium*» (p. 1a-b).

20 En una reciente y referencial edición (con traducción al inglés) se optó por traducir el título consagrado como «*Summaries of Logic*», o sea, «*Sumarios de Lógica*»; ver Peter of Spain, 2014.

21 Ver Andreas Pardo S. J., 1669, «*Disputatio prima – De terminis*», f. 3r: «*totum hoc Logica inditit, et Logicales Summulae id est paruae summulae, quarum author fuit Petrus Hispanus inde Summularum facile Princeps*». Por cierto, el título que Andrés de Pardo da a Pedro Hispano sería merecido, porque su libro «fue la base para la enseñanza de la lógica alrededor de cuatro siglos», en un tiempo en que la lógica «fue el corazón de lo que ahora llamamos 'currículo de la graduación'»; ver B. Copenhaver *et alii*, en Peter of Spain, 2014, p. IX. El título «*Summulae*» o «*Summulae lógicas*» fue atribuido siglos después con el transcurrir de la tradición y la recepción de los 12 «*Tractatus*» del compendio. Ver L. M. De Rijk, 1972, pp. XLIII-XLVI. Ver Petrus Hispanus, 1972. No parece que Andrés de Pardo se haga ninguna pregunta sobre la correcta identificación descriptiva de la persona histórica de «Pedro» o de «Pedro Hispano» que efectivamente escribió los *Tractatus*. Es de suponer que Andrés de Pardo asociaría el nombre al intelectual versado en Medicina y en Filosofía (lógica), y también instigador de las Condenas doctrinales de 1277 (en la Universidad de París), llamado «Pedro Julião», oriundo de Lisboa y que, en septiembre de 1276, se convertiría en el Papa Juan XXI (†1277). En efecto, esa tradición de identificación perduró por largo tiempo; sin embargo, la investigación especializada actual tiende ampliamente a rechazar esa tesis de atribución, separando aquel erudito y futuro papa del *magister* «Pedro Hispano» que fue el autor, posiblemente en el segundo cuarto del siglo XIII, de las *Summulae lógicas*. Ver B. P. Copenhaver *et alii*, 2014, pp. 1-9.

Cabe decir que, aunque tales enfoques de Pardo remitan a los contenidos de los doce tratados que componen la suma de Pedro Hispano²², no resumen de forma precisa la selección y el énfasis de los asuntos abordados por dicho filósofo en sus *Summulae*²³. Es justo insistir en que ese molde expositivo –términos, proposiciones y argumentos (silogismos)– se remite antes a los cinco libros de las *Summulae dialecticae* de Domingo de Soto O. P. (1494-1560), que –tal como Andrés de Pardo en sus *Disputationes*– abordaría por separado, a modo de comentarios selectivos, las obras lógicas de Aristóteles o temas filosóficos como el objeto de la lógica, los contenidos de la obra *Isagoge* de Porfirio, los *antepredicamenta*, la doctrina de las categorías, los *postpredicamenta* y los asuntos de los Libros I-II de los *Segundos analíticos*²⁴. De hecho, esa fue la estructura de estudio y exposición adoptada también por los maestros jesuitas desde las últimas décadas del siglo XVI en el espíritu de la *Ratio Studiorum* –y esto, en *Summulae* o comprensivos *Commentarii* a la *Isagoge* o a partes del *Organon*, es ejemplificado por el desempeño de autores referenciales de diversos colegios jesuitas, como por ejemplo: Pedro da Fonseca (1528-1599 colaborador clave del *Cursus conimbricensis*), Francisco Toledo (1533-1596), Antonio Rubio (1548-1615), Marcin Śmiglecki (1564-1618), Sebastião do Couto (1567-1639, también colaborador del *Cursus conimbricensis*) y Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651)²⁵.

Volviendo al singular Proemio de Andrés de Pardo y sus exploraciones literarias, el profesor de Charcas da inicio, con él, a su enseñanza, con el arte adicional de dominar la historia semántica de las palabras. No es baladí recordar que ese dominio, más allá del talento individual de su ejecutor, fue adquirido después de cerca de seis años de profundos estudios humanísticos, anteriores a los tres años de filosofía, centrado en la gramática, las humanidades (letras) y la retórica, con fuerte énfasis en la lengua y la literatura latinas, pero también

22 Para una síntesis de los contenidos, ver B. P. Copenhaver *et alii*, 2014, pp. 19-78.

23 Ver B. P. Copenhaver *et alii*, 2014, pp. 13-14; 17. En la p. 17, los contenidos de los 12 tratados o capítulos de las *Súmulas* son así descritos respectivamente y a modo de encabezados: «introducciones», «predicables», «predicamentos», «silogismos», «tópicos», «suposiciones», «falacias» (de lejos el más extenso de los capítulos, ocupando cerca de la mitad de la obra), «relativos», «ampliaciones», «apelaciones», «restricciones» y «distribuciones».

24 J. P. Doyle, 1998, p. 38. Ver también Dominicus Soto, 1548. Ver también E. J. Ashworth, 1988, pp. 75-87.

25 Ver E. J. Ashworth, 2019, pp. 96-97.

en la lengua y literatura griegas²⁶. En un Proemio de poco más de dos páginas, Andrés de Pardo combina genio literario y percepción didáctico-pedagógica para estimular a sus alumnos a adentrarse tanto en el estudio de la lógica como en la conciencia de su estatus de élite académica, que exige, con compromiso y disciplina, adentrarse en el conocimiento de la filosofía y prepararse para la teología cristiana.

2. Criterios editoriales

En todos los casos, hemos procurado adaptar la ortografía de las palabras del manuscrito a la latina contemporánea, prestando especial atención al uso de la «u» en lugar de la «v» y al empleo de la «i» en el de la «j».

Más allá de la mera adaptación ortográfica, no se discute el estado de pronunciación de las palabras latinas. El manuscrito contiene oscilaciones y algunas erratas –que se cree que fueron causadas por el amanuense de Andrés de Pardo (no nombrado en la carátula)– que han sido adaptadas y corregidas; la más notable se refiere precisamente a la palabra «tessera», y a su diminutivo «tesserula» –importantes en la argumentación filológica elaborada por el autor–, que en el manuscrito aparecen algunas veces con «th» o con una sola «s», a saber, «thessera», «thesserula» y «teserula». En cualquier caso estos y otros fenómenos (no así las abreviaturas) se registran en el aparato crítico.

La puntuación de la época es errática y no merece casi ninguna atención. Los autores no estaban acostumbrados a puntuar, y dejaban ese aspecto a otros (el cajista, el amanuense) que tampoco tenían ningún criterios asentados. Por regla general, hemos conservado la puntuación del manuscrito, pero hay en los casos en que se ha considerado necesario introducir signos de puntuación para facilitar la lectura e interpretación del texto.

La división de los párrafos en el original se ha mantenido en la edición, al igual que la disposición de los versos de los poemas que se citan. Se han numerado los párrafos y las oraciones, para poder comparar con facilidad el original latino con las versiones castellana y portuguesa. Se ha dedicado un trabajo especial a las fuentes y referencias utilizadas por Andrés de Pardo; precisamente en esto se puede tener la expectativa de reconstruir a futuro la biblioteca que el maestro jesuita tenía a su disposición y, con ello, parte del contexto de su formación erudita en la lengua y la literatura latinas.

26 Ver P. F. Grendler, 2019, p. 19.

Andrés de Pardo S. J.

**Disputationes in uniuersam Aristotelis
philosophorum principis dialecticam**

**Summulae seu compendium Aristotelis
philosophorum principis dialecticae**

Transcripción y traducción al portugués
Roberto Hofmeister Pich

Traducción al castellano
Alfredo Fraschini

Revisión de la traducción al castellano
Sandra M^a Plaza Salguero

Prooemium

- 1 BREVE dialecticae compendium (o utinam laeue coruscante fulgure) contendum aggredior paruas logicae summas, inde summulas¹ nomine exiles uirtute mactas, haud quaquam Momi cuiuspiam irrisoriae Circi* subdendas qualiter illa de qua Iuuenalis Satyra Septima²:

summula ne pereat qua uilis tessera³ uenit
frumenti

2 Summulas inquam iis accinentes quas a Dione⁴ didicisse* sate, et Bulengerus⁵ omnigenae eruditionis antistes *Liber de uenatione*⁶. 3 Enim uero mos percubuit olim apud Romuleos quod statis diebus in praeclarae liberalitatis memnosynon Imperatores Augusti tesserulis* globulisque ligneis inclusa* donaria (summulae dicebantur missiliaue summaria si cum Florente eloquar Tertulliano*⁷ libro *De pallio**⁸) a praeeminente loco in circo undequaque confluenti populo dispergerent, quibus adscripta erant signa uel symbola pretiosa* quaeque seruos, holosericas uestes, argentum, aurum, gemmas, margaritas, aliaque id genus⁹ compendiosum* immodicum innuentia.

*1 1 crici | 2 didicisse | 3 tesserulis | inclusa | Tertulliano | pallio | praetiosa | compendiosum

Proêmio

- 1 PARA compor um breve compêndio de Dialética (oxalá que por propício raio brilhante de luz!), começo com pequenas sumas de lógica, por isso mesmo, míseras «súmulas»¹ pelo nome, mas consagradas com coragem – de modo nenhum a serem tomadas por «súmulas» de algo irrisório, de Momo de Circo, tal como aquela «súmula» da qual Juvenal fala na sétima sátira²:

a fim de que não perca a ínfima soma com a qual obtém a tésseira³
frumental de pouco valor

2 «Súmulas», digo eu, consoantes àquelas que eu muito aprendi de Dio⁴, e também Boulenger⁵, mestre da erudição de todo tipo, no *Livro sobre*

Proemio

- 1 Voy a componer un breve compendio de Dialéctica (¡ojalá sea con un rayo de luz favorable!) comenzando con pequeños tratados de lógica; de ahí el nombre de «súmulas»¹: tratados de poca extensión, pero consagrados con esfuerzo, que de ningún modo deben considerarse [resúmenes] de un asunto irrisorio, propio de Momo de Circo, como aquel al que Juvenal se refiere en su séptima sátira²:

para que no se pierda el escaso dinero con el que se compra la vil tésera³
del trigo

2 Y digo «súmulas» en consonancia con las que aprendí en gran medida de Dion⁴, y también de Boulenger⁵, maestro de toda clase de erudición, en su *Libro de la caza*⁶. 3 Porque ciertamente en otro tiempo se extendió entre los romanos la costumbre de que en determinados días, en memoria de su magnífica generosidad, los augustos emperadores repartían al pueblo que llegaba de todas partes, desde un lugar prominente en el circo, regalos escondidos en pequeñas téseras y en bolillas de madera (se llamaban «súmulas» o pequeñas piezas arrojadizas, según cuenta Tertuliano Florente⁷ en su libro *Acerca de la capa*⁸), en las que se habían inscrito signos o señales valiosas, tales como esclavos, prendas de vestir de seda, plata, oro, piedras preciosas, perlas, y otras cosas propias de este tipo⁹ de lujo desmedido.

*a caçada*⁶. 3 Pois é verdade que outrora se tornou frequente o costume, junto aos romanos, que em dias determinados, para lembrança da sua magnífica generosidade, os Augustos Imperadores, por pecinhas-de-troca e bolinhas de madeira (eram chamadas de «súmulas» ou então pequeninas peças-de-arremesso, se eu me expressar com Florescente Tertuliano⁷, no *Livro sobre o pátio*⁸), espalhariam por todos os lados, desde um lugar de destaque no circo, recompensas escondidas [naquelas pecinhas], para o povo que afluía de toda parte, e nelas tinham sido inscritos sinais ou símbolos preciosos, cada um indicando [coisas como] servos, vestes de seda, prata, ouro, pedras preciosas, pérolas – e outras coisas [que se relacionam com] esse gênero⁹ vantajoso desmedido.

4 Eademque quae blandiente fortuna industria cooperante quasi uenereo¹⁰ talorum [fol. 2v] iactu raptauerant iis deferebant quibus haec largitio commissa* erat unde, et praedictis tesserulis summulusue feliciter* oberrati superbas opes sibi summatim congegississe nec immerito congratulabantur. 5 Quid pro re nostra satius? 6 Ecquis enim uel lymphatus* *Summulis* nostris ad amussim coadaptari non uideat illud epigrammatici bilbilitani*¹¹ praefatae consuetudini alludentis* teste laudato Bulengero?

7 Omnis habet sua dona dies: nec linea diues¹²
cessat et in populum multa rapina cadit;
[nunc ueniunt subitis lasciua¹³ nomismata nimbis,
nunc dat spectatas tessera larga feras,]¹⁴ 10
nunc implere sinus securos gaudet et absens
sortitur dominos, ne laceretur*, auis.¹⁵

2 DESPICABILE specie tenus lemma, ligneas tesserulas* terminis, propositionibus, signis uariisque argumentorum figuris uelut symbolicis notis compictas generosae argiropolitanae¹⁶ iuuentuti proponimus. 2 Sed tamen iis latitantes immensas prope modum diuitias urbis nominique colligimus respondentes *la ciudad de La Plata*, dum summularum nomine, ueluti perstillicidia quaedam dialecticam proponimus.

4 comissa | faelicititer | 6 linfatus | uiluilitani | aludentis | 7 nec laceratur | 2 1 thesserulas

4 E as mesmas coisas que, por fortuna complacente, por trabalho cooperante – como se por um lance de Vênus¹⁰, de peças de jogo – [fol. 2v], eles tinham pilhado [de outros] eles [então] concediam àqueles aos quais esta liberalidade tinha sido confiada, donde também os que com êxito tinham sido circundados pelas antes mencionadas pecinhas-de-troca e Súmulas acumulavam para si sumariamente esplêndidas riquezas, e não sem razão se felicitavam. 5 O que há de mais adequado para a nossa questão? 6 Há, pois, alguém, delirante que seja, que não veja que aquele [verso] do Epigramático, o Bilbilitano¹¹, se ajusta à risca às nossas *Súmulas*, ele que alude ao costume dito de início por Boulenger, aclamada testemunha?

4 Y las mismas cosas que, por la fortuna benévola o por trabajo cooperante, les habían sacado a otros, como si se tratara de un afortunado tiro en el juego de dados¹⁰ – [fol. 2v], se las concedían a quienes se les había confiado esta liberalidad; y así, felizmente rodeados de las mencionadas piecitas o «summulas», acumulaban para sí notables riquezas, y no sin razón se felicitaban. 5 ¿Qué hay más conveniente para nuestro asunto? 6 ¿Hay alguien, pues, tan delirante que no vea que se ajusta estrechamente a nuestras *Summulas* aquella composición del epigramático bilbilitano¹¹ que alude a la citada costumbre testimoniada por el ilustre Boulenger?

7 Cada día tiene sus propios regalos; el rico cordel¹²
no se detiene y deja caer un copioso botín sobre el pueblo:
[ora llegan las fichas lascivas¹³ en imprevistas lluvias,
ora una generosa tésera regala entrada para el espectáculo de fieras,]¹⁴ 10
ora el ave se alegra de ocupar rincones seguros y en ausencia,
para no ser lastimada, juega a suerte a sus dueños.¹⁵

- 2 PROPONEMOS un asunto de escaso valor sólo en apariencia, a la generosa juventud argiropolitana¹⁶: pequeñas téseras de madera adornadas con términos, proposiciones, y variadas formas de argumentos, como marcas simbólicas. 2 Pero en todo caso recogemos escondidas en ellas inmensas riquezas para aquellos que responden al nombre *ciudad de La Plata*, mientras que bajo el nombre de «Súmulas» ofrecemos una Dialéctica en forma de mínimo goteo.

7 Todo dia traz os seus próprios dons, e o rico cordel¹²
não Falha, e sobre o povo cai a abundante rapina
[ora moedas de jogo¹³ vêm em chuvaradas súbitas,
ora a téssera generosa assinala as feras visualizadas na arena,]¹⁴ 10
ora o pássaro está feliz em preencher o regaço que lhe deixa seguro e, à parte,
tira por tal sorte seus donos que não vem a ser feito em pedaços.¹⁵

- 2 ASSUNTO desprezível só quanto à aparência, propomos para a nobre juventude argiropolitana¹⁶ pecinhas-de-troca de madeira ornadas – tal como com marcas simbólicas – com termos, proposições, signos e figuras diversas de argumentos. 2 Mas ainda assim, com elas, juntamos [pecinhas-de-troca] que – aproximadamente – escondem as imensas riquezas da cidade e que respondem ao nome *la ciudad de La Plata*, enquanto, pelo nome de Súmulas, propomos, assim como um certo gotejamento [de pecinhas-de-troca], a Dialéctica.

3 Quas qui, et ingenii acie sortitur, et indefesso comparat labore, atque aliis deferre, satagit locupletissimis disciplinis ediscendis nimirum utpote quibus largitio haec quodammodo commissa* est. 4 Exinde facili negotio laxatis ac praeaptatis animi sinibus ingentes sapientiae thesauros ad miraculum mutuatur perlucraturque uel ipsa Theagenis¹⁷ munificentia quae in paremiam¹⁸ abierat perque longissime superata. 5 Confaxit numen in cuius manibus teste purpurato sceptri tenente iessaesus¹⁹, sortes²⁰ nostrae sunt, sed in primis ut tesserulas* hasce fortunati sortiamini, o iuvenes* qui sapientiae tirocinio sub nostris uexillis dedistis nomina tesseram* aliam militarem summi Iesuiticae Societatis antesignani protoparentis optimi²¹ iuxta ac tutelariorum nostri fauentissimi Ignatii²² nomine insignitam, bibulis auribus exceptate sacerrimam christianis militibus dignam superstitioso* romanorum exemplo religionem edocti. 6 Etenim bellum iamiam innituris licet* pro cuiusque imperatoris sensu (uerba sunt nostri eruditissimi Gaspar Sanctii²³) uoces traderentur aut tesserae*, saepe tamen illae tradebantur quibus* aut Deorum essent nomina, aut diuini auxilii simplex imploratio aut a Deo uno speranda uictoria: hac [fol. 3r] ergo una ope innixus

23 comissa | 5 iessaede | tesserulas | iubenēs | tesseram | superstitiosso | 6 It | tesserarum | qq

3 E essas, quem tanto tira à sorte pela penetração da inteligência quanto reúne pelo labor infatigável, também apressa-se em deferir a outros, que seguramente não de aprender por riquíssimas disciplinas, na medida em que a eles esta liberalidade foi, de certa maneira, confiada. 4 Depois disso, por fácil negociação, dos relaxados e pré-acomodados ocultos recantos do espírito, toma-se emprestado e tira-se em lucro, para admiração, grandes tesouros de sabedoria, ou ainda a própria munificência de Teágenes¹⁷, a qual terminara em provérbio¹⁸ e sobejara-se mui grandemente. 5 Que assim o faça a vontade divina, em cujas mãos – pela testemunha purpurada que, na qualidade de descendente de Jessé¹⁹, detém o cetro – estão as nossas sortes²⁰, mas, antes de mais nada, que vós, ó Jovens afortunados, tireis em sorte estas pecinhas-de-troca – vós que, para o tirocínio da sabedoria, lançastes os nomes

3 Y el que las tira a suerte con la agudeza del ingenio, y las reúne con un trabajo infatigable, también se dispone a entregárselas a otros, para que aprendan, sin duda, riquísimas disciplinas, en tanto que de algún modo les fue confiada esta prodigalidad. 4 Por tanto, mediante una sencilla negociación, una vez relajados y adaptados los rincones del espíritu, se toma en préstamo ingentes tesoros de sabiduría, para admiración, y se aprovecha de ellos, como la munificencia propia de Teágenes¹⁷, que se hizo proverbial¹⁸, y fue largamente superada. 5 Así lo haga la voluntad divina, en cuyas manos, según testimonio del purpurado que posee el cetro en su carácter de descendiente de Jesé¹⁹, están nuestras suertes²⁰, pero primero, afortunados jóvenes, os pido que arrojéis a suerte estas pequeñas téseras que para el aprendizaje de la sabiduría colocasteis los nombres bajo nuestros estandartes, como otra tésera de soldado, del Óptimo Protector de la insignia de la Compañía de Jesús²¹, junto a la distinguida con el nombre de nuestro favorabilísimo tutelar Ignacio²², y recibid con oídos atentos la sacratísima religión digna de soldados cristianos educados con el ejemplo incólume de los romanos. 6 En efecto, una guerra a punto de comenzar permitía, según el sentido de cada emperador (son las palabras de nuestro eruditísimo Gaspar Sánchez²³), que se transmitieran voces o téseras, pero a menudo se entregaban aquellas que, o eran nombres de dioses, o bien una invocación suplicante de auxilio divino, o bien la victoria que se espera del único Dios. [fol. 3r] Amparado, por lo tanto, en este único poder,

sob os nossos estandartes, conforme outra téssera, de soldado, do mais elevado, Nobre Primeiro Pai, defensor da bandeira da Sociedade de Jesus²¹, e distinguida pelo nome de nosso protetor favorabilíssimo, Inácio²² –, e recebei, com ouvidos atentos, a sacratíssima religião, digna de soldados cristãos, instruídos pelo exemplo incólume dos romanos. 6 Com efeito, uma guerra já prestes a começar permite, segundo o senso de cada Imperador (as palavras são do nosso eruditíssimo Gaspar Sánchez²³), que vaticínios sejam dados ou tésseras-de-auspício; às vezes, contudo, eram entregues aquelas nas quais ou estivessem nomes de Deuses, ou imploração suplicante do auxílio divino, ou a vitória a ser esperada pelo Deus uno: arrimado, portanto, [fol. 3r] neste poder único,

perspicuitatem, breuitatem, rectam doctrinae methodum discipulorum utilitate potius quam meo prospecturus nomini polliceor, uniuersum philosophiae curriculum in disputationes diuidam, has in sectiones, sectiones denique in subsectiones, sapientum uestigiis quoad possim insistere tentans dissecabo, ac demum spero uobis tanto benignissimi aeque ac strenuissimi dulcis Ignatii patrocinio fulsitis opima satis spolia ex hostibus ignauia atque inscitia deletis gloriosissima reportanda.



eu ofereço perspicuidade, brevidade, reto método da doutrina, havendo de prospectar [o curso] antes pela utilidade das matérias do que pelo meu nome; dividirei o curso inteiro de Filosofia em Disputas, estas em seções, as seções finalmente em subseções; fazendo sondagens nos rastros dos sábios, até onde eu puder insistir, farei dissecações, e por fim espero de vós, escorados em tamanho patronato do benigníssimo

prometo claridad, brevedad, método de recta doctrina para beneficio de los discípulos antes que para mi propio renombre. Dividiré el curso completo de Filosofía en Discusiones, estas en secciones y, finalmente, las secciones en subsecciones; haré disecciones, sondeando las huellas de los sabios hasta donde pueda insistir, y por último espero de ustedes que se den a conocer, una vez descubiertas y destruidas la indolencia de los enemigos y su ignorancia, con el patrocinio del benignísimo e igualmente infatigable, dulce Ignacio, espléndidos y gloriosísimos triunfos.



e igualmente infatigabilíssimo doce Inácio, uma vez destruídas as inimigas ‘indolência’ e ‘ignorância’, que sejam reportados triunfos deveras copiosos, gloriosísimos.



Notas

1. Nota de los editores: ambos traductores anotan diversos aspectos de la palabra «súmula». Alfredo Fraschini observa que «el Diccionario de la RAE define “súmula” (del latín *summula*, diminutivo de *summa*) como “compendio o sumario que contiene los principios elementales de la lógica”». Por su parte, Roberto Hofmeister anota que «*summula*, en latín, podría también ser traducida por “sumita” o “pequeña suma”». Véanse las dos traducciones del verso de Juvenal: «ínfima soma» en la versión en portugués, que obviamente se refiere al dinero y «el escaso dinero» en la castellana.
2. Juv. *Sat.*, VII, vv. 174-175; 1971, p. 95. La «Sátira VII» trata de la condición lamentable, penosa en la época de Juvenal, de las personas dedicadas a la actividad intelectual —poetas, historiadores, abogados, rectores— (vv. 150-214) y los gramáticos. Para que el pasaje completo pueda ser leído, ver los vv. 171-175: «Ergo sibi dabit ipse rudem, si nostra mouebunt / consilia, et uitae diuersum iter ingredietur / ad pugnam qui rhetorica descendit ab umbra, / *summula ne pereat qua uilis tessera uenit / frumenti*; quippe haec merces lautissima». Manuel Balasch, 1991, p. 267, ofrece la siguiente versión: «De modo que en el caso de que mi consejo le mueva se jubilará a sí mismo y dará otro rumbo a la vida el que bajó de las sombras de la retórica a la acción forense auténtica; así no perderá la reducida suma [*summula*] por la que le dan un vale [*tessera*] para trigo». Comp. con la versión de Bartolomé Segura Ramos, 1996, p. 99: «De modo que se concederá a sí mismo la jubilación, si mis consejos / lo conmueven, y emprenderá un camino diferente en la vida / el que descende a la lucha del Foro desde la sombra retórica, / para no perder el dinerillo [*summula*] por el que se vende el vil cupón [*tessera*] / del trigo».
3. La palabra «tesserula» es el diminutivo de «tessera». En la presente traducción esas expresiones pueden debido al contexto ser versadas al portugués por expresiones levemente diferentes; al final la misma palabra «tessera» puede significar una pieza, como un cubo, un dado y mismo un objeto arredondeado, que permita al poseedor intercambiarlo por algo, bien como una pieza que sirve como seña o billete, a fin de permitir o requerir alguna acción. Esas piezas tenían su superficie o

sus faces marcadas por algún símbolo o alguna inscripción. Además, generales o jefes militares podrían hacer uso de «tesserae» o tabletas cuadradas con señas u ordenes inscritas a los subalternos, o «tesserarius», era justamente la persona que llevaba esas «tesserae» para las tropas.

Nota de A. Fraschini: el *DLE* define «tésera» (del latín tessera) como «pieza cúbica o planchuela con inscripciones que los romanos usaban como contraseña, distinción honorífica o prenda de un pacto».

4. Lucio Cassio Dio (c. 165–c. 235) es autor de la *Ρωμαϊκή Ιστορία* (*Historia romana*), compuesta a lo largo de diez años y que ocupaba 80 libros. Muchos se perdieron, pero nos llegaron gracias a resúmenes de Juan Xifilino, monje del siglo XI. La obra de Dion Casio, a menudo junto con los mencionados resúmenes de Xifilino, tuvo mucho éxito durante el Renacimiento, entre 1490 y 1592 fue objeto al menos quince ediciones³⁰. Pues bien, en el resumen de Xifilino correspondiente al principado de Tito³¹, puede leerse que, con ocasión del estreno del Coliseo romano se hicieron juegos públicos que duraron 100 días en los que tuvieron lugar espectáculos de todo tipo, y se añade una observación: «Sed et plebi utile fuit, quod Titus paruos globos ligneos de superiore loco iaceret in amphitheatrum, in quibus scripta erat nota alicuius esculenti, uestisue aut uasis argentei aut aurei, equorumque et iumentorum ac Mancipiorum» («Pero también fue útil para la plebe, porque Tito lanzaba desde un lugar elevado pequeñas bolas de madera hacia el anfiteatro, en las cuales estaba escrita una señal [como vale] de algún manjar, de un vestido, o vasos de plata u oro, caballos y burros e incluso de derechos de propiedad»).
5. J. C. Boulenger S. J. (1558–1628).
6. Ver nuevamente I. C. Boulengerus Iuliodunensis, 1598, en especial el Capítulo XXIV (*De uenatione direptionis*), pp. 107-114.
7. Quintus Septimius Florens Tertullianus (c. 155-c. 220).
8. Ver Tert. *De Pal*, 2005, c. 2, n. 2.2, p. 34; «1. Nostra certe metatio, quod clausis, uel in totum. Homeris oculis liquet, totum uersiforme est. 2. Dies et nox inuicem uertunt. Sol stationibus annuis, luna

30 Algunas de ellas parciales. Ver M.-L. Freyburger, 2017, pp. 154-155.

31 Dio Cassius, 1558, p. 543.

modulationibus menstruis uariat. Siderum distincta confusio interdum reicit quid, interdum resuscitat. Caeli ambitus nunc subdiuo splendidus, nunc nubilo sordidus; aut imbres ruunt, et si qua missilia cum imbris; dehinc substillum et denuo sudum». Es interesante notar que ya en 1631 aparecía la primera traducción del *De pallio* para el castellano hecha por Esteban de Ubani. Allí se tradujo el pasaje en cuestión: Capítulo II «Que la naturaleza hace cada día mudanza de estado, como de vestido», f. 3r: «el [mundo] que nosotros experimentamos (cosa clara aun a los ojos de un ciego) todo es vario en las formas, mudable en sus partes; sucede el día a la noche, la noche al día, el sol se varía en años, la luna en meses, las estrellas confusas en su número, distintas en su luz, ya mueren unas, ya otras resucitan; el zafiro del cielo ya despejado luce; ya cubierto de nieblas se oscurece. Ahora resueltas en agua caen las nubes, y con ellas los rayos [*missilia*]; luego, templada la tempestad, apenas llueve, y de nuevo el aire se serena». En el fol. 22v., nota 4, Esteban de Ubani explica la expresión «cosa clara aun a los ojos de un ciego»: «Tertuliano en su original latino [dice] *Quod clausis uel in totum Homericis oculis liquet*, esto es, cosa clara a los ojos de Homero. [...]. Ya es llano, que en la frasis de Tertuliano es lo mismo ojos de Homero, que ojos de ciego» (solamente hemos cambiado aspectos gráficos del texto).

9. Aquí el texto de Andrés de Pardo es muy cercano al texto de J. C. Boulenger al referir este un pasaje de Suetonio (c. 69–c. 122) sobre las costumbres romanas en torno de la *uenatio*, en los tiempos de los emperadores Calígula (12–41) y Nerón (37–68). Además, Boulenger se apoya ampliamente en Dion Casio, cuya obra *Historia Romana* cita en el original griego. En el c. XXIV (pp. 110-111) remite a Suetonio, quien se refiere a los espectáculos que dio Nerón (citamos directamente a Suet. *Nero*, 11, para evitar cambios que aparecen en Boulenger): «Sparsa et populo missilia omnium rerum per omnes diez: singula cotidie millia auium cuiusque generis multiplex penus, tesseræ frumentariæ, uestis, aurum, argentum, gemmæ, margaritæ, tabulæ pictæ, mancipia, iumenta, atque etiam mansuetæ feræ, nouissime naues, insulæ, agri («Se arrojaron también al pueblo a diario donativos de todo tipo: un millar de aves de todas las especies cada día, comestibles diversos, bonos de trigo, ropas, oro, plata, piedras preciosas, perlas, cuadros, cédulas canjeables por esclavos, por bestias de carga e incluso fieras domesticadas, y, en fin, hasta por navíos, bloques de pisos y tierras»;

utilizamos la traducción de R. M. Agudo Cubas, 1992). Remite Boulenger también al libro de Suetonio sobre Calígula: «Caligula sparsit et missilia variarum rerum, et panaria cum obsonio viritim diuisit» («Lanzó también al pueblo diversos obsequios y repartió entre la gente cestas con vituallas»; Suet. *Calig* 18; recurrimos Suet. 1992).

10. La expresión «uenerius iactus» o «uenereus iactus» designa en el juego de dados, el pase más feliz o con mejor suceso.
11. Se trata de Marcial (c. 38–c. 104), el famoso poeta romano autor de 12 libros de epigramas publicados en Roma entre 86 y 103 d. C. «Bilbilitanus», en latín, es aquel que es el natural de «Bilbilis» o «Augusta Bilbilis», antigua localidad romana de Hispania Tarraconense, hoy llamada «Calatayud», municipio de la Provincia de Zaragoza.
12. Walter C. A. Ker, vol. II, 1920, lib. VIII, Epig. LXXVIII, p. 61, traduce «línea diues» por «the cord's rich burden» o «el rico peso del cordel». El mismo traductor parafrasea el sentido de la expresión como «una cuerda suspendida con regalos para el populacho».
13. Una vez más Walter C. A. Ker, vol. II, 1920, p. 61, explica que «lasciua nomismata» o las «monedas del juego» serían «sportive tokens», a saber, semejantes a las fichas o moneditas del juego, que, una vez ganadas podrían ser cambiadas por un objeto; al final, ellas autorizaban «al poseedor para recibir regalos». A su vez, José Guillén, 2003, p. 367, entiende que «lasciua nomismata» son antes «fichas con figuras obscenas que daban entrada gratuita a los lupanares».
14. Para el texto latino editado, ver Mart., *Epigr*, lib. VIII, LXXVIII, vv. 7-8, [9-10], 11-12; 1920, vol. II, p. 60. Andrés de Pardo pudo encontrar los versos en I. C. Bulengerus Iuliodunensis, 1598, c. XXIV, p. 110 y 112. Allí, Boulenger cita los versos separadamente, a saber, los versos 9-10 en la página 110 y los versos 7-8 y 11-12 en la página 112. La división se explica en función del propósito de aclarar dos aspectos distintos de las costumbres romanas en torno de las *uenationes*: por un lado, indicar los tipos de animales que se permitía cazar o atrapar como beneficio para el pueblo; y por otro, la manera en que aquellas piezas de cambio o esos boletos de entrada eran ostensiblemente lanzados sobre la muchedumbre. En el manuscrito, Andrés de Pardo no cita los versos 9-10; se han añadido a esta edición porque la secuencia completa de

los seis versos encontrados en Boulenger ayuda a reconocer con más detalle los textos con los cuales Andrés de Pardo sustenta su análisis filológico de la palabra «summula».

15. El Epigrama de Marcial (cuya versión castellana corre aquí a cargo de A. Fraschini) aborda los juegos que Estela (c. 45-c. 96), político y militar que hizo carrera en Roma, ofreció en homenaje al emperador Domiciano cuando este asumió el cargo (51-96). Por su parte, R. Hofmeister traduce, cotejando con la versión de W. C. A. Ker y también con la de J. Guillén: «Cada día tiene sus obsequios específicos: no descansa la cuerda de la abundancia y sobre el pueblo cae de todo a la rebatiña; ora llegan medallones lascivos en lluvias inesperadas, ora generosas téseras regalan la entrada para el espectáculo de las fieras, ora los pájaros gozan metiéndose entre los gruesos pliegues de las togas y, mientras están escondidos, se echan a suertes los dueños, no sea que los despedacen». El sentido de estos últimos versos, según D. R. Shackleton Bailey, 1993, p. 227, es el siguiente: «Birds, instead of being scrambled for and so torn to pieces, are assigned by lot» («Los pájaros, en lugar de ser disputados y así despedazados, se asignan por sorteo»).

En el manuscrito de Andrés de Pardo en que los versos de Marcial son citados a partir del libro de Boulenger se lee «nec laceratur».

16. Nota de A. Fraschini: el término, formado sobre las palabras griegas *árgyron* (plata) y *polítes* (ciudadano), es un neologismo con el que se nombra a los habitantes de la ciudad de La Plata, mencionada en el mismo párrafo.
17. Theagenes, Patricius et Archon Atheniensis (floruit 470sq-480sq). Ver Suidas, 1705, pp. 167ab-168ab.
18. «Paremia» es la forma latinizada de la palabra griega *paroimía* que podría ser vertida al latín más fácilmente como *prouerbium*. El nombre de Teágenes aparece más de una vez en léxico greco-latino de Suidas, 1705, p. 168b: «Theagenes, nomen proprium. Et prouerbium [*paroimia*]: *Theagenis Hecateum*. Hic fuit timidus, et Hecates simulacrum habebat, quod consulebat, quocunque iret. Idem etiam appellatus fuit *kapnòs*, i. e., fumus» («Teágenes, nombre propio. Y proverbio [*paroimía*]: de Teágenes Hecateo. Este fue cobarde y tenía una estatua de Hécate, al que

consultaba dondequiera que iba. El mismo también fue llamado *kapnòs*, o sea “humo”»). Pero a continuación (en la misma página), aparece el siguiente refrán: «Theagenis et Aeschinis opes. De pauperibus quidem, sed qui se diuites esse iactant [prouerbiū istud dicitur]. Hic enim, cum pauper esset, se diuitem dicebat» («*Riquezas de Teágenes y Esquines*: se trata ciertamente de pobres, pero que se jactan de ser ricos [se dice como proverbio]. Pues este, siendo pobre, decía de sí que era rico»). Suidas añade que son dos los Teágenes de los que hay noticia: de uno de ellos habla Homero, mientras que del otro se decía que se hacía pasar por gran mercader y hombre ilustre, pero que se le puso el sobrenombre de *Humo* porque aunque mucho prometía, no prestaba nada. Pensamos que Andrés de Pardo hace esta alusión por ironía, para provocar la risa de aquellos de sus estudiantes que tuvieran la curiosidad de averiguar a quién se estaba refiriendo. La explicación de «paremia» podrá verse en el «Comentario» que constituirá la segunda parte de este estudio, pensada para *Classica boliviana* XIV (2025).

19. En el manuscrito consta «ieseadē», forma no habitual hasta donde conocemos. En latín, «Iesse» (cabén, obviamente, variaciones gráficas) es la forma para el nombre propio «Jesé», el del padre de David. La forma adjetiva es «iessaeus», o sea, «de Jesé». Cabe recordar que el Mesías proviene de la familia de David, cuyo padre era Jesé. Ver *Is.* 11, 1-3: «Et egredietur uirga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet. Et requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis. Et replebit eum spiritus timoris Domini non secundum uisionem oculorum iudicabit neque secundum auditum aurium arguet» («Una rama saldrá del tronco de Jesé, un brote surgirá de sus raíces. Sobre él reposará el Espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y lo llenará el espíritu del temor de Yavé. No juzgará por las apariencias, ni acusará por lo que se oye decir»). Para los católicos, el Papa es el *Vicarius Christi*, de modo que el «testimonio del purpurado que posee el cetro en su carácter de descendiente de Jesé» hace referencia entonces al sumo pontífice de la Iglesia Católica Romana. Hasta el papado de Pío V, que se extendió de 1566 a 1572, el color púrpura o rojo, era el color de los trajes papales y cardenalicios.
20. Es relevante recordar que la palabra latina «sors» (singular de «sortes») también trae el significado de «cédula» o plaquita de madera en las

que eran escritas las preguntas hechas a los oráculos o también «para tirar a la suerte la distribución de las magistraturas». Ver Fr. Torrinha, 1968, p. 809, «sors, sortis». Asimismo, el *Gaffiot* indica: «sort [objet qu'on mettait dans une urne pour tirer au sort : caillou, tablette, lamelle, baguette portant des inscriptions]».

21. Alusión indirecta a Francisco Xaver S. J. (1506-1552), patrono de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca.
22. Ignacio de Loyola S. J. (1491-1556).
23. Gaspar Sanctius S. J. [Gaspar Sánchez] (c. 1553-1628). Todo indica que la referencia de Andrés de Pardo es a este autor, quien inicialmente se destacó como profesor de letras antiguas y clásicas (o «Humanidades»), en una labor de cerca de tres décadas en los colegios jesuitas de Oropeza, Huete y Madrid. Después de haber adquirido sólida reputación y gran experiencia, fue llamado al Colegio de los jesuitas de Alcalá de Henares para ser profesor de Sagradas Escrituras. Es en ese período que Gaspar Sánchez publica sus comentarios eruditísimos sobre libros del Antiguo Testamento (nueve volúmenes) y del Nuevo Testamento (un volumen). Ver P. Ribadeneira, *et alii*, 1676, pp. 280-281. En S. Masson, 1714, art. VIII, pp. 243-275, en que remite a Gaspar Sánchez, 1616; la edición del año siguiente, 1617 es la que consignamos en la bibliografía. Se resalta en este artículo la calidad y la erudición de los comentarios bíblicos de Gaspar Sánchez sin hacer mención a cualquier otra obra publicada de este tipo. Hasta donde se puede verificar, es precisamente en la obra inventariada en S. Masson –y destacada debido a la gran erudición del autor– que existen menciones a *sortes* y *tesserae*, con el mismo uso que encontramos en el Proemio de Andrés de Pardo. En el pasaje en el que Pardo hace alusión a Sánchez, la palabra latina «uoces» parece ser la escogida por este último para «sortes», sobre lo cual diserta con fines de interpretación bíblica. El versículo que comenta Sánchez es: «Et dederunt sortes eis, et cecidit sors super Matthiam, et adnumeratus est cum undecim apostolis» («Y echaron suertes sobre ellos y cayó la suerte sobre Matías, y fue contado en el número de los apóstoles», *Act.* 1, 26). Ver G. Sánchez, 1617 nn. 59-63, pp. 42-44). El autor comenta el versículo en que se relata la decisión del grupo de los Once apóstoles restantes (Judas ya no está con ellos), después de la resurrección y la

ascensión de Cristo, de elegir según ciertos criterios a un nuevo apóstol para así completar de nuevo el número de doce. La elección final debía hacerse entre José Barsabás y Matías. El proceso comenzó con una oración, pidiendo que se les mostrara la voluntad divina, y a continuación fueron echadas las «sortes» («suertes»). Estas recayeron en Matías, el cual fue designado como apóstol. Como no se tenía certeza sobre qué tipo de «sortes» fueron puestas en juego, en cualquier caso, se suponía que estaban gobernadas por Dios mismo, de modo que su voluntad quedara de manifiesto a través de ellas. Gaspar Sánchez analiza al detalle la costumbre de echar «sortes» en la cultura judaica y veterotestamentaria, en las Escrituras en general y en la tradición romana (a título de comparación). Sin entrar en los detalles teológicos del comentario de Gaspar Sánchez, importa puntualizar las costumbres romanas a las cuales él hace alusión. Así, por ejemplo, a fin de saber sobre asuntos difíciles y dudosos como es el querer divino –sobre el cual no cabía «consejo» (*consilium*) o «alegación» o discurso dependiente de la razón natural (*ratio*), pero que al mismo tiempo se deseaba alcanzar con conocimiento seguro–, Gaspar Sánchez anota, a partir de la obra *De diuinatione*, de Cicerón, que lanzar «tali» o «tesserae» era parte del proceso de adivinación. Ese proceso también podía involucrar la extracción de nombres o símbolos inscritos sobre un soporte y previamente depositados dentro de una urna o un vaso profundo. También los oráculos podían ser «sortes», no en el sentido de indicar elecciones, sino de revelar aspectos del futuro. A su vez, como ilustra el versículo de los *Hechos de los Apóstoles*, «sortes» o saberes velados al poder natural, podían ser solicitados a Dios para el fuero interno (una iluminación del espíritu) y/o para el fuero externo, en términos de alguna señal perceptible. En lo tocante a esos contenidos del comentario de Gaspar Sánchez, cabe también tener en mente que, en líneas anteriores del texto manuscrito de Andrés de Pardo, el maestro de Chuquisaca se refiere a la «voluntad divina» (*numen*) y a las «sortes» o destinos de los seres humanos que dependen de ella. Gaspar Sánchez lanza la hipótesis de que sobre el «symbolum» o «nomen» de Matías pudiera hacerse visible alguna señal celestial, oracular, sobre la téssera utilizada, al igual que el brote que una vez se produjo en el palo o vara de Aarón (*Num.* 17, 1-11). En este sentido, dar o echar «sortes» sería equivalente a hacer uso, en un determinado medio, de *sortes*, *symbola*, *nomina* y/o *tesserae* (símbolos o nombres inscritos en tésseras), sobre

los cuales una cierta señal celestial podría ser reconocida, de modo que los solicitantes de la indicación divina manifestarían, según la creencia –y suponiendo que la voluntad divina gobernaba el proceso–, señales determinadas que, observadas después del lanzamiento de las «sortes», designarían, una vez cumplido el ritual, cuál sería la voluntad divina. En este caso correspondía solicitar y obtener la convicción de que la voluntad divina regiría la elección del nuevo apóstol. Ver Sanctius, 1617, n. 59-63, pp. 42-44: «Porro illud, dederunt eis sortes, Graece ἀντοῖς, id est, *ipsorum*³² [...], id est, Matthiae, et Iosephi, sic interpretor, ut qui futuri erant electionis spectatores, aut arbitri, sortes duorum, id est, symbola, aut nomina in medio constituerent, in quae signum aliquod caderet coeleste; seu duo certa signa proponerent, quorum altero Matthias, altero Iosephus Apostolus designaretur, [...]. Cecidit autem sors super Matthiam; aut quia Matthiae nomen, aut signum tetigit, aut quia illud signum de caelo datum, quod pro Matthia reliqui constituerent. Neque mirum uideri debet, si Apostoli rudes adhuc maiorum exemplo docti signum aliquod e caelo diuini consilii, et uoluntatis testem postulauerint. Haec mihi uidentur aliena non esse, neque ab usu, neque a lit[t]era: si quis tamen de propria sorte accipiat, quod, ut dixi, docent magni nominis authores, sic illud dederunt sortes eis, commode exponi potest, designata fuisse quaedam symbola, aut tesseras pro Matthia, et Iosepho, quae etiam esse potuerunt ipsorum nomina; nam ipsos abfuisse ab eo conuentu uerisimile est: [...]. Cecidit uero sors super Matthiam, quia Deus ita sortes temperauit, ut sors eius exierit. Porro, ut priori loco sortes pro symbolis, aut nominibus sumuntur; sic credo sortem posteriori pro statu, aut munere Apostolico esse sumendam; ita ut sortibus a Domino temperatis Matthias sortem illam Apostolatus obtinuerit» («Luego, interpreto aquello de que “echaron suertes sobre ellos [...]” o sea, [las] de Matías y José, de tal forma que los que serían jueces o árbitros de la elección pusieran las suertes de los dos, es decir los símbolos o los nombres en los cuales caería alguna señal celestial; o bien establecieran unas ciertas señales de las que una designaría a Matías y otra a José como apóstol. Cayó la suerte sobre Matías; o bien porque [la señal] tocó el nombre o el signo de Matías, o bien porque fue

32 Llama la atención que Sánchez traduzca el dativo ἀντοῖς por un genitivo. Esto lo repite más adelante, n. 63, p. 43, a pesar de traer el texto de la *Vulgata* con el dativo «eis»: «dederunt eis sortes, graece *eorum*»

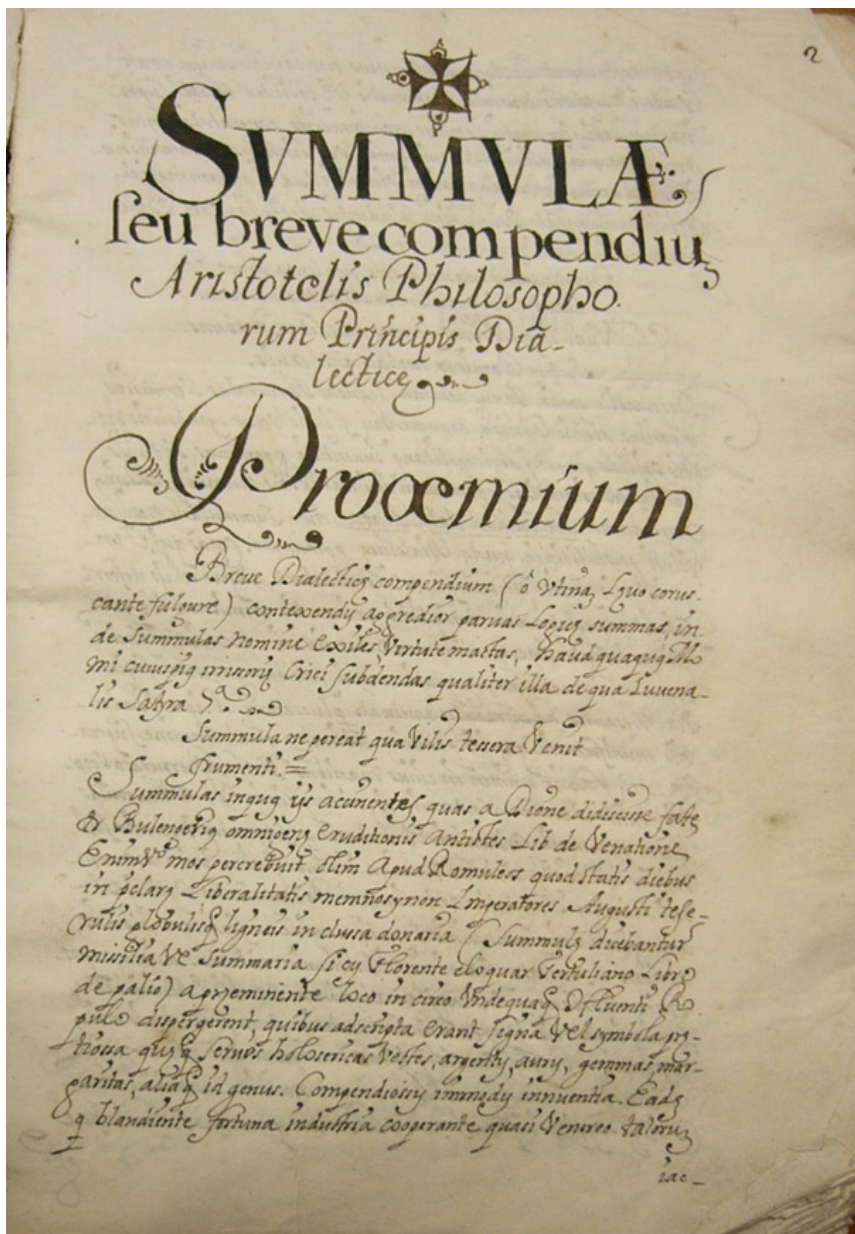
dada la señal del cielo que habían establecido ser requerida para Matías. Y no debe extrañar que los apóstoles, todavía rudos³³, enseñados por el ejemplo de sus mayores, por consejo divino hayan postulado algún tipo de señal del cielo, un testigo de su voluntad. [Y] esto no me parece ajeno ni a la usanza ni a la letra³⁴, si alguien, con todo, entiende que echaron para ellos suertes de la materia de la suerte en sí —lo que, según dije, enseñan autores de gran renombre—; puede exponerse sin problemas que hayan sido designados ciertos símbolos o *téseras* en representación de Matías y José, los cuales pudieron ser los nombres de ellos; pues es verosímil que ambos hayan sido excluidos de la reunión [...]. Y la suerte recayó sobre Matías, ya que Dios dispuso las suertes tal modo que saliera la de él. Ciertamente, como en primer lugar se toman las suertes por símbolos o por nombres, igualmente creo que la “suerte” debe ser tomada por la posterior condición o ministerio apostólico; de manera que por suertes dispuestas por el Señor, Matías obtuvo aquella condición³⁵ del apostolado³⁶»).

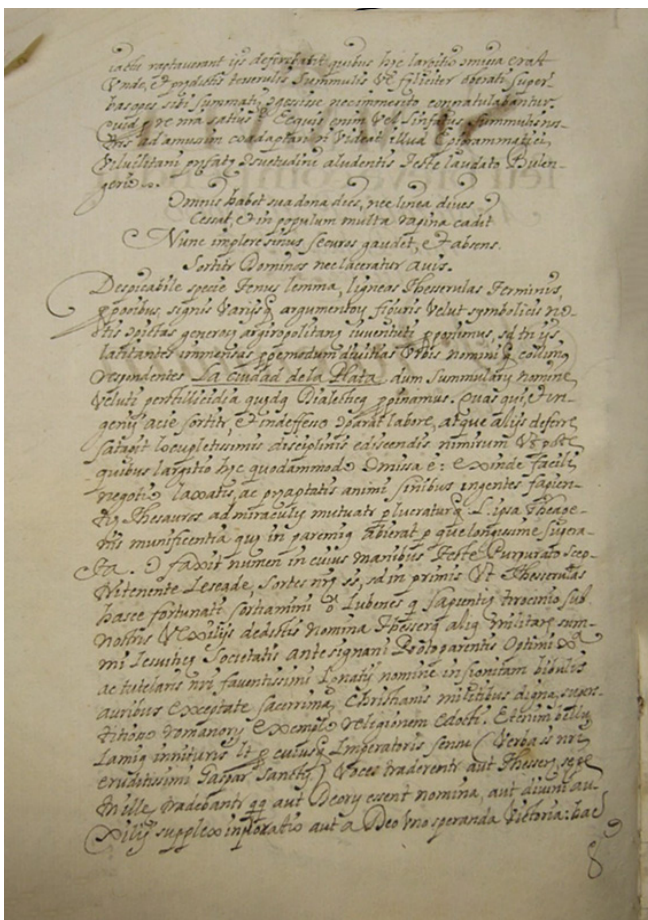
33 Es decir, antes de recibir una completa ilustración de la Revelación divina por parte del Espíritu Santo, el día de Pentecostés.

34 Se entiende, a la letra del pasaje de los *Hechos* aquí analizado.

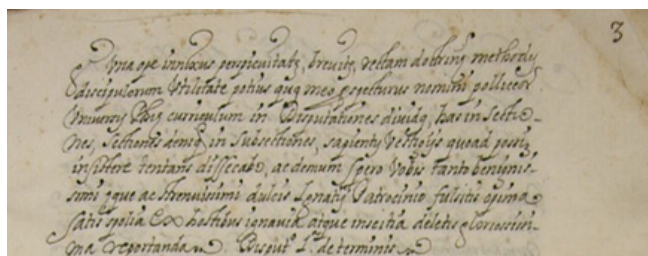
35 «sortem», pero aquí con este sentido.

36 Agradecemos a Daniel Suárez por sus agudas observaciones y sugerencias para la traducción de este texto.





fol. 3r



Bibliografía

- ALPHONSUS A VERA CRUCE O. S. A., *Recognitio Summularum Reverendi Patris Ildephonsi a Vera Cruce Augustiniani Artium ac Sacrae Theologiae Doctoris*, Mexici, Excudebat Ioannes Paulus Brissensis, 1554.
- IOSEPHUS DE AGUILAR S. J., *Cursus philosophicus dictatus Limae*, t. I, Hispalis, Ex Offic. Ioannis Francisci de Blas, 1701.
- ANDREAS PARDO S. J. [ANDRÉS DE PARDO S. J.], *Disputationes in uniuersam Aristotelis philosophorum principis dialecticam, IHS, per Reuerendissimum Patrem Andream Pardo, Societatis Iesu Theologum huius Platensis Academiae Liberalium Artium dignissimum Professore*, Sucre, Archivo Arquidiocesano Santos Taborga – Sección «Manuscriptos varios» – 27, 1669, 41 ff. + 162 ff.
- ASHWORTH, Earline Jennifer, «Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650: The New Aristotelianism», in *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*, E. Kessler, Ch. H. Lohr und W. Sparr (Hrsg.), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, pp. 75-87.
- , «Jesuit Logic», in *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Cristiano Casalini (ed.), Leiden – Boston, Brill, 2019, pp. 95-114.
- BARNADAS, Josep M., «Pardo SJ, Andrés (¿Antonio?) de (?, s XVII - ?, s. XVIII)», en *Diccionario Histórico de Bolivia*, Josep M. Barnadas (dir.), Sucre, Grupo de Estudios Históricos, 2002.
- , *Ensayo bibliográfico sobre el latín en Bolivia (Siglos XVI-XXI)*, (Cuadernos de Classica Boliviana I), La Paz, Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos / Plural Editores, 2005.
- CASSIUS DIO, *Roman History*, Earnest Cary (transl.), London / New York, William Heinemann / G. P. Putnam's Sons, vols. 1-8, 1914-1925; London / Cambridge, William Heinemann / Harvard University Press, vol. 9, 1955.
- , *Dionis Cassii Nicaei, Romanae historiae libri (tot enim hodie extant) XXV, nimirum a XXXVI ad LXI [...]. Additum est Ioannis Xiphilini e Dione Compendium [...]*, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1558. Disponible en <https://bit.ly/3DqNw0Z>, fecha de consulta: 21-10-2024.
- COPENHAVER, Brian, Calvin Normore, and Terence Parsons, «Preface», in Peter of Spain, *Summaries of Logic*, Brian P. Copenhaver, Calvin Normore and

- Terence Parsons (text, transl., intr. and notes), Oxford, Oxford University Press, 2014, p. IX.
- , «Introduction», in Peter of Spain, *Summaries of Logic*, Brian P. Copenhaver, Calvin Normore and Terence Parsons (text, transl., intr. and notes), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 1-98.
- DE RIJK, Lambertus Marie, «Introduction», in Petrus Hispanus [Petrus Hispanus Portugalensis], *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, L. M. De Rijk (ed.), Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1972, pp. VII-CXXIX.
- DLE *Diccionario de la Lengua Española*, recurso en línea www.rae.es.
- DOMINICUS SOTO O. P., *Summulae*, Salmanticae, Excudebat Andreas a Portonariis, 1554-1555 [primeira edição 1529] (reimpr. Hildesheim / New York / Georg Olms, 1980).
- , *In dialecticam Aristotelis Commentarii*, Salmanticae, Ioannes de Giunta Excudebat, 1548.
- DOYLE, J. P., «Soto, Domingo de (1494–1560)», in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London / New York, Routledge, vol. 7, 1998, pp. 37-40.
- FRANCOVICH, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, La Paz, Librería Editorial «G.U.M.», 2015⁴ (primera edición: Buenos Aires, Editorial Losada, 1945).
- , *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, (Historia de las Ideas en América II), Ciudad de México, Tierra Firme, 1956.
- FREYBURGER, Marie-Laure, «La transmission humaniste de Dion Cassius», *Ipse dixit*, n. 17, pp. 147-159. Disponible en <https://bit.ly/3DooHmi>, fecha de consulta: 21-10-2024.
- GAFFIOT, Félix, *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000.
- GASPAR SANCTIUS CENTUMPUTEOLANI [Gaspar Sánchez de Ciempozuelos], *Commentarii in Actus Apostolorum. Aecessit Disputatio de Sancti Iacobi et Pauli Apostolorum in Hispaniam adventu*, Lugduni, apud Horatium Cardon, 1617. Disponible en <https://bit.ly/3P0XQiC>, fecha de consulta: 5-10-2024.

- GRENDLER, Paul F., «Philosophy in Jesuit Schools and Universities», in *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Cristiano Casalini (ed.), Leiden / Boston, Brill, 2019, pp. 13-33.
- HIERONYMUS VALERA O. F. M. [Jerónimo Valera O. F. M.], *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, Limae, Apud Franciscum a Canto, 1610.
- HUNINK, Vincent, *Tertullian: De Pallio. A Commentary*, Amsterdam, J. C. Gieben, 2005 (Brill Academic Pub.).
- IOSEPHUS DE AGUILAR S. J., *Cursus philosophicus dictatus Limae*, Hispalis, Ex Offic. Ioannis Francisci de Blas, Tomus Primus, 1701.
- IULIUS CAESAR BULENGERUS IULIODUNENSIS, *Liber de venatione circi et amphitheatri*, Parisiis, Apud Robertum Nivelles, 1598.
- JUVENAL y Persio, *Sátiras*, Manuel Balasch y Miquel Dolç (introducciones generales), Manuel Balasch (introducciones particulares, trad. y notas), Madrid, Gredos, 1991.
- JUVENAL, *Sátiras*, Bartolomé Segura Ramos (trad., intr. y notas), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- , *Satires*, Pierre de Labriolle et François Villeneuve (texte et trad.), Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1971.
- MARCIAL, Marco Valerio, *Epigramas*, José Guillén (texto, intr. y notas) y Fidel Argudo (rev.), Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2003².
- , *Epigramas*, t. II, Juan Fernández Valverde y Antonio Ramírez de Verger (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1997.
- , *Epigrams*, vol. II, Walter C. A. Ker (transl.), London / New York, William Heinemann / G. P. Putnam's Sons, 1920.
- , *Epigrams*, vol. II, D. R. Shackleton Bailey (trans.), Cambridge / London, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1993. Disponible en <https://archive.org/details/martial-epigrams-01-new->

loeb/Martial%20Epigrams%2002%20%5Bnew%20Loeb%5D/
page/V/mode/2up, última fecha de consulta: 21-10-2024.

MASSON, Samuel (dir.), *Histoire critique de la république des lettres, tant ancienne que moderne*, t. V, Amsterdam, Jaques Desbordes, 1714. Disponible en <https://bit.ly/3OXAQRt>, fecha de consulta: 5-10-2024.

MEIER, J., «“Totus mundus nostra fit habitatio” – Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española», Adelheid Philipp (trad.), en *São Francisco Xavier – Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*, Porto, Inova - Artes Gráficas, 2007, pp. 57-86.

--- y U. Glüsenkamp, *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Band 5: Peru (1617–1768)*, Münster, Aschendorff, 2013.

ORÍAS BLEICHNER, Andrés, «Presencia de la escolástica en la historia de las ideas políticas hispanoamericanas. Charcas como centro de reflexión moral sobre el Estado (siglos XVI y XVII)», *Classica boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, n. XII, La Paz, 2023, pp. 215-291.

PETER OF SPAIN, *Summaries of Logic*, Brian P. Copenhaver, Calvin Normore y Terry Parsons (eds., trads., intr. y notas), Oxford, Oxford University Press, 2014.

PETRUS A FONSECA S. J., *Institutionum dialecticarum libro octo*, Olyssipponae, Apud haeredes Ioannis Blauui, 1564.

PETRUS HISPANUS [PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS], *Tractatus (called afterwards Summule logicales)*, Lambertus Marie De Rijk (ed.), (Philosophical Texts and Studies 22), Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1972.

PETRUS RIBADENEIRA, Philippus Alegambe et Nathanael Sotuellus, «Gaspar Sanctius», in *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*,

Romae, Ex Typographia Iacobi Antonii de Lazzaris Varesii, 1676, pp. 280b-281a-b.

PICH, Roberto Hofmeister, «Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond», *Scripta mediaevalia*, vol. 4, n. 2, Mendoza, Centro de Estudios Filosóficos Medievales / Universidad Nacional de Cuyo, 2011, pp. 81-101.

---, «Nuestra Portada – Andrés de Pardo S. J. y la lógica de las equivalencias y de las oposiciones proposicionales», *Classica boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, n. 12, La Paz, 2023, pp. 23-46.

REDMOND, W. B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Nijhoff, 1972.

---, «Latin America, Colonial Thought in», in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London / New York, Routledge, Vol. 5, 1998, pp. 421-426.

SIERRA, Vicente, *Los jesuitas germanos en la Conquista espiritual de Hispano-América, siglos XVII-XVIII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Teología / Institución Cultural Argentino Germana, 1944.

SUÉTONE [GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS], *Vies des douze Césars [De vita Caesarum]*, t. II, Henri Ailloud (texte et trad.), Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», , 1932.

SUIDAS, *Suidae lexicon, graece et latine: textum graecum cum manuscriptis codicibus collatum a quamplurimis mendis purgavit, notisque perpetuis illustravit; versionem latinam Aemilii Porti innumeris in locis correxit, indicesque, auctorum et rerum adjecit Ludolphus Kusterus*, Ludolf Kuster (ed.), Aemilius Portus (trad.), Cambridge, Typis Academicis, 1705. Disponible en <https://bit.ly/4iPYgWU>, fecha de consulta: 21-9-2024.

- TERTULIANO [TERTULLIAN], *La capa*, Estevan de Ubani (trad. y notas), Madrid, Francisco Martínez, 1631. Disponible en <https://bit.ly/4iUcndN>, fecha de consulta: 4-9-2024.
- TERTULLIANUS, «*De Pallio* – Text and Translation», in *Tertullian: De Pallio. A Commentary*, Vicente Hunink (ed), Amsterdam, J. C. Gieben, 2005 (Brill Academic Pub.), pp. 29-63.
- TORRINHA, Francisco, *Dicionário latino-português*, Porto, Gráficos Reunidos, 1968³.
- TRINGALI, Dante, *O «De pallio» de Tertuliano*, São Paulo, Universidade de São Paulo (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas), 1980.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América*, (Biblioteca Peruana IV), Buenos Aires, Talleres Tipográficos de la Empresa Periodística La Prensa, 1945.
- [VULGATA] BIBLIA SACRA, iuxta Vulgatam Versionem, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et breui apparatu critico instruxit Robert Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007⁵.

Diego Flores y la materia clásica en sus versiones castellanas de textos en latín (1611)

Diego Flores and the classical matter in his Castilian versions of Latin texts (1611)

Andrés Eichmann Oehrli

Universidad Mayor de San Andrés – Universidad Nuestra Señora de La Paz

apeichmann@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2880-644X

Fecha de recepción: 28-8-24

Fecha de aceptación: 6-10-24

Resumen

Este trabajo aborda la materia clásica que se encuentra en las versiones castellanas que ofrece Diego Flores de textos en latín (poemas casi todos), que inserta a lo largo de un tratado mariológico titulado *Preciosa margarita. De la vida, muerte y gloria de la serenísima virgen María, madre de Dios*. Flores no busca sumarse a una corriente clasicista, porque su intención es exponer la doctrina mariológica apoyado en las Sagradas Escrituras, en los Padres de la Iglesia y otros autores. Pero la materia clásica se halla presente, de varias maneras, en los textos que traduce del latín y que inserta en su tratado. Podremos ver el tratamiento poético que opera Flores en tales textos. En algunos casos, los pasajes que traduce le llegaron en un estado imperfecto, por mala transmisión textual. Esto lo veremos en relación con un texto de Aquiles Tacio y un pasaje del centón eurípideano conocido con el nombre de *Christus patiens*.

Nos interesará revisar, también, el origen de pseudovaticinios cuya traducción ofrece también en verso: el primero, atribuido desde el siglo IV a la Sibila Tiburtina, y el segundo, atribuido desde la Antigüedad tardía al propio oráculo de Apolo. En este último caso se verán hitos de su transmisión, para entender la presencia de este tipo de falsificaciones no solo en Flores sino en otros autores anteriores a la Ilustración.

Palabras clave: Traducción poética, barroco, Diego Flores, materia clásica, oráculos

Abstract

This work deals with the classical matter found in Diego Flores' Castilian versions of Latin texts (almost all of them poems), which he inserts throughout a mariological treatise entitled *Preciosa margarita. De la vida muerte y gloria de la serenísima virgen María, madre de Dios* (*Most beautiful Pearl. About the Life, Death and Glory of the Most Serene Virgin Mary, Mother of God*). Flores does not seek to join a classicist tradition, because his intention is to expound the Mariological doctrine based on the Holy Scriptures, the Church Fathers and other authors. But classical matter is present, in various ways, in the texts he translates from Latin and inserts in his treatise. We can see the poetic treatment that Flores operates in such texts. In some cases, the passages he translates came to him in an imperfect state, due to bad textual transmission. We will observe it in a text by Achilles Thacius and a passage from the Euripidean cento known as *Christus patiens*.

We will also review the origin of pseudo-fortunes translated in verse: the first, attributed since the 4th century to the Sibyl Tiburtina, and the second, attributed since Late Antiquity to the oracle of Apollo himself. In the latter case, we will see the milestones of its transmission, in order to understand the presence of this type of forgery not only in Flores but also in other authors prior to the Enlightenment.

Keywords: Poetic translation, baroque, Diego Flores, classical matter, oracles

1. Introducción

El propósito del presente trabajo es rastrear las diversas formas en que se halla la materia clásica en las traducciones, casi todas poéticas, que ofrece Diego Flores de textos en latín (en la mayoría de los casos, poemas), en un tratado mariológico de su autoría titulado *Preciosa margarita. De la vida, muerte y gloria de la serenísima virgen María, madre de Dios*, que se publicó en Lima, por Francisco del Canto, en 1611¹. Pero antes de continuar, veamos quién es nuestro poeta y traductor.

La vida y obra de Flores todavía no ha sido objeto de ningún estudio². Sin embargo, es un escritor que presenta particular interés, por varios motivos. Es un representante de la primera generación de estudiantes universitarios de Sudamérica y de los primeros estudiantes teólogos de la universidad de San Marcos de Lima (como lo fue Luis Jerónimo de Oré, también poeta). Fue alumno del célebre José de Acosta S. J., y fue uno de los primeros que, después de cursar sus estudios, pasó a integrar el claustro docente de aquella universidad. Años más tarde administró el beneficio de «Quila Quila, Chaca, Omaca y sus anejos», donde puso «escuela de leer y escribir y cantar para los indios»³. Cuando publica el tratado ya se encuentra en la ciudad de La Plata, donde cumple las funciones de vicario del monasterio de los Remedios (las «Mónicas»), de administrador del Hospital Real (Santa Bárbara) de españoles e indios, y de profesor de las «divinas letras» (Sagradas Escrituras). El lugar donde daba sus clases es difícil de averiguar. Como se sabe, el Seminario de Santa Isabel

no impartía enseñanza por su cuenta, sino que era un convictorio clerical donde residían los jóvenes que se preparaban para el sacerdocio; en él recibían la formación religiosa que deseaba el Concilio de Trento, mientras que la instrucción filosófica y teológica iban a buscarla en las casas de estudios de las órdenes religiosas⁴.

El autor citado registra un dato que considera «enigmático» (seguramente por parecerle excepcional): un clérigo secular contemporáneo de Diego Flores, el Lic. Lorenzo López Barriales, impartía Artes (Filosofía) en el convento de

1 Su impresión tardó dos años en ver la luz en dicha casa editorial. Ver Barnadas, 2002.

2 Fuera del artículo que le dedica Barnadas, 2002, en el *Diccionario Histórico de Bolivia*, está la entrada «Flores, Diego (1555-1615)», de Eichmann Oehrli, en la *Biblioteca del Parnaso Boliviano*, 2023.

3 AGI, Audiencia de Charcas, 87, núm. 5, fol. 1r.

4 J. M. Barnadas, 1995, p. 75.

San Agustín⁵. Es posible que, entonces, debamos añadir a Flores en la exigua lista de seculares que daban clases en establecimientos de regulares.

Pero, sin más dilaciones, es momento de ingresar al objeto del presente estudio. Flores inserta a lo largo de su tratado 25 composiciones poéticas. Las introduce cuando considera que el asunto de que trata encuentra su mejor expresión en poemas, tanto propios como ajenos, que traduce (todos menos uno⁶) del latín. Esta alternancia entre prosa y poesía era una costumbre literaria seguida por ilustres representantes de la lengua castellana. Entre ellos, fray Luis de León, quien intercala también poemas en *De los nombres de Cristo* «como sucesivos contrapuntos líricos al final de los largos tratados o discursos en prosa»⁷; y por supuesto, Pedro Malón de Echaide (*Libro de la conversión de la Madalena*, 1588), que introduce poemas y traducciones de salmos «para solo desempalagar el gusto cansado de la prosa»⁸; también Juan de Guzmán y otros.

Como traductor, Flores trabaja sobre textos que leyó en latín, algunos de los cuales eran versiones de piezas escritas originalmente en otras lenguas (creo poco probable que los hubiera leído en su idioma de origen): el Salmo 45⁹, de gran interés porque se inscribe en una tradición curiosamente clásica (o clasicista) latina que arranca en la década de 1540; un pasaje de la novela *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio; otro del centón euripideano *Christus patiens*; y el oráculo de Apolo a Augusto según Nicéforo Calixto (que a su vez depende de toda una serie de autores griegos).

En cuanto a los poemas originalmente latinos que traduce, de Sedulio y san Beda el Venerable, tampoco son clásicos, pero sí grandes cultores de las formas poéticas clásicas y deudores de toda la cultura clásica.

En cada caso seguiremos el siguiente orden: después de consignar (a) datos sobre el autor (cuando es posible) y la obra de la que Flores traduce un

5 J. M. Barnadas, 1995, p. 76.

6 Ver Eichmann Oehrli, 2014b, pp. 373-375.

7 V. Núñez Rivera, 2010, p. 141.

8 Citado por V. Núñez Rivera, 2010, p. 139.

9 El número es según el cómputo de la *Vulgata*. Las ediciones actuales, más acordes con la transmisión del texto hebreo, presentan el Salmo 9 de la *Vulgata* separando dos composiciones distintas (9 = 9, 1-21; 10 = 9, 22-39), por lo que el salmo que traduce Flores lleva en las ediciones actuales el número 46. Mantenemos el número 45, por ser el que maneja Flores.

pasaje, señalaré (b) el lugar que ocupa en *Preciosa margarita*, así como el motivo por el que trae a colación dicho texto. A continuación (c) el contenido del pasaje y el modo en que Flores lo utiliza. Seguidamente, (d) cuando esto se justifica, se consignarán las diferencias de contenido que se verifican, en ocasiones, entre los originales y las versiones que utiliza nuestro autor. Después (e) se ofrecerá el texto con una traducción a mi cargo (en el caso del salmo y en el poema de Beda no lo veo necesario), y (f) lo más importante, el poema de Flores. Se harán también (g) algunas observaciones sobre los procedimientos de nuestro autor; y, por último, salvo que resulte evidente, (h) se señalará en qué consiste la materia clásica que nos llega a través de Flores.

En dos casos, además, nos interesará revisar el origen de pseudooráculos cuya traducción ofrece en verso: el primero, atribuido desde el siglo IV a la Sibila Tiburtina (lo introduce con ocasión del poema de san Beda), y el segundo, atribuido desde la Antigüedad tardía al propio oráculo de Delfos, al que accede a través de Nicéforo Calixto. Se verán, en relación con este último, algunos hitos de su transmisión, para entender la presencia de este tipo de falsificaciones no solo en Flores sino en otros autores anteriores a la Ilustración.

2. Traducciones poéticas de Flores

2.1. El Salmo 45

El libro de los *Salmos* contiene 150 composiciones poéticas. «El título se originó probablemente en una época en que el salterio se utilizaba y se entendía primordialmente como el “himnario de la comunidad judía”»¹⁰. Es imposible en este espacio entrar en la complejísima composición del libro, ni siquiera de la pieza que nos ocupa, ni tampoco de las dificultades que plantea su transmisión textual. Por ello, después de indicar el lugar y ocasión en que lo toma Diego Flores, pasaremos a una exégesis muy general, para llegar a entender la que hace el propio Flores en prosa y que se refleja en su traducción poética.

10 H. -J. Kraus, 1993, p. 13. No corresponde traer aquí diversas problemáticas que aborda este autor, ni siquiera en relación con qué palabra hebrea es la que fue traducida al griego por ψαλμός; F. I. Sebastián Yarza (dir.), 1972, registra los siguientes significados: «acción de hacer vibrar. | Tañido de un instrumento. | Canción tocada en la lira. | Salmo. | Instrumento de cuerdas; lira».

En el capítulo tercero de *Preciosa margarita*, que se titula «Consideración sobre el misterio de la Concepción» de María, Diego Flores ofrece su versión castellana en verso de este salmo. Hace primero una interpretación en prosa del *Salmo* 45¹¹ en clave eclesiológica y (sobre todo) mariana, acorde con el contenido de su tratado; por la temática que propone en dicho capítulo, será además una clave *concepcionista*. Como guía para el lector, a lo largo de las páginas previas en que desarrolla su exégesis transcribe los versículos del salmo en notas marginales, siguiendo la versión latina de la *Vulgata*.

Veamos algo de lo que se ha afirmado acerca del contenido de este salmo. Como es sabido, pertenece al grupo de los *cantos de Sión*, un género que fue investigado detalladamente por Jorg Jeremias [...]. Los salmos que pertenecen a este grupo, los Sal 46; 48; 76 (y 87), no solo tienen una estructura muy análoga, sino que además muestran las mismas construcciones sintácticas en sus enunciados principales:

1. Con mucha acentuación y casi como epígrafes aparecen siempre al comienzo enunciados fijos, de carácter confesional, casi siempre en forma de oraciones de predicado nominal, que describen a Dios como morador y protector de Sión, o que describen a Sión como un alcázar espléndidamente pertrechado y fortificado por Dios.
2. Estos enunciados fijos se hallan fundamentados objetivamente por oraciones de predicado verbal en tiempo perfecto: Yahvé es el Señor y el protector de Sión, porque él rechazó los ataques de las naciones.
3. Al final, se mencionan en cada caso consecuencias particulares para los oyentes, y se hace en forma de imperativos¹².

El salmista no manifiesta confianza en Sión o en la ciudad santa por su carácter de refugio inexpugnable, sino que la considera inexpugnable porque la habita Dios. Diversos autores subrayan que

es un canto de triunfo y de confianza en Yavé por haber liberado a su pueblo de poderosos enemigos. Se divide en tres estrofas, separadas por un estribillo que se repite regularmente (v. 4b¹³, 8 y 12). En la primera (2-4) se canta la fe absoluta en Dios; en la segunda (5-8) se destaca la solicitud de Dios, que ha manifestado su poder liberando a su pueblo de un enemigo implacable; en la tercera (9-12) se invita a reconocer las gestas de Yavé en favor de su pueblo¹⁴.

11 D. Flores, 1611, pp. 50-56.

12 H.-J. Kraus, 1993, p. 699.

13 Indican los autores citados que esa primera ocurrencia del estribillo «no está en el TM [=Texto Masorético] pero es suplido comúnmente por razones de ritmo, pues se repite [...] al final de cada estrofa» (p. 379, nota 5). En la *Vulgata* (versión que llegó a Flores) tampoco se encuentra, y esto le llevó, al igual que a los lectores de su época, a no captar los versículos 8 y 12 como estribillo.

14 *Biblia comentada. Texto de la Nacar-Colunga, IV, Libros sapienciales*, 1967, p. 378.

Según autores de la Antigüedad, esta composición habría sido escrita para ser cantada «después de la liberación de Jerusalén del ejército de Senaquerib en 701. Incluso no pocos creen que es el mismo Isaías el autor de esta magnífica pieza literaria, pues no faltan concomitancias conceptuales con los escritos del gran profeta de Judá»¹⁵. Más adelante los autores del texto citado añaden que la «dependencia del salmo de los escritos isaianos es tan estrecha, que bien podemos ver en ello una relación con los grandes vaticinios liberadores del profeta»¹⁶. La crítica moderna sugiere otras posibilidades (incluso el que se hubiera compuesto después del exilio), pero dejamos de lado tal hipótesis, ya que fue enunciada en tiempos posteriores a la época en que vivió Diego Flores, quien considera a David como autor del salmo.

En cualquier caso, habla el salmista de la seguridad de que goza la «ciudad de Dios», que para los israelitas es Jerusalén, mientras que en la literatura cristiana es la Iglesia, no por sus propias cualidades, sino por la protección que le brinda Dios mismo. Esto puede aplicarse a cada persona que confía en Dios (lo hace Flores en el v. 6 de su traducción: «el alma a Dios asida») y también, de modo eminente, a la Virgen María como *tipo* de la Iglesia. La ciudad de Dios no puede temer aunque la tierra se turbe y el mar pudiera tragarse las montañas (imagen que suele ilustrar la rebelión o el ataque de las naciones), porque Dios está en medio de ella y le envía sus saludables aguas. Esto supone la distinción tan frecuente entre las aguas nocivas y violentas del mar y las dulces y benéficas del río. En relación con este salmo, San Agustín hace una interpretación espiritual y pneumatológica:

Los caudales del río alegran la ciudad de Dios. Cuando se estremecen los montes, cuando se embravece el mar, Dios, por medio de los caudales del río, no abandona su ciudad. ¿Cuáles son estas aguas caudalosas del río? Aquella inundación del Espíritu Santo, del que decía el Señor: «Quien tenga sed que venga a beber; a quien crea en mí brotará de su seno ríos de agua viva» [*Juan* 7, 38]. Estos son, pues, los ríos que brotaban del seno de Pablo, Pedro, Juan, de los demás Apóstoles y Evangelistas fieles. Al proceder estos ríos de uno solo, los muchos caudales alegran la ciudad de Dios. Y para que veas que esto se refiere al Espíritu Santo, en el mismo Evangelio se dice a continuación: «Esto lo decía del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él» [*Juan* 7, 39]¹⁷.

15 *Biblia comentada*, p. 378.

16 *Biblia comentada*, p. 381. Pero por otra parte se afirma que ante algunas expresiones del salmo «hemos de pensar en una fiesta de Sión [...] que en un punto culminante expresaba antiguas tradiciones culturales, de carácter preisraelítico [...], de la antigua cultura cananea» (H. -J. Kraus, 1993, p. 701).

17 San Agustín, *Comentarios a los Salmos* (en línea), Exposición del Salmo 45, núm. 8.

Esta interpretación fue muy difundida a lo largo de los siglos posteriores, y por ello no causa sorpresa la aplicación a María. Flores lo dice así:

El ímpetu y avenida del caudaloso río de la gracia alegró la ciudad de Dios María, santificando su tabernáculo el Altísimo, con inundación de la avenida de su inmenso valor y poder, no desviándose un solo punto de ella, porque en ningún tiempo la desamparó ni dejó, para que no hubiese punto, instante ni momento en el cual pudiese decir había predominado en ella otro que Dios, no permitiendo fuese jamás maculada con ningún género de culpa la santísima alma y carne para tan alto misterio escogida, previniendo como todopoderoso cualquier inconveniente y daño, santificando alma y cuerpo en el primer instante de su animación con la previniente gracia¹⁸.

Como se anunció más arriba, Flores se saltó el versículo 8, porque lo encontró idéntico al 12 (no podía saber que se trataba de un estribillo), y prefirió evitar la repetición. En contrapartida, de la segunda parte del versículo 6 («adiuuabit eam mane diluculo»), ofrece dos versiones en los versos 23-24 (en que la idea está, al menos en parte) y 26-27.

Como veremos enseguida, Flores no se priva de algunas libertades que van más allá de la paráfrasis amplificatoria. En concreto, añade ideas que no están en el salmo, sino en su interpretación mariana, en prosa, que ofrece en las páginas anteriores. En la versión latina van en cursiva las expresiones (muy escasas) que no encuentran correspondencia en el poema de Flores; y en la versión de este último, van en cursiva sus ampliaciones y añadidos. Veamos el resultado:

Salmo 45

	Vulgata	Versión de Diego Flores	
2	Deus noster refugium et uirtus: adiutor in tribulationibus, <i>quae</i> <i>inuenerunt nos nimis</i> .	Si Dios es nuestra ayuda, patrón y defensor en nuestros males sin dilación ni duda, y esfuerzos celestiales nfunde sobre todos los mortales ¹⁹ ,	5
3	Propterea non timebimus dum turbabitur terra: et transferentur montes in cor maris.	el alma a Dios asida no tema si la tierra se turbare y en tormenta crecida el mar se transtornare y con furor los montes se tragare.	10

18 D. Flores, 1611, pp. 51-52.

19 Estos versos podrían ser una traducción libre de «quae inuenerunt nos nimis», con lo que forzaría el texto de origen, que se refiere a las tribulaciones.

- | | | | |
|---|--|---|----------------------------------|
| 4 | Sonuerunt et turbatae sunt aquae eorum: conturbati sunt montes in fortitudine eius. | Que los <i>frescos</i> collados
y cristalinas ondas espumosas
en hechos afamados
y obras portentosas ²⁰
se encogen y detienen temerosas. | 15 |
| 5 | Fluminis impetus laetificat ciuitatem Dei: sanctificauit tabernaculum suum Altissimus. | El caudaloso río
<i>cuyo raudal Amor hace crecido</i> ²¹ ,
de madre con gran brío
salió cuanto ha podido
y en la ciudad de Dios todo ha embestido.
<i>El templo consagrado</i> ²²
<i>al que es supremo rey inaccesible</i>
<i>quedó santificado</i>
<i>con la gloria posible,</i>
<i>mostrando su poder el Invencible.</i> | 20

25 |
| 6 | Deus in medio eius non commouebitur: adiuuabit eam Deus mane diluculo ²³ . | En medio estuvo firme
sin que por solo un punto se moviese <i>para</i>
<i>que el bien confirme</i>
<i>en cuanto ser pudiese</i>
<i>y el daño en todo punto previniese.</i>

Al romper la aurora ²⁴
llegó con el socorro omnipotente
<i>en tal estado y hora</i>
<i>que la astuta serpiente</i>
<i>el veneno detuvo pestilente.</i> | 30

35 |

20 Los versos 13 y 14 podrían considerarse una traducción libre de «in fortitudine eius».

21 La acción de santificar, que viene en el salmo, pasa en Flores a la acción de «Amor», es decir, al Espíritu Santo (amor personal del Padre y del Hijo), que tiene como misión santificar (o *deificar*) a los hombres, empezando por María, su *obra maestra*, en la cual no encontró obstáculos, por lo que fue completamente «inundada» con la gracia divina. Esto lo desarrolla Flores en la siguiente estrofa y, antes, en su explicación en prosa, como vimos en el párrafo citado antes de esta versión bilingüe.

22 María es templo de Dios, por haber sido concebido en sus entrañas Jesús, Verbo de Dios.

23 Siguiendo la interpretación que acaso conoció Flores, la «derrota de Senaquerib era una prueba de la especial protección divina sobre ella [Jerusalén]. La liberación milagrosa es como la aurora [...] que sucede a la noche tenebrosa de la opresión y el peligro» (*Biblia comentada*, p. 380).

24 La aurora, que viene en el texto del salmo, es utilizada por Flores como metáfora de la concepción (de la Inmaculada Concepción de María).

- | | | | |
|----|--|---|----|
| 7 | Conturbatae sunt gentes et
inclinata sunt regna: dedit uocem
suam, mota est terra. | <i>El curso que corría
por la canal de culpa contraida
no corre cual solía,
y la gente crecida
se turba de ver cosa nunca oída²⁵.</i> | 40 |
| | | <i>Conmuévase la tierra
a la voz poderosa que resuena
y, vuelta en paz la guerra
por cierta, alegre nueva²⁶,
el reino le recibe, el orbe aprueba.</i> | 45 |
| 8 | Dominus uirtutum nobiscum:
susceptor noster Deus Iacob. | | |
| 9 | Venite et uidete opera Domini,
quae posuit prodigia <i>super
terram</i> . | <i>Convócanse aclamando:
«¡Venid, veréis hazañas prodigiosas:
las armas despojando
con manos poderosas,
escudos, arco y flechas quebrantando!»</i> | 50 |
| 10 | Auferens bella <i>usque ad
finem terrae</i> . Arcum conteret
et confringet arma: et scuta
<i>comburet igni</i> . | | |
| 11 | Vacate et uidete ²⁷ quoniam ego
sum Deus: exaltabor in gentibus,
et exaltabor in terra. | <i>Entienda lo criado
y el universo todo testifique
que soy el Dios sagrado;
sus pechos²⁸ sacrifique,
honra, gloria y valor a mí lo aplique.</i> | 55 |
| 12 | Dominus uirtutum nobiscum:
susceptor noster Deus Iacob. | <i>Oh, Dios de toda fuerza
en cuya protección y amparo estamos,
tu gran virtud esfuerza²⁹
a los que confesamos
que eres Dios de Jacob, a quien llamamos.</i> | 60 |

25 «El salmista juega con el doble símil del ataque de los ejércitos de las *naciones*, que hostigan al pueblo elegido, y la conmoción de la naturaleza» (*Biblia comentada*, p. 380). A su vez, la lectura cristiana admite la interpretación aplicada a la protección de Dios a quien se le acoge, que es defendido del *enemigo común* (el demonio) y sus ardides.

26 La alegre nueva que trae la paz y suspende la guerra (o enemistad del hombre con Dios) es la venida de Cristo, cuya preparación es la ya dicha concepción inmaculada de María, por la que quedó exenta del pecado original.

27 Esta expresión equivale aquí a animar al auditorio a «tomarse el tiempo para considerar» la grandeza de Dios. No es extraño que Flores la haya condensado con el yusivo «entienda».

28 Recuérdese que con «pechos» se designaban, en primer lugar, los corazones.

29 Puede entenderse: ‘tu gran virtud llena de fuerza a quienes...’.

He cambiado la puntuación de la versión castellana, y gracias a ello cobra sentido (para el lector actual) la primera estrofa, que se encabalga con la segunda como cláusula condicional.

Veamos ahora la materia clásica, esta vez relacionada con las opciones métricas, presente en esta versión de Flores. Valentín Núñez Rivera es quien recientemente ha mostrado el camino que han seguido las letras renacentistas para llegar a la sorprendente ecuación *lira=oda=salmo*, en un modelo que llama «bíblico-horaciano»³⁰. De él tomo lo imprescindible para entender la labor de Diego Flores en esta primera traducción.

Flavio Josefo es el primero que aplica «la nomenclatura de la métrica griega para referirse a los libros líricos de la *Biblia*», como intento de «hacer comprender a sus lectores gentiles la técnica de la poesía hebrea»³¹. San Jerónimo dará un paso más, equiparando «la calidad literaria de la *Biblia* a los grandes líricos griegos y romanos»³², lo que será ampliamente aceptado en los siglos posteriores. Esto también puede estar en la base del éxito que tuvo el libro de los *Salmos* entre los humanistas del Renacimiento. Por otra parte, hacia mediados del siglo XVI se produce una suerte de nueva *aetas horatiana* en Europa, ya que son numerosos los poetas neolatinos que asimilan las formas métricas del poeta venusino. Y se produce, también, una gran cantidad de versiones latinas de los *Salmos* en las que se adoptan los esquemas métricos horacianos³³. Entre los españoles descuellan Juan de Vilches y Benito Arias Montano, quien llega «a constituirse en el más horaciano [...] (al menos en el aspecto métrico) al aplicar en casi toda su obra (*Monumenta Humanae Salutis*, 1571; *Hymni et Saecula*, 1593) la pauta de los metros líricos»³⁴.

El paso siguiente consistió en adaptar la inspiración horaciana a la lengua vulgar, y el primero que lo da es Bernardo Tasso en Italia. «Dentro del proyecto de Tasso para la creación de una oda italiana basada en el modelo de Horacio y sus seguidores neolatinos no podía faltar un libro dedicado a la paráfrasis de los *Salmos*»³⁵, que escribe en 1557 y publica tres años más tarde.

30 V. Núñez Rivera, 2010, p. 156.

31 V. Núñez Rivera, 2010, p. 118. El autor indica que quien da a conocer este hallazgo de Josefo es M. Lida de Malkiel, 1952. Lo que sigue en estos párrafos lo tomo de la obra indicada de Núñez Rivera.

32 V. Núñez Rivera, 2010, p. 119.

33 El primero en abrir esta exploración es Marco Antonio Flaminio, *In librum psalmorum brevis explanatio*, París, 1546 (V. Núñez Rivera 2010, p. 117).

34 V. Núñez Rivera, 2010, p. 120.

35 V. Núñez Rivera, 2010, p. 121.

Entre los poetas españoles, la poesía bíblica pasa por varias etapas hasta asumir los metros horacianos³⁶, sobre todo a partir de fray Luis de León. Núñez Rivera distingue tres periodos en la poetización de los *Salmos* por parte de Fray Luis: en los dos primeros «el modelo métrico fundamental es el de la tradición horaciana en lengua vernácula, iniciada en Italia por Bernardo Tasso y trasplantada en España en el ejemplo aislado y genial de Garcilaso»³⁷, o sea, la lira de esquema aBabB. En el tercer periodo de fray Luis la eliminación progresiva del quinto verso tiende «a la consecución en sus últimas y magistrales versiones de una ceñida estructura cuaternaria de genuino sabor horaciano»³⁸, junto con un respeto absoluto del original. «A partir de fray Luis quedará definitivamente establecido el modelo poético de los *Salmos* como odas compuestas en estrofas aliradas»³⁹.

Entre los poetas que habitaron estas tierras y que en sus traducciones de salmos siguieron más de cerca el clasicismo luisiano se encuentran Luis de Ribera⁴⁰ (que sigue invariablemente la estructura tetrástica) y el virrey Príncipe de Esquilache, quien compone sus versiones en «estrofas aliradas de seis versos»⁴¹.

En cambio, Flores optó por la forma aBabB que, como vimos, corresponde a los dos primeros periodos luisianos, y que se halla presente también en poetas peninsulares del primer tercio del siglo XVII⁴².

36 El libro de los *Salmos* fue objeto de atención ya desde el siglo XV. Producen «paráfrasis muy diluidas y vertidas en los mismos metros con que se cantaban los temas amorosos o morales» (V. Núñez Rivera, 2010, p. 122). Pero a partir de 1543 comienza la asimilación de la poética italiana y una mayor difusión de la poesía bíblica. Jorge de Montemayor es el primero en ofrecer versiones poéticas de algunos *Salmos*, todavía con «claros gustos medievales» (V. Núñez Rivera 2010, p. 125) a pesar de utilizar ya el endecasílabo. Algo más tarde hay un eclipse de poesía bíblica en lengua vulgar, debido al inquisidor Valdés, que dura un par de décadas (1559-1580), aunque la sequía no es absoluta.

37 V. Núñez Rivera, 2010, p. 134.

38 V. Núñez Rivera, 2010, p. 135.

39 V. Núñez Rivera, 2010, p. 135. En la p. 142 muestra que así como «la igualdad lira=oda se puede documentar con seguridad a partir de los ochenta, el tercer término de la ecuación lira=oda=salmo se patentiza en el título del bellissimo libro de Diego Alfonso Velázquez de Velasco, *Odas a imitación de los siete salmos penitenciales del real profeta David* (Amberes, Imprenta Plantiniana, 1593)».

40 Luis de Ribera, 1612. Se trata de los salmos 64 (pp. 80-82), 5 (pp. 146-148) y 20 (pp. 192-193).

41 V. Núñez Rivera, 2010, p. 151.

42 Se la encuentra, entre otras formas métricas, en la *Exposición parafrástica del Salterio de David en diferente género de verso español*, del agustino fray Juan de Soto (Alcalá de

2.2. Celio Sedulio (siglo V)

Sedulio es un poeta que, según Arévalo⁴³, erudito editor del siglo XVIII, vivió entre los años 424 y 450, si bien en la actualidad no se considera posible establecer fechas precisas. Tampoco está claro el lugar de su nacimiento. Se ha descartado que pudiera ser escocés o de Britania; podría ser de Provenza o del norte de España, pero entre los autores modernos (sin ningún dato concluyente) «predomina la opinión de que Sedulio era de origen italiano»⁴⁴. Después de haber experimentado una conversión religiosa (tampoco se sabe si esta lo llevó al bautismo o si, siendo ya cristiano, consistió en una opción por una vida espiritual más elevada), optó por dedicar su talento a componer obras que facilitaran la lectura de pasajes bíblicos⁴⁵. Se duda si ocupó algún cargo eclesiástico (acaso la dignidad sacerdotal); puede que solamente estuviera en el servicio del coro. También es posible que hubiera pertenecido a una comunidad de tipo ascético. Actualmente se piensa que compuso su obra más conocida, el *Carmen Paschale*, «para contrarrestar la fama de *rusticitas* [...] que se atribuía a la literatura cristiana y que provocaba el alejamiento de ella por parte de las personas de cultura refinada»⁴⁶.

Además del elogio del papa Gelasio (año 495 o 496), Yarza hace notar que encontramos entre «sus admiradores a personajes famosos como el rey franco Chilperico, citado por Gregorio de Tours, a Venancio Fortunato, Isidoro de Sevilla, Casiodoro, Alcuino, Beda el Venerable, Smaragdo, Rábano Mauro, Petrarca, etc.»⁴⁷.

En este poema se constata una gran influencia de Virgilio, y también de Ovidio, Lucano y Claudiano, y asimismo algunos poetas «latinocristianos que le habían precedido: Prudencio, Paulino de Nola o Juvenco»⁴⁸. El poema, inspirado en los evangelios, relata la vida de Jesús a lo largo de 1753 hexámetros. Señala Hernández Mayor que

Henares, Luis Martínez, 1612) y en David Abenatar Melo, *Salmos de David* [...], Frankfurt, 1626 (V. Núñez Rivera 2010, pp. 153-154).

43 Ver en la bibliografía la edición de Sedulio de 1793.

44 Ma. Dolores Hernández Mayor, 2008, p. 98.

45 La autora mencionada, de quien tomo todas estas noticias, remite para unas y otras a diversos autores.

46 Ma. Dolores Hernández Mayor, 2008, p. 102.

47 V. Yarza Urquiola, en Nebrija, 2011.

48 Ma. Dolores Hernández Mayor, 2008, p. 113.

los autores coinciden en señalar que es muy poética y de una plenitud y claridad desconocida en el siglo V. Corsaro señala que al igual que virgiliana es la inspiración poética de Sedulio, también lo es su lengua, pese a que, inevitablemente, es reflejo del tiempo en que escribe. Aparecen en él algunos rasgos típicos del lenguaje cristiano, como la abundancia de términos abstractos, de palabras procedentes del hebreo y del griego, o el uso del *quod* declarativo. Su sintaxis es correcta, manteniéndose muy exigente en la cuestión del orden de la frase⁴⁹.

Flores toma en dos ocasiones pasajes del *Carmen Paschale*. La primera, en el capítulo II del libro I de su obra, titulado «De la concepción pura y limpia de la Virgen»⁵⁰, y es un grupo de cuatro versos (28-31) del canto II de dicho *Carmen*. Estos le sirven de «disparador» que da lugar a un soneto en el que explora epítetos de la rosa que encuentra en un pasaje de Aquiles Tacio. Vuelve al *Carmen Paschale* en el capítulo V del libro III de *Preciosa margarita*, titulado «De cómo apareció Cristo resucitado a la Virgen gloriosa»⁵¹, y en él vierte al castellano, también en forma de soneto, los versos 359-363 del canto V de Sedulio.

2.2.1. Viaje desde un pasaje de Sedulio hasta los elogios de la rosa por Aquiles Tacio

En su capítulo sobre la Concepción de María, Flores toma unos versos de Sedulio que se refieren a María como rosa, no para ofrecer su traducción en verso, sino para explorar las cualidades sensibles de esta flor y el valor que se le atribuye a partir de epítetos que provienen de un pasaje de Aquiles Tacio. Lo único que toma de Sedulio es la figura de María como rosa, mientras que el desarrollo del soneto corresponde a la puesta en verso de su lectura de Tacio.

Para ver cómo parte Flores del poeta latino cristiano y llega al novelista griego hay que decir que, en el mismo capítulo segundo, inmediatamente antes había ofrecido Flores su traducción de algunos versos de la secuencia de la Asunción de María, *Salve, mater saluatoris*. Es este un poema de Adán de San Víctor⁵² que explora la figura de María como flor que brota en una planta espinosa. Después de la traducción poética, dice en prosa que posiblemente San Víctor tuvo en mente un pasaje del *Cantar de los cantares*, y añade que pudo también

49 Ma. Dolores Hernández Mayor, 2008, p. 116.

50 D. Flores, 1611, pp. 43-44.

51 D. Flores, 1611, p. 364.

52 No me ocupo de él aquí porque no manifiesta raigambre clásica.

inspirarse en el capítulo 24 del libro del *Eclesiástico*, sobre el cual «escribió gallardamente [...] el no menos docto que famoso poeta Sedulio». Una vez llegado a este punto, añade:

Y porque de lo que él [Sedulio] dice y Achiles Tacio nos refiere de lo que la sabia Safo escribió sobre los epítetos de la rosa, hagamos una gustosa similitud a nuestra Virgen. Sus latinas razones dicen, en nuestro romance, así [...]

a lo que sigue el soneto castellano de Flores, en el que aplica a la rosa (y por tanto, a María) los epítetos de Tacio. Vale la pena, entonces, revisar lo referido a este último. En el libro segundo de su deliciosa novela sobre los amores de *Leucipe y Clitofonte*, leemos que, preso de su enamoramiento, Clitofonte se apostó cerca de la alcoba de Leucipe con el propósito de escucharla, porque era su hora de tocar la lira. El amante se quedó embobado por el canto de la amada, cuya letra,

si se eliminasen las modulaciones hasta dejarla desnuda [o sea, en prosa], diría así: «Si Zeus hubiese querido dar a las flores una reina, la rosa hubiese sido reina de las flores: es ornato de la tierra, gala de las plantas, ojo de las flores, rubor de la pradera, hermosura destellante»⁵³.

Lo llamativo es que en ningún momento se hace referencia a Safo. Tampoco encontramos, en la poesía hoy conservada de Safo, nada parecido a un desarrollo de epítetos de la rosa, si bien es cierto que Arístides afirmara que «Safo ama las rosas y siempre con ellas corona sus alabanzas cuando a muchachas hermosas las compara con ellas»⁵⁴. Podemos pensar que Diego Flores no tuvo a mano una edición de Tacio, porque habría advertido que este autor no alude a Safo. Accedió al pasaje del novelista griego a través de un mediador, quizás una poliantea. También el oceánico biblista Cornelius a Lapide (en el comentario al libro del *Eclesiástico*, publicado en 1627) establece el mismo vínculo: el primer enunciador de la serie de epítetos a la rosa sería Safo, y el mediador Aquiles Tacio⁵⁵. Llama la atención que la versión que utilizaron Flores y Lapide presente las mismas diferencias en relación con el texto que conocemos de *Leucipe y Clitofonte*.

53 Aquiles Tacio, *Leucipe y Clitofonte*, II, 1. Utilizo la versión castellana de Máximo Briosio Sánchez, 2002, p. 137.

54 En Safo, 1986, p. 121 (versión de C. Montemayor).

55 Una edición de la obra poética de Thomas Moore (1868) en diez volúmenes trae, en el primer volumen, sus traducciones de las *Odas* de Anacreonte. Sorprendentemente también da por supuesto (en una nota al pie del vol. I, p. 185) que el pasaje de Tacio proviene de Safo.

Lapide⁵⁶

Sappho (apud Achilles Tacium) eam
florum reginam, terrae ornamentum,
plantarum decus, oculum florum, prati
ruborem, pulchritudinem coruscantem,
terrae risum appellauit

Versión castellana

Safo (según Aquiles Tacio) la llamó reina de
las flores, esmalte de la tierra, honor de las
plantas, ojo de las flores, rubor del prado,
belleza resplandeciente, risa de la tierra

En Aquiles Tacio no aparece el primero de los epítetos, «florum reginam» («reina de las flores»), sino que se encuentra en la cláusula anterior en la que se dice que *reinaría sobre las flores*. Los siguientes epítetos son los que se leemos:

ΑΧΙΛΛΕΩΣ ΤΑΤΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, ΕΡΩΤΙΚΩΝ

γῆς ἐστι κόσμος, φυτῶν ἀγλαΐσμα,
ὀφθαλμὸς ἀνθέων, λειμῶνος ἐρύθεμα,
κάλλος ἀστράπτων⁵⁸

Versión castellana⁵⁷

ornato de la tierra, esplendor de las plantas,
ojo de las flores, rubor del prado, resplandor
hermoso

El enunciado condicional que leímos de Tacio («Si Zeus...»), en Lapide y en Flores es omitido. A los cinco epítetos en los que Lapide sigue de cerca a Tacio, se añade uno más, «terrae risum» [«risa de la tierra»] que, como veremos, también recoge Flores en su poema. En cualquier caso, Flores no pudo leer a Lapide y, por tanto, ambos comparten la común fuente que ocasionó la introducción de Safo donde no correspondía y la adición del epíteto añadido⁵⁹.

56 C. a Lapide, 1627, p. 213. Traducción propia.

57 Traducción propia.

58 Utilizo la excelente edición de Benjamin Gottlieb Lorenz Boden (Leipzig, a Friderici Iunii, 1776); nuestro pasaje está en las pp. 101-103. Boden toma en cuenta todos los trabajos previos, empezando por el del eminente filólogo Claude Saumaise, quien hizo colación de siete manuscritos y editó la novela en 1640 pero sin lograr el suficiente pulimento; añade la colación de otros manuscritos y las observaciones de otros autores (entre ellos Benedicto Carpozio) y tuvo a la vista la traducción de Della Croce.

59 He consultado la edición bilingüe (griega y latina) de Luigi Hannibal della Croce (Annibal Cruceius) (Basilea, 1554) y también la edición (póstuma, como se sabe gracias a Boden, 1776, p. VIII) de Jerónimo Commelino de 1601 (Heidelberg, ex officina Commeliniana). En ninguna hay añadidos que aludan a Safo ni aparece el epíteto apócrifo que vemos en Lapide y en Flores.

La recepción de esta obra de Tacio en la literatura en español comienza con su adaptación por Alonso Núñez de Reinoso en *La historia de Clarea y Florisea* (Venecia, 1552), obra en la que el autor sigue a Tacio por mediación de Ludovico Dolce, en su *Amorosi ragionamenti ne i quali si racconta vn compassioneuole amore di due amanti* (1547). Pero Dolce ofrece la traducción de los libros 5-8, por lo que no se encuentra en su texto el pasaje que nos interesa⁶⁰. Habría que esperar hasta 1617 para que apareciera la primera versión castellana de la novela, que vino de la mano de Diego de Agreda y Vargas⁶¹. De todas maneras, había versiones bilingües (griego-latín) de Aquiles Tacio, y posiblemente también muchas poliantes pudieran haber recogido diversas partes de la novela en versión latina.

Lo cierto es que, al remitir a la cita (imperfecta) de Aquiles Tacio, Diego Flores se concentra en la serie de epítetos a la rosa, que aprovecha para dedicarlos a la Virgen María que, como reza la *Letanía lauretana*, es designada como «Rosa mística».

Veamos el pasaje de Sedulio que incluye Flores en sus notas marginales y que originó su reflexión, y el proceso que dio lugar al poema de este último:

Sedulio, *Carmen paschale* 2, 28-31⁶²

Et uelut e spinis mollis *rosa* surgit acutis
nil quod laedat habens matremque obscurat
honore:
sic Euae de stirpe sacra ueniente Maria
uirginis antiquae facinus noua uirgo piaret.

Versión castellana⁶³

Y como la tierna rosa, al brotar de
agudas espinas
sin tener nada hiriente, oscurece en su
honor a la madre,
así, la nueva virgen María, prove-
niente de la estirpe
sacra de Eva, reparó el crimen de la
virgen antigua⁶⁴

60 Ver Ch. Marguet, 1999, p. 10.

61 P. Hualde Pascual, 2015, p. 256.

62 Además de las versiones digitales (como la de *The Latin Library*) consulto la edición de Faustino Arévalo, en una edición de 1793.

63 Traducción propia.

64 Agradezco las sugerencias de mis revisores en la traducción de este pasaje.

Aquiles Tacio + añadidos

reina de las flores, esmalte de la tierra, honor de las plantas, ojo de las flores, rubor del prado, belleza resplandeciente, *risa de la tierra*

Diego Flores

La flor en sus matices más hermosa, anuncio de la bella primavera, del agradable olor gran compañera es la fresca, purpúrea, abierta rosa.

Demuéstrase, al brotar, más presurosa, 5
como *de flores reina* y la primera,
de la mañana risa placentera,
esmalte de la tierra verde, umbrosa.

María, *flor de flores* sois llamada, 10
del Siglo de la Gracia anunciadora,
de la sagrada Iglesia risa y vida.

Rosa que en Hiericó brotó plantada,
de toda sanctidad emperadora,
esmalte de la gloria más subida.

He resaltado con cursiva las expresiones de Flores que siguen más o menos de cerca a Aquiles Tacio y, en el texto de Sedulio, lo que es aprovechado por Flores (o sea, solamente la palabra *rosa*). En efecto, el texto de Sedulio no parece sino ofrecerle a Flores la inspiración en torno a la rosa que brota (sin atender demasiado a las espinas de la estirpe de Eva, que son lo sustantivo en el poeta latino), para seguir su propio rumbo, mucho más atento al canto de Leucipe que tanto agradó a Clitofonte. Así, la rosa es «de flores reina» y «esmalte de la tierra», expresiones que sigue textualmente. También sigue, sin someterse a la literalidad, el epíteto «ojo de las flores». En cuanto a la expresión «risa de la tierra», el epíteto apócrifo que no aparece en Tacio, lo modifica («de la mañana risa placentera», v. 7); y lo vuelve a utilizar, aplicado a María, que sería «risa» (o alegría) de la Iglesia (v. 11).

A todo lo dicho, añade en el último terceto algunos epítetos más, no solamente de su propia cosecha (los dos últimos), sino también uno (el primero, «rosa de Jericó») de raigambre bíblica, en concreto, del *Eclesiástico* (o *Libro de Ben Sirac*) 24, 18, donde se lee que la sabiduría es «como una plantación de rosas en Jericó», imagen empleada por diversos autores como figura de la Virgen. Si bien aún no he logrado rastrear el uso de esta figura en autores previos a Flores, se puede pensar que estaba muy difundida. Recordemos que, como se dijo más arriba, Flores manifiesta su opinión de que el poema de San Víctor pudo inspirarse bien en el *Cantar de los cantares*, bien en este capítulo

Versión poética de Diego Flores

Aquella gran princesa, virgen pura,
que por la más fecunda hicieron madre,
esposa del inmenso eterno padre,
madre del que es la cifra de hermosura;

en ella resplandece tal pintura
que el ser virgen y madre no descuadre
mas el divino numen tanto cuadre
que diese tinte a Dios de criatura.

Aquel rayo de sol que el cielo alumbra
la embiste⁷⁰ como a nube transparente
vistiéndola de gloria y alegría.

Sus méritos releva, ensalza, encumbra,
primero iluminando el más paciente
y triste corazón de su María.

En los dos primeros cuartetos, Flores se detiene en la idea principal de los tres primeros versos latinos, que consideran en María la doble dignidad de madre y de virgen. Además de abundar en la relación de María con el Padre, la voz poética explicita el término de su relación materna, con una designación que alude al *pulchrum*: el «que es la cifra de hermosura». Esto le permite explorar motivos pictóricos, empezando por mostrarla a ella misma como figura tan bien pintada (lo que supone el tópico *Deus pictor*) que, por una parte, armoniza dos cualidades normalmente alejadas una de otra, como lo es el ser virgen y madre; y, por otra, la hace capaz de dar su propia «tonalidad» a Dios, que se hace hombre, dándole de sus colores: le provee el «tinte de criatura». Si con María Dios logró un resultado «pictórico» incomparable, al motivo *Deus pictor* se añade otro que seguramente es un hallazgo propio de Flores, el de *Maria picatrix*, porque ella es quien «humana» a Dios dándole sus pigmentos.

El primer terceto introduce un motivo del poema de Sedulio que llegó a hacerse clásico: Cristo resucitado, antes que a nadie, dejó que la Virgen María lo viera. Pero Flores no entra aquí en el motivo de tal precedencia que aduce el poeta latino (que se lee en los versos 363-364: para que la Virgen transmitiera su regreso tal como había anunciado su venida, en *Lucas* 1, 46-56). Flores,

70 «enviste» en la edición de 1611.

como anunció en su desarrollo en prosa previo al poema, centra su atención en la alegría que traspasa a María, comparando su efecto con la luz solar que da de lleno en una nube, transfigurándola. No olvidemos que una figura mariana de raigambre bíblica es precisamente la pequeña nube que aparece entre los episodios del profeta Elías⁷¹.

En el último terceto cierra la idea de la nube, mostrando que en este caso lo que se pone de manifiesto no es la luz material, sino los méritos de la Virgen. Y en los dos últimos versos vuelve sobre lo expresado antes en prosa: la necesidad que tendría el corazón de María de un consuelo extraordinario, de una «compensación» por tan duro sufrimiento como el que hubo de padecer al pie de la cruz donde dio la vida su hijo divino. Aquí parece introducirse el motivo de Sedulio de que Cristo resucitado se aparece a María antes que a nadie, por la expresión «primero». Cristo encumbra los méritos de María no solo mostrándose a ella, sino mostrándose a ella primero⁷².

La materia clásica es, en grandísima medida, la materia misma sobre la que trabaja Sedulio. La obra de este poeta es, toda ella, un homenaje a los más grandes poetas latinos. Pero veamos el caso más «clamoroso», si se puede hablar así, de los versos que hemos visto en la obra de Flores. Hay un verso en el que imita otro de Virgilio, como hizo notar Faustino Arévalo⁷³ en su edición de las obras sedulianas. En efecto, el verso 28 («Et uelut e *spinis* mollis rosa *surgit acutis*») es imitación del verso 39 de la *Égloga V* de Virgilio: «carduus et *spinis surgit* paliurus *acutis*» («crece el cardo y el espio de aguzadas puntas»; resalto las palabras coincidentes). Dado que al menos de momento tenemos una sola obra de Diego Flores es imposible saber si reconoció en este pasaje de Sedulio el verso virgiliano, o si solamente fue un transmisor inconsciente del poeta mantuano.

2.3. Beda el Venerable (672-735)

En un brevísimo recuento de su vida, Beda nos ofrece, con palabras que «muestran la sencillez y piedad características del hombre», la «biografía más completa que poseemos para la Alta Edad Media anglosajona»⁷⁴. Dice lo siguiente:

71 3 Reyes 18, 44.

72 Debo esta observación a uno de los evaluadores anónimos de este trabajo.

73 Ver Sedulius, 1793, p. 200.

74 A. Asla, 2016, p. 51.

Nací en el territorio del monasterio ya mencionado [San Pedro y San Pablo, en Wearmouth y Jarrow, Northumbria], y a la edad de siete años fui dado, por el interés de mis familiares, al reverendísimo abad Benedicto Biscop, y después a Ceolfrido, para recibir educación. Desde entonces he permanecido toda mi vida en dicho monasterio, dedicando todas mis penas al estudio de las Escrituras, a observar la disciplina monástica y a cantar diariamente en la iglesia, siendo siempre mi deleite el aprender, enseñar y escribir.

A los diecinueve años, fui admitido al diaconado, a los treinta al sacerdocio, ambas veces mediante las manos del reverendísimo obispo Juan (san Juan de Beverley), y a las órdenes del abad Ceolfrido.

Desde el momento de mi admisión al sacerdocio hasta mis actuales 59 años me he esforzado por hacer breves notas sobre las sagradas Escrituras, para uso propio y de mis hermanos, ya sea de las obras de los venerables Padres de la Iglesia o de su significado e interpretación⁷⁵.

Beda es, desde luego, el escritor y poeta más erudito y relevante de su época. Basta recordar que Alcuino fue su discípulo para dimensionar la estela que dejó, en toda Europa, en los siglos posteriores. Veamos lo que dice Asla sobre su ingente obra:

Ya fuera por genio natural o por el contacto con los clásicos, Beda es extraordinario por la relativa pureza de su lenguaje y también por su lucidez y sobriedad, especialmente en temas de crítica histórica. [...] Su gran obra, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* [...], que relata el cristianismo en Inglaterra desde sus inicios hasta la época de Beda, es la base de todos nuestros conocimientos acerca de la historia británica —una obra maestra elogiada por los eruditos de todas las épocas—⁷⁶.

El capítulo 19 del Libro II lo dedica Flores a las «alabanzas que contienen las palabras “Bienaventurado el vientre en que anduviste y los pechos que mamaste”»⁷⁷. La cita proviene de *Lucas*, 11, 27, y es la exclamación que profirió, dirigiéndose a Jesús, una mujer del pueblo. Pero la tradición se encargó de que esta mujer anónima fuera una matrona romana llamada Marcela⁷⁸, y Flores considera que probablemente ella habría aplicado a Jesús los últimos dos versos del oráculo pronunciado por la Sibila Tiburtina que, como toda mujer romana, habría conocido. Esto lo veremos más adelante.

75 Beda el Venerable, *Historia Ecclesiastica gentis anglorum* V, 24 (en A. Asla, 2016, pp. 51-52).

76 A. Asla, 2016, p 57.

77 D. Flores, 1611, p. 312.

78 De Marcella (o Marcilla): Jacobo de la Vorágine, *Leyenda Aurea*, 92, 31, atribuye a san Ambrosio la tradición («Nam secundum Ambrosium illa fuit Martha et haec eius famula») según la cual sería sirviente de Marta, hermana de Lázaro y de María de Betania.

Veamos el modo en que lee y traduce nuestro autor el poema de san Beda:

San Beda ⁷⁹	Versión castellana de Flores ⁸⁰	
Et tu, beata prae omnibus uirgo Maria, feminis, Dei genitrix inclita, nostris faueto laudibus ⁸¹ .	Virgen la más dichosa de las que han florecido, madre de Dios hermosa, a tus glorias da oído.	
Pudica cuius uiscera Sancto dicata Spiritu, Dauidis ortum semine regem ferebant saeculi ⁸² .	Las telas de tu pecho al Amor ofreciste y en ellas, hombre hecho, al rey del cielo diste.	5
	En tu vientre criaste al mismo criador por obra del Amor, dando David su engaste.	10
Beata cuius ubera summo repleta munere terris alebant unicum terrae polique gloriam ⁸³	Y tu pecho glorioso (lleno del don del cielo) dio leche al niño hermoso, gloria del cielo y suelo.	15

En la primera estrofa sigue de cerca al original. En cambio, la segunda estrofa de Beda se despliega en dos de Flores, en las que el traductor duplica la alusión al Espíritu Santo (al que designa «Amor»). Al principio de la segunda contempla la ofrenda de la Virgen, quien le consagró sus entrañas; pero al añadir que por ello se pudo hacer hombre el rey del cielo, resalta la superioridad de Cristo en relación con su antepasado regio, quien aparecerá recién en la siguiente estrofa. Y en esta última subraya lo mismo, al identificar a su hijo con el Creador. El hallazgo poético de Flores está en el «engaste» proporcionado por David a María, quien daría a luz a su más ilustre descendencia.

79 Beda, 1843. En concreto, el pasaje pertenece al poema que lleva por encabezamiento *In natali Sanctae Dei Genitricis* (vv. 9-20).

80 Flores, 1611, pp. 314-315.

81 «Y tú, feliz más que todas las mujeres, virgen María, inclita madre de Dios, sé favorable a nuestra alabanza» (traducción propia).

82 «Cuyas castas entrañas, consagradas al Espíritu santo, portaban al rey del mundo [o del siglo], nacido de la estirpe de David» (traducción propia).

83 «Cuyos felices pechos, llenos del don más alto, alimentaban en la tierra a la única gloria de tierra y cielo».

En la última estrofa dice, en lo esencial, lo mismo que Beda. La construcción «Beata cuius ubera» es paralela a la de la primera estrofa, «Pudica cuius uiscera», fenómeno frecuente en los cantos himnicos⁸⁴. En los versos tercero y cuarto deja de lado el adjetivo «unicam» y el lugar en que alimenta a su hijo («terris»), palabra que en Beda lleva a una repetición. Flores prefiere reiterar, con otras palabras, la designación del que es alimentado. Y lo hace con una construcción apositiva; en el tercer verso lo identifica en su concreta realidad: es un niño, del que pondera su hermosura. En el siguiente traduce literalmente el último verso de Beda. Nótese que ese verso, a causa del que lo antecede, pierde completamente el carácter abstracto que campea en Beda.

Veamos ahora brevemente lo referente al (pseudo)oráculo, porque también es objeto de traducción (pero en prosa) por parte de Flores:

O nimum felix caelo dignissima mater,	Oh feliz sin medida, madre dignísima
	del cielo,
quae tantam sacro lactabit ab ubere	que alimentará de su sacro pecho tan
prolem ⁸⁵	gran fruto ⁸⁶

Flores traduce el oráculo en prosa muy ajustada: «oh, la más dichosa madre, digna del cielo, que con tu pecho sacro criaste tan alto hijo»⁸⁷, a lo que añade que el venerable Beda, para celebrar el nacimiento de la Virgen, une su voz a la de la matrona Marcela «según el himno del margen», a lo que sigue su versión castellana. Reparemos en que

San Agustín ya introduce en *La Ciudad de Dios* este mito, y sobre todo en el sermón que se le atribuye *Contra Iudeos, Paganos et Arianos*,... con el fin de utilizar los testimonios de diferentes personajes del AT y del NT y otros incluso del mundo pagano, como Nabuconodorsor, Virgilio o la Sibila Eritrea⁸⁸.

En el caso de Flores no es la Eritrea, sino la Tiburtina. En cualquier caso, está claro que son muchas las vías por las que pudo llegarle a Flores esta tradición, a pesar de que seguramente ya no figuraban los versos pseudosibilinos en pasajes de la liturgia.

84 Observación sugerida por uno de los generosos revisores de este trabajo.

85 En M. Medina, 1564, fol. 74r.

86 Traducción propia.

87 D. Flores, 1611, p. 314. Elimino el añadido entre paréntesis por Flores: «dichosa (dice) madre».

88 R. J. Moreno Abad, 2014, p. 30.

La materia clásica en este caso, fuera de la remisión a lo que le llegó como oráculo sibilino y al himno mismo de Beda (no su contenido, sino su forma), consiste en la adopción por Flores de la métrica que conocieron en castellano los versos entonces atribuidos a Anacreonte (siglo VI a. C.), pero que eran una «poesía de imitación» que «surgió muy probablemente en la Grecia helenística, es decir, en un periodo en que se habían perdido las condiciones sociales y el sentido político de la convivialidad que “representaba” poéticamente»⁸⁹ el poeta de Teos. Concretamente, según Weiss, esta poesía

Derivó en una creciente simplificación tanto de los temas, que quedaron restringidos casi exclusivamente a amores hetero- u homosexuales, vino y canto, como de la métrica, reducida casi por completo a dímetros yámbicos y versos anacreónticos. [...] A pesar de su distancia respecto del original, pero siguiendo un uso muy difundido en la Antigüedad, estas composiciones –que dependían de un modelo, que eran heterónomas y cultivadas como producto epigonal– circulaban bajo el nombre del poeta arcaico, buscando mimetizarse así con la poesía originaria⁹⁰.

A partir de la edición de la colección de esta poesía (unas sesenta piezas), en 1554, tuvieron una amplia difusión en Europa⁹¹. Los poetas españoles de los siglos XVI y XVII (y también el ilustrado Meléndez Valdés, en el siglo XVIII) emplearon el romancillo heptasilábico («estos anacreónticos / versos de a siete sílabas», diría Esteban Manuel de Villegas⁹²), por considerar que era el más apto verso castellano para reproducir la cadencia de las llamadas *Anacreónticas*, que en su mayoría vienen en hemiyambos (dímetros yámbicos catalécticos) y «anacreónticos» (dímetros jónicos anaclásticos)⁹³. Beda no utiliza estos metros⁹⁴, sino dímetros yámbicos, de modo que no podemos de momento saber a qué responde la opción de Flores. Acaso valga la pena recordar que era muy conocido en la poesía castellana el procedimiento de composición «a lo divino» (es decir, en poesía religiosa) de temas y motivos amorosos. Con los poemas de Anacreonte esto era posible, pero no con las

89 I. M. Weiss, 2024, p. 119.

90 I. M. Weiss, 2024, p. 120.

91 I. M. Weiss, en el artículo citado, analiza el *Anacreón castellano* (1609) de Francisco de Quevedo, obra que, si bien no sería impresa hasta 1794, circuló abundantemente en forma manuscrita (ver P. L. Heller, 1964, p. 122).

92 E. M. de Villegas, «Monóstrofe LXIX». Utilizo la edición de 1774. Nótese que la tercera estrofa de Flores se aparta de la forma del romancillo, por la rima abba.

93 Agradezco estas puntualizaciones a los revisores de mi trabajo. Ver P. L. Heller, 1964, p. 95 (s. v. *hemiambo*) y p. 100 (s. v. *oĩkot*).

94 Las precisiones métricas las debo, también en este caso, a uno de los generosos revisores.

jaraneras anacreónticas (que, según ya se dijo, son imitación tardía del poeta arcaico). En cualquier caso, Flores no tuvo inconveniente en hacer uso de un metro que era considerado a propósito para la poesía amorosa para poetizar «a lo divino» manifestaciones de afecto y admiración por la Virgen.

2.4. Eurípides en el *Christus patiens*

La obra *ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ* o *Tragoedia de Christo patiente* (conocida también como *Christus patiens*) fue atribuida sin discusión a san Gregorio Nacianceno hasta el siglo XVI. Desde fines de dicho siglo fue puesta en duda esa atribución. En 1969, André Tuilier sostuvo que los argumentos en contra no tenían consistencia, y se mostró inclinado a afirmar que el autor era este padre de la Iglesia. Comprueba que la composición del *Christus patiens* se remonta al siglo IV o V de nuestra era, es decir, a la época de Gregorio de Nacianzo, ya que manifiesta lecturas anteriores a las deturpaciones de textos euripideanos, que son de tradición bizantina⁹⁵. El mismo autor, después de mostrar que una composición sobre la Virgen al pie de la Cruz, de Romano el Méloda (siglos V-VI), depende en su inspiración del *Christus patiens*, sostiene que el *Cántico pascual* del Méloda confirmaría la autenticidad de la autoría del centón euripideano. Y añade: «Cette authenticité est difficilement contestable sur le plan de la critique externe, et il est clair que les auteurs qui ont voulu rapprocher le *Christus patiens* de la poésie byzantine ont finalement échoué dans leur tentative»⁹⁶. A lo largo de su estudio aporta otros datos de gran interés que no podemos sintetizar aquí. Sin embargo, con el paso del tiempo otros autores, después de examinar la cuestión, han planteado nuevas preguntas y problemas, de modo que todavía estamos lejos de considerar resuelta la autoría de la pieza. Pascuale Rimoli ofreció recientemente una puesta al día del estado de la cuestión⁹⁷, para después mostrar, con numerosas pruebas, sobre todo

95 Ver A. Tuilier, en *Grégoire de Naziance*, [1969] 2022, pp. 34-38.

96 «Esta autenticidad es difícilmente rebatible desde la crítica externa, y está claro que los autores que han querido aproximar el *Christus patiens* a la poesía bizantina han fracasado finalmente en su intento» (Tuilier, 2022, p. 47).

97 P. Rimoli, 2016, pp. 215-218. El autor no consigna varios trabajos recientes sobre los que se apoya Ezequiel Gustavo Rivas, quien (sin entrar en el análisis para esclarecer la autoría, sino centrado en aspectos del centón) da por buena la teoría que sitúa la obra en los siglos XI-XII. Rivas remite a J. O. Rosenqvist, 2007, N. Vakonakis, 2011, W. Puchner, 2012, I. Nilsson, 2014 y K. Pollmann, 2017. No he tenido todavía ocasión de examinar estos trabajos; sin embargo he creído necesario incluirlos en la bibliografía de este artículo, para que el lector pueda hacerse cargo del peso de sus puntos de vista.

léxicas, que la hipótesis de que el autor pudiera ser Teodoto de Ancira (fallecido en la primera mitad del siglo V) es, también, consistente.

En cuanto al *Christus patiens*, hay que decir que es una hazaña literaria sumamente notable. Se trata de un centón en el que, entresacando y combinando versos de distintas obras de Eurípides y otros autores griegos de la Antigüedad, a los que añade otros propios de sabor eurípideano, el poeta hace un poema nuevo, en este caso otra tragedia. «Retomando las mismas expresiones del gran trágico, el autor utiliza los temas y la puesta en escena del teatro griego [...]; [...] la pieza reproduce todos los aspectos escénicos del drama antiguo»⁹⁸. El mismo autor señala que el «centón de Eurípides es una pieza de 2602 versos yámbicos. Cerca de la mitad de ellos provienen total o parcialmente de los siete dramas siguientes: *Hécuba*, *Orestes*, *Hipólito*, *Medea*, *Troyanas*, *Rhesos* y las *Bacantes*»⁹⁹. El asunto del centón es la Pasión de Jesús, pero el auténtico protagonista del drama es la Virgen María. El *Christus patiens* es una trilogía «que comprende tres episodios sucesivos: la Pasión y muerte de Cristo (vv. 1-1133); Cristo en el sepulcro (vv. 1134-1905); la Resurrección (vv. 1906 hasta el final)»¹⁰⁰.

Diego Flores utiliza el centón en el capítulo VIII de la tercera parte, que se refiere a los lugares donde «vivió la Virgen santa después de la subida de su hijo a los cielos, y en qué se entretuvo»¹⁰¹. De la mano de diversos autores afirma que María (entre otras cosas) cuidó enfermos y necesitados, enseñó a los apóstoles muchos aspectos de la vida de Jesús, frecuentó los lugares que fueron escenario de la vida, muerte, Resurrección y Ascensión de su hijo, participó en el llamado «concilio de Jerusalén» y acompañó al apóstol san Juan hasta Éfeso después de que los Doce se asignaran los sitios en los que habían de difundir el evangelio. Pues bien, estando en Éfeso y presintiendo su muerte, le dijo a Juan que debían ir a Jerusalén. Por su parte, los demás apóstoles fueron también avisados de ir a la ciudad santa. «En este tiempo dice san Gregorio Nacianceno que profetizó la Virgen el gran castigo que les

98 A. Tuilier, 2022, p. 19. Tanto esta como las demás citas las presento en traducción propia.

99 A. Tuilier, 2022, p. 19. Al final de su edición bilingüe, el autor incluye un *Index locorum auctorum antiquorum* de enorme interés. En él vemos qué versos del *Christus patiens* corresponden a qué versos de una u otra tragedia de Eurípides, y comprobamos que el centón incluye también versos de dos tragedias de Esquilo, otros de la *Cassandra* de Licofrón (poeta del siglo III a.C.) y un verso de Homero (ver pp. 343-355).

100 A. Tuilier, 2022, p. 20.

101 D. Flores, 1611, p. 372.

había de venir a los judíos por la cruel muerte que dieron a su divino hijo, cuyo vaticinio él puso en verso griego, y el traducido latino dice así su romance»¹⁰².

Podía muy bien haber colocado esta profecía en el transcurso de la Pasión de Cristo (en el capítulo tres del libro tercero de su tratado), que es cuando la sitúa la imaginación del autor, y no años después, en un viaje a Jerusalén al final de la vida de la Virgen. De haber tenido Flores la obra, acaso no la revisaría directamente o no se habría preocupado de consultar el contexto de la cita que él poetiza en castellano. Incluye (en notas marginales) la versión latina de los tres versos tal como vinieron a sus manos, transmitidos en latín por otro autor, y no sería nada extraño que tal autor pudiera haberlo inducido a la confusión. De hecho, ese breve pasaje de tres versos parece haber hecho fortuna, porque también se lo puede leer en una obra del jesuita Baltasar Chavassio, publicada el mismo año que la obra de Flores, 1611¹⁰³. Pero también es posible que nuestro poeta, conociendo bien todo el centón, prefiriese situar esta predicción en otro momento, de menor carga emocional, para darle mayor realce.

ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ, vv. 430-432

αὐτοὺς δὲ πενθῶ συμφορᾷ κεχρημένους.
Ἔσται γὰρ ἔσται ποινάτωρ δίκη φόνου,
ὄν δυσσεβεῖς τολμῶσιν ἀνόμως φθόνῳ.

Lloro la desgracia que ellos padecen.
Estará, pues, el vengador, vendrá el
castigo de la muerte
que osan los impíos injustamente por
envidia¹⁰⁴.

**Versión latina usada por Flores
(auctor ignotus)**

Ipsos magis clademque eorum defleo.
Namque ultione uindicabitur graui
liuore caedes inuid[e]o quam perpetrant.

Los lloro a ellos y lloro su calamidad.
pues un pesado castigo vengará la muerte
que perpetran por su odio envidioso¹⁰⁵.

102 D. Flores, 1611, lib. III, cap. 8; p. 377.

103 B. Chavassio, *De notis certissimis uerae religionis*, 1611, p. 139. La versión latina que maneja Flores (al igual que Chavassio) no coincide con otras versiones que he podido encontrar. En la versión latina de Francisco Fabricio Ruremundano (1550, fol. 14), leemos: «sed hos calamitate plenos lugeo: / poenas enim caedis dabunt grauissimas / quam nunc inique machinantur inuidi». Y en la edición que reúne toda la obra poética de Gregorio de Nacianzo, en versión bilingüe (griega y latina) de 1611, p. 261, leemos: «Hos calamitosos lugeo tantum impios, / quos caedis huius, quam nefarie inuidi / nunc moluntur, ultio uindex manet». La edición es de Frédéric Morel, pero es «reproducción de la de Jacques de Billy de 1583. Incluye los comentarios griegos de Nicetas de Heraclea, Elías Cretense, Miguel Psello y Nono de Panópolis y la edición de algunas epístolas inéditas de Frédéric Morel» (Julián Solana Pujalte, 2016, p. 287).

104 Traducción propia.

105 Traducción propia.

Versión castellana de Flores

Lloro con llanto triste y lamentable
a aquellos que el castigo horrendo espera
por la envidiosa muerte detestable.

Como podemos ver, nuestro poeta ha escogido muy bien el vehículo poético: de un lado, el terceto de Flores hace una traducción casi verso a verso del texto latino; y el tipo de endecasílabo que utiliza es el heroico, acentuado en la sexta sílaba, que es el que se consideraba apropiado para el contenido de las dos formas conocidas como «sublimes», es decir, la tragedia y la epopeya. En cuanto al contenido, sin duda transmite lo esencial del texto latino, a la vez que se ve forzado a atender una exigencia que no tenían los poetas de la Antigüedad, que es la rima. Esto hace que el primer verso solamente refleje, en versión amplificada, el verbo «defleo» [lloro], dejando para los otros dos, comprimido, el resto de lo que contiene la versión latina.

Considero innecesario indicar en este caso en qué consiste aquí la materia clásica. Pero se puede puntualizar que el primer verso de la cita (430 del *Christus patiens*) es el verso 347 de la *Medea* euripideana. De los otros dos no se ha identificado la procedencia, pero Tuilier indica que el 432 del centón está inspirado en *Mateo* 27, 18, versículo en el que se señala que Poncio Pilato sabía que (*φθόνῳ*) «por envidia [los líderes judíos] se lo habían entregado» (a Jesús, para que él lo condenara).

2.5. Nicéforo Calixto

Este es un autor bizantino que «floreció» entre 1320 y 1330. Su *Historia Eclesiástica* ocupa 18 volúmenes, y su narración llega hasta el año 610. Se observa que

para los cuatro primeros siglos, el autor depende en gran medida de sus predecesores, Eusebio, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto y Evagrio, y sus adiciones muestran muy poca facultad crítica; para el período posterior, sus trabajos son mucho más valiosos, basados en documentos que ya no existen, a los que tuvo libre acceso, aunque también los utilizó con poca discriminación¹⁰⁶.

Se lo tacha de transmisor de fábulas y supersticiones, lo cual puede confirmarse en lo que sigue de este trabajo. Pero también se descubre en él

106 *Encyclopaedia Britannica*.

un talent multiple: Historien de l'Église, exégète de l'Écriture sainte, des Pères et de mélodes, orateur, hagiographe, liturgiste, poète sacré et poète profane, grammairien même: il aura été tout cela, mais dans une mesure très inégale¹⁰⁷.

El capítulo noveno del libro II de Flores se titula «De las señales y prodigios milagrosos que sucedieron en el parto de María»¹⁰⁸. A lo largo del capítulo, el autor registra diez prodigios, en los que tampoco hace gala de espíritu crítico. Algunos los encuentra en diversos desarrollos teológicos o en el Evangelio de Lucas (la estrella que guio a los Magos, por ejemplo), pero añade otros que fueron forjados por la fantasía, en libros apócrifos y escritos posteriores: la «caída y ruina del romano templo de la paz»¹⁰⁹; el rebalse de una fuente de aceite «que en Roma corrió todo un día sin parar»; la aparición de tres soles en España; la «común paz y concordia» durante el periodo del reinado de Augusto, etc. El que nos interesa es «el silencio de todos los oráculos»¹¹⁰. Es con ocasión de este último que hace comparecer a Nicéforo Calixto, que a su vez es deudor de toda una tradición que arranca, hasta donde tengo noticia, hacia el siglo IV.

Veamos el contenido del pasaje. Augusto habría ido a Delfos y ofrecido una hecatombe en sacrificio para averiguar quién sería su sucesor, pero el oráculo no respondía nada. El emperador repitió el sacrificio y preguntó por qué motivo lo dejaba sin respuesta, a lo que se le habría dicho que un niño hebreo hizo enmudecer al oráculo y que en adelante no esperara más vaticinios. Flores lo dice muy resumidamente:

testifica Nicéforo, en el primero libro de su *Historia*, refiriendo la respuesta que dio el ídolo de Apolo al emperador Augusto que, preguntándole la causa de su silencio, respondió los versos de la margen, cuya significación y sentido es el siguiente¹¹¹.

A ello sigue su versión castellana que ofrece en verso y que veremos más adelante, ya que antes hemos de situar la tradición de la que Nicéforo Calixto es uno de los transmisores. Empezaremos rastreando el origen de la

107 «un talento múltiple: historiador de la Iglesia, exégeta de la Escritura santa, de los Padres y de los melódas, orador, hagiógrafo, liturgista, poeta sacro y poeta profano, incluso gramático: habrá sido todo eso, pero en una medida muy desigual» (M. Jugie, 1929-1930, p. 357).

108 D. Flores, 1611, p. 222.

109 D. Flores, 1611, p. 225.

110 Los tres últimos en D. Flores, 1611, p. 226.

111 D. Flores, 1611, 226.

idea de que los oráculos, en particular el de Delfos, habían enmudecido por disposición de Dios, para acreditar el advenimiento del cristianismo. Para ello será bueno tener en cuenta el contexto político-religioso que motivó la creación de este tipo de falsificaciones.

Entre los episodios de la Antigüedad tardía que pudieron ser utilizados por cristianos para desacreditar a los oráculos y demás aspectos de las religiones politeístas debemos reparar en uno que tuvo muy alto impacto, y cuyo protagonista fue nada menos que Juliano, el emperador que acometió la tarea de restablecer en todo su esplendor tales religiones¹¹². Cuando se propuso hacer la campaña contra Persia, y también en su transcurso, los oráculos (según sus detractores) se mostraron todos favorables¹¹³. Como se sabe, emprendió la invasión en marzo del año 363, y en junio murió por una lanza que le atravesó el hígado. Este acontecimiento fue utilizado como «prueba» que descalificaba todas las artes adivinatorias. Como es de esperar, los autores contemporáneos a los hechos no se atreven a construir fantasías, porque el público conoce lo ocurrido. Es más tarde que pueden tejerse las leyendas con cierta impunidad.

Por ello es interesante reconstruir el camino que va de observaciones plausibles a la construcción de falsificaciones. Así, en el mismo siglo IV, Gregorio de Nacianzo había hecho notar que la fuente de Castalia (que Adriano había cerrado con bloques de piedra y Juliano hizo destaponar, además de remover las tumbas que la rodeaban) ya no tenía poderes proféticos y que Apolo no era más que una muda estatua¹¹⁴. En esto coincide (al menos en parte) con el propio emperador Juliano, quien se lamenta de que «los oráculos locales se callaron, sucumbiendo al paso del tiempo»¹¹⁵. Lo cierto es que en la segunda mitad del siglo IV la situación del templo de Delfos y de su oráculo es, en resumidas cuentas, la que sigue:

Une situation matérielle sans doute dégradée et certains monuments déjà partiellement ruinés, des curiales exposés à des charges pesantes et contraints de se tourner vers le pouvoir impérial, une indifférence grandissante au caractère sacré et religieux du lieu et de ses symboles, un oracle qu'un climat général de

112 B. Cabouret, 1997, pp. 143-145.

113 Focio, en el siglo IX, se hace eco del relato (no he buscado el origen ni los testimonios más antiguos) según el cual los oráculos habían predicho la victoria a Juliano. No así Amiano Marcelino, quien admiraba a Juliano y participó en su campaña asiática; este soldado e historiador muestra no pocos augurios dudosos y otros nada promisorios (ver *R. G.* lib. XXIII, XXIV y XXV).

114 A. Busine, 2023, p. 210.

115 Juliano, *Contra los galileos*, 198 c. (citado por B. Cabouret, 1997, p. 151).

suspicion et d'incrédulité rendait discret, voire atone, voilà à peu près le tableau que l'on peut esquisser pour ce troisième quart du IV^e siècle¹¹⁶.

Más tarde, en el siglo VII, el anónimo autor cristiano de la *Artemii passio* habla de una consulta que mandó a hacer Juliano a Delfos, y que como respuesta se le habría dicho que el dios ya no tenía allí su morada y que las aguas proféticas habían enmudecido. Se comprueban, pues, las licencias que otorga el paso del tiempo. El ejemplo de Juliano nos ha permitido hacer una verificación documentada, mientras que el episodio atribuido a Augusto nos ofrece menos facilidades. Pero veamos lo que hay a la mano.

En el origen de la leyenda atribuida a Augusto partimos, como primer antecedente, de una afirmación tardía, poco más de tres siglos posterior a la muerte del *princeps*. Se trata del pasaje de Eusebio de Cesarea (†339), en su obra *Praeparatio euangelica* (V, 16, 1), en el que trata «Acerca de la cesación de los oráculos que el mismo Apolo declaró»¹¹⁷. Pareciera referirse a algo que ya circulaba en su tiempo, aunque no tenemos datos de si se refiere concretamente a una «orden de clausura» del oráculo de Delfos emanada de parte de un niño hebreo, Jesús.

No he encontrado textos del siglo V, pero sí se conocen de los siglos VI y VII, que ofrecen esa y otras falsificaciones más o menos parecidas¹¹⁸. Vemos en Juan Malalas de Antioquía, en el siglo VI, el texto casi idéntico al que leemos en Nicéforo, un pasaje que dice así:

Augusto César Octaviano, en el año 55 de su reinado [...] visitó el oráculo. Ofreció una hecatombe en sacrificio y preguntó: «¿Quién reinará sobre el Estado romano después de mí?» (Τίς μετ' ἐμὲ βασιλεύσει τῆς Ῥωμαϊκῆς πολιτείας;). No le fue dada ninguna respuesta por la pitia. Entonces hizo otro sacrificio y le preguntó a la pitia por qué no le era dada una respuesta, pero el oráculo permaneció en silencio. La pitia le dio la siguiente respuesta:

116 «Una situación material sin duda degradada y algunos monumentos ya parcialmente en ruinas, los decuriones expuestos a pesadas cargas y obligados a voltearse hacia el poder imperial, una creciente indiferencia hacia el carácter sagrado y religioso del lugar y de sus símbolos, un oráculo al que un clima general de sospecha e incredulidad hacían discreto, falta de vitalidad, he ahí el cuadro aproximado que podemos esbozar para el tercer cuarto del siglo IV» (B. Cabouret, 1997, p. 151; traducción propia).

117 Eusebio de Cesarea, 1628, versión bilingüe, latina y griega, de F. Viger S. J., p. 2004.

118 Por otra parte, el texto tiene un antecedente del siglo V, como puede verse en el ítem 51 de los *Theosoforum Graecorum Fragmenta* (1995), cuyo primer verso coincide exactamente con el que transmiten Suidas, Kedrenos (a quienes veremos enseguida) y otros. El oráculo está atribuido en ese caso a Artemisa.

Un niño hebreo que gobierna como dios sobre los bienaventurados me ordena que abandone esta morada y que regrese al Hades, de modo que ahora deja (tú) de lado a nuestros líderes¹¹⁹.

Podemos encontrar esto mismo, con variantes, en muchos otros autores posteriores. Entre ellos el autor del Suda, del siglo X, al que se conoce con el nombre ficticio de Suidas. En su obra enciclopédica, el texto pretendidamente oracular aparece en la entrada dedicada a Augusto. Otro bizantino, del siglo XI¹²⁰, Jorge Kedrenos (o Cedreno), autor de la obra *Συνόψει Ἱστοριῶν*, también transmite esta tradición, y la atribuye a Eusebio de Cesarea¹²¹.

Diego Flores no tuvo noticia del fragmento del siglo V ni de Malalas, Suidas o Kedrenos, pero accede a esa tradición a través de Nicéforo Calixto, historiador eclesiástico bizantino del siglo XIV. Y con seguridad accede a él en versión latina o, acaso, a través de una poliantea.

Versión latina de Nicéforo en la nota marginal, con traducción

*Me puer hebraeus diuos Deus ipse gubernans*¹²²,
cedere sede iubet: tristemque redire sub Orcum.
*Aris ergo dehinc tacitis abscedito nostris.*¹²³

[Un niño hebreo, Dios mismo, que gobierna
a los dioses,
me manda dejar el puesto y regresar triste al Orco
por ello, de ahora en más, aléjate de nuestras
mudas aras¹²⁴.]

Versión castellana de Flores

Un niño que su nación
es hebrea, y a mis dioses
lo gobierna y manda a coces,
me tiene puesto en prisión.

Derribome cual me veis
y al fuego voy, vivo y crudo;
ya jamás me preguntéis¹²⁵,
que soy oráculo mudo¹²⁶.

119 Ver A. Busine, 2023, p. 217. Traducción propia.

120 K. Asopios lo sitúa hacia el año 1050 (Ver Ασωπιου, 1850, p. 27).

121 Ver E. Marshall, 1875.

122 En la nota marginal, «gubernatis», seguramente por error del cajista (porque no hay manera de encontrar antecedente de una segunda persona del plural; aparte de que sería, además, agramatical y amétrica).

123 En la versión de Nicéforo de 1618, col. 56, el texto es casi idéntico. Solo difiere, además de lo señalado en el primer verso, en la palabra: «tacitus» en lugar de «tacitis».

124 Traducción propia.

125 En la edición de 1611, «preguntáis». Ramos Gavilán (1621) parece advertir la errata y transcribe en subjuntivo.

126 D. Flores, 1611, pp. 226-227.

Nikephoros Callistus, *Eccles. Hist.* 1, 17

Παῖς ἑβραῖος κέλεται με θεοῖς μακάρεσσιν ἀνάσσω	Un niño hebreo que manda a los dioses
τόνδε δόμον προλιπεῖν, καὶ αἶδην αὔθις ἰκέσθαι	me apremia a abandonar la morada y de nuevo llegar al Hades;
λοιπὸν ἅπιθι σιγῶν ἐκ βωμῶν ἡμετεράων	tú, por lo demás, abandona nuestros mudos altares

La versión latina que ofrece Diego Flores añade, a la que transmite Nicéforo, la idea de que el niño hebreo es el mismo Dios; también, que le ordena «dejar el puesto»; y que regresa «triste» al Orco o Hades. En cuanto a la versión castellana, no es precisamente una exqu coastez; y podemos suponer (como en toda su producción poética) que tal cosa debe proceder de una decisión consciente. Aventuro que, dado que consideraba tal oráculo como procedente de un dios de la gentilidad, por tanto, identificable con un demonio, no quiso poner en sus labios algo sublime, sino más bien acudir al estilo bajo. Ello explicaría la atribución de «coces» al niño Jesús, lo que supone una expresión de absoluto irrespeto¹²⁷ propia de un espíritu infernal; la afirmación de que se dirige «vivo y crudo» al fuego del infierno es también vulgar, por el mismo motivo.

En las letras de Charcas vemos esta tradición del oráculo (y su mismo texto) tanto en la pluma de Flores como en la de Ramos Gavilán. Este último entra en más detalles que Flores, ya que habla de la hecatombe en Delfos y de la repetición del sacrificio previa a la pregunta de Augusto. No remite a Nicéforo sino a Suidas¹²⁸, pero copia de Flores la versión castellana (la única diferencia es que corrige una errata que aparece en la edición de Flores)¹²⁹.

La presencia de esta leyenda en nuestros autores parece deberse a que algunos apologistas, ya desde el siglo IV, buscaron consolidar el cristianismo

127 mandar a cocos «Es mandar imperiosamente, con razón o sin ella. Lat. *Superbo fastu atque insolentia imperare*» (Aut).

128 Ramos Gavilán, 1621, primera parte, capítulo VII; en la edición de 2016, p. 144. En la nota 388, al pie de la página 145 de esta última edición, por una confusión para la que no encuentro razones, se indica que la procedencia del texto es «Nikephoros Gregoras, *Byzantina Historia*, 1, 7. Ver: Gregoras, 1562». Sin indicaciones sobre la localización en dicha obra, también en uno de los textos introductorios se dice: «Habría constituido, como transmite (por ejemplo) el historiador bizantino Nicéforo Gregoras, una respuesta profética dada a Augusto», etc. (p. 77). La edición de 1562, que incluyo en la bibliografía (a los solos efectos de aclarar este punto), es accesible en línea.

129 Ramos Gavilán, [1621] 2016, p. 145.

frente a otras opciones no solo con medios de persuasión legítimos, sino también valiéndose de falsificaciones y patrañas. En nuestro caso, el fraude fue retransmitido con alguna frecuencia por autores bizantinos de prestigio a lo largo de la Edad Media. Conjeturo que la recuperación (en el siglo XV) del dominio de la lengua griega en la Europa occidental ocasionó su circulación entre los hombres de letras que tuvieron acceso a las ediciones en su lengua original y a traducciones al latín. Entre lo que llegó a Europa occidental durante el siglo XV contamos con obras fundamentales, pero también con un Horapolo del Nilo, el *Corpus hermeticum* y otros textos que gozaron de un predicamento del que no eran merecedores¹³⁰ y que ocasionaron una inversión desmedida de tiempo y de atención por parte de quienes los tuvieron en sus manos. Ello es lo que, a mi entender, explica su presencia en nuestros autores del siglo XVII.

En el siglo XVIII todas estas tradiciones cayeron bajo los embates de la Ilustración, uno de cuyos benévolos iconoclastas fue el P. Benito Jerónimo Feijoo, quien indica:

esta historia, bien lejos de justificarse por verdadera, sin temeridad se puede condenar por fabulosa: lo primero, porque del viaje y consulta de Augusto a Apolo Delfico hay alto silencio en todos los escritores romanos; lo segundo, y principal, porque Cicerón, que murió cuarenta y un años antes del nacimiento de Cristo, testifica que ya en su tiempo, y mucho antes, estaba mudo aquel oráculo¹³¹.

La materia clásica en este caso la constituyen los diversos elementos utilizados para construir el relato: el lugar (Delfos), los personajes (Augusto y la sibila), las acciones (la hecatombe, la reiterada consulta etc.). Como también es clásico el metro en que se elaboró el texto atribuido a Apolo, compuesto por tres hexámetros.

3. Final

Hemos logrado conocer el punto de partida y al menos algunos tramos significativos del camino por el que anduvieron diversas tradiciones textuales e ideológicas, y por ello podemos ahora ofrecer el producto de Diego Flores de manera, creo, enriquecida, dado que el lector puede conocer también diversos factores históricos que condicionaron la obra de nuestro poeta traductor.

La labor de Flores es semejante a la que José Ramón Bravo Díaz reconoce en los traductores humanistas de su época:

130 Ver Eichmann Oehrli, 2014a.

131 B. J. Feijoo, 1773, p. 99 (Profecías supuestas. Discurso cuarto).

El traductor humanista, por lo general, se enfrenta al texto latino no con una moderna mentalidad filológica, que trate de reproducir exactamente el contenido gramatical y léxico, sino más bien con una mentalidad literaria, que busca reflejar el sentido del original en una obra de altura literaria equivalente. El traductor se convierte frecuentemente en un recreador [...]. En consecuencia, sobre todo en el caso de las traducciones poéticas, el traductor, que suele ser también un poeta, sacrifica la literalidad y la exactitud a sus intereses artísticos. Nada tiene de particular, en este contexto, que la traducción del verso, en contra de la costumbre actual, se haya hecho preferentemente en verso¹³².

Flores tuvo la intención, ante todo, de hacer poesía, y con ella embellecer su tratado. En sus versiones castellanas de piezas que leyó en latín, se muestra, como hemos podido ver, como un poeta inspirado y versátil, que domina muy distintas formas métricas: aquí hemos podido encontrar la lira aBabB, el soneto, el heptasílabo, el terceto y la redondilla. En el resto del tratado se encuentra también, por ejemplo, la égloga. Pero todo ello será objeto de un estudio aparte.

Para terminar, y ante automatismos que parecen querer obligarnos a situar cada expresión del pasado «a partir de marcos político-geográficos actuales “artificialmente proyectados hacia atrás”, ignorando deliberadamente que las fronteras de hoy no eran las de ayer»¹³³, nos podríamos preguntar, en relación con la obra de Flores: ¿acaso se trata únicamente del pasado de Bolivia? ¿No se trata, más bien, de un espacio más dilatado, de algo que solo era posible en una sociedad amplia, en la que no existían las estrechas fronteras que hoy parecen asfixiarnos? En efecto, es un producto del Siglo de Oro de las letras en español, noción espacial que abarca desde Filipinas hasta Roncesvalles. Y noción también temporal, que va desde mediados del siglo XVI hasta fines del XVII y, en muchos sitios, penetra hasta bien adentrado el XVIII; en algunos, hasta el XIX.

Bibliografía

ACHILLIS TATII, *De Clitophontis & Leucippes amorib. Libri VIII / Longi Sophistae de Daphnidis et Chloes amoribus lib. IV / Parthenii Nicaeensis de amatoriis affectibus lib. I omnia nunc primum simul edita Graece ac Latine*, Heidelberg, ex Officina Commeliniana, 1601, disponible en <https://bitly.ws/3i9pu>, fecha de consulta: 17-4-2024.

132 J. R. Bravo Díaz, en *Historia de la traducción española*, en línea.

133 T. Alvarado Teodorika, 2024, p. 281.

- ACHILLIS STATII, *De Clitophontis & Leucippes amorib. Lib. VIII / E Graecis Latini facti*, L. Annibale Cruceio (ed.), Basileae, per Ioannem Heruagium, 1554, disponible en <https://bitly.ws/3idDH>, fecha de consulta: 16-4-2024.
- AGUSTÍN, San, *Comentarios a los Salmos*, Miguel F. Lanero, O.S.A y Enrique Aguiarte Bendímez, O.A.R. (trads.), recurso en línea disponible en https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm, fecha de consulta: 3-10-2024.
- ALVARADO TEODORIKA, Tatiana, «El diálogo mestizo de la traducción», en *Crónica de la lengua española*, Barcelona, Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española / Planeta, 2024.
- AQUILES TACIO, *Leucipa y Clitofonte*, Máximo Brioso Sánchez (trad. y notas), Madrid, Gredos, 2002, pp. 108-321 [en esta edición la obra viene precedida de Longo, *Dafnis y Cloe*].
- ASLA, Alberto, «La *Historia ecclesiastica gentis anglorum* de Beda el Venerable. ¿Nación, nacionalidad, nacionalismo?», en *Cuadernos medievales – Cuadernos de Cátedra*, n. 7, 2016, pp. 38-72, disponible en <https://bit.ly/4dD7FNp>, fecha de consulta: 8-10-2024.
- ΑΣΩΠΙΟΥ, Κ. ΙΣΤΟΡΙΑ ΠΟΙΗΤΩΝ ΚΑΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ, ΚΑΤΑ ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΗΝ ΚΑΙ ΕΙΔΟΓΡΑΦΙΚΗΝ ΣΕΙΡΑΝ ΚΑΙ ΕΝ ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟΙΣ ΠΙΝΑΞΙΝ, τομος πρωτος, Αθηναις, Σ. Κ. Βλαστου, 1850.
- AUT (Diccionario de Autoridades) Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua, Madrid, RAE, 1726-1739.
- ΑΧΙΛΛΕΩΣ ΤΑΤΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *ΕΡΩΤΙΚΩΝ siue de Clitophontis et Leucippes amoribus libri VIII*, Benjamin Gottlieb Lorenz Boden (ed.), Lipsiae, Sumptibus Io. Friderici Iunii, 1776, disponible en <https://bitly.ws/3i9pC>, fecha de consulta: 17-4-2024.
- BARNADAS, Josep M., *El Seminario Conciliar de San Cristóbal de La Plata-Sucre (1595-1995)*, Sucre, Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos «Monseñor Taborga», 1995.
- , «Flores Pbro., Diego», en *Diccionario Histórico de Bolivia*, Sucre, Grupo de Estudios Históricos, 2002.

- BEDA, San, *The complete Works of Venerable Bede, in the original latin*, J. A. Giles (ed.), vol. I (Life, Poems, Letters, etc.), London, Whittaker and Co., 1843, disponible en <https://bit.ly/4dIAEQf>, fecha de consulta: 2-5-2024.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Opera Omnia sex tomis in quadruplici uolumine comprehensa*, vol. II, D. Joannis Mabillon / J.-P. Migne (eds.), Parisiis, J.-P. Migne Editorem, 1862.
- Biblia comentada. Texto de la Nácar-Colunga, IV, Libros Sapienciales*, Maximiliano García Cordero O. P. y Gabriel Pérez Rodríguez (eds.), Madrid, BAC, 1967.
- BRAVO DÍAZ, José Ramón, «La traducción de las letras latinas en los Siglos de Oro», en *Historia de la traducción en España*, recurso en línea: <https://phte.upf.edu/hte/siglos-de-oro/>, fecha de consulta: 2-10-2024.
- BUSINE, Aude, «No longer does Phoebus Have a Cabin’: Emperor Julian and de Fall of the Temple of Apollo in Deophi», in *Divination and Revelation in Later Antiquity*, Simonetti, Elsa Giovanna (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 208-221.
- CABOURET, Bernadette, «Julien et Delphes. La politique religieuse de l’empereur Julien et le “dernier” oracle», *Revue des Études Anciennes*, n. 99, 1997, pp. 141-58.
- CHAVASSIO S. J., Baltasar, *De notis certissimis uerae religionis libri quattuor*, Ingolstadii, ex Ty. Adami Sartorii, 1611, disponible en <https://bit.ly/3WI1Ppw>, fecha de consulta: 14-5-2024.
- DOLCE, Ludovico, *Amorosi ragionamenti ne i quali si racconta vn compassioneuole amore di due amanti*, Venecia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1547, disponible en <https://datos.bne.es/edicion/a5582371.html>, fecha de consulta: 16-4-2024.
- EICHMANN OEHLI, Andrés, «De traviesos y eruditos egiptómanos charqueños», *Classica Boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, n. VI, 2014a, pp. 85-111.
- , «Copacabana en el escenario de la primera mundialización. Un episodio significativo», en *Migraciones y rutas del Barroco*, Norma Campos Vera (ed.), La Paz, PROINSA, 2014b, pp. 369-379.

---, «Flores, Diego (1555 - 1615)», en *Biblioteca del Parnaso Boliviano*, Academia Boliviana de la Lengua, 2023, recurso en línea disponible en https://www.bolivianabpb.org/spip.php?page=autor_boliviano&id_autor=364

Encyclopaedia Britannica, recurso en línea: <https://bit.ly/4dKjT6Y>, fecha de consulta: 11-10-2024.

ESCOLANO Y LEDESMA, Diego, *De magistra fidei et haereseos destructrice Deipara Virgine Maria: tractatus apologeticus aduersus Antidicomarianitas haereticos fidei ipsius laudibus detrahentes*, Cæsaraugustae, apud Ioannem de Ybar, 1634.

EUSEBIUS PAMPHILUS CAESAREAE PALESTINAE EPISCOPUS, *Praeparatio euangelica*, Franciscus Vigerus Rothomagensis Societ. Iesu (recensuit, latine uertit, notis illustrauit), Parisiis, Michaelis Sonni, Sebastiani Cramoisy et Caroli Morelli, 1628, disponible en <https://bit.ly/3VQOF8R>, fecha de consulta: 13-6-2024.

FEIJOO, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, t. II, Madrid, Joaquín Ibarra, 1773, disponible en <https://bit.ly/3wOfLU3>, fecha de consulta: 18-5-2024.

FLORES, Diego, *Preciosa margarita. De la vida, muerte y gloria de la serenísima virgen María, madre de Dios*, Lima, Francisco del Canto, 1611, disponible en <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000115617>, última fecha de consulta: 12-6-2024.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La Passion du Christ. Tragédie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2022.

GREGORIUS NAZIANZENUS, *Tragoedia Christus patiens, latino carmine reddita per Franciscum Fabricium Ruremundanum, medicum Aquisgranicum*, Antuerpiae, Ioannis Steelsii, 1550, disponible en <https://bit.ly/4egR8QS>, fecha de consulta: 15-6-2024.

---, *Sancti Gregorii Nazianzeni cognomento theologi operum. Tomus secundus quo poemata Omnia graece et latine... continentur*, Lutetia Parisiorum, Claudius Morellus, 1611, disponible en <https://bit.ly/3XHZL1h>, fecha de consulta: 15-08-2024

HELLER, Pedro Luis, «Tratado sucinto de métrica griega», *Estudios Clásicos*, n. 42, mayo de 1964, pp. 73-106.

- HERNÁNDEZ MAYOR, M. Dolores, *Aportaciones de Faustino Arévalo a la edición de Sedulio*, Tesis doctoral, Murcia, Universidad de Murcia, 2008, disponible en <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/103>, fecha de consulta: 24-9-2024.
- HUALDE PASCUAL, Pilar, «Nuevos datos sobre traducciones de novela griega en España durante el siglo XIX», *Myrtia*, n. 30, 2015, pp. 255-268.
- JUGIE, M., «Poésies rythmiques de Nicéphore Calliste Xanthopoulos», *Bizantion*, vol. 5, 1, 1929-1930, pp. 357-390.
- LAPIDE, C. a, *Commentaria in Acta Apostolorum*, Lyon, Iacobi et Matthaei Prost, 1627.
- , *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. IX (*In Ecclesiasticum*), Parisiis, Ludovicus Vives Bibliopola Editor, 1868, disponible en <https://bitly.ws/3idHH>, fecha de consulta: 16-4-2024.
- LONGO; Aquiles Tacio, *Dafnis y Cloe; Leucipa y Clitofonte*, Jorge Bergua Cavero (Intr.), Máximo Brioso Sánchez (trad. y notas), Madrid, Gredos, 2002.
- MARGUET, Christine, «De *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio a la *Historia de los amores de Clareo y Florisea* de Alonso Núñez de Reinoso: un caso de reescritura novelesca entre traducción y creación», *Criticón*, n. 76, 1999, pp. 9-22.
- MARSHALL, E., «Augustus and the Oracles (5thS. iv. 129)», *Notes and Queries. A Medium Entercommunication for Literary men, general readers, etc.*, (London), Fifth Series, v. 4, July-December 1875, pp. 194-195, disponible en <https://bit.ly/4dL9nO8>, fecha de consulta: 18-5-2024.
- MEDINA, M., *Christianae paraenesis siue de recta in Deum fide libri septem*, Venetiis, ex officina Iordani Zileti, 1564.
- MOORE, Thomas, *Poetical Works of --- collected by himself*, 10 vols. (vol. I, *Odes of Anachreon. Juvenile Poems*), London, Longmans, Green and Co, 1868, disponible en <https://bitly.ws/3idry>, fecha de consulta: 17-4-2024.
- MORENO ABAD, R. Javier, *Los villancicos de Francisco Juncá para la catedral de Toledo (1781-1791). Edición y estudio*, Madrid, Editorial Alpuerto, 2014.

- NEBRIJA, Elio Antonio, *Comentario al Carmen Paschale y a dos himnos de Sedulio*, Valeriano Yarza Urquiola (intr., ed. y trad.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011.
- NICEPHORI CALLISTI XANTHOPULI, *Ecclesiasticae historiae libri XVIII*, Francofurti, Impensis Nicolai Rhodii Bibliopolae, 1618, disponible en <https://bit.ly/3VpQ8RZ>, fecha de consulta: 12-6-2024.
- NICEPHORI GREGORAE, *Romanae, hoc est Byzantinae historiae Libri XI [...]*, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1562, disponible en <https://bit.ly/402InWa>, fecha de consulta: 11-10-2024.
- NILSSON, Ingela, *Raconter Bizance: la littératures au XII siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- NÚÑEZ RIVERA, Valentín, *Poesía y Biblia en el Siglo de Oro. Estudios sobre los Salmos y el Cantar de los Cantares*, Madrid / Frankfurt, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2010.
- POLLMANN, Karla, *The Baptised Muse. Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- PUCHNER, Walter, *Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike*, Wien / Köln / Weimar, Böhlau, 2012.
- QUILIS, A., *Métrica española. Edición actualizada y ampliada*, Barcelona, Ariel, 2004.
- ROSENQVIST, Jan Olof, *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2007.
- SAFO, *Poemas*, de Carlos Montemayor (intr., trad. y notas), México, Editorial Trillas, 1986.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso, *Historia del célebre santuario de nuestra señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la Cruz de Carabuco*, Hans van den Berg y Andrés Eichmann Oehrli (eds.), Sucre, ABNB-FCBCB, 2016.
- RIBERA, Luis de, *Sagradas poesías de don ---, dirigidas a la señora doña María Constanza de Ribera su hermana, monja profesa en el hábito de la Concepción*, Sevilla, Clemente Hidalgo, 1612.

- RIMOLI, Pasquale, «La paternità del *Christus Patiens* tra Gregorio di Nazianzo e Teodoto di Ancira», *Adamantius*, 22, 2016, pp. 215-230.
- RIVAS, Ezequiel Gustavo, «Narrar y describir: *ékphrasis*, relato e imagen en el centón *Christus patiens*», *Anales de Filología Clásica*, n. 33, vol. 2, 2020, pp. 1112-124.
- Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros poéticos y sapienciales*, José María Casciaro et al. (eds.), Pamplona, EUNSA, 2001.
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio I. (dir.), *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1972.
- SEDULIUS, Caelius, *Opera Omnia ad Mss. Ccdd. Vaticanos aliosque, et ad veteres editiones recognita. Prolegomenis, scholiis et apendicibus illustrata a Faustino Arévalo [...]*, Romae, apud Antonium Fulgonium, 1793, disponible en <https://bitly.ws/3imxI>, fecha de consulta: 19-4-2024.
- SOLANA PUJALTE, Julián, «La Patrística griega en la biblioteca del antiguo Colegio de la Asunción de Córdoba», *Minerva*, n. 29, 2016, 269-301, disponible en <https://bit.ly/3ZaZSkH>, fecha de consulta: 18-07-2024.
- VILLEGAS, E. M. de, *Las eróticas y traducción de Boecio*, t. I, Madrid, Antonio de Sancha, 1774.
- Theosophorum Graecorum Fragmenta*, Hartmut Erbse (Hrsg.), Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1995, disponible en <https://bit.ly/3K7JV7S>, fecha de consulta: 18-5-2024.
- TOTARO, PIERO, «Riprese eschilee nel *Christus patiens*», *Vetera christianorum*, 54, 2017, pp. 243-255.
- VAKONAKIS, Nikolaos, *Das griechische Drama auf den Weg nach Byzanz. Der euripideische Cento Christos Paschon*, Tübingen, Narr, 2011.
- WEISS, Irene M., «Anacreonte y sus espejos: relecturas de un poeta arcaico en Quevedo y Lugones», en *Voces helenas en la poesía hispánica*, Tatiana Alvarado Teodorika y Theodora Grigoriadou (eds.), Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2024, pp. 119-131.

VARIA

Repercusiones contemporáneas de los clásicos. Hesíodo y la interpelación de un tiempo histórico

Contemporary repercussions of the classics. Hesiod and the interpellation of a historical time

María Cecilia Colombani
Universidad de Morón
Universidad Nacional de Mar del Plata
Asociación Argentina de Filosofía Antigua
ceciliacolombani@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-6215-0499

Fecha de recepción: 10-5-24

Fecha de aceptación: 25-9-24

Resumen

En el presente trabajo proponemos pensar un modelo interpretativo del mito griego desde una perspectiva filosófico-antropológica. El enfoque implica la posibilidad de relevar no solo las líneas de linaje, sino también de leer en Hesíodo la definición de un marco antropológico-social que define la línea de tensión entre lo Mismo y lo Otro, categorías propias de una preocupación en ese ámbito. Un Hesíodo que, a modo de un cartógrafo imaginario, delinea con el lápiz del linaje los dos grandes *topoi*, el del hombre prudente y el de aquel que no se ajusta a las normas del trabajo, *ergon*, y de la excelencia, *arete*. Con ese mismo trazo, Hesíodo dibuja el escenario donde se juega la relación entre las palabras y las cosas en un determinado *corpus* epocal.

Trataremos de mostrar cómo se puede efectuar una lectura antropológica en Hesíodo. Desde este lugar, su palabra es un modo de resistencia política a

una determinada coyuntura histórica, en tanto efecto productor de alguna transformación, individual y social. La transformación se articula en un proyecto didáctico, ya que solo la educación parece ser el instrumento eficaz para garantizar la constitución de un modelo de hombre y de sociedad, apegados al trabajo, a la virtud y a la justicia como unidad funcional. La transformación deseada no es otra que aquella sociedad basada en la justicia y el trabajo, lo cual constituye el *telos* último del pensador beocio.

Palabras clave: mito, Hesíodo, antropología, trabajo, virtud

Abstract

In this paper we propose to think an interpretative model of the Greek myth from a philosophical-anthropological perspective. The approach implies the possibility of revealing not only the lines of lineage, but also of reading in Hesiod the definition of an anthropological-social framework that defines the line of tension between the Same and the Other, categories proper to a concern in that line. A Hesiod who, like an imaginary cartographer, delineates with the pencil of lineage the two great topoi, that of the prudent man and that of the one who does not conform to the norms of work, *ergon*, and of excellence, *arete*. With that same stroke, Hesiod draws the scenario where the relationship between words and things is played out in a given epochal corpus.

We will try to show how an anthropological reading can be made in Hesiod. From this place, his word is a mode of political resistance to a given historical juncture, as an effect that produces some kind of transformation, individual and social. The transformation is articulated in a didactic project, since only education seems to be the effective instrument to guarantee the constitution of a model of man and society, attached to work, virtue and justice as a functional unit. The desired transformation is none other than that society based on justice and work, which constitutes the ultimate *telos* of the Boeotian thinker.

Keywords: myth, Hesiod, anthropology, work, virtue

1. El mito o cómo se traban las palabras y las cosas

Este trabajo recorrerá los aportes de Hesíodo partiendo de la lectura de *Trabajos y Días* y desde allí veremos cómo la voz de los poetas y los pensadores arcaicos nos siguen interpelando desde su registro de autores clásicos. Para

ello debemos situarnos en las complejas relaciones entre mito y *logos* y leerlas al modo de sendas embrolladas que, en un principio, no permiten una clara distinción entre ambos estatutos de discurso. A su vez, debemos aclarar que consideramos a Hesíodo como un primer filósofo, más allá de su canónica ubicación en el *topos* poético. Hay en el pensador beocio elementos que dan cuenta de un balbuceo filosófico producto de sus núcleos de inquietud: la verdad, el origen, el todo, el Ser y la función didáctica.

En este escenario, en el que *mythos* y *logos* resultan campos complejos, conviene que dediquemos alguna reflexión a la sabiduría poética inscrita en el mito y de la cual se nutre el propio Hesíodo¹. La sabiduría poética corresponde al momento en que los hombres instituyeron un suelo antropológico, un modo de habitar el mundo, una capa de su «ser en el mundo»² como seres que buscan dar un significado humano a su suelo de instalación.

En los mitos queda plasmado el modo en que la conciencia mítica inaugura una trabazón entre las palabras y las cosas. Se trata de una organización de lo que los hombres ven y de cómo nombran lo que ven en una determinada configuración epocal. Momento mágico-religioso, en terminología griega, cuando los dioses son los que imponen las reglas a los hombres para instituir un *topos* común.

La clave de la conciencia mítica radica en construir *poiéticamente* un plexo de figuras bajo las cuales se puede subsumir lo particular. Tal es la función de los dioses, los Sempiternos Inmortales, y de los héroes, representaciones que resultan imprescindibles a la hora de hacer inteligible la lógica ambigua del mito que se contrapone a la lógica de la no contradicción, propia del posterior *logos* filosófico³. Son estas figuras las que condensan el sentido de esa conciencia mítica, al tiempo que sientan las bases de un *topos* de identidad compartida. Basta pensar en el poder aglutinante de lo que constituye el linaje hesiódico para comprender la función del mito como dación de sentido, como modo de nombrar el mundo⁴.

1 M. Colombani, 2005, 2016.

2 M. Heidegger, 1997.

3 M. Detienne, 1986.

4 M. J. Garreta y C. Bellelli, 1999.

Hesíodo plantea dos linajes estructurales⁵, uno luminoso, diurno, encabezado por la figura de Zeus, quien aparece como garante de un orden trabajosamente instituido. El otro, nocturno o negativo, conducido por las figuras emparentadas con lo tenebroso y el *khaos*, como estado de indefinición. Las familias divinas, así como el linaje de los héroes, operan como el modelo-patrón dentro del cual el hombre griego proyecta sus relaciones sociales, políticas, antropológicas, dentro del antropomorfismo que caracteriza al pensamiento mítico.

Es *Teogonía*, con la doble articulación del mito de aparición y del mito de soberanía, el poema que otorga el sentido que subsume una forma de mirar el mundo, de instalarse antropológicamente en él, de ‘inteligir’ preconceptualmente las relaciones entre los hombres, de los hombres con los dioses y de los hombres con la naturaleza.

El mito resulta una fuerza, un vector, un articulador, no solamente aglutinante de sentido, sino instituyente de la relación hombre-mundo. Los mitos son una respuesta, un ‘*logos* explicativo’, una especie de ‘filosofía popular’, tal como llama Gernet a la poesía sapiencial de la Grecia arcaica. Se trata de una sabiduría popular que opera como un magma de significaciones múltiples⁶. No hay experiencia humana sin este suelo. El mito constituye así la condición de posibilidad de una primera instalación-percepción de lo real, de un todo, *holon*.

Los mitos poseen cierta densidad ontológica en la medida en que son productores de un efecto de verdad sin el cual la experiencia es imposible; por eso son, además, *topoi* de saber-poder. Otorgan un conocimiento y un cierto poder a quienes los narran.

En este escenario de consideraciones, seguimos a Gernet en sus aportes antropológicos. Para comprender la distancia entre dioses y hombres debemos

5 Partiendo de la *Teogonía* de Hesíodo podemos distinguir dos series paralelas de génesis divina que pueden ser entendidas como los dos linajes, el nocturno y el luminoso, que organizan y clasifican a los dioses griegos, distribuyendo sus territorios específicos, sus campos de acción, sus valores, etc. Vamos a pensar al linaje como un operador discursivo que funciona distribuyendo los *topoi* mentales que instituyen las representaciones de lo Mismo y de lo Otro. El concepto de linaje constituye, a nuestro entender, la herramienta discursiva que permite definir los dos campos simbólicos y, al mismo tiempo, las divinidades que los pueblan.

6 L. Gernet, 1981, p. 16.

reconocer que de los dioses se obtiene dos cosas: la idea de *kosmos* y la noción de *Dike*. En efecto, *kosmos* y *Dike* son las caras de una misma moneda, ya que la propia organización del universo obedece a justicia. Esta dación de sentido abre el *topos* de la divinidad. Solo desde esa instancia religiosa el mundo se articula en un plexo de relaciones conforme a legalidad, convirtiéndose en una unidad de sentido.

Allí están Homero y Hesíodo para sostener esa vigorosa mirada sobre lo real. Allí está Zeus para devolver una primera configuración pagana de la idea de «padre de todos los hombres y los dioses», epíteto que Hesíodo repite para reforzar su imagen de garante de la justicia. Se trata siempre de una justicia que descende de los propios dioses y, por ende, resulta irrevocable. Allí está el poeta inspirado, imagen de un maestro de *aletheia* y allí está el poder y el saber cómo elementos complementarios de un sujeto privilegiado que la conciencia mítica reconoce como portavoz de una primera organización de sentido.

Nuestro recorrido está marcado por este horizonte en el que los mitos griegos constituyen una primera forma de nombrar el mundo. El hombre necesita otorgarle un sentido a todo lo que hace y el mito ocupa ese nicho de significación que articula la experiencia humana, es una bisagra instituyente de lo real. Sin mito no hay Grecia ya que la ha constituido existencialmente como su condición de posibilidad histórica. Sin mito no hay comunidad ni identidad organizada en torno al *logos* ancestral.

Los caracteres poéticos componen el primer lenguaje, así como la palabra mágico-religiosa funda el primer *logos*, la primera trabazón entre lo que se ve y lo que se nombra, tal como anticipamos. Ese lenguaje poético recoge la experiencia de la *arkhé* que tomamos en su acepción de fundamento, principio, origen y poder, mando, autoridad. El fundamento último de lo real descansa en los dioses; todo está pensado en términos de divinidad; los dioses son ‘por necesidad’ el principio de lo real, por ello todos los fenómenos naturales encarnan una voluntad anímica.

Se trata de un mundo animado en el que el pensamiento mágico-religioso da cuenta de la legalidad interna de su orden. Para el hombre, la naturaleza es un ‘tú’ que interpela desde su vastedad, desde su multiplicidad y mutabilidad. He allí el mito como respuesta al *pathos* de la naturaleza y a la maravilla del hombre; esa maravilla que da cuenta de su no saber. De este modo, la respuesta humana frente a la admiración se articula en lenguaje poético.

Por eso, quizás, nacimos poetas y lo seguimos siendo para conservar un albergue existencial, para seguir urdiendo una trama que no cesa de tejerse y que nos cobija. Por eso somos y hemos sido hacedores de mitos. Nuestra existencia debe entenderse desde una dimensión *etho-mytho-poiética*. El mito nos proporciona *ethos*, un modo de vida por nuestras capacidades *poiéticas*, de producción y creación.

Desde este modelo de instalación teórica abordaremos el vínculo hombre-divinidad en lo que constituye el *logos* fundacional de nuestra historia de Occidente: el mito griego.

Allí, en ese enclave donde la palabra poética se articula con el universo religioso, se impone releer el relato teogónico como *logos* explicativo. Constituye aquella palabra mágica-religiosa, en boca de un poeta inspirado, que da cuenta de lo primerísimo como imagen originaria que satisface una pregunta también originaria.

El mundo es tal como los dioses lo han dispuesto con un marcado sesgo antropomórfico y agonístico. Esta primera ‘religiosidad griega’ es, con la primera ‘poesía sapiencial’, un maridaje indisoluble entre el plano humano y el divino, reescrito de múltiples maneras por una polifonía de voces histórico-culturales. Hesíodo constituye, en este escenario, el último testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje real, siendo precisamente Zeus el que encarna esa figura. Pero es también Hesíodo quien inaugura otro tiempo de cara al nacimiento de la *polis*⁷.

2. La experiencia poética como modo de «ser en el mundo»

A partir de las consideraciones vertidas en el segmento anterior, partimos de la idea de que es difícil captar la importancia del hecho literario y del pensamiento filosófico por fuera de sus relaciones con la dimensión antropo-religiosa. Poesía y filosofía son dos actividades emblemáticas de la Antigua Grecia y ambas son ententibles dentro de sus vínculos sociales. A partir de esta idea abordaremos cómo el lenguaje poético y el filosófico responden, desde sus estructuras particulares, a los vínculos que esos *logoi* guardan con su tiempo histórico y con la necesidad del ser humano de dar respuestas a sus interrogantes más originarios.

7 O. Gigon, 1983.

Pensamiento y lenguaje son una unidad que es perceptible a partir de los medios de producción que los hicieron posibles como *constructos* sociales. Si el lenguaje de Homero señala lo verosímil, el *logos* hesiódico señala lo verdadero, *alethes*, dividiendo las aguas entre literatura y filosofía y mostrando un primer núcleo de interés filosófico en el pensador beocio.

Analicemos, pues, su preocupación por la verdad. Hesíodo es un maestro de *aletheia* porque ha recibido el legado de transmitir la verdad de parte de las Bienhabladas hijas de Zeus, las deliciosas Musas, nacidas de la unión de Zeus y *Mnemosyne*, la Virgen Memoria. *Mnemosyne* constituye esa omnisciencia de carácter adivinatorio que sabe lo que fue, lo que es y lo que será.

Las Musas son capaces de decir las cosas verdaderas, *ta alethea*, pero también las cosas falsas, *ta pseudea*, con apariencia de verdades. Son ellas las que le han otorgado a Hesíodo el don de la palabra cantada que debe ser transmitida a los varones mortales.

La preocupación hesiódica por la verdad, *aletheia*, y el origen, *arkhé*, el todo, el ser y la función didáctica, lo ubica como un antecedente fuerte de la especulación filosófica. Poesía y filosofía rozan sus territorios en el poeta de Ascra, al tiempo que el lenguaje poético y el filosófico intersectan sus objetos de problematización.

A partir de esta incorporación de Hesíodo al *topos* de un balbuceo filosófico, nos proponemos recorrer *Trabajos y Días*, su obra de corte más político-sociológico, para recuperar algunos tópicos por la preocupación por su tiempo histórico. Este gesto lo ubican en el *topos* de pensador clásico, de alguien que, más allá de las coordenadas espacio-temporales, nos sigue interpelando y con-vocando a nuevas relecturas y visitas interpretativas.

3. Aportes ético-antropológicos a la relación cultura-trabajo

A partir de la ubicación de Hesíodo en ese punto bisagra entre la sabiduría poética y la preparación del pensamiento filosófico, de cara al advenimiento de la *polis* como hecho decisivo⁸, se nos impone recortar la figura del pensador de Ascra como un pensamiento liminal, en las fronteras entre la vieja *sofia*, de marcado sesgo mágico-religioso, y el nuevo saber emergente, de cuño secularizado.

8 J. P. Vernant, 1976.

En un primer momento, nos dedicaremos a reflexionar sobre las capacidades poiéticas del hombre, que *Trabajos y Días* recoge con maestría, ubicando al ser humano en un plexo de relaciones sociales que hacen del texto un *logos* de absoluta actualidad.

Brindaremos, a modo de introducción, algunas precisiones de carácter antropológico-filosófico para luego recorrer la palabra hesiódica y encontrar allí un intersticio para pensar la inquietud de Hesíodo por el hombre y su relación con el trabajo. Es, precisamente, el trabajo lo que aparece como pilar constitutivo de lo humano.

Siguiendo nuestro proyecto de incluir tales reflexiones, digamos que una de las notas características de lo humano como tal es la posibilidad de transformar la naturaleza. Se trata de aquello que distingue al hombre del animal, ya que para este la naturaleza constituye meramente una prolongación de sí. El animal está incrustado en la naturaleza⁹, fusionado con ella. La posibilidad de tomar distancia de lo natural equivale al movimiento antropológico por excelencia de distanciarse del objeto para problematizarlo, interrogarlo y transformarlo.

El universo humano es esa capacidad transformadora de lo natural, que tensiona la diada naturaleza-cultura. El hombre trasciende la naturaleza con su obra, *ergon*. Inscribe su hacer en una dimensión poiética, siguiendo la huella del verbo *poieo*, producir, y ubica al hombre en una dimensión *etho-poiética*. En efecto, con su acción sobre la naturaleza, se instala en un mundo humano. Despliega un *ethos* y en ese transformar lo natural se constituye como tal, humanizando su entorno natural, imprimiendo una marca antropológica. Una huella de sentido y un registro que solo puede ser definido desde la dimensión humana. El hombre es un hacedor de cultura, un *tekhnites* que trasciende el universo natural. La cultura es el producto de su hacer simbólico, de su capacidad de transformar el mero *habitat* para convertirlo en un *topos* humano, cargado de sentido, de valores y de signos, solo destinados a una apropiación cultural.

El hombre ocupa un lugar intermedio entre las bestias y los dioses porque es capaz de instalarse en el mundo desde ese lugar del sentido, resignificando el orden natural y humanizándolo. Así, la noción de mundo nunca implica algo territorial, de registro topológico-espacial, sino un concepto antropológico, de matriz significativa. El mundo está asociado al «ser en el mundo»¹⁰. Constituye

9 M. Scheler, 1972.

10 M. Heidegger, 1997.

el albergue existencial y explicita la relación del hombre con la naturaleza como primer enclave antropológico.

El propio término ‘cultura’ resulta ilustrativo al respecto. Su parentesco con el verbo *colo*, ‘cultivar’, y el adjetivo *cultus*, abre el horizonte de una metáfora del cultivo. Transformar lo salvaje, *incultus*, a través de la mano del hombre en un suelo cultivado, se inscribe en la misma configuración semántica del término. La tensión entre lo salvaje y lo cultivado, lo *cultus* y lo *incultus*, se aloja en la base de toda consideración antropológica.

Una segunda consideración que subyace al universo cultural es la relación del hombre con los otros, con sus pares antropológicos, con aquellos con quienes se constituye una comunidad humana. En efecto, el hombre no solo tiene conciencia de sí, sino también del otro como par, sabiendo que su ser en el mundo implica también un ser en relación. El hombre se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de valores, comportamientos e instituciones que regulan las relaciones interpersonales. La noción de *kosmos* implica un universo ordenado, atravesado por cierta legalidad que permite las relaciones entre los hombres, con la naturaleza y con los dioses. De allí que el horizonte del verbo *kosmeo*, ‘arreglar’, ‘embellecer’, ‘dar forma’, contribuya a inteligir en qué medida la idea de orden conlleva la idea de *armonía*, legalidad y justicia.

De este modo, la tensión entre lo ordenado y lo desordenado es otro enclave de consideración antropológica, en la medida en que dicha tensión vehiculiza o no la instalación en un *kosmos* humano.

Finalmente, una tercera consideración que subyace al universo cultural es la relación del hombre con los dioses. El hombre es el único ser capaz de problematizar el *topos* de la divinidad y actuar en conformidad. Los dioses constituyen la experiencia áltera que territorializa a los varones mortales en el marco de la finitud. De este modo, se extiende el universo humano a un *topos* otro que abre la brecha entre lo profano y lo sagrado, entre los mortales y los *Athanatoi*.

Recogiendo las relaciones propuestas, hemos puesto al hombre en una triple vinculación en cuanto a su propia constitución como ser humano: una primera relación con la naturaleza para captar su capacidad transformadora, que abre el territorio del trabajo; una segunda relación con los hombres, para captar su dimensión intersubjetiva, condición de posibilidad de institución

de un mundo habitable, y una tercera relación con los dioses para captar su capacidad de trascendencia y descubrir el fondo religioso de su instalación como varón mortal, tal como aparece en la antropología hesiódica.

Son estos tres enclaves los que constituyen una trama cultural que no cesa de transformarse. Se trata de una urdimbre renovada que sostiene al hombre en esa dimensión *etho-poiética*.

Hasta aquí nuestra propuesta de abordar la obra de Hesíodo desde este fondo de consideraciones antropológicas.

4. El trabajo como operador cultural

Luego del apartado anterior, nos proponemos abordar la problemática del trabajo en Hesíodo. Se trata de una inquietud fundamental del pensador de Ascra, por su asociación con la virtud. Proponemos hacerlo respetando los mismos tres ejes que sostuvieron argumentativamente las reflexiones precedentes.

En primer lugar, recogemos las nociones vertidas en el planteo general para revisitar el texto hesiódico.

Recuperemos la dimensión del trabajo como aquello que genera la instalación del hombre en el mundo. El trabajo es un hecho de cultura y abre la doble instalación ética y poiética. Hay un *ergon*, una obra, fruto del trabajo, y un *ethos*, un estilo de vida, que vehiculiza y obsesiona a Hesíodo en su función didáctica.

Es ese estilo productivo y activo el que Hesíodo reclama a su hermano Perses, cuando lo invita a abandonar una actitud frente a la vida que no conduce a la abundancia. Esa abundancia que aporta el grano de la fecunda Deméter. Perses se ha refugiado en la mezquindad, propia de quien ha querido sacar ventajas de un pleito que los ha tenido como protagonistas. Así lo advierte Hesíodo en las primeras recomendaciones a su hermano, al tiempo que decide ponerlo en aviso de unas cuantas verdades:

¡Oh, Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Eris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por litigios y las reuniones públicas a aquel en cuya casa no se encuentras en abundancia el sazonado sustento, el grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas¹¹.

11 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 123.

El trabajo es aquella actividad que antecede a cualquier otra porque es la que permite satisfacer las necesidades primarias. Solo luego del *negotium*, que el trabajo supone, el hombre puede dedicarse a otras cuestiones. El trabajo se instala así en la base misma de la cuestión antropológica, en tanto provee dicha satisfacción.

En segundo lugar, el trabajo es aquello firme y seguro que conjura el peligro del hambre, que debe ser interpretado como la peor desgracia. Se trata de una calamidad no solo por las necesidades que acarrea, sino por el enfado que provoca en la divinidad. En efecto, los dioses han dispuesto el trabajo para los mortales; de allí que su transgresión provoque el alejamiento de la divinidad. Así, la distancia frente a los dioses, su falta de reconocimiento y protección, es uno de los rasgos dominantes de la angustia de los hombres, sobre todo porque la divinidad constituye un *topos* tranquilizador. La divinidad se yergue como un fondo de protección que subsana la desnudez antropológica. Es esta, sin lugar a dudas, una relación que también debe considerarse en la base de toda instalación antropológica.

El hombre antiguo vive en un *kosmos* que no puede prescindir de la divinidad. La recomendación retorna una y mil veces:

Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses, estirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar¹².

En realidad, son dos frentes a considerar: el repudio de los dioses y el de los otros hombres. Aludimos en el marco introductorio al abanico de relaciones que sostiene un hombre como ser cultural, y, en ese sentido, hombres y dioses son las llaves de la consolidación de un *kosmos* humano, indisociable del orden divino.

No obstante, es sobre todo la fractura de ese *topos* tranquilizador el elemento amenazante por excelencia. Esto se debe a la percepción del hombre griego antiguo de que, por detrás del *khaos* aparente, los dioses guardan y protegen un cierto orden. Así lo refiere Hesíodo cuando advierte que las riquezas no deben robarse,

12 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 140.

pues si alguien con sus propias manos quita a la fuerza una gran fortuna o la roba con su lengua como a menudo sucede —cuando el deseo de lucro hace perder la cabeza a los hombres y la falta de escrúpulos oprime la honradez—, rápidamente le debilitan los dioses y arruinan la casa de un hombre semejante, de modo que poco tiempo dura la dicha¹³.

La amenaza se cierne sobre una estructura antropológica fundacional: el *oikos*. Se trata del *topos* primario de sosiego e instalación cultural. De allí las abundantes recomendaciones del propio Hesíodo en torno a la construcción de la casa y a la dedicación que implica.

El trabajo, por lo tanto, tiene una triple dirección: hacia uno mismo, por la dignidad que implica; hacia los demás, por la posibilidad de construir una comunidad; y hacia los dioses. En definitiva, en el primer caso evita el hambre, en el segundo, los pleitos con los vecinos, y, en el tercero, la cólera de los dioses.

El trabajo acerca a la virtud y a la justicia, de allí que ocupe en la obra hesiódica un papel dominante. La relación entre *dike*, *areté* y *ergon* es insoslayable, tanto en el universo hesiódico como en todo marco antropológico que sostenga la constitución del sujeto moral. Podemos decir que se trata de una relación estructural cuyos términos se autoimplican. El trabajo conduce a la virtud y a la justicia y esta, a su vez, es el doblete del trabajo. El proemio al calendario del labrador anticipa su importancia cuando advierte:

Trabaja, ¡necio Perses!, en las faenas que para los hombres determinaron los dioses, a fin de que nunca en compañía de tus hijos y tu mujer con el corazón angustiado busques sustento entre los vecinos y éstos no te hagan caso; pues de momento recibirás dos y hasta tres veces; pero si todavía les sigues molestando, no lograrás nada, sino que hablarás mucho en vano e inútil será un campo de palabras¹⁴.

Los versos refuerzan el universo intersubjetivo al que nos hemos referido. El trabajo regula las relaciones entre los hombres distribuyendo equitativamente lo que es de cada uno, evitando excesos o abusos. Son los excesos los que conducen al conflicto entre los pares y la consecuente soberanía de la *eris* perversa en la comunidad.

Al mismo tiempo, el trabajo abre el campo de la dignidad pues produce autonomía al favorecer el autoabastecimiento; no es digno de un hombre

13 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 141.

14 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 144.

depender de los favores de otro. En esta línea, Hesíodo recomienda a Perses pagar sus deudas y defenderse del hambre como signo de dignidad humana. Lo hace sabiendo que su hermano parece preferir los pleitos en el *agorá* y la connivencia con los reyes devoradores de dones, los *dorophagoi*.

La ira de los dioses no solo puede desatarse por conductas atenienses al trabajo. Toda acción injusta, que aparta de la excelencia, es castigada a fin de marcarle al hombre su camino. El camino hacia la *arete* es arduo y dificultoso. Sabemos que la relación hombre-divinidad inaugura una imagen de conducción, emparentada con una imagen del camino¹⁵. Los dioses conducen a los mortales por la senda que difícilmente solos alcanzarían. Esa función retorna en la constitución subjetiva como varón prudente. El hombre se constituye como tal al interior de esas dos imágenes, tensionando el *topos* humano y el divino en una relación siempre disimétrica. En efecto, es la divinidad la que ostenta siempre el poder de la recta conducción. El camino es arquitectura divina y merece respeto y reconocimiento.

Así, tres cuestiones son capitales en la relación hombre-divinidad: el recto actuar, el velar por los dioses y el reconocimiento del trabajo por ser decisión de los dioses. Asimismo, se abre el panorama de un modelo de conducta territorializado en el *topos* de la vergüenza para los varones mortales que transgreden el recto obrar.

El primer horizonte puede rastrearse entre los versos 328-335:

Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped, o sube al lecho de su hermano (para unirse ocultamente con su esposa incurriendo en falta), o insensatamente causa daño a los hijos huérfanos de aquél, y el que insulta a su padre anciano, ya en el funesto umbral de la vejez, dirigiéndose a él con duras palabras, sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo. Pero tú aparta por completo tu espíritu de estos delitos¹⁶.

El delito radica en el no reconocimiento del otro, en desconocer su humanidad, su lugar y el límite que el otro representa, sea hijo, hermano, padre o vecino. Ese desconocimiento se inscribe en la *hybris*, el límite existencial que el otro supone como par antropológico.

15 Utilizamos estas dos imágenes como herramientas interpretativas que permiten visualizar el texto, a nuestro criterio, de manera potente.

16 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 142.

El segundo horizonte, vinculado a la divinidad, puede rastrearse entre los versos 337-342:

Con pureza y santidad, en la medida de tus posibilidades, haz sacrificios a los dioses inmortales y quemar en su honor espléndidos muslos; otras veces concíliatelos con libaciones y ofrendas, cuando te vayas a la cama y cuando salga la sagrada luz del día, para que te conservan propicio su corazón y su espíritu y puedas comprar la hacienda de otros, no otro la tuya¹⁷.

La recomendación se inscribe también en la tensión *hybris-sophrosyne*, por cuanto el reconocimiento de la divinidad es propio del hombre medido. Todo acto de *hybris* implica un modo de transgresión y de subversión de un orden instituido. El reconocimiento de la divinidad es benéfico para el ser humano y le da una familiaridad conciliatoria con los Inmortales.

Es en esa relación primordial que se funda la mayor de las virtudes: la observancia a los dioses como modo de constitución del hombre que aleja de sí la temible impiedad. La impiedad aparecería, desde este horizonte, como el acto de *hybris* por excelencia, en la medida en que supone una desmesura, un exceso, un salirse de la órbita humana, siempre tensionada frente a la divina.

El tercer horizonte referido al trabajo como decisión divina ya ha sido comentado y reviste una importancia capital en el escenario que Hesíodo despliega desde su intención didáctica.

El extenso apartado de *Trabajos y Días* dedicado a las actividades correspondientes a cada estación del año da cuenta de la preocupación por el trabajo que anuda su problemática a la legalidad cósmica. Nunca olvidamos que el fondo de resonancia es de carácter sagrado y cíclico. El trabajo se cumple en conformidad con la regularidad del universo, que le dona sentido y lo legitima como actividad socio-religiosa.

Los trabajos de otoño, de invierno, de primavera y de verano, con sus consejos, peculiaridades estacionales y recomendaciones prácticas, hablan de *continuum*. En efecto, el trabajo no constituye una actividad esporádica y aislada, es un *ethos*, una actividad sostenida que garantiza virtud, armonía y riqueza durante toda la vida.

La actividad atraviesa la totalidad del *bios*, ya que a través de toda la existencia se construye un varón justo y prudente. Se trata de una intuición que

17 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 142.

más tarde la filosofía habrá de sistematizar. Las actividades que contribuyen a forjar un determinado tipo de hombre nunca pueden ser discontinuas o esporádicas. La vida es un *holon*, un todo.

El trabajo tampoco constituye una actividad ingenua, que no exija consideración, organización meditada, racionalidad ni preocupaciones. Dice Hesíodo al respecto:

En primer lugar, procúrate casa, mujer y buey de labor (–la mujer comprada, no desposada, para que también vaya detrás de los bueyes–). Fabricate en casa todos los utensilios necesarios, no sea que los pidas a otro, aquél te los niegue, y tú te encuentres sin medios en tanto que se pasa la estación y se pierde la labor. No lo dejes para mañana ni para pasado mañana; pues el negligente no llena su granero ni tampoco el moroso. El cuidado favorece la labor; y el holgazán siempre está luchando con la ruina¹⁸.

Versos ilustrativos de más de un concepto analizado en el presente trabajo. Hesíodo recomienda estratégicamente la casa en primer lugar. Un *oikos*, con la complejidad que ello entraña. Se trata del *topos* primario que posibilita una instalación antropológica. El hombre inicia su construcción como tal a partir de la propia significación del hogar como microcosmos.

En segundo lugar, nombra a la mujer. Pandora, la primera novia de Occidente, retratada en el mito ancestral, ha resultado un castigo, pero ha fundado, al mismo tiempo, el modelo de la necesidad humana de la unión entre los sexos, ya sea para procrear, ya para compartir labores. La casa y la unión con la mujer son dos hitos en la configuración antropológica, porque dan cuenta de la necesidad de albergue y de unión.

Figura paradójica de Pandora que se repite en *Teogonía* y *Trabajos y Días*, exhibiendo la intrínseca ambigüedad de esa mujer-castigo que funda el *genos* de las mujeres. Ha sido la insolencia de Prometeo la que ha desatado la ira de Zeus y la creación de Pandora como artificio-castigo.

El resto de los versos vuelven a binarizar a los sujetos en torno al eje del trabajo: unos resultan virtuosos, cuidadosos, laboriosos, precavidos, prudentes y sensatos; otros no virtuosos, holgazanes, negligentes, dependientes y abusadores. El trabajo es siempre la oportunidad para una vida en relación que puede ser saludable o no, conflictiva o no.

18 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 144-145.

No solo a los dioses les desagrada la holgazanería, al vecino también. Hesíodo lo marca claramente cuando advierte: «En la abundancia llegarás a la blanca primavera sin necesidad de mirar a otros; sino que otro hombre tendrá necesidad de ti»¹⁹.

En este sentido, el trabajo no solo impacta en ese *topos* antropológico que supone la relación con los otros, sino que, por ese mismo motivo, adquiere una dimensión social. La comunidad toda ostenta distintas posibilidades de realización según las actitudes que los hombres tomen en relación con el trabajo (armonía, conflicto, pleitos, solidaridad, reciprocidad, etc.). De allí surge la necesidad del cuidado, de la atención, *epimeleia*. La recomendación hesiódica, volcada en consejos y advertencias, invita a un hacerse cargo, a un tomar para sí y ocuparse responsablemente de la propia tarea. Se trata de la gesta instituyente de la subjetividad. Hesíodo recomienda al respecto:

Suplica a Zeus Ctonio y a la santa Deméter que, al madurar, hincen el grano sagrado de Deméter, cuando inicies las primeras tareas de la labranza y con el puño de la manera en la mano piques con el aguijón el lomo de los bueyes, que arrastran la clavija del yugo... pues una organización es lo mejor para los hombres mortales y una mala organización lo peor²⁰.

Por supuesto que la primera organización es la invocación a la divinidad como modo de asegurar el éxito de la misma, reconociendo, una vez más, la disimetría ontológica entre mortales e Inmortales.

Así, el trabajo se articula en una doble relación: un eje horizontal, que involucra a los otros hombres y un eje vertical, con los dioses. Entonces, «las espigas se inclinarán con fuerza hacia el suelo si luego el mismo Olímpico concede una buena maduración»²¹.

La divinidad es la condición de posibilidad de la actividad laboral. Como cada actividad, cada institución y cada valor que se sostiene en el *kosmos* humano, son los dioses los que con su concurso lo legitiman y lo posibilitan.

Insistimos en la dimensión realizadora de la divinidad. Los dioses ‘realizan’, en la línea semántica del verbo *kraino*, realizar acabadamente. Es a partir de allí que el orden y la justicia garantizan el *kosmos*. Ser, orden y justicia. Tres elementos sin los cuales no hay nada.

19 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 148.

20 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 148.

21 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 148.

No obstante, en ese mismo escenario que dibuja un marco antropológico, conocemos nuestra limitación humana para inteligir los designios de tal realización. Hesíodo no lo olvida y reconoce lo insondable de la voluntad divina: «Distinta es en cada ocasión la voluntad de Zeus portador de la égida, y difícil para los hombres mortales conocerla»²².

Como podemos observar, el discurso de Hesíodo, de marcado matiz didáctico, plasmado en recomendaciones y consejos, pone al trabajo en un espacio sobrecargado de valoraciones. A su vez, el trabajo constituye la bisagra territorializante y desterritorializante que marca las fronteras entre lo Mismo y lo Otro en materia antropológica. Retorna la tensión que introdujéramos en nuestro proyecto de trabajo. Algunos hombres quedan territorializados en el *topos* del trabajo y, por ende, de la *arete*. De este modo constituyen lo que antropológicamente define el campo de la Mismidad, de lo semejante y homogéneo, de lo aceptable y deseable socialmente. Otros, en cambio, quedan inscritos en el *topos* de la holgazanería y la improductividad. Son los que constituyen el campo negativizado de la Otredad, de lo heterogéneo y lo diferente. Son aquellos que transgreden el paradigma del trabajo como factor de la cohesión social. Una de sus caracterizaciones aparece en los siguientes términos:

El holgazán, aferrado a una vana esperanza y falto de sustento, se lanza continuos reproches en su corazón. No es buena la esperanza que acompaña al pobre que sentado en la tertulia no tiene bastante alimento²³.

El otro hombre, en cambio, conoce las dulzuras de la buena reputación, del buen nombre y el honor. La conclusión del poema es elocuente al respecto:

Obra de este modo y evita la terrible reputación de los mortales; pues la mala reputación es ligera y muy fácil de levantar, pero dura de soportar, y es casi imposible quitársela de encima. Ninguna reputación desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca. Sin duda que también ella es un dios²⁴.

Hasta ahora podemos ver que el trabajo guarda una relación ascendente con la divinidad y que por detrás de él se alza un escenario mágico-religioso. En este sentido, hay, por supuesto, días favorables y desfavorables para emprender las distintas actividades.

22 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 149.

23 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 149.

24 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 163.

El calendario del labrador no hace sino enfatizar el carácter sagrado del trabajo, al tiempo que refuerza la atención y las consideraciones en torno a él. Esa vigilancia determina el éxito en las tareas, *erga*.

Hay, por último, una nueva relación que queremos analizar y que se enmarca, también, en un horizonte antropológico: la relación entre el trabajo y la felicidad. El trabajo es teleológico y su *telos* es la felicidad como bien último. Se trata de una felicidad que se emparenta con la tranquilidad de tener el sustento, alejando la sombra de la ruina y del hambre como funesta calamidad. Así lo expresa Hesíodo cuando afirma: «Feliz y dichoso el que, conociendo todas estas propiedades de los días, trabaja sin ofender a los Inmortales, consultando las aves y evitando transgresiones»²⁵.

Hesíodo aparece una vez más, en una clara función didáctica, como un propagador de verdades, al que lo habilita su sabiduría práctica.

Trabajos y Días no solo exhibe la tensión Hesíodo-Perses, linealmente inscrita en un asunto histórico-biográfico, sino que el pensador ofrece un perfecto conocimiento del mundo campesino, un catálogo de los mejores consejos de cómo encaminar la conducta social en aras de la felicidad, *eudaimonia*, y de la justicia con vistas a una convivencia armónica entre los hombres, entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres y los dioses.

Naturaleza, hombres y dioses. El universo antropológico está sostenido por los tres núcleos y, como un eje transversal, el trabajo mediatiza la relación e impacta en la condición antropológica. El trabajo está emparentado con el límite de los hombres que reconocen no solo su finitud, sino también, su precariedad existencial. Ser hombre significa tener que trabajar. Zeus así lo ha dispuesto: «Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada»²⁶.

De este modo, el trabajo aparece vinculado a cierta carencia de los varones mortales, en un plano de sesgo negativo, pero, al mismo tiempo, se emparenta con aspectos antropológicos de registro positivo, ya que resulta el más feliz de los caminos para convertirse en un hombre prudente.

25 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 167.

26 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 125.

Hesíodo se lo recomienda a su hermano a propósito del calendario de la navegación, pero la frase recoge el espíritu de la totalidad de la obra: «Guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor»²⁷. Esa es, sin duda, la mayor recomendación ya que presupone la racionalidad como modo de actuar y conducirse en la vida conforme a medida.

5. Conclusiones

En el presente trabajo nos hemos propuesto reflexionar sobre la obra de Hesíodo a través del rastreo de elementos antropológicos. El enfoque implica leer en Hesíodo el trazo de un marco antropológico-social que define la tensión entre lo Mismo y lo Otro, lo deseable y lo no deseable en materia ética. Lo aceptable y lo no aceptable en el escenario de la constitución de la aldea como cuerpo social.

Hemos intentado encontrar en Hesíodo un maestro que delinea con el lápiz del linaje los dos grandes *topoi*: el del hombre prudente y el de aquel que no se ajusta a las normas del trabajo y de la excelencia. Con ese mismo trazo, dibuja el escenario en el que se juega la relación entre las palabras y las cosas de un determinado contexto epocal.

En esta línea interpretativa, comenzamos nuestro trabajo indagando el pensamiento mítico. En ese orden, el mito obedece a ciertas reglas de formación discursiva²⁸ que no pueden leerse por fuera de su propio medio de producción.

El mito resulta entonces un *logos* explicativo cuya arquitectura discursiva responde al modelo de pensamiento que traba la relación entre lo que ve y lo que nombra una determinada sociedad.

El mito constituye ese territorio que opera como soporte conceptual que posibilita establecer las líneas de coherencia y de sentido entre las distintas manifestaciones de orden intelectual, económicas, artísticas, sociales y políticas de una determinada época.

Creemos que Hesíodo opera, en este marco, como una novedad en relación con la tradición épica. Constituye el último testigo de un tipo de palabra de alabanza llamada a desaparecer. Allí, en ese enclave liminal, es una novedad.

27 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 158.

28 M. Foucault, 1983.

Su pensamiento cohesiona una dispersión de *logoi*, de saberes, de un conjunto de enunciados heterogéneos. Ese conglomerado alcanza en Hesíodo un cierto grado de coherencia y organización, constituyendo un dominio de saber más o menos diferenciado del *corpus* anterior y dotado de una cierta autonomía.

A la luz de estas consideraciones nos propusimos pensar el papel y el valor del trabajo y sus múltiples conexiones en *Trabajos y Días*. Lo hicimos a la luz de la preocupación hesiódica por la constitución del hombre atravesado por la *sophrosyne*.

Asimismo, tratamos de mostrar cómo, a propósito de dicho perfil, se puede abordar un modelo antropológico presente en Hesíodo. En este sentido, la dimensión didáctica que lo caracteriza se articula con una dimensión política. Desde este lugar, su palabra es un modo de resistencia política en tanto efecto productor de alguna transformación. Entendemos lo político como el juego de fuerzas capaz de producir algún cambio, ya sea en el sujeto o en lo social. La transformación se articula en proyecto didáctico, ya que solo la educación es el instrumento eficaz para garantizar la constitución de un modelo de hombre apegado al trabajo, a la virtud y a la justicia como unidad funcional.

La transformación no es otra que aquella sociedad basada en esos valores, lo cual constituye el *telos* último del pensador beocio.

La idea de una sociedad más justa es su desvelo. Una sociedad alejada de la corrupción y el peligro que constituyen los reyes devoradores de dones. Ese ideal parece consolidarse a través del modelo antropológico que hemos intentado rastrear en el presente trabajo. Hesíodo enfrenta permanentemente dos especies de realidades, sean hombres, palabras, intenciones, ciudades o prácticas.

Para que su palabra como *logos* de denuncia y resistencia se inscriba en algún horizonte de transformación es necesario restituir los estatutos del trabajo y de la excelencia como condiciones de posibilidad de un mundo habitable.

Su preocupación antropológica, tal como intentamos plasmar, se funda en el proyecto ético-político-educativo de una sociedad mejor. Por eso Hesíodo es un clásico. Por eso su voz, aquel bellissimo legado de las Musas de la Pieria, nos interpela contemporáneamente para que alguna transformación sea posible en nuestro propio paisaje antropológico. Por eso su preocupación por el trabajo y la justicia son nuestras propias inquietudes como existentes

humanos. Por eso su inquietud es nuestra propia inquietud, aquella que ancla en hacer de la vida algo para ser honrado²⁹.

Bibliografía

- COLOMBANI, María Cecilia, *Hesíodo. Una introducción crítica*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.
- , *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, Editorial Universitaria de Mar del Plata, 2016.
- DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1964.
- , *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983.
- GARRETA, Mariano Juan y Cristina Bellelli, *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires, Caligraf, 1999.
- GIGON, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Buenos Aires, 1983.
- GERNET, Louis, *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe, Lucía Liñares (introd., trad. y notas), Buenos Aires, Losada, 2005.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, «Introducción general» en *Hesíodo. Obras y fragmentos Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles*, Gredos, Barcelona, 2000.
- SCHOLER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1972.
- VERNANT, Jean Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, 1976.

29 M. Colombani, 2016.

Colonización e historia de la escritura: fenicios, griegos y el surgimiento de los semisilabarios paleohispánicos

Colonization and the history of writing: Phoenicians, Greeks and the emergence of Paleo-Hispanic semi-syllabaries

Juan Luis García Alonso
Universidad de Salamanca
jlga@usal.es
ORCID: 0000-0001-5009-1834

Fecha de recepción: 28-6-2024

Fecha de aceptación: 16-10-2024

Resumen

En este artículo haremos un análisis comparado de la adaptación del *abjad* fenicio, por un lado, en la Grecia arcaica, donde daría origen a la familia de alfabetos griegos a partir muy probablemente de un antepasado común, y por otro, en la península ibérica poco tiempo después, donde inspiraría el nacimiento del conjunto de sistemas de escritura que denominamos hoy semisilabarios paleohispánicos. A lo largo de las últimas décadas se ha discutido la posibilidad de que la adaptación paleohispánica sufriese algún tipo de interferencia griega, algo que, a lo largo del artículo se reconsiderará, comparando con detalle ambos procesos, con la intención de demostrar algún tipo de interferencia o descartarla.

Palabras clave: *Abjad* fenicio, alfabetos griegos, semisilabarios paleohispánicos, historia de la escritura, Hispania antigua, colonización, fenicios, griegos, iberos, celtíberos, tartesio-turdetanos, vascónico

Abstract

In this article we will make a comparative analysis of the adaptation of the Phoenician *abjad* on the one hand in archaic Greece, where it would give rise to the family of Greek alphabets, most probably from a common ancestor, and, on the other hand, in the Iberian peninsula shortly afterwards, where it would inspire the birth of the set of writing systems that we now call Palaeo-Hispanic semi-syllabaries. Over the last few decades, the possibility that the Palaeo-Hispanic adaptation suffered some kind of Greek interference has been discussed, something which, throughout the article, will be reconsidered, comparing in detail both processes, with the intention of either demonstrating some kind of interference or ruling it out.

Keywords: Phoenician *abjad*, Greek alphabets, Paleo-Hispanic semi-syllabaries, history of writing, colonisation, Ancient Hispania, Phoenicians, Greeks, Iberians, Celtiberians, Tartesso-Turdetanians, Vasconic

1. Introducción: colonización, lengua y escritura

Salvando las profundas y evidentes distancias, creo que las consecuencias directas e indirectas de la llegada de los españoles a las Américas a finales del s. XV y de su presencia e influencia profunda en este continente hasta la independencia de las jóvenes repúblicas en el s. XIX (y más indirectamente incluso hasta el día de hoy) podría compararse con otros procesos de interacción entre pueblos nativos y visitantes de allende los mares, como, por ejemplo, los que trajeron a las costas levantinas españolas, a comienzos del primer milenio antes de Cristo, a pueblos del otro extremo del Mediterráneo.

Un ejemplo claro es el de los fenicios o los griegos, y, unos siglos más tarde, el de los mismos romanos. Los romanos, de hecho, trajeron a España su lengua, la lengua que, modificada profundamente, por supuesto, se sigue hablando aquí (junto con el catalán, en sus distintas variedades, o el gallego, también romances, aparte de otras minoritarias sin rango hoy de lenguas cooficiales), además de en las Américas (con el caso gemelo del portugués).

El mismo nombre de España, por cierto, es una evidente evolución de Hispania, el nombre que los conquistadores y colonizadores dieron al conjunto de la Península Ibérica. Pero este último nombre geográfico muestra asimismo la presencia e influencia griegas: es una derivación de Iberia (Ἰβηρία), que es

como los griegos llamaron al país del río Ebro (Ἰβηρ), pues fue esa zona del nordeste peninsular la que mejor y antes conocieron.

Hispania, por su parte, parece ser una adaptación latina del nombre semítico que los fenicios dieron al país. La etimología propuesta para este nombre más convincente es la de Cunchillos y Zamora¹ que reconstruye un fenicio **I-span-ya*, «isla/costa de los forjadores (de metales)», algo congruente con el hecho histórico de que el contacto de los fenicios con la región tartésica del valle del Guadalquivir está precisamente relacionado con la intensa actividad minera y metalúrgica de la comarca.

El contacto de pueblos, ya se produzca de modo pacífico o violento, ya sea con fines comerciales o con intenciones de conquista, implica siempre un contacto de lenguas y culturas. Una mínima dosis de respeto mutuo es una condición necesaria para que no tenga lugar, de modo inmediato, la eliminación de las lenguas o culturas indígenas como consecuencia de la presión del pueblo dominante sobre el dominado. De las lenguas habladas en la Península Ibérica a comienzos del primer milenio antes de Cristo sólo sabemos algo, paradójicamente, gracias a textos escritos en sistemas de escritura que traían los forasteros. La población local no conocía la escritura previamente a la llegada de estos.

De todas las lenguas habladas en Hispania en esos momentos, de las que tenemos alguna noticia gracias a que conservamos textos escritos en diferentes sistemas de escritura, todos ellos de origen foráneo (cerca de tres mil inscripciones), solamente ha sobrevivido hasta hoy la lengua vasca o euskera².

Todas las demás lenguas indígenas de la Hispania antigua han desaparecido, como consecuencia directa de la llegada a sus costas de aquellos forasteros que trajó el mar. No obstante, lo poco o mucho que sabemos de esas lenguas

1 J. L. Cunchillos y J. A. Zamora, 1997, pp. 141-154.

2 El euskera lo hablan actualmente 800.000 personas de un lado y de otro de la frontera hispano-francesa occidental. El vasco, o una lengua muy cercana, sólo lo tenemos atestiguado en época antigua en un texto de cuatro breves líneas: la mano de Irulegui (ver Aiestarán et alii, 2023), hallada a pocos kilómetros de Pamplona en 2022, que usaba un sistema de escritura de origen fenicio, en último término. Además conocemos un importante número de teónimos, topónimos y antropónimos en epigrafía latina o en textos de diferente naturaleza, grecolatinos o luego ya medievales. El vasco o euskera es la única lengua no indoeuropea hoy en su contexto regional (ver J. L. García Alonso, 2018).

es, paradójicamente, gracias a que esos mismos forasteros trajeron a Hispania una innovación tecnológica desconocida por la población local: la escritura. Además del hecho de que se dio puntualmente una actitud de *respeto mínimo* hacia las lenguas o culturas nativas. Un respeto o interés mínimos que dio pie³ a que la escritura foránea generase, en la interacción de forasteros y locales, sistemas nuevos para reproducir esas lenguas, lo que permitió que seamos hoy testigos de que en al menos tres mil ocasiones textos indígenas fuesen escritos cuidadosamente: ese es el corpus que ha llegado hasta nosotros, un corpus que no deja de crecer por el incansable trabajo de los arqueólogos.

En cualquier caso, el resultado final del proceso (en el que deberíamos diferenciar claramente la interacción primera, de índole más comercial, con fenicios y griegos, de la colonización romana posterior, con obvios objetivos de dominación y permanencia) es que en la Península Ibérica se terminaría produciendo una sustitución de todas las lenguas peninsulares (todas ellas desaparecerían ya durante la antigüedad, salvo el antepasado del euskera actual)⁴, como evidencia de que los poderes coloniales, con o sin una política lingüística determinada, favorecieron el uso público del latín en detrimento de las lenguas nativas, algo que, por lo que parece, aceptaron de mejor o peor grado⁵ las élites locales que vieron en el abrazo

3 Por parte de algún sector social con motivaciones que, obviamente, se nos escapan, podría ello tener que ver con la relación de los forasteros con las élites locales, en momentos en los que ambas partes podrían tener interés en cultivar su interacción. Pero los detalles del proceso los desconocemos, por supuesto.

4 Todas las lenguas de la Península Ibérica en la actualidad, salvo el euskera, son lenguas romances, como resultado obvio del profundo proceso de romanización, muy probablemente concluido a grandes rasgos ya durante la antigüedad tardía, previamente a las invasiones germánicas del s. V.

5 Hay actitudes explicativas de la interacción que podríamos denominar «el *mito* de la adopción *voluntaria* de la lengua de los forasteros»: «While Latin can be considered as the unifying link across the whole Roman Empire, the Romans never established an official language policy ensuring that the subjects of the empire had to learn Latin, which would have been doomed to fail. [...] However, the conception that Latin was one of the criteria of *romanitas* was embedded in the Roman mindset. Latin had a symbolic value as the language of conquest and the language of prestige, especially in certain social contexts, such as the army» (B. Rochette, 2011, pp. 562-63). Como podemos apreciar también aquí (B. Rochette, 2011, p. 557): «The Roman Empire comprised a mosaic of different peoples, and is impossible to say how many languages were spoken within it. In this extremely diverse setting, the Roman emperors resorted to Latin as the language of power. Latin was linked, as under the Republic, with the *maiestas* of the Roman people», además del hecho de que, en cualquier caso, «the realities of provincial government left little space for the language of the local population».

de la romanización el único procedimiento para mantener determinados privilegios.

En este artículo analizaremos la llegada de la escritura a la Península Ibérica y trataremos de reconstruir el proceso y de determinar cuál de los pueblos forasteros del Mediterráneo oriental es el principal responsable de la creación de un sistema de escritura plenamente hispánico. Como veremos, es un sistema de clara inspiración fenicia, pero hemos de considerar si las escrituras paleohispánicas están también en deuda con los griegos, como se ha mantenido con frecuencia, o si su origen es fenicio de modo exclusivo.

2. «Alfabeto» fenicio en el contexto de la historia de la escritura

Lo que de modo impreciso se denomina «alfabeto» fenicio no es un alfabeto si por alfabeto entendemos el conjunto ordenado de letras que intenta reproducir el *conjunto completo* de fonemas de una lengua.

La escritura fenicia procede de un antepasado proto-cananeo⁶ que se remonta a comienzos del II milenio a.C., y es dependiente de modo más remoto, en última instancia, de la escritura jeroglífica egipcia⁷. En torno al cambio de milenio tuvieron lugar importantes innovaciones en esta escritura fenicia primitiva, entre las que destaca que se fija el número de grafemas en veintidós, así como su orden.

Eso sí, el sistema de escritura fenicio, como los de otras lenguas semíticas, no notaba *todos* los fonemas de la lengua, sino solamente los consonánticos, dejando sin reproducir los fonemas vocálicos, con lo que no era, propiamente hablando, exactamente lo que hoy denominaríamos un alfabeto. Al leer un texto, el lector debía suplir las vocales implícitas. Este sistema se denomina *abjad*, por los nombres de las cuatro primeras letras en estos pseudo-alfabetos primigenios utilizados por las lenguas semíticas del entorno cananeo⁸.

El propio término alfabeto reúne el nombre de las dos primeras letras del alfabeto griego: ἄλφα (α) y βῆτα (β), que son adaptaciones de las dos primeras letras del «alfabeto» fenicio (ʾālep y bêt).

6 W. M. Flinders Petrie, 1906; B. Sass, 1988.

7 J. C. Darnell *et alii*, 2005; G. J. Hamilton, 2006.

8 P. T. Daniels, 1990.

La tradición en la historia de la escritura en la que se inserta este denominado, un poco abusivamente, «alfabeto» fenicio seguía el principio que llamamos *acrofónico*. El principio acrofónico puede definirse⁹ como un sistema de escritura en el que cada letra tiene históricamente un origen, de hecho, de tipo pictográfico (probablemente remontando a una especie de estilización de un ideograma jeroglífico¹⁰ egipcio): es decir, en su origen representaba un objeto y, a su vez, el nombre del objeto comenzaba precisamente con el sonido que la letra intentaba representar.

Así, en un sistema de este tipo, como el alfabeto cananeo primitivo del que deriva el que, por comodidad, seguiremos llamando alfabeto fenicio, el primer sonido del nombre de cada letra *es fundamental*. Por ejemplo, la letra que representaba una casa recibía el nombre de «casa», pero no significaba ya de hecho solamente «casa», sino, en este contexto concreto del acto de escribir, significaba «el sonido b» (ya que la palabra semítica correspondiente para casa era *bayit*). Del mismo modo, la letra que representa *jeroglíficamente* una puerta no significa solamente «puerta», sino «d», pues puerta, en semítico, era *dalet*. El primer sonido del nombre de la letra es el que proporcionaba la información relevante en relación con el valor fonológico otorgado a la letra. Y ello servía a la vez como principio mnemotécnico: servía inicialmente para relacionar el valor de una letra con su forma. Del mismo modo, por ejemplo, la letra que representaba una cabeza humana se llamaba «cabeza humana», pero no pretendía significar literalmente eso, «cabeza», sino más bien el «sonido r», el primer sonido del nombre de la letra (el fenicio *rēš* significaba ‘cabeza humana’ < proto-semítico **raʔš-*). De hecho, aún parece posible ver en la forma de la letra una imagen estilizada de una cabeza humana, como se puede apreciar en la figura 1.

9 Ch. Rollston, 2020, p. 66.

10 Este conjunto de «alfabetos» primitivos (o «Early Alphabetic writing», Ch. Rollston, 2020, p. 65) representa una tradición que utiliza el sistema jeroglífico como inspiración en el contexto de comunidades de lengua semítica en la península del Sinaí familiarizadas con la escritura egipcia (Ch. Rollston, 2020, p. 75). Al mismo período pertenecen dos inscripciones de Wadi el-Hol, 25 kilómetros al NO de Luxor, lejos del Sinaí.

Figura 1
Nuestra letra R. Origen egipcio y evolución hasta el alfabeto latino

Jeroglífico egipcio	Proto-sinaítico	Proto-cananeo	Fenicio	Alf. griego	Alf. latino
				P ρ	R r

3. Innovaciones griegas: nuevos fonemas, nuevos valores para letras viejas

Así las cosas, en el marco de las relaciones comerciales entre fenicios y griegos a mediados del s. IX, en algún lugar difícil de precisar (¿Chipre, Creta, Rodas, Eubea?)¹¹, se produce una adaptación original del *abjad* fenicio al griego. Muy poco tiempo después, en el s. VIII, sucedería algo muy parecido en el Sur de la Península Ibérica¹².

Vamos a analizar primero cómo del *abjad* fenicio se creó el primer alfabeto griego y cómo pudieron surgir las letras con valores vocálicos, la innovación griega más relevante.

De las veintidós letras del *abjad* fenicio, catorce fueron traspasadas al griego fácilmente por representar fonemas consonánticos más o menos comunes a ambas lenguas. Lo tenemos en el cuadro de la figura 2¹³. Uno de los primeros cambios fue que, al mantenerse los nombres fenicios de las letras, fonéticamente adaptados, perdieron su valor mnemotécnico, manteniendo, sí, una cierta acrofonía mínima, porque el primer sonido del nombre de la letra coincidía con el sonido representado.

11 Ver, entre otros, A. Kirchhoff, 1867; L. H. Jeffery, 1961; R. D. Woodard, 1997 y 2010; R. Wachter, 2021; R. Parker & Ph. M. Steele, 2021; J. L. García Alonso, 2024 y 2025.

12 Ver J. A. Correa, 1985, 1989, 1992, 1996, 2005, 2009; J. De Hoz, 1985-86, 1986, 1987, 1996, 1998, 2005, 2009, 2010, 2011, 2021; J. Ferrer i Jané, 2017, 2020, 2021; J. Ferrer i Jané & N. Moncunill, 2019; J. L. García Alonso, 2022, 2024 y 2025.

13 Ver J. L. García Alonso, 2024.

Figura 2
Catorce primeras letras con valor consonántico en griego a partir del
***abjad* fenicio**

Letra	Nombre	Significado	Fonema fenicio	Letra griega		Fonema griego
𐤀	bêt	casa	[b]	B β	βῆτα	[b]
𐤁	gîmel	bastón arrojadizo	[g]	Γ γ	γάμμα	[g]
𐤂	dālet	puerta	[d]	Δ δ	δέλτα	[d]
𐤃	wāw	gancho	[w]	Ϝ ϝ / Υ υ	ϜαϞ, δίγαμμα / (Ϟ ψιλόν)	[w] ([u])
𐤄	hêt	valla	[h]	Η η	ἥτα > ἦτα	[h] > [ē]
𐤅	kāp	palma de la mano	[k]	Κ κ	κάππα	[k]
𐤆	lāmed	cayado de pastor	[l]	Λ λ	λάμβδα	[l]
𐤇	mēm	agua	[m]	Μ μ	μῶ	[m]
𐤈	nūn	serpiente	[n]	Ν ν	νῶ	[n]
𐤉	pê	boca	[p]	Π π	πί	[p]
𐤊	šādê	planta de papiro	[sʰ]	Μ μ	σάν	[s]? [z]?
𐤋	rêš	cabeza	[r]	Ρ ρ	ῥῶ	[r]
𐤌	šîn	diente	[ʃ]?, [s]?	Σ σ ς	σίγμα	[s]
𐤍	tāw	marca	[t]	Τ τ	ταῦ	[t]

No obstante, ocho letras del *abjad* quedaban sin usar tras estos emparejamientos y algunos fonemas consonánticos griegos y todos los vocálicos quedaban sin representación, por lo que los alfabetos griegos (salvo los verdes)¹⁴ incorporan, al final del listado de letras fenicias, y junto a letras innecesarias para los grupos consonánticos [ks] y [ps], dos letras nuevas, sin inspiración en letras fenicias, que servirían para escribir las sordas aspiradas [p^h] y [k^h], como vemos en la figura 3.

14 Por utilizar la vieja denominación basada en los mapas de colores de Kirchhoff, 1867.

Esto se completaba con el uso, para [t^h], de la letra fenicia *têt*, ‘rueda’, la tercera de las oclusivas dentales fenicias, la *enfática*, de acuerdo con la terminología usada para las lenguas semíticas¹⁵.

Figura 3
Resto de letras con valor consonántico en griego

	Alfabetos verdes	Alfabetos azules		Alfabetos rojos
[zd]	Z	Z		Z
[ks]	ΚΣ	ΧΣ	Ξ	Χ
[ps]	ΠΣ	ΦΣ	Ψ	--
[p ^h]	Π(H)	Φ		Φ
[k ^h]	Κ(H)	Χ		Ψ
[t ^h]	⊕	⊕		⊕

Así, ya sólo quedaban las vocales. Es difícil saber cuántas vocales tenía el fenicio: para empezar esos sonidos no se escribían en el *abjad*, pero posiblemente eran tres breves y tres largas, como es habitual en las lenguas semíticas¹⁶. El griego heredó un repertorio de diez fonemas vocálicos, cinco breves y cinco largos (que algunos dialectos ampliaron secundariamente a doce por los distintos procesos de alargamientos compensatorios).

Los timbres vocálicos en griego eran cinco. Y las letras «sobrantes» del *abjad* eran cinco también. Las tres primeras pasan por un proceso aparentemente sencillo:

1. La primera letra del *abjad* fenicio, la *’ālep* («buey»), representaba una oclusiva glotal sorda [ʔ], indetectable para quien no tiene tal fonema en su lengua. Una hablante nativa de árabe me describía este sonido

15 Las consonantes enfáticas son consonantes también llamadas «coarticuladas». En las lenguas semíticas hay una serie de consonantes que se articulan con una constricción simultánea de la laringe, lo que provoca el oscurecimiento de la vocal que le sigue. Habitualmente, los hablantes de lenguas no semíticas no perciben la coarticulación. En griego, la *têt* enfática fenicia sirvió para escribir la dental sorda aspirada (t^h) propia.

16 S. Segert, 1976 y 1997; J. A. Hackett, 2008.

como «lo que se oye antes de la primera vocal de la palabra española “agua”». Es un cierre brusco de la glotis justo antes de la emisión de la vocal que sigue. Tiene categoría fonológica en las lenguas semíticas¹⁷. Un griego del s. IX no oiría la oclusiva glotal fenicia que encabezaba el nombre de esta letra *’ālep* y así se serviría de ella para el primer fonema (vocálico) audible para él [a]. Significativamente, la letra se llamará ἄλφα, de modo que el primer fonema del nombre de la letra será, en efecto, [a].

2. También es natural que la *yôd* fenicia, [j], inspirase la letra ιώτα que en griego notaría la realización vocálica de la yod, la [i], pues la *yod* como fonema había desaparecido en griego con anterioridad al s. IX.
3. La *waw* fenicia está en el origen tanto de la digamma griega ([w]) como de la ípsilon ([u]). Como reflejo del desdoble de la *waw*, el alfabeto griego incorpora la ípsilon al final del listado fenicio, tras la *taw*.

El sistema ya tenía modo de representar tres de los timbres vocálicos. Ello supondría un estímulo para encontrar cómo notar los dos timbres vocálicos restantes (e y o).

Las únicas dos letras del *abjad* aún no usadas serían perfectas candidatas para ello, aunque esto «obligaba» a cambiar el nombre de la letra:

1. La fricativa glotal sorda fenicia, la *hê*, sería la elegida para representar /e/. Es el origen de la épsilon. La *hê* representaba una fricativa glotal sorda [h], pero dado que para la [h] el alfabeto griego ya había adoptado la *hêt*, que en fenicio representaba [h], una fricativa laríngea sorda (inexistente en griego), el impulso para darle a *hê* el valor del *segundo* sonido del nombre estaba servido.
2. Queda en último lugar la letra fenicia *’ayin*, «el ojo», cuyo valor es [ʕ], una fricativa faríngea sonora desconocida en griego. La presión de todo el sistema es muy fuerte, y de ahí que, para respetar la acrofonía, se cambió el nombre de la letra, que pasó a denominarse oû. Aparte de que el timbre /o/ era el único que quedaba por cubrir, pudiera tener que

17 Así como categoría subfonémica en algunas lenguas europeas, como es el caso del alemán con las palabras que empiezan por vocal tónica o en inglés, en menor medida. Por ello recibe el nombre, ocasionalmente, de «ataque vocálico germánico». En inglés aparece también dialectalmente (por ejemplo, en *cockney*) como una realización del fonema /t/ en determinados contextos.

ver en el emparejamiento fónico-gráfico el parecido de la letra con un ojo, teniendo en cuenta, además, que la palabra para «ojo» en griego comenzaba por una vocal de timbre /o/: ὀφθαλμός¹⁸.

El resultado de todas las fases de este proceso culminaría con una utilización de *todas* las letras del *abjad* fenicio en la creación del alfabeto griego.

Figura 4
Consonantes del *abjad* fenicio con valor vocálico en el alfabeto griego

	ABJAD FENICIO	ALFABETO GRIEGO
1	𐤀 [ʔ]	A α: [a], [a:]
5	𐤅 [h]	E ε: [e], [e:]
6	𐤆 [w]	Y υ: [u], [u:] ¹⁹
10	𐤊 [j]	I ι: [i], [i:]
16	𐤌 [ʃ]	O ο: [o], [o:]

4. Alfabeto grecoibérico

Trasladémonos ahora a la Hispania prerromana, de donde procede, además de los silabarios llamados paleohispánicos, un corpus de inscripciones en lengua ibérica que usa un sistema de escritura excepcional, la escritura grecoibérica, adaptación de una variedad jonia del alfabeto griego²⁰. Se utilizó para escribir ibérico en unas 30 inscripciones, de entre el siglo V y el III, halladas en las provincias de Murcia y Alicante, donde coexistió con variedades del semisilabario ibérico.

18 Sobre este asunto ver J. L. García Alonso, 2024.

19 Añadida al final del alfabeto, tras la ταϜ, como desdoblamiento de la digamma (F Ƴ).

20 Ver J. J. de Hoz, 1987, 2009 y 2011.

Figura 5
Alfabeto grecoibérico

A	Α	G	Γ	S	Π	N	N
E	Η	K	Κ	S'	Ξ		
I	Ι	T	Τ	R	Ϛ'		
O	Ο	D	Δ	R'	Ϛ		
U	Υ	B	Β	L	Λ		

Esta adaptación parte del alfabeto griego. Cuando se diseñó, ya se usaban para escribir ibérico dos variedades de semisilabarios paleohispánicos, que seguirían usándose una vez abandonada la escritura grecoibérica.

- Como vemos, este alfabeto usa dos letras con valor de silbantes, la *san* y la *sigma*, ambas usadas tanto en los alfabetos griegos (aunque nunca en el mismo alfabeto simultáneamente) como en las variedades de semisilabarios paleohispánicos. Quizá una representase un fonema sordo y la otra sonoro.
- Muestra las letras griegas habituales para oclusivas sordas y sonoras, salvo *pi*, porque el ibérico no tenía oclusivas bilabiales sordas, a juzgar por la notable documentación epigráfica de antropónimos y topónimos ibéricos en alfabeto latino. Tampoco tenía oclusivas aspiradas. Este alfabeto grecoibérico lo confirma²¹.
- A juzgar por este alfabeto, tampoco habría habido [m] en ibérico. Sólo se usa una letra para un fonema nasal [n].
- Hay dos letras para sonidos vibrantes. Así, la solución adoptada fue usar una *rho* (de aspecto jonio) para una de las dos [r] y la adición de un diacrítico para la otra.

21 J. J. de Hoz, 1987, 2009 y 2011.

- Este alfabeto muestra cinco timbres vocálicos, pero para la /e/ se sirve de la letra eta, que, en el alfabeto jonio del que deriva, servía para escribir un sonido [ē], y, en cambio, para la /o/, se sirve de una ómicron, que, en el alfabeto jonio servía para escribir una [o].

5. Soluciones paleohispánicas

Al llegar al s. VII a. C., diferentes regiones hispánicas llevaban más de trescientos años de interacción intensa, de índole fundamentalmente comercial, con los fenicios. Puntos como Tartessos, el valle del Guadalquivir y la costa andaluza y levantina habían experimentado una presencia púnica constante desde finales del segundo milenio. Es un momento en que la presencia jónica empieza a hacerse notar en la costa mediterránea, desde la zona pirenaica hasta el sudeste. Como decía más arriba, tenemos cerca de tres mil inscripciones, de distinta naturaleza y extensión, en al menos cinco o incluso seis lenguas indígenas prerromanas diferentes²².

En la costa mediterránea se hablaba ibérico y, en el sur tartesio-turdetano, con la posible presencia de otras lenguas. Entre ellas, la que aparece escrita en las estelas funerarias del sudoeste, que puede coincidir o no con el tartesio-turdetano²³.

Es el momento en el que se calcula que se produjo una nueva adaptación del *abjad* fenicio a una lengua local, muy diferente tanto al fenicio como al griego, y en gran medida desconocida hoy²⁴.

No conocemos las circunstancias de esa adaptación, pero se cree que se produjo en el entorno de Tartessos²⁵. En cualquier caso, y pese a profundas semejanzas estructurales en todos los semisilabarios paleohispánicos, cuyo proceso de desciframiento fue largo y complejo (no podemos darlo por concluido), hay diferencias importantes que sitúan, de un lado, a las escrituras septentrionales, usadas para escribir ibérico, celtibérico y vascónico, y las meridionales, usadas para escribir también ibérico, tartesio-turdetano y, si es otra, la lengua de las estelas funerarias del sudoeste peninsular. La epigrafía en lengua lusitana usó simplemente el alfabeto latino.

22 J. Ferrer 2021: 69; J. L. García Alonso, 2023.

23 Ver J. L. García Alonso, 2023

24 J. L. García Alonso, 2022b.

25 Ver J. A. Correa, 1996, 2005, 2009; J. De Hoz, 1996, 2010 y 2021; J. Ferrer i Jané & N. Moncunill 2019; J. L. García Alonso, 2024 y 2025.

En torno al proceso de adaptación del «alfabeto» fenicio que sirvió para crear el primer (y técnicamente único) sistema de escritura hispánico (con dos familias de variantes principales, una en el sur y otra en el norte²⁶, persisten muchas dudas. Sobre el dónde, el cuándo, el cómo y el porqué. Dos de las dudas cuestionan si el alfabeto griego tuvo alguna influencia, directa o indirecta²⁷ y si hubo una única adaptación, en el sudoeste, o dos adaptaciones independientes, una en el sur y otra en el norte²⁸.

5.1. Grafemas alfabéticos. Consonantes continuas

En este grupo es donde menos problemas de adaptación se detectan²⁹:

- Para la [l] las distintas variedades usan diferentes interpretaciones gráficas de la *𐤋* fenicia.
- Para la [n] encontramos adaptaciones de *𐤍*.
- En cuanto a [r], dos fonemas en ibérico y en tartesio-turdetano y uno en celtibérico, lo que tenemos son adaptaciones de *𐤏*.
- Finalmente, tenemos las letras para las silbantes. Las tres lenguas que tenemos identificadas (ibérico, celtibérico y tartesio-turdetano) muestran una oposición a dos. Las escrituras septentrionales, que sirven para escribir ibérico y celtibérico, son obvios desarrollos respectivamente de la *šīn* y la *šādē* fenicias, mientras que las escrituras meridionales usan desarrollos de *šāmek* (𐤑) y *šādē*.

26 Ver J. Ferrer i N. Moncunill, 2019.

27 J. J. de Hoz, 2011.

28 J. Ferrer i Jané, 2021.

29 Ver J. L. García Alonso, 2024.

Figura 6
Consonantes continuas en fenicio, griego y en los
semisilabarios paleohispánicos

Letra	Nombre	Fonema fenicio	Letra griega		Fonema griego	Paleohispánico meridional		Paleohispánico septentrional		
						SO	SE	NE	Celt. O	Celt. E
𐤀	lāmed	[l]	Λ λ	λάμβδα	[l]	1	1	𐤀 𐤁	𐤀	𐤁
𐤁	mēm	[m]	Μ μ	μῦ	[m]			𐤂 [m] 𐤃 [ʔ]	𐤄 [n]	𐤅 [m]
𐤂	nūn	[n]	Ν ν	νῦ	[n]	𐤆 [n]	𐤇 [n]	𐤈 [n]	𐤉 [m]	𐤊 [n]
𐤃	rêš	[r]	Ρ ρ	ῥῶ	[r]	𐤌 - 𐤍	𐤎 - 𐤏	𐤐 - 𐤑 𐤒 - 𐤓	𐤔	𐤕
𐤄	šādê	[sʰ]	Σ σ	σάν	[sʰ] [zʰ]			𐤖	𐤗	𐤘
𐤅	šīn	[ʃʰ], [sʰ]	Σ σ ζ	σίγμα	[s]			𐤙	𐤚	𐤛
𐤆	šāmek	[s]	Ξ ξ	ξῖ	[ks]	𐤞	𐤟			

5.2. Grafemas alfabéticos. Vocales

Enfrentados al mismo problema que vimos con respecto al griego, cómo escribir las vocales a partir de un modelo en el que no se escribían, las escrituras paleohispánicas encuentran soluciones parecidas a las griegas, sí, pero con diferencias significativas no sólo con respecto al griego, sino también entre los tipos septentrionales y los meridionales.

Con respecto a los timbres vocálicos /a/, /i/ y /u/, las soluciones coinciden con las adoptadas para el griego, pero, dado que las circunstancias fonéticas son iguales, es razonable que esto se haya producido independientemente. En cambio, hay diferencias gráficas muy significativas en el aspecto de las letras con respecto a los alfabetos griegos (salvo en las letras para /a/ en el sur).

Figura 7
Vocales a, i, u en el *abjad* fenicio, el alfabeto griego, el alfabeto greco-ibérico y en los semisilabarios paleohispánicos

Letras fenicias	Griego	Greco-ibérico	Paleohispánico N	Paleohispánico S
𐤀 – [ʔ] _f	Α α – [a], [ā]	A – [a]	𐤁, 𐤃, 𐤅	Α, Δ
𐤇 – [j]	Ι ι – [i], [ī]	I – [i]	𐤇	𐤇
𐤅 – [w]	Υ υ – [u] > [ū]	V – [u]	𐤅	𐤅

- La vocal /a/ se escribe también con evoluciones gráficas de una *’ālep*, aunque la diferencia formal entre las formas del N y las del S nos puede inducir a suponer dos subarquetipos: uno septentrional y otro meridional.
- Para la vocal /i/ el arquetipo paleohispánico también adoptó la misma solución obvia del griego: la *yod* fenicia. Observamos aquí que no hay huella de influencia griega en el aspecto de las letras, más bien lo contrario. La iota griega es bien diferente: Ι.
- En cuanto a la vocal /u/, nos encontramos en las variantes paleohispánicas del sur con la solución también adoptada en el caso griego: servirse de la *waw* (𐤅). Así tenemos 𐤅³⁰.

En cuanto a las vocales /e/ y /o/, se produce una divergencia con respecto a las elecciones griegas en la que, a mi modo de ver, no se ha insistido lo suficiente, por lo que implica:

30 Sobre el complejo caso de las discrepancias entre las formas del sur y las del norte para representar [u], véase la discusión en J. L. García Alonso, 2024.

Figura 8
Vocales o, e en el *abjad* fenicio, el alfabeto griego, el alfabeto greco-ibérico y en los semisilabarios paleohispánicos

Letras fenicias	Griego	Greco-ibérico	Paleohispánico N	Paleohispánico S
○ – [ʕ]	O, o – [o], [o:]	◇ – [o]	-----	○ – [e]
𐤀 – [h]	E ε – [e], [e:]	-----	Ξ, ƛ, ƛ̄ – [e]	(ƛ̄ – [be] – SE)
𐤁 – [h]	H η – [h] > [e:]	H – [e]	H, H – [o]	≡ – [o]

- La vocal /e/ la escriben las modalidades meridionales con adaptaciones de la ‘*ayin* fenicia, que es la usada en el alfabeto griego para la /o/³¹. Vimos antes, con respecto al griego, que la elección de esta letra para la /o/ no respondía a principio acrofónico alguno, y que pudiera estar justificado por la forma de la letra, por el significado del nombre en fenicio y por la vocal inicial de ὀφθαλμός. La elección de ‘*ayin* para la /e/, en cambio, podría tener que ver con el primer sonido vocálico tras la fricativa faríngea (inidentificable para oídos no semíticos), que podría ser una /e/ por la pronunciación monoptongada del diptongo en la variedad fenicia occidental de la fuente: un hablante (paleo)hispánico oiría ‘*ayin* como [ēn], dado que posiblemente no identificaría la fricativa faríngea y el diptongo al parecer ya no era tal. En cambio, las escrituras septentrionales utilizan para /e/ los alógrafos Ξ, ƛ, ƛ̄, etc., derivados de la *hê* fenicia (como la épsilon), lo que hace pensar que, al menos en lo referente a las letras para /e/ y /o/, las escrituras paleohispánicas muestran procesos independientes, uno al N y otro al S.
- En efecto, en cuanto a la vocal /o/, en el N encontramos H y H, alógrafos próximos derivados de *hêt*, que, como vimos arriba, el griego utilizó inicialmente para escribir su [h], pero que, por la pérdida de aspiración en varios dialectos (jonio de Asia, cretense...), terminó sirviendo en

31 En fenicio representaba [ʕ], una fricativa faríngea sonora ausente del repertorio griego y parece que también del repertorio de la lengua paleohispánica para la que se hizo la adaptación meridional.

griego para [e:], porque el nombre de la letra cambió su pronunciación: $\eta\tau\alpha > \tilde{\eta}\tau\alpha$. No es fácil encontrar razones concretas para la asociación de la *hēt* con el timbre /o/ en las variedades septentrionales, y no podemos descartar que se debiera simplemente a que estaba «libre» al aplicarse en fenicio a un fonema que no formaba parte del repertorio de la lengua para la que se estaba adaptando el nuevo sistema. En lo que se refiere a las modalidades meridionales, lo que tenemos es una letra, \neq , cuyo valor es [o], pero acerca de cuyo origen en el *abjad* fenicio no hay acuerdo entre los diferentes estudiosos³².

Si bien podríamos reconocer parecidos globales en el modo helénico y el paleohispánico de generar letras para las vocales, parece claro que las similitudes se circunscriben a las letras para [a], [i] y [u], con respecto a las cuales, además, es preciso recordar que el parecido formal es más estrecho entre el modelo fenicio y el resultado paleohispánico que entre este último y el supuesto modelo griego. Es verosímil que la adaptación se produjese independientemente.

Las diferencias, no obstante, con [e] y [o] son substanciales, no sólo con el griego, sino entre las variedades paleohispánicas meridionales y septentrionales. Estas diferencias invitan a intuir que la creación de signos vocálicos fue un proceso independiente en la antigua Hispania y en Grecia. Pero también que el arquetipo paleohispánico original común sólo disponía de letras para las vocales [a], [i] y [u]³³, y que, a partir de ahí, y de modo ya independiente, subarquetipos del norte y del sur crearon letras adicionales para [e] y [o], encontrando soluciones diferentes³⁴.

5.3. Grafemas silábicos. Oclusivas seguidas de vocal

Nos encontramos además con una peculiaridad de enfoque estructural paleohispánico muy importante, común a todas las variedades y que se contrapone radicalmente a la solución griega: el modo de representación de las vocales en sílabas con consonantes oclusivas en arranque silábico³⁵.

32 Ver la discusión al respecto en J. L. García Alonso, 2024.

33 Quizá porque el fenicio, como lengua semítica, sólo tenía, de hecho, tres fonemas vocálicos breves: [i], [a], [u] y los correspondientes largos (S. Segert, 1976 y 1997; J. A. Hackett, 2008). Al igual, quizá, que la lengua nativa tartesia para la que se hizo la primera adaptación de la escritura (ver J. L. García Alonso, 2025).

34 Ver J. Ferrer, 2017, p. 63.

35 Tan significativo me parece que, por sí solo, esta parte de la concepción de los sistemas de escritura por un lado descarta la posibilidad de que el alfabeto griego tuviera alguna

Para solucionar la falta de representación de las vocales en sílabas encabezadas por una oclusiva, el adaptador hispánico encontró una solución muy distinta a la griega. Una solución peculiar, incluso extraña. La motivación para ello puede tener que ver con la naturaleza de la lengua para la que se hizo la primera adaptación, muy posiblemente en el entorno tartesio-turdetano del sudoeste peninsular³⁶.

En lugar de tomar las letras fenicias como representación de fonemas consonánticos y acompañarlas con las letras con valor vocálico, como hizo el griego, el adaptador paleohispánico ideó un sistema que obviaba, dentro de cada serie oclusiva, las oposiciones fenicias del modo de articulación. Esto permitiría aprovechar las letras sobrantes para crear silabogramas que aun sin dar toda la información acerca de la naturaleza de la consonante sí representarían diferentes valores vocálicos. Para completar el proceso, cualquiera de las letras fenicias no usadas serviría para cubrir casillas en labiales, dentales y velares, asignándoles los cinco timbres vocálicos. Cuando era preciso se recurría al desdoblamiento de signos y a la invención de nuevas letras.

5.3.1. Labiales

Figura 9
Silabogramas para la serie labial en las familias de
escritura paleohispánica

	SO	SE	NE	Celtibérico
ba	𐤁	𐤁?, 𐤁?	𐤁	𐤁
be	𐤂	𐤂	𐤂	𐤂
bi	𐤃	𐤃, 𐤃?	𐤃	𐤃
bo	𐤄	𐤄	𐤄	𐤄
bu	𐤅? 𐤅?	𐤅?	𐤅	𐤅

influencia en la generación del primer semisilabario paleohispánico y, por otro, exige suponer que todos los subtipos de escrituras paleohispánicas proceden de una adaptación primigenia en que se tomaron las decisiones más importantes, decisiones que afectan a todas las variedades: sería inverosímil suponer que se hubieran podido producir de modo independiente más de una vez.

36 Ver J. L. García Alonso, 2025.

- 𐤁 fenicia representaba [b]. El adaptador paleohispánico usó esta letra para varios silabogramas de la serie labial: el silabograma para BE en el sudoeste, para BA y quizá para BI en el sudeste y para BE en el nordeste y en los semisilabarios celtibéricos.
- 𐤂 notaba [p]. Como vemos en la figura, es el punto de partida de los silabogramas para BI, BO y quizá BU en el sudoeste, para BI y BU en el sudeste, así como en el nordeste y en Celtiberia. Dada la evidente evolución a partir de los modelos fenicios y que algunas letras se desdoblaron en la idea de tener más recursos para diferenciar timbres vocálicos, es a menudo discutible de qué letra fenicia procede cada silabograma y cuáles son creaciones *ex novo*. En el caso de las labiales se da la dificultad de que 𐤁 y 𐤂 eran letras parecidas desde el principio.
- 𐤃 era [m]. Parece que en la lengua del sudoeste este fonema no existía. Parece que puede ser, con alguna duda, el origen de los silabogramas con valor BA en todas las zonas.
- La *hēt* y la *he* fenicias no expresan valores esperables. 𐤄 y 𐤅 son signos inventados.

5.3.2. Dentales

Figura 10
Silabogramas para la serie dental
en las familias de escritura paleohispánica

	SO	SE	NE	Celtibérico
ta	×	+	×	×
te	Ɑ	Ɑ	⊕	⬠
ti	⊕	⊖	𐤆	𐤆
to	Δ	𐤇	𐤇	𐤇
tu	Δ	Δ	Δ	Δ

- Adaptaciones de *taw*, que son fáciles de identificar, sirven para TA en todos los grupos.

- Las adaptaciones de *dālet*, desdobladas en algún caso, sirven para TO y TU en el sudoeste, y parece que solo para TU en el resto.
- Las adaptaciones de *ṭēt* sirven para TI en las variedades meridionales y para TE en las septentrionales.
- Las letras del norte para [ti] y [to] podrían ser desdoblamientos de *šāmek* (𐤌) (quizá por ello *šāmek* no se usa en el norte para la silbante) o ser inventadas.
- El de *ḥēt* en esta serie (con dos rayas transversales en lugar de tres) tampoco parece responder a ningún tipo de razón acrofónica. Siempre que no se trate de una evolución gráficamente anómala de *ṭēt*.

5.3.3. Velares

Figura 11
Silabogramas para la serie velar
en las familias de escritura paleohispánica

	SO	SE	NE	Celtibérico
ka	𐤏	𐤏	𐤏	𐤏
ke	𐤑	𐤑	𐤑	𐤑
ki	𐤓	𐤓	𐤓	𐤓
ko	𐤕	𐤕	𐤕	𐤕
ku	𐤗	𐤗	𐤗	𐤗

- Las adaptaciones de *gīmel* son fáciles de identificar en el cuadro: sirven para KA en todas las variedades.
- Diferentes modificaciones gráficas de *kāp* sirven para KE en todas las variantes, mientras que una adaptación de *qoppa* se usa en las variantes meridionales para KI. KI, en el norte, se escribía con 𐤓, que podría ser un alógrafo de *yod*, quizá inducido por el timbre de la vocal que el silabograma trataba de reproducir.
- Las letras para [ko] y [ku] parecen inventadas. Parecen ser las últimas incorporaciones e incluso, en el SE, no identificamos con seguridad un signo diferenciado para [ku].

6. Conclusiones

A diferencia de lo sucedido en la península italiana, la llegada del *abjad* de manos fenicias a la Península Ibérica precedió a la llegada del alfabeto griego. Cuando los griegos comenzaron a interactuar con los pueblos hispánicos de la costa mediterránea, ya sea en el nordeste o en el sur, la adaptación paleohispánica del *abjad* fenicio ya había tenido lugar.

En mi opinión, basada en el estudio comparado de ambos procesos de adaptación llevados a cabo, a mi entender, de modo independiente a ambos extremos del Mediterráneo, creo que no hay ninguna base para suponer que el proceso hispánico del s. VIII-VII a. C. sufriera interferencia griega alguna. El proceso de adaptación del *abjad* fenicio al alfabeto griego parece que tuvo lugar antes, pero para responder a la pregunta que nos hacíamos desde el mismo título del presente trabajo, cuando barcos griegos empezaron a aparecer por las costas hispánicas y los jonios empezaron a interactuar con la población nativa, la peculiar adaptación del *abjad* que supuso el surgimiento de la familia de semisilabarios paleohispánicos ya había tenido lugar, muy probablemente en algún lugar del sudoeste, en el contexto de las relaciones de los fenicios con el complejo cultural tartesio.

Más allá del alfabeto grecoibérico, del que conservamos poco más de una treintena de ejemplares epigráficos y que puede ser una imagen de lo que podría haber sido la escritura hispánica de no haber tenido lugar una adaptación previa del *abjad* fenicio en el sudoeste de la Península, del resto de escrituras no es posible probar la presencia de rasgo alguno derivado inequívocamente de una fuente griega.

La inclusión de letras para las vocales en ambas adaptaciones solamente coincide, y sólo en líneas generales, en el caso de [a], [i], [u], siendo verosímil que el proceso aquí explicado tuviera lugar de manera independiente, por las razones aducidas. En cambio, las soluciones para [e] y especialmente para [o] son tan distintas, incluso contradictorias, que la explicación más verosímil es que los adaptadores paleohispánicos desconocían la adaptación griega.

En cuanto a las letras paleohispánicas para las consonantes continuas, ha quedado claro que no muestran huellas griegas específicas y parece que se explican mejor, por su aspecto formal, directamente desde el *abjad* fenicio. En lo referente a las oclusivas, el original sistema semisilábico de Hispania es substancial y radicalmente diferente al alfabeto griego.

Finalmente, en cuanto al proceso histórico de creación del conjunto de silabarios paleohispánicos, creo que hubo un proceso inicial en el sudoeste, pero que de este arquetipo hubo dos reinterpretaciones, una en el sur y otra en el norte. El arquetipo inicial no incluiría aún los detalles que oponen a las variedades del sur y del norte, que se incorporarían más tarde.

Bibliografía

- AIESTARÁN DE LA SOTILLA, Mattin, Joaquín Gorrochategui y Javier Velaza Frías, «La inscripción vascónica de Irulegi (Valle de Aranguren, Navarra)», *Palaeohispanica*, n. 23, 2023, pp. 267-293.
- CORREA RODRÍGUEZ, José Aantonio, «Consideraciones sobre las inscripciones tartesias», en *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Lisboa, 1980)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, J. J. de Hoz Bravo (ed.), 1985, pp. 377-95.
- , «El origen de la escritura paleohispánica», *Estudios sobre Urso*, Julián González (coord.), Sevilla, Alfar, 1989, pp. 281-302.
- , «La epigrafía tartesia», *Andalusien zwischen Vorgeschichte und Mittelalter*, Dieter Hertel y Jürgen Untermann (eds.), Colonia, Weimar / Viena, Böhlau, 1992, pp. 75-114.
- , «La epigrafía del sudoeste. Estado de la cuestión», *Actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Coimbra, 1994)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 65-75.
- , «Del alfabeto fenicio al semisilabario paleohispánico», *Actas del IX Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Francisco Beltrán Lloris, Carlos Jordán Cólora y Javier Velaza Frías (eds.), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», (*Palaeohispanica*, n. 5, 2005), pp. 137-154.
- , «Reflexiones sobre la lengua de las inscripciones en escritura del sudoeste o tartesia», *Palaeohispanica*, n. 9, 2009, pp. 295-307.
- CUNCHILLOS ILARRI, Jesús-Luis y J. A. Zamora López, *Gramática fenicia elemental*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

- DANIELS, Peter T., «Fundamentals of Grammatology», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, n. 4, 1990, pp. 727-731.
- DARNELL, John Coleman, Frederick William Dobbs-Allsopp, Marilyn J. Lundberg, Peter Kyle McCarter, Bruce Zuckerman & Colleen Manassa Darnell, *Two Early Alphabetic Inscriptions from the Wadi El-Hól. New Evidence for the Origin of the Alphabet from the Western Desert of Egypt*, Boston, American Schools of Oriental Research (ASOR), 2005.
- FERRER i JANÉ, Joan, «El origen dual de las escrituras paleohispánicas: un nuevo modelo genealógico», *Palaeohispanica*, n. 17, 2017, pp. 55-94.
- , «Las escrituras epicóricas de la Península Ibérica», *Palaeohispanica*, n. 20, 2020, pp. 969-1016.
- , «La escritura turdetana en el contexto de las escrituras paleohispánicas», eds. N. Moncunill y M. Ramírez-Sánchez, *Aprender la escritura, olvidar la escritura*, Vitoria, 2021, pp. 67-84.
- FERRER i JANÉ, Joan & Noemí Moncunill, «Palaeohispanic writing systems: Classification, origin, and development», Alejandro G. Sinner & Javier Velaza (eds.), *Palaeohispanic Languages and Epigraphies*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 78-108.
- FLINDRES PETRIE, William Matthew, *Researches in Sinai*, Nueva York, E. P. Dutton & Co., 1906.
- GARCÍA ALONSO, J. L., «La soledad del vasco», en *Studia Philologica et Diachronica in Honorem Joaquin Gorrochategui. Indoeuropaea et Palaeohispanica*, José María. Vallejo, Iván Igartúa y Carlos García Castillejo (eds.), Vitoria, Universidad del País Vasco / Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2018, pp. 127-146.
- , «On Palaeohispanic Scripts: The Story of their Decipherment», *Indo-European Linguistics and Classical Philology*, n. XXVI, 2022, pp. 262-276.
- , «Towards a Language Map of Southern Hispania: Onomastic Arguments», *Voprosi Onomastiki*, n. 19, vol. 1, 2022b, pp. 45-65.
- , «The SW of ancient Hispania in its linguistic and epigraphic context», *Journal of Celtic Linguistics*, vol. 24, n. 1, 2023, pp. 35-84.

- , «Del abjad fenicio al alfabeto griego y a los semisilabarios paleohispánicos. Semejanzas y diferencias en el proceso de adaptación», *Palaeohispanica*, n. 24, en prensa.
- , «(Non-) representation of vowel sounds: from the Phoenician abjad to the Greek early alphabetic writing and the Paleo-Hispanic semi-syllabaries», in *Proceedings of the First International Colloquium of Comparative Epigraphy*, Javier Velaza Frías & Victor Sabaté Vidal (eds.), Universitat de Barcelona, 27th–29th September 2023, Roma, en prensa.
- GORROCHATEGUI, Joaquín y Ekaitz Santazilia (eds.), *La mano de Irulegi: reflexiones desde la paleohispanística y la vasculología [Dosier]*, *Fontes Linguae Vasconum. Studia et documenta*, año LV, n. 136, 2023, pp. 485-638.
- HACKETT, Jo Ann, «Phoenician and Punic», in *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*, Roger D. Woodard (ed.), Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 82-102.
- HAMILTON, Gordon James, *The Origins of the West Semitic Alphabet in Egyptian Scripts*, Washington, Catholic Biblical Association of America, 2006.
- HOZ BRAVO, Jesús Javier de, «El origen de la escritura del S.O.», en *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Lisboa, 1980)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985-1986, pp. 423-464.
- , «Escritura fenicia y escrituras hispánicas. Algunos aspectos de su relación», *Los fenicios*, Gregorio del Olmo y María Eugenia Aubet (eds.), Sabadell, AUSA, 1986, pp. 73-84.
- , «La escritura greco-ibérica», *Veleia*, n. 2-3, 1987, pp. 285-298.
- , «El origen de las escrituras paleohispánicas quince años después», en *Actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Coimbra, 1994)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 171-206.
- , «La epigrafía de El Cigarralejo», en *Museo de «El Cigarralejo»*, Encarnación Ruano (coord.), Mula, Museo de «El Cigarralejo», 1998, pp. 219-224.

- , «La recepción de la escritura en Hispania como fenómeno orientalizante», en *El período orientalizante. Actas del III Simposio de Arqueología de Mérida*, Sebastián Celestino y Javier Jiménez (eds.), Mérida, Anejos de *AEspA* XXXV, 2005, pp. 37-54.
- , «La escritura greco-ibérica», en *Huellas Griegas en la Contestania ibérica*, Manuel Olcina y Julio Ramón Sánchez (eds.), Alicante, Museo Arqueológico de Alicante, 2009, pp. 31-41.
- , *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad: I. Preliminares y el mundo meridional prerromano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- , *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad: II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.
- , «Epigrafía fenicia y epigrafía palaeohispánica: la introducción de la escritura en el extremo occidente», *Fuentes epigráficas fenicio-púnicas*, Benjamí Costa Ribas, José Ángel Zamora López (eds.), Eivissa, Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera, 2021, pp. 51-74.
- JEFFERY, Lilian Hamilton, *The local scripts of archaic Greece. A study of the origin of the Greek alphabet and its development from the eighth to the fifth centuries B. C*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- KIRCHHOFF, Adolf, *Studien zur geschichte des griechischen alphabets*, Berlin, Dümmler, 1867.
- PARKER, Robert & Philippa M. Steele (eds.), *The Early Greek Alphabets: Origin, Diffusion, Uses*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- ROCHETTE, Bruno, «Language Policies in the Roman Republic and Empire», in *A Companion to the Latin Language*, James Clackson (ed.), Oxford, Blackwell Publishing, 2011, pp. 549-563.
- ROLLSTON, Christopher, «The Emergence of Alphabetic Scripts», in *A Companion to Ancient Near East Languages*, Rebeca Hasselbach-Andee (ed.), New Jersey, Hoboken, 2020, pp. 65-82.
- SASS, Benjamin, *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millenium BC*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988.

SEGERT, Stanislav, (1976) *A grammar of Phoenician and Punic*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1976.

---, «Phoenician and Punic phonology», in *Phonologies of Asia and Africa: (including the Caucasus)*, vol. I, Alan S. Kaye & Peter T. Daniels, (eds.), Winona Lake, Indiana Eisenbrauns, 1997, pp. 55-64.

WACHTER, Rudolf, «The Genesis of the Local Alphabets of Archaic Greece», in *The Early Greek Alphabets: Origin, Diffusion, Uses*, Robert Parker & Philippa M. Steele (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 21-31.

WOODARD, Roger D., *Greek writing from Knossos to Homer: a linguistic interpretation of the origin of the Greek alphabet and the continuity of ancient Greek literacy*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

---, «Phoinikeia Grammata», in *A Companion to the Ancient Greek Language*, Egbert J. Bakker (ed.), Oxford / Malden, Blackwell publishing Ltd., 2010, pp. 25-46.

RESEÑAS

Vicente CRISTÓBAL (trad.), *Tempestad en el Tirreno: libro I de la Eneida*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2022, 147 pp., ISBN: 978-84-18818-71-4

La obra ahora reseñada está encabezada por un prólogo en el que se estudia el argumento principal del libro I de la *Eneida*, que consiste en la circunnavegación troyana, tras ser destruida la patria de Eneas, y cómo, durante el trayecto, la ingente y desfavorable tempestad, motivada por Juno, provoca la desviación de la flota hasta la ciudad de Cartago. Allí, la reina Dido acoge a los supervivientes y les brinda un banquete de bienvenida. En el prólogo, Vicente Cristóbal insiste en las características principales de la epopeya clásica y en las relaciones intertextuales con la *Odisea* y la *Iliada*, con el propósito de demostrar algunas invenciones de Virgilio.

Una de ellas es la reescritura del primer verso (Verg. *A.* 1.1: «Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris»), en el que es evidente la pervivencia homérica, pues el verso inicial de la epopeya griega contiene la invocación formular a la musa, que se encarga de reproducir las hazañas bélicas mediante el canto, como se vería tanto en la *Iliada* (Hom. *Il.* 1.1: «μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος») como en la *Odisea* (Hom. *Od.* 1.1: «ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ»). Sin embargo, en la *Eneida*, la apelación de la musa queda relegada a un segundo plano con respecto al canto del poeta, de modo que el estudioso piensa que Virgilio ya no está inspirado por la divinidad, por lo que es el verdadero agente del relato¹. Una prueba clara es el octavo verso (Verg. *A.* 1.8: «Musa, mihi causas memora, quo numine laeso»), porque el poeta ya no pide el canto a la divinidad, sino el recuerdo.

Otro aspecto pertinente del prólogo es su profundización en el carácter ético del héroe (*pius Aeneas*). El estudioso señala que Eneas actúa acorde a la *virtus romana*, que se puede entender como la actitud honesta respecto a la familia, la patria y los dioses. De hecho, destaca que «ese *modus vivendi* es lo que a veces lo lleva a negarse a sí mismo en cuanto individuo y en cuanto ente

1 Virgilio, 2022, p. 17.

aislado»², como podemos ver en el encuentro y vínculo afectivo con Dido. Por lo tanto, propone que la *Eneida* es un poema ejemplar sobre el modo de obrar según el pensamiento romano.

Seguidamente, Cristóbal dedica la última parte del prólogo a la tradición clásica de algunos pasajes del primer libro de la *Eneida*. En primer lugar, en cuanto a la literatura occidental, el discurso de Eneas a sus compañeros (Verg. *A.* 1.198-207) influye en el «Canto XXVI» del «Infierno» de la *Divina comedia* de Dante y en el tercer acto de *Romeo y Julieta* de William Shakespeare. En ambos casos, la relación intertextual se define por el tono esperanzador.

En segundo lugar, en el campo de la literatura española, el verso inicial de la *Eneida* se proyecta en numerosas obras renacentistas y barrocas. En el Siglo de Oro, Lope de Vega se sirve de este para otorgarle un aliento épico a algunas de sus obras, como se podría ver en *Isidro* (1608), *Jerusalén conquistada* (1609), *Dragontea* (1598) y *Gatomaquia* (1643). Respecto a los términos *virum* y *cano* del verso latino, Cristóbal halla semejanzas con el *Arauco domado* (1596) de Pedro Oña, la *Vida y muerte del patriarca San José* (1640) y *El sueño* del Marqués de Santillana.

Este prólogo nos muestra también otra serie de ecos de la *Eneida* en la literatura posterior. Resulta notable, por ejemplo, el influjo en el «Capítulo segundo» del *Viaje del Parnaso* (1614), escrito por Miguel de Cervantes, y en la *Comedieta de Ponça* de Íñigo López de Mendoza, donde, además, se vería explícitamente la relación intertextual con la intervención del favorable Neptuno, que salvó a la flota dardania.

Otro pasaje esencial en el libro I de la *Eneida* es el encuentro de Eneas con su madre, Venus, transformada en cazadora. Cristóbal manifiesta que la herencia clásica es evidente en la comedia *Dido y Eneas* (c. 1599) de Guillén de Castro y en *El reino blanco* de Luis Alberto de Cuenca (2010).

El símil de las abejas (Verg. *A.* 1.430-436) es una forma retórica de describir cómo los súbditos, cual abejas, trabajan con ímpetu para la reina Dido. Este motivo reaparece tanto en la *Araucana* de Ercilla como en las *Soledades* de Luis de Góngora. A propósito de estas, Vicente Cristóbal destaca que, en los versos gongorinos, «es la colmena la que hace brotar el símil de Cartago y la abeja la que se define por su proximidad a Dido (castidad y

2 Virgilio, 2022, p. 22.

realeza)»³. Asimismo, la reina de Cartago, en los últimos versos de este libro, le ofrece un banquete a Eneas. Este pasaje lo retoma Jorge Guillén en el poema «Banquete», perteneciente al poemario *Homenaje* (1967).

La parte final del prólogo consta de un breve análisis de los momentos legendarios de la *Eneida* reflejados en la novela *El silbido del arquero* (2015), escrita por Irene Vallejo, de manera que se puede apreciar que la pervivencia de la antigüedad clásica es un tema que ha suscitado interés en todas las épocas y corrientes literarias.

Este prólogo, sobre el que he decidido detenerme por su valor fundamental para comprender la relevancia que todavía hoy tiene la obra virgiliana, nos abre las puertas a lo fundamental: la traducción. Desde una perspectiva meramente estructuralista, se diría que la traducción interlingüística en el género lírico no puede ser exitosa porque «la poesía es por definición intraducible»⁴, debido al intento de transferir la forma (métrica y rima), la semántica (tropos literarios) y, fundamentalmente, el ideolecto a la lengua meta. Naturalmente, esta postura no es definitiva. Muchas reflexiones han versado sobre la traducción lírica. Recordemos que, por un lado, Herman Broch manifiesta que se deben traducir exclusivamente los contenidos de la poesía para que el lector pueda entenderla en la lengua de recepción⁵; y, por otro lado, Yves Bonnefoy considera que su primer objeto de atención es el ritmo y la musicalidad de los versos⁶. Cristóbal, para afrontar la traducción que ahora nos compete, opta por la opción de Bonnefoy, puesto que su principal intención es transferir la naturaleza rítmica del hexámetro dactílico al español.

Si ya solo el hecho de traducir es una tarea ardua, Cristóbal —intentando ser lo más fiel posible al texto latino original— compone versos en la lengua de recepción. En líneas generales, respeta las construcciones sintácticas del poema virgiliano y emplea un lenguaje sencillo. No obstante, al tratarse de una traducción poética, tiene que acudir a distintas estrategias con el fin de obtener el esquema hexamétrico.

Una de ellas es el uso de arcaísmos. El verso 141 (Verg. *A.* 1.141: «Aeolus, et clauso ventorum carcere regneto») es traducido de la siguiente

3 Virgilio, 2022, p. 53.

4 R. Jakobson, 1984, p. 77.

5 M. A. Vega (ed.), 2004, p. 344.

6 Y. Bonnefoy y A. Carrera, 2002, pp. 33-34.

manera: «Eólo y cárcel gobierne do están encerrados los vientos»⁷. Aquí, se utiliza el adverbio relativo *do*, que está en desuso en español. La introducción de este elemento produce una *amplificatio* mediante una oración de relativo («do están encerrados los vientos»), en la que se introduce el genitivo objetivo *ventorum* en función de sujeto.

Otro recurso notable en esta traducción es la elipsis verbal. Para los versos (Verg. *A.* 1.231-233): «quid meus Aeneas in te committere tantum, / quid Troes potuere, quibus, tot funera passis, / cunctus ob Italiam terrarum clauditur orbis?», Vicente Cristóbal traduce: «¿qué gran desmán contra ti cometer ha podido mi Eneas?, / ¿qué los troyanos, a quienes, después de sufrir tantas bajas, toda la tierra por causa de Italia se cierra ante ellos?»⁸. En el verso 232, se omite la traducción del verbo *potuere* («pudieron») porque se sobrentiende gracias al paralelismo con el verso anterior y, de esta forma, puede obtener el hexámetro dactílico en español: «¿qué-los-tro-yá-nos-a-quié-nes-des-pué-de-su-frír-tan-tas-bá-jas»⁹.

También encontramos casos de redundancia léxica. Un claro ejemplo es este verso (Verg. *A.* 1.625): «Ipse hostis Teucros insigni laude ferebat», cuya traducción es la siguiente: «Aunque enemigo era Teucro, alababa muy mucho a los teucros»¹⁰. Se puede observar que Vicente Cristóbal inserta el adverbio *muy* para obtener una sílaba más, teniendo en cuenta que el acento tónico de este se traslada a *mucho* para que pueda leerse con ritmo dactílico: «Aún-quee-ne-mí-goe-ra-Téu-croa-la-bá-ba-muy-múchoa-los-téu-cros»¹¹.

Revisadas estas cuestiones, solo cabe destacar el gran valor del trabajo realizado por Vicente Cristóbal en *Tempestad en el Tirreno*. Solamente el prólogo ya puede considerarse un monográfico sobre la relevancia literaria y la recepción clásica del primer libro de la *Eneida*. En lo que a la traducción respecta, el resultado es, además de un acercamiento de Virgilio a nuestros días, una pieza literaria en sí misma. El autor demuestra plenamente su faceta de poeta-traductor y logra transferir el ritmo dactílico al español. Sin duda, pienso que es una obra elemental para el estudio específico del primer libro de la gran epopeya latina.

7 Virgilio, 2022, p. 83.

8 Virgilio, 2022, p. 93.

9 Escansión propia del hexámetro dactílico.

10 Virgilio, 2022, p. 135.

11 Escansión propia del hexámetro dactílico.

Bibliografía

BONNEFOY, Yves y CARRERA, Arturo, *La traducción de la poesía*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2002.

CRISTÓBAL, Vicente, «Prólogo», *Tempestad en el Tirreno: libro I de la Eneida*, Editorial Renacimiento, 2022.

JAKOBSON, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1984.

VEGA, Miguel Ángel (ed.), *Textos clásicos de teoría de la traducción. Edición ampliada*, Madrid, Cátedra, 2004.

Ismael Capitán El Khadraoui
Universidad de Sevilla
ismcapel@gmail.com
ORCID: 0009-0006-6586-3837

Francisco GARCÍA JURADO (dir.), *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica: conceptos, personas y métodos*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, 828 pp., ISBN: 978-84-18093-93-7

Francisco García Jurado, catedrático de Filología Latina en la Universidad Complutense de Madrid, centra gran parte de sus investigaciones en la línea de la tradición y recepción clásica, en la cual se encuadra una de sus publicaciones más significativas, la *Teoría de la tradición clásica: conceptos, historia y métodos* (2016). En esta obra, germen de la que ahora se reseñará, García Jurado ofrece una reflexión sobre los problemas conceptuales, historiográficos y metodológicos que atañen a la tradición clásica y establece una teoría general de la disciplina. A partir de su lectura, Carlos Mariscal de Gante confeccionó un índice terminológico y onomástico que constituye el cimiento del repertorio básico de entradas del *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*. Este proyecto, financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación con calificación prioritaria, se desarrolló entre 2018 y 2021 con la participación de un total de sesenta y seis colaboradores, de entre los cuales Francisco García Jurado es el director científico y Ana González-Rivas Fernández (UAM), Pilar Hualde Pascual (UAM) y Josep Lluís Teodoro Peris (UV), los editores.

En el *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*, García Jurado recupera la reflexión sobre la disciplina desde las perspectivas complementarias del autor y del lector en un formato que convierte la obra en un compendio que explica sus diferentes aspectos, un proyecto fundamental para unos estudios tan pujantes en la actualidad.

El cuerpo del libro (pp. 1-786) lo constituye el diccionario propiamente dicho. Está precedido de una introducción (pp. IX-XXV) firmada por Francisco García Jurado y dividida en cuatro apartados: «Circunstancias de un proyecto», «Hacia una teoría general de la tradición y la recepción clásica», «Referencias cruzadas entre las entradas» y «Valoraciones finales». En ella, se relatan la coyuntura en la que surgió el *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica* y el proceso de su confección. A continuación, se presentan sus objetivos y los ámbitos sobre los que se orquesta, que son conceptos,

métodos y disciplinas y personas. Además, se ofrece un listado de los criterios de relación entre las entradas. Así, la introducción clarifica de antemano los propósitos y la organización del diccionario para el lector.

Las ochenta y ocho entradas que configuran el diccionario están dispuestas en estricto orden alfabético. Hay dos tipos de entradas, que responden, en la práctica, a los tres ámbitos antes mencionados: conceptuales-metodológicas y biográficas. Las primeras abordan los conceptos que construyen la noción de tradición clásica, como «Tradición», «Transmisión» y «Clásico», y otros términos anejos, por ejemplo, «Fortuna», «Herencia», «Imitación», «Influencia», «Legado», «Pervivencia», «Recepción», así como conceptos más restringidos relacionados con los métodos de estudio de la disciplina, entre ellos, «Positivismo», «Intertextualidad», «Estética de la Recepción», «Mitocrítica», «Historia cultural» y «Poscolonialismo». Las segundas entradas tratan sobre los estudiosos que han forjado la historia de la disciplina o han hecho contribuciones teóricas sustanciales, como «Pelayo, Menéndez», «Lida de Malkiel, María Rosa», «Curtius, Ernst Robert» y «Highet, Gilbert». Con todo, todas las entradas tienen una extensión homogénea, que abarca entre cinco y diez páginas cada una, y cada categoría presenta una estructura unitaria: la primera (conceptual-metodológica) está articulada por su etimología, definición y estudio; la segunda (biográfica), por el nombre completo, lugar y año de nacimiento y fallecimiento del autor, biografía sucinta y aportaciones a la tradición clásica. Al final, se insertan la bibliografía y la firma del autor de la entrada.

En las páginas finales, se incluyen el «Índice temático y de nombres propios» (pp. 787-793) y la relación de «Citas abreviadas de autores griegos y latinos» (pp. 794-796). Por último, el «Listado de colaboradores» (797-798) recoge la nómina de todos los participantes del proyecto.

El *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica* es una ambiciosa obra sin precedentes. En el ámbito hispánico existen diccionarios literarios generales, como el *Diccionario español de términos literarios* de Garrido Gallardo (2009) y el *Diccionario de términos literarios* de Estébanez Calderón (1996), pero ninguno dedicado en específico a la tradición clásica. Existe, en el ámbito anglosajón, la publicación *The Classical Tradition* de Grafton (2010), un compendio enciclopédico con una ordenación temática alfabética, pero sin el espíritu teorizador de la obra aquí reseñada y carente de referencias al campo o a los estudiosos hispánicos.

Es relevante insistir en la índole hispánica del diccionario: al poner el foco en España e Hispanoamérica se consideran ámbitos culturales que

ordinariamente son desatendidos en los estudios extranjeros. Esto no implica la omisión de figuras extranjeras cuyas aportaciones a la tradición clásica han sido imprescindibles, como Comparetti, Curtius o Highet, pero su inclusión está siempre relacionada con la transferencia de sus ideas a la cultura hispánica.

El *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica* es una obra abarcadora que comprende un elevado número de entradas, selección en absoluto arbitraria, sino resultante de un análisis minucioso, además de un trabajo de profundización y ampliación de contenidos. Asimismo, hay una valiosa inserción de ejemplos literarios y de citas de autoridad que ilustran y enriquecen la información relativa a cada término. Es apreciable que, aunque es una obra de carácter colectivo, la cuantiosa intervención de especialistas no actúa en detrimento de su cohesión, gracias a la ya comentada estructura uniforme de las entradas y a la rigurosa revisión del equipo.

La interrelación entre las entradas es una de las características más destacables de la obra, puesto que permite que el lector trascienda los límites de la consulta puntual y obtenga una visión de conjunto de los conceptos, métodos o personas que están vinculados entre sí. Por ejemplo, en relación con la entrada de «Fuente» (pp. 286-295) se remite a «Influencia», «Intertextualidad», «Positivismo» y «Salinas, Pedro». Es decir, más allá de su exposición individual, el *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica* favorece una lectura holística de los términos, lo cual responde a la realidad de la compleja configuración de la disciplina. No es, por tanto, una obra cerrada, sino abierta a la implicación dinámica del lector.

Tampoco es una obra unívoca. La idea de tradición clásica que propone es plural: no hay un rechazo o una defensa dogmática de unas u otras concepciones, sino que presenta cada una de ellas con las problemáticas o contradicciones que pueden suscitar. Así, contempla la multiplicidad de metáforas que forman el concepto, como «Herencia», «Influencia», «Pervivencia» o «Recepción». Con esto, invita a la reflexión crítica del lector y le reserva la extracción de conclusiones o, en su defecto, de nuevas preguntas que promuevan sucesivos planteamientos teóricos sobre la disciplina.

Todas estas características evidencian otro de los aspectos primordiales del *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*, que es su carácter programático. La teorización es imperativa en toda disciplina, pero esta obra complementa el conocimiento de la historia y de los postulados de la tradición clásica con un saber crítico que establece el estado de la cuestión

de dichos estudios con la aspiración de impulsar futuras investigaciones tanto de especulación teórica como de análisis concreto y práctico de las conexiones entre la Literatura Antigua y la Moderna. Para ilustrar esta resolución, podemos observar la entrada de «Intertextualidad» (pp. 417-424). Tras definir el método, el diccionario explica los modelos intertextuales de Kristeva y de Genette, así como las metáforas «materia prima» y «proteína literaria», planteadas por García Jurado, y nuevas metodologías como «intermedio» y «transmisión». A partir de este marco, el lector puede valorar todas las formulaciones y adoptar la que estime para realizar sus propios estudios sobre temas concretos o bien problematizar sobre ellas y aportar nuevas disquisiciones teóricas y metodológicas.

En conclusión, el *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica* es una obra novedosa que recoge los principales conceptos, personas y métodos constituyentes de la disciplina y expone una revisión crítica y actualizada de ellos que permite la aproximación rigurosa y sistemática de los estudiosos. Tal como queda demostrado por todas las cuestiones valoradas, supone una contribución fundamental, puesto que satisface la necesidad de una teorización vigente de la tradición y recepción clásica en el ámbito hispánico y brinda un manual de referencia completo y claro para el ulterior desarrollo de esta disciplina cuyo interés se ha perpetuado desde su formulación en el siglo XIX y hasta su éxito en los estudios literarios del siglo XXI.

Bibliografía

- ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza, 1996.
- GARCÍA JURADO, Francisco, *Teoría de la tradición clásica: conceptos, historia y métodos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- GARRIDO GALLARDO, Miguel Ángel, *Diccionario español de términos literarios*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 2009.
- GRAFTON, Anthony, *The Classical Tradition*, Harvard, Harvard University Press, 2010.

Julia Moreno Casasola
Universidad de Sevilla
juliamorenocasasola@gmail.com
ORCID: 0009-0003-9637-513X

Fernando GARCÍA ROMERO, *Lechuzas a Atenas. Pervivencia hoy del refranero griego antiguo*, Madrid / México / Buenos Aires / Santiago, Edaf, 2022, 218 pp., ISBN: 978-84-41441-53-8

Lechuzas a Atenas. Pervivencia hoy del refranero griego antiguo es el título de un volumen reciente con el que Fernando García Romero, catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid, nos sumerge en el fascinante mundo de la paremiología, campo al que lleva dedicándose más de dos décadas, puesto que ya en 1999 publicó *Proverbios griegos. Menando: Sentencias* (Madrid) en colaboración con Rosa M^a Mariño; y en 2001, *El deporte en los proverbios griegos antiguos* (Hildesheim).

El libro presenta cuatro grandes capítulos cuyos títulos reflejan su temática y se desglosan en numerosos epígrafes breves que facilitan su lectura. Así, el primer capítulo (15-54), que trata sobre los proverbios griegos heredados directamente, se titula «Las que hemos heredado», mientras que el segundo (55-122), bajo el título «Las equivalentes», se centra en aquellas expresiones que tienen correspondencias modernas. El tercer (123-146) y cuarto capítulo (147-170), titulados «Personajes proverbiales» y «Geografía proverbial griega» respectivamente, tratan sobre figuras emblemáticas de la cultura griega, así como sobre lugares y aspectos humorísticos relacionados con estas expresiones.

Los dos primeros capítulos examinan minuciosamente los refranes, proverbios y expresiones griegas que han sobrevivido al paso del tiempo y que incluso tienen equivalentes en la actualidad. Se analiza cada uno de ellos resaltando aspectos como su origen y significado, su presencia en diversas fuentes y su continuidad en la tradición moderna, desde las lenguas romances hasta el alemán, el ruso, el griego moderno o el húngaro. Con los numerosos ejemplos en las distintas lenguas modernas el lector no solo se da cuenta de la inconmensurable herencia grecolatina, sino que también descubre de manera fascinante cómo los antiguos griegos expresaban proverbialmente las ideas que nosotros queremos transmitir cuando decimos «murió hasta el apuntador» (οὐδὲ πυρφόρος ἐλείφθη: «no quedó ni el portador del fuego»), «de tal palo tal astilla» (τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον: «del padre, el hijo») o «salir de Guatemala

para entrar en Guatepeor» (Χαρύβδιν ἐκφυγὼν τῇ Σκύλλῃ περιέπεσεν: «tras escapar de Caribdis ha ido a caer en Escila»).

El tercer capítulo presenta a personajes emblemáticos como los Picios, los Pericos de los palotes o los leperos de la antigua Grecia en cinco categorías: «Tontos proverbiales»; «Feos y guapos proverbiales»; «Personajes míticos proverbiales»; «Reyes, atletas proverbiales, y algún político»; y, por último, «Personajes proverbiales con nombres parlantes». Se examinan figuras que simbolizan cualidades como la estupidez, como Margites o Corebo; la belleza y la fealdad, como Tersites, el más feo de los que fue a Troya, frente a Nireo, el más guapo; u otras características humanas proverbiales, como Odiseo, paradigma de astucia (Ὀδυσσεὺς συνετώτερος: «ser más listo que Odiseo»), o el rey Midas (Μίδου πλουσιώτερος: «ser más rico que Midas»). También se incluyen personajes que, además de constituir un paradigma proverbial por sus rasgos, tienen el añadido de poseer un nombre parlante que vaticina tales cualidades, como el caso de Marimandona; así, Acesias (‘el Curalotodo’) es el nombre burlesco de médico inepto que no cura.

El cuarto capítulo dedica nueve epígrafes a las ciudades, topónimos y gentilicios griegos que inspiraron paremias. Desde los atenienses hasta los beocios, pasando por los espartanos, los tesalios y los habitantes de la isla del Egeo, cada grupo étnico o geográfico era objeto de expresiones proverbiales que reflejaban las opiniones de los griegos sobre sí mismos (y también sobre los no griegos). Se decía, por ejemplo, «ser más libre que Esparta» (ἐλευθεριώτερος Σπάρτης) para referirse a las personas que valoraban celosamente su independencia, ya que los espartanos eran conocidos por su profundo sentido de libertad. A esta expresión se contraponía «ser más esclavo que Mesenia» (δουλότερος Μεσσήνης), una comparación proverbial que se explica porque, en muchas ocasiones, los espartanos esclavizaron a los mesenios cuando estos se sublevaban, tratándolos con mayor severidad que a otros esclavos.

En el quinto y último capítulo, titulado «Jugar y reír con las expresiones proverbiales», el autor pone el broche final destacando el carácter creativo y jocoso con el que los antiguos griegos modificaban expresiones para crear nuevas, como se hace en la actualidad cuando «decimos ojos que no ven, batacazo que te pegas», «no hay mal que por el INEM no venga» o «cualquier tiempo pasado fue anterior».

El libro incluye un apéndice final que proporciona las fuentes de cada paremia o sentencia, así como una bibliografía detallada que guía al lector hacia la documentación empleada. Se trata de una obra exhaustivamente documentada y meticulosa, que ofrece de forma muy amena una visión innovadora y actualizada del rico legado del refranero griego antiguo.

Patricia García Zamora
Departamento de Filología Griega y Latina
Facultad de Filología (Universidad de Sevilla)
pgarcia9@us.es
ORCID: 0000-0001-9275-8377

Andrea RODIGHIERO, Giacomo SCAVELLO y Anna MAGANUCO,
METra 1 Epica e Tragedia Greca: Una Mappatura. Lexis
supplementi, 11, Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2022, 232 pp.,
ISBN: 978-886-969-655-8, ISBN (ebook): 978-886-969-654-1,
DOI: 10.30687/978-886-969-654-1

**Andrea RODIGHIERO, Anna MAGANUCO, Margherita NIMIS
y Giacomo SCAVELLO,** *METra 2 Epica e Tragedia Greca: Una
Mappatura.* Lexis supplementi, 14, Venezia, Edizioni Ca'Foscari,
2023, 290 pp., ISBN: 978-88-6969-759-3, ISBN (ebook): 978-88-
6969-738-8, DOI: 10.30687/978-88-6969-738-8

Los dos libros que reseñamos conjuntamente agrupan nueve y once contribuciones fruto de los congresos internacionales celebrados en mayo de 2021 y junio de 2022 en la Università degli Studi di Verona, como uno de los hitos principales del proyecto de investigación *METra (Mapping Epic in Tragedy – Epica e tragedia greca: una mappatura)* sobre la influencia de la épica griega arcaica en la tragedia ateniense de época clásica. Diferentes métodos de análisis filológico muestran el peso de la épica en numerosos aspectos y cómo la confirmación o, más a menudo, la confrontación del modelo dota de mayor sentido al texto dramático. Tanto el primer libro, dedicado a la memoria del helenista valenciano J. V. Bañuls, como el segundo, que recuerda a V. Citti, aúnan las contribuciones de expertos con una sólida trayectoria y de investigadores noveles, prueba de las sólidas raíces y el prometedor desarrollo de este campo de estudio. Sin perjuicio de la validez de cada capítulo individualmente, la lectura en conjunto de los dos libros permite apreciar mejor su diversidad a la vez que la continuidad entre los dos volúmenes, especialmente en los cinco capítulos que retoman y profundizan, en el segundo, las investigaciones iniciadas en el primero.

Tras un índice inicial, en ambas introducciones (pp. 3-8 y pp. ix-xvi) los editores presentan cada libro como una colección de resultados, parciales y

complementarios, una *mappatura*, esto es, una fijación de varios puntos de referencia del contacto entre los géneros explorados, sin que se pretenda ofrecer una respuesta única ni exhaustiva a una cuestión tan compleja. La ordenación de los capítulos, mayoritariamente en italiano y de una veintena de páginas, según su objeto y metodología hace de cada volumen un todo coherente.

En *METra 1* se traza un itinerario desde obras fragmentarias a otras conservadas íntegras y hasta reflexiones más amplias sobre el contexto histórico de la tragedia. Los dos primeros trabajos se ocupan de dramas fragmentarios en que las referencias épicas, junto con la tradición textual directa e indirecta, permiten reconocer la probable reconstrucción de la trama, mientras que los cinco capítulos siguientes rastrean ecos épicos en personajes, escenas o motivos expresivos, y cierran el libro dos sobre cómo la influencia homérica determina la visión de la tragedia sobre cuestiones religiosas o epistemológicas. Con un criterio algo distinto, *METra 2*, del análisis de palabras o unidades léxicas en los dos primeros capítulos, pasa, del tercer al sexto capítulo, al de pasajes y escenas de dramas y fragmentos concretos en que se identifican fenómenos culturales o de índole literaria, para llegar en los cinco capítulos siguientes a fenómenos religiosos o expresivos distribuidos a lo largo de un corpus con varias obras. La ampliación de la perspectiva se percibe no solo en las unidades textuales objeto de estudio, sino también en su rango diacrónico, que constituye un criterio de ordenación secundario y alcanza hasta la literatura neogriega en el último capítulo.

Más en detalle, *METra 1* se abre con «Il bucato di Nausicaa. Una nuova lettura di Sofocle, fr. 439 R. (Ναυσικάα ἢ Πλύντρια)» (pp. 9-37) de Laura Carrara, donde se plantea en qué manera la tragedia *Nausicaa* o *Lavanderas* podría haber desarrollado la escena en que la princesa feacia encuentra al náufrago Odiseo mientras lava la colada en el río, atendiendo tanto a la transmisión de este breve fragmento como, sobre todo, a las cuestiones lexicográficas que rodean algunos términos del texto como la colocación λινογενεῖς τ' ἐπενδύτας o el infinitivo νῆσαι. Frente a la interpretación tradicional que relaciona estos términos con el tejer, se reivindica, en vez de τε νῆσαι la lectura, τάνυσαι “tender”, que encuentra sólidos argumentos lingüísticos y dramáticos, además de notables paralelos en el hipotexto homérico (*Od.* 6, 93-98), en otras tragedias y en la pintura vascular.

La segunda contribución, «“Schegge” di Odisseo. I “volti” dell’eroe nei frammenti dei drammi odissiaci di Sofocle» (pp. 39-60) de Francesco

Lupi aplica la exégesis textual a la reconstrucción del personaje de Odiseo, especialmente en su faceta de hábil orador, en las obras fragmentarias de Sófocles a partir de la comparación con sus apariciones en la épica homérica y cíclica. Con *Comensales* (*Syndeipnoi*, fr. *566 R.), *Teucro* (fr. *576-597b R.), *Palamedes* (fr. 478-81 R.) y *Eurialo* (solo en testimonios), además de las tragedias completas *Áyax* y *Filoctetes*, se pone de relieve que la habilidad retórica del laerciada, ya evidente en la *Iliada* (9, 318-20; 330-33), marca favorable o perjudicialmente su relación con otros héroes, algo también presagiado en la *Odisea* (19, 406-409). Su papel como acusador de los personajes epónimos de *Teucro* y *Palamedes* ejemplifica cómo el autor pudo retomar y adaptar la caracterización negativa de Odiseo en otros dramas a partir de motivos del ciclo.

En «Usi e funzioni della *τις-Rede* da Omero a Sofocle (Soph. *Ai.* 500-5 ed *El.* 975-85)» (pp. 61-84), Anna Maganuco examina el módulo de introducción del discurso reportado potencial, el qué dirán, utilizado por Sófocles en dos ocasiones que remiten al recurso que se hace de él en la *Iliada* para exponer los ideales heroicos, a la vez que subvierte estas expectativas dejando que las verbalicen personajes femeninos: Tecmesa y Electra. La comparación con algunos versos líricos y con la obra de los dos otros grandes trágicos revela, además, que el autor dota de un mayor sentido las pocas variaciones que introduce, permaneciendo, por lo general, más fiel al motivo épico.

Andrea Rodighiero, en «Il pianto di Achille e il digiuno di Penelope. Impieghi “formulari” da Omero ai tragici» (pp. 85-109), estudia expresiones épicas con que se alude al llanto y al ayuno como formas de luto extremo en textos épicos y que dan lugar a escenas típicas de la tragedia. En ciertos pasajes euripideos (*IA* 1122-33, *Supp* 286-88, *HF* 1111-12, *Or* 280, *Alc* 530) la pregunta Τί κλαίεις; («¿Por qué lloras?») evoca la ocasión en que Tetis la dirige a Aquiles en la *Iliada* (1, 362; 18, 73). De manera similar a cómo la cualificación del ayuno como muestra de la desesperación de Medea y Áyax en las tragedias homónimas (*E. Med* 20-28; *S. Aj* 321-25) desarrolla la descripción del dolor en textos épicos, tanto de Penélope en la *Odisea* (4, 787-90; 19, 203-9) como de la diosa Démeter en su correspondiente *Himno homérico* (2, 192-201), lo que indica una intertextualidad que supera la mera coincidencia de situaciones y tradiciones culturales.

Con un enfoque similar, «Penelope e Deianira. Carattere e sentimenti di due eroine tra epica e tragedia» (pp. 111-134) de Giacomo Scavello profundiza en

las similitudes entre dos heroínas que esperan ansiosamente a su marido. Ambas se consumen en llantos, noches insomnes y un lecho vacío, si bien el desenlace de *Traquinias* hace aún más flagrante la diferencia con la *Odisea*, en que estas circunstancias se convierten en signos de un feliz reencuentro de los esposos.

En «Rivisitazioni del vanto epico del guerriero nell'*Oresteia*» (pp. 135-158), Enrico Medda explora a lo largo de la trilogía de Esquilo la recurrencia de un motivo discursivo, donde el precedente épico se resignifica y enriquece. Tras analizar los elementos y la fraseología propios de las intervenciones en que los héroes homéricos se jactan de haber dado muerte a un enemigo, examina de qué modo los parlamentos análogos de Agamenón (*Ag* 821-28), Clitemnestra (*Ag* 1377-94), Egisto (*Ag* 1577-82, 1603-11) y Orestes (*Ch* 973-90), al utilizar expresiones épicas en homicidios bien distintos de un combate bélico, evidencian lo lejos que queda cada uno de ellos del antiguo modelo heroico.

Carmen Morenilla Talens, en «“Nadie te lo reprochará” La súplica de una madre en Homero, Estesícoro y Esquilo» (pp. 159-179), se centra en el motivo de la madre que suplica a su hijo con el pecho desnudo para que no muera en combate. Puesto que se halla tanto en la épica homérica (*Il* 22, 79-84) como en las composiciones de épica citaródica de Estesícoro (fr. S13 Davies), aparte de en epitafios y representaciones iconográficas, se deduce que los diferentes géneros incluyen una escena tradicional en que no siempre se pueden hallar ecos textuales directos. Este tipo de escena reaparece en tragedias que la reelaboran y la ponen al servicio de nuevos contextos, como el de una madre, Clitemnestra, que suplica al hijo que no la mate (*A. Ch* 896-98; *E. El* 1206-17), el de una nodriza que teme por la supervivencia de la joven que crió (*Sen. Hippol* 246-51) o el de todo un coro de jóvenes que apela al caudillo para que no combata personalmente (*A. Th* 698-99).

«Basta chiedere? Forme, lessico e rituale della preghiera in Aesch. *Cho* 1-3» (pp. 181-198), de Andrea Taddei, aplica una perspectiva histórico-religiosa o antropológica a otro texto esquiléo: el ruego del inicio de *Coéforos* a Hermes Ctónico por parte de Orestes en la tumba de Agamenón para que les ayude a llevar a cabo la venganza. Este canto anticipa elementos dramáticos claves y otros ruegos de la tragedia, como el de un *kommós* posterior en que la expresión δὸς κράτος (480) retoma la invocación de Glauco al dios Apolo en la *Iliada* (16, 525) y que, dirigida al padre en vez de al dios, exalta la figura de Agamenón, de manera similar a una posterior petición del coro a Zeus (783-92).

Cierra el volumen Alexandre Johnston con «Irony and the Limits of Knowledge in Homer and Sophocles» (pp. 199-220), que vuelve al dramaturgo

de Colonos para indagar a través de la historia cultural y de las ideas el esquivo concepto de «ironía dramática». La distancia entre el conocimiento del autor, la audiencia y los personajes en *Edipo rey* y en *Áyax* se relaciona con la alusión, en un principio metafórica, de uno de los pretendientes de Penélope, al no poder tensar el arco de Odiseo, a que el artificio les robará el ánimo y el alma (*Od* 21, 152-56). A pesar de las divergencias en la exposición entre los textos épicos, narrativos y trágicos representados, este recurso revela una común concepción teológica en Homero y Sófocles: el conocimiento de los héroes trágicos, y por extensión de todos los humanos, es incierto o provisional.

Ya en *METra 2*, «Elementi alt(r)i nel dettato della tragedia: riprese e divergenze dall'epica» (pp. 3-24) de Sara Kaczko observa que, en vez de la forma jonio-épica del nombre de la diosa Atenea Ἀθήνη o Ἀθηναίη, la tragedia reserva la ática Ἀθηναία para ciertos contextos y prefiere la dórica y antigua Ἀθάνα. El teónimo contradice las tendencias generales de la lengua trágica y resulta un estilismo probablemente derivado del prestigio de las formas líricas vinculadas al ámbito ritual y religioso.

En «Lessico e metafora tra Omero ed Eschilo: due casi di studio dalla parodo dei *Persiani*» (pp. 25-50), Margherita Nimis repasa pormenorizadamente las metáforas, imágenes y léxico con que se describe al ejército persa, inmenso como el mar que será su ruina, y cómo algunas referencias cromáticas anticipan el luto del coro. Al explotar la polisemia de ciertos términos y acuñar compuestos, la dicción épica es reelaborada y puesta al servicio de una nueva expresividad.

Andrea Taddei en «“Sed obstat θέλων”. Aspetti della volontà degli dèi nelle *Coefore* di Eschilo» (pp. 51-74) retoma el análisis de los ruegos en la segunda obra de la trilogía esquilea concentrándose, esta vez, en la significación del participio θέλων en los vv. 19 y 793, donde ha planteado problemas de interpretación. Paralelos épicos, trágicos y líricos validan esta lectura al confirmar las asimétricas relaciones de reciprocidad entre hombres y dioses, en que la voluntad que cuenta en la concesión del ruego y la continuidad del culto es la de Zeus.

También Alexandre Johnston vuelve a ocuparse de las implicaciones religiosas del conocimiento de los personajes trágicos pasando esta vez al dramaturgo más joven en «Θεοί vó μοι αἴτιοί εἰσιν. Helen's Agency and the Gods in Homer and Euripides» (pp. 75-98). Tras un repaso a las fuentes épicas, desde Homero y Hesíodo a los *Cypria*, la lectura paralela de la *Iliada* (esp. 3,

154-76; 6, 343-58) y *Troyanas* evidencia que el rapto de Helena se explica tanto por las decisiones de ella misma como por las de las fuerzas divinas, en distinta medida según el contexto y la *persona loquens*. En el enfrentamiento verbal entre Helena y Hécuba (860-1059) emerge el debate teológico entre estas dos visiones divergentes, sin que el drama resuelva quién está en lo cierto.

Sigue «Presenze di Elena nel corpus sofocleo» (pp. 99-122), en que Francesco Lupi traza las apariciones del personaje según testimonios y fragmentos. Los paralelos con otros fragmentos y la tradición épica de *La pequeña Iliada* y los *Cypria* sustentan la hipótesis de que Helena fuera el sujeto del fr. 179R.² ἀναχαρίζει, de *El rapto de Helena*, y refutan, en cambio, que fuera la destinataria del fr. 368R.² de *Laconias*, ya que es probable que Sófocles mantuviera consistentemente la imagen homérica de la heroína arrepentida y deseosa de volver a su patria (*Od* 4, 252-64).

«Meditazioni omeriche sulla guerra nel terzo stasimo dell'*Aiace* di Sofocle (*Ai*. 1185-1222)» (pp. 123-150) de Giacomo Scavello estudia las concomitancias léxicas y semánticas del canto dramático con fraseología e imágenes homéricas de condena a la guerra. El tragediógrafo enfatiza su mensaje antibelicista mediante cualificaciones sinónimas de los dioses Ares y Hades o la recurrencia de léxico clave como πόνος o la rara colocación κοίλην κάπετον (*Aj* 1165, 1403; *Il* 24, 797) que presentan la guerra como algo totalmente negativo y nada divino.

Poniendo ya el foco sobre varias obras, Riccardo Palmisciano, con «Funerale “omerico” e lamento funebre in tragedia» (pp. 151-178), explora cómo, en un momento en que la polis democrática pretende limitar el luto por personalidades aristocráticas al ámbito privado, la tragedia reutiliza los lamentos fúnebres épicos, como ilustra la exhaustiva lista de pasajes y el análisis de ejemplos como *E. Tr* 1167-206. Sin embargo, el hecho de que los *thrēnoi* queden solo en boca de personajes femeninos y la manera poco heroica en que aparecen los *lebetes* o urnas cinerarias en *A. Ag* 444, *Ch* 686 y *S. El* 1041 marca la resignificación y adaptación de estos ritos funerarios al contexto democrático.

Andrea Ercolani en «Dialoghi in dialogo: dall'epos alla tragedia» (pp. 179-198) trata de la presentación literaria de los diálogos en ambos géneros. La comparación entre la tragedia más antigua, *Persas*, y la más reciente, *Bacantes*, demuestra que la alternancia de interlocutores aparece guiada por las intervenciones «cremallera» del corifeo, que retoma, en su

introducción y, al menos en Esquilo, de conclusión del discurso directo, la voz del narrador épico.

En una fórmula particular de discurso reportado se centra «Riuso ed evoluzione della *τις-Rede* in Euripide» (pp. 199-226) de Anna Maganuco. En este artículo se extiende al último gran tragediógrafo el estudio aplicado a Sófocles en el primer volumen. La revisión formal y contextual de cada caso revela la influencia de la *τις-Rede* potencial o real homérica, con variaciones formales ya en *Alcestitis* o *Heraclidas*. La creciente independencia del modelo épico en las tragedias más recientes como *Ifigenia en Táuride* u *Orestes* conforma escenas típicas en que la fijación de ciertos hemistiquios y de elementos escénicos recurrentes constituyen auténticas fórmulas dramáticas.

Ester Cerbo, en «Metri dell'epica nella lirica di Euripide: risonanze e rimodulazioni» (pp. 227-252), examina la significativa interacción entre forma métrica y contenido en los dáctilos, dáctilo-epitritos y anapestos en tres tragedias del ciclo troyano. Más allá de la mera imitación o la necesidad métrica, el análisis detallado descubre que las reminiscencias de estos ritmos épicos incrementan la eficacia dramática de escenas como la monodia de Andrómaca en dísticos elegíacos (*Andr* 103-116), la anapéstica de Hécuba (*Hec* 59-97) o la secuencia holodactílica en un diálogo lírico entre las dos mujeres (*Tr* 595-607).

Finalmente, «Ulisse tragico ed epico in Nikos Kazantzakis» (pp. 253-272) de Gilda Tentorio concluye las investigaciones trayéndolas hasta la actualidad con su exploración de Odiseo en la *Ὀδύσεια* épica y la tragedia *Ὀδυσσεύς* del autor cretense del s. XX. La inspiración y la trasgresión del héroe homérico, con un carácter excesivo como el de los héroes trágicos, revela la autonomía del personaje, que supera la clasificación de los géneros y encarna la compleja relación de la Grecia contemporánea con su tradición literaria.

Sorprende gratamente la repartición de la atención dedicada a los tres grandes tragediógrafos, que corrige la tendencia de parte de la crítica a concentrarse en la producción mucho más abundante del dramaturgo más joven, en detrimento de Sófocles y, sobre todo, de Esquilo. De hecho, en *METra 1*, cinco de los nueve artículos están dedicados a Sófocles, tres a Esquilo, y solo el cuarto y el octavo, y brevemente el tercero, comentan textos euripideos, entre otros. En *METra 2*, de manera más proporcionada, dos contribuciones se ocupan de Esquilo y Sófocles, cada uno, y tres de Eurípides, aparte de aquellas con un corpus compuesto.

Las pocas objeciones que podría suscitar esta obra doble no son más que la consecuencia inevitable de su planteamiento como colección de aportaciones individuales sobre un mismo tema. Dado que cada una es perfectamente sólida por su cuenta, encontramos algunas redundancias menores, por ejemplo, en la alusión a los testimonios antiguos sobre el enorme peso de Homero en Sófocles (vol. I, pp. 10-11, 40-41, 112), algo que quizás se podría haber evitado mediante más referencias entre los capítulos. El segundo volumen sí que remite a más trabajos contenidos en el primero, lo que palia esta situación y mejora la cohesión general. También se habría agradecido una mayor coordinación en la disposición de los textos griegos comentados, a los que suele seguir la traducción, que, en ocasiones, especialmente en el segundo volumen, no aparece. Ello puede resultar frustrante para el lector principiante o no especialista, aunque la claridad de la exposición en ningún caso se ve mermada.

La edición, muy cuidada y de fácil manejo, se halla disponible en papel en tapa blanda y en formato electrónico de acceso libre, tanto de forma completa como en sus capítulos individuales. Esta accesibilidad caracteriza también el tono de los trabajos, con completas y actualizadas introducciones a los textos y problemas abordados que hacen de este libro una obra de interés para el helenista que quiera profundizar, así como para el estudiante mínimamente familiarizado con las principales obras de la épica y tragedia griegas. Particularmente esclarecedores resultan los recursos tipográficos que guían el comentario de los textos y la estructuración esquemática de las ideas en muchos capítulos.

Nos encontramos, pues, ante un valioso compendio de estudios de caso que ilustran cómo diversos enfoques ponen en valor la interrelación entre géneros e, igualmente, cómo la lectura de la tragedia a la luz de la épica permite ahondar en la comprensión de la primera, que establece con su predecesora relaciones ya de continuidad, ya de variación o de contraste. La riqueza de perspectivas renueva el análisis de ambos géneros y demuestra que, en este campo, y en particular en su intersección, hay aún mucho terreno por descubrir y nuevos mapas que trazar.

Andrea Sánchez i Bernet
Universitat de València
Andrea.Sanchez@uv.es
ORCID: 0000-0002-0454-0966

Laura MASSETTI, *Pindar's Pythian Twelve: A Linguistic Commentary and a Comparative Study*, Leiden / Boston, Brill, 2024, 248 pp., ISBN (tapa dura): 978-90-04-68807-0, ISBN (e-book): 978-90-04-69413-2, ISSN: 2667-3770, DOI: 10.1163/9789004694132

La lingüista italiana Laura Massetti ofrece en su libro una traducción actualizada y novedosa de la *Pítica* XII de Píndaro, así como un análisis comparativo con un texto védico, *Rgveda* 10.67. Si bien la propia autora recoge en la introducción la dificultad de comparar dos composiciones correspondientes a tan diferentes épocas (siglo V a. C. en el caso de Píndaro, mientras que el texto védico corresponde al II milenio a. C.), considera que de la comparación se pueden extraer trazos comunes a una lengua poética común de origen indoeuropeo.

La primera mitad de la obra centra su análisis en la *Pítica* XII de Píndaro. Así, el primer capítulo aborda la temática de la obra —la victoria de Midas de Acragas¹ en un certamen musical celebrado en Delfos, presumiblemente en el 490 a. C., acompañada de una digresión mitológica en torno a Perseo y Medusa—. En el segundo capítulo, la autora pone el foco en la «composición en anillo» (*Ring-Composition*) de la oda, esto es, una suerte de composición cuya estructura básica sería A-B-A₁. El excursus se acompaña de un esquema que refleja de manera solvente esta disposición, identificable además en otras tradiciones literarias indoeuropeas, como sucede en el caso del *Rgveda*.

En el capítulo tercero, Massetti analiza la lengua literaria de Píndaro, que tiene su base en el dialecto dorio, pero bebe también de otros dialectos, lo que resulta en una lengua más bien artificial. El libro continúa con la presentación del texto griego y su aparato crítico, además del análisis métrico de la composición —que sigue los postulados de Gentili²—. Por otro lado, Massetti propone una nueva traducción para la oda que, en nuestra opinión,

1 Actual Agrigento (Sicilia).

2 Gentili, 2006.

es sumamente precisa: recoge el original griego y, al mismo tiempo, cede a las demandas de la lengua a la que traduce (inglés) y facilita la lectura y la comprensión de un texto de por sí intrincado por sus referencias míticas y contextuales.

El comentario lingüístico se reserva para el capítulo quinto, más amplio, y que muestra con claridad el dominio de la autora de la lingüística griega. Los argumentos lingüísticos sirven de base para profundizar en el contenido y, de hecho, Massetti ofrece también un comentario literario de toda la oda. Así, trata con profundidad las menciones del lírico a Acragás a lo largo de las seis primeras líneas y la introducción de la figura de Midas, así como la etimología y el empleo de los términos asociados con la corona y la coronación (<*(s)tegth-). La investigadora también analiza la digresión mitológica —Perseo y Medusa, con presencia también de Atenea— que realiza Píndaro en la *Pítica* XII y demuestra cómo el poeta la emplea para hablar de la creación de los certámenes áulicos.

El capítulo quinto también reserva un apartado para la presencia de las «canciones entretejidas» (*weaving songs*) en la obra de Píndaro y en otras tradiciones indoeuropeas, que emplean verbos como ‘atar’ (*sh₂e(i)) o ‘extender’ (*ten-) para hacer referencia al proceso de composición de una canción o un poema. Presenta cada uno de los términos y/o expresiones escogidos por el poeta y los acompaña del debate académico que se cierne en torno a ellos; del mismo modo, defiende su interpretación y traducción con argumentos —a nuestro parecer— sólidos. De este modo, los 32 versos de la oda quedan sometidos a un análisis íntegro e innovador.

Las últimas páginas de la primera sección del libro comparan la *Pítica* XII de Píndaro con la *Dionisiacas* de Nono de Panópolis. En concreto, Massetti compara elementos de la oda con tres pasajes de la obra de Nono: (Nonn.) *D.*24.35-38, *D.*30.264-267 y *D.*40.215-233, que incluyen referencias a Atenea y a la Gorgona y que le permiten trazar paralelos entre ambas composiciones.

La segunda parte de la obra contiene la comparación entre la *Pítica* XII de Píndaro y una composición en sánscrito-védico. Antes de afrontarla, la autora advierte que el mito desarrollado en la oda del lírico, si bien aislado dentro de la tradición griega, puede tener un paralelo en el mundo indoario. Así, propone *Rgveda* 10.67 como un equivalente debido al marco poético creado por los autores en el que una divinidad inventa/encuentra una «canción de múltiples cabezas». Las figuras divinas implicadas en esta construcción están,

así, asociadas con un descubrimiento poético-musical y, a su vez, su creación/ descubrimiento está relacionado con la noción de «cabeza».

La autora dedica los siguientes capítulos a la introducción del himno védico y a las características del mito de la Gorgona en sus paralelos griego y védico. El primero de estos apartados describe el texto védico objeto de estudio: su temática y su estilo, con repeticiones y una estructura en anillo equiparable a la oda de Píndaro, así como el texto original y su traducción³, acompañados de un completo comentario lingüístico y literario. El siguiente epígrafe (Capítulo 9 de la obra) compara el asesinato de Medusa a manos de Perseo y el de Vala a manos de Indra/Bṛhaspati, en términos de 1) la morada de la víctima y sus características, 2) la fórmula «un héroe mata una serpiente», 3) la estructura «un héroe ahuyenta determinados bienes» y 4) la dimensión acústica de estas narraciones, de modo que ambas composiciones poéticas se pueden englobar en un mismo marco temático y proposicional.

De hecho, Massetti lleva a cabo la labor con gran atención al detalle y ofrece todo tipo de ejemplos para reforzar sus argumentos. Además, remite en numerosas ocasiones a las raíces protoindoeuropeas del léxico escogido por los poetas para mostrar las semejanzas entre ambas tradiciones. Por otro lado, la autora retoma la composición pindárica e incide en la celebración de la victoria por parte de Perseo —aparentemente, con un grito— y en el lamento ahogado de la Gorgona y, de nuevo, en la «invención» musical de Atenea, la «melodía/canción de numerosas cabezas». De forma análoga se sucede la comparación con el himno védico: el héroe (Indra)Bṛhaspati alza su voz, mientras que el enemigo se lamenta y, asimismo, se presentan las habilidades musicales del propio Indra y/o de los que lo acompañan en su empresa que, a su vez, celebran la victoria del héroe.

El libro concluye con un capítulo que equipara la δόξα, 'gloria' de Midas y la *dākṣinā*, 'corrección, rectitud; camino que lleva a la gloria' de Bṛhaspati, protagonistas de ambos relatos. En definitiva, la autora insiste en los trazos comunes entre ambas tradiciones en general y, en concreto, entre la *Pítica* XII de Píndaro y el himno del *Rgveda* analizado: no solamente elementos léxicos, sino también las digresiones etiológicas o la *Ring-Composition*, así como los procesos que llevan a la adquisición de gloria y fama, lo que demuestra que Píndaro habría heredado elementos de una tradición poética previa, que Massetti denomina «Greco-Aria».

3 Basada en el trabajo de Jamison y Brereton, 2014.

En conclusión, Massetti presenta, con claridad, las similitudes entre las tradiciones literarias védica y griega, no solamente en el nivel temático, sino también en el plano formular y léxico. Su trabajo sigue una argumentación clara, acompañada de numerosos ejemplos que facilitan la lectura y, de forma paralela, extienden los postulados a otros autores griegos y a otros himnos védicos. Si bien la «lengua poética IE» es una cuestión que ya ha tenido presencia dentro de los estudios indoeuropeos, el libro de Massetti supone un esfuerzo innovador y atractivo dentro de este campo, 1) por comparar dos pasajes concretos que no habían sido analizados de este modo y 2) por emplear la comparación lingüística como base para los apuntes literarios y mitológicos que recoge la obra.

Santiago Real Besteiro
Universidad de Santiago de Compostela
santiago.real@rai.usc.es
ORCID: 0009-0005-3529-0102

**John KILLEN (ed.), *The New Documents in Mycenaean Greek*,
Cambridge, Cambridge University Press, 2024, vol. 1:
Introductory Essays, DOI: 10.1017/9781139029049; vol. 2:
Selected Tablets and Endmatter, DOI: 10.1017/9781139046152**

En el año 1952, Michael Ventris, arquitecto británico, consiguió descifrar la escritura Lineal B, es decir, el silabario con el que están escritos los textos griegos más antiguos, los que se corresponden con el periodo micénico. Estos textos se fechan entre *ca.* 1400-1200 a.C. y presentan una estructura muy simple, ya que se trata de una de las herramientas de la que se servía la administración palacial micénica para llevar su contabilidad. Con todo, se trata de un corpus fundamental para nuestro conocimiento de la lengua griega, pues, no en vano, preceden en varios siglos a los primeros textos escritos con alfabeto. La hazaña de Michael Ventris culmina un largo proceso que se inició en Creta a principios del s. XX, cuando Sir Arthur Evans descubrió las escrituras egeas durante sus excavaciones en Cnosos. Pero el *prótos heuretés* de la micenología es, sin duda, Heinrich Schliemann, el arqueólogo que desenterró, por vez primera, algunos de los tesoros de la Edad del Bronce que todavía se ocultan en Grecia. La micenología debe su nombre al esplendor de las ruinas de la acrópolis de Micenas, donde Schliemann creyó encontrar la tumba de Agamenón, el caudillo de los griegos en la Guerra de Troya, según Homero.

En 2022 se cumplieron setenta años de la gesta de Ventris y una de las ofrendas que se le han dedicado ha sido la tercera edición de *Documents in Mycenaean Greek* (1956). Allí, Ventris, en colaboración con John Chadwick, un joven profesor de griego de la Universidad de Cambridge, sentaron las bases de la micenología. El número de textos y los trabajos sobre ellos fue creciendo a una velocidad vertiginosa, hasta el punto de que Chadwick publicó una segunda edición en 1973, esta vez en solitario, debido al trágico fallecimiento de Ventris en un accidente de tráfico en septiembre de 1956, poco después de aparecer la primera edición. La micenología es una disciplina que sigue gozando de muy buena salud, no solo porque el número de publicaciones no deja de aumentar, sino porque también lo hace

el número de textos disponibles para el investigador. De hecho, todavía están pendientes de publicarse las tablillas del archivo del palacio localizado en Ayios Vasileios, cerca de Esparta, a partir de las excavaciones de 2009. Por ello, John Killen, discípulo de Chadwick, se propuso abordar una tercera edición, la que aquí reseñamos, aunque esta vez ha participado en ella un grupo de micenólogos de reconocido prestigio.

Frente a las ediciones anteriores, la tercera consta de dos volúmenes que suman más de mil páginas entre los dos, dando cuenta de cómo nuestro conocimiento del mundo micénico y del dialecto que empleaban los funcionarios de sus palacios no hace más que aumentar. En cualquier caso, en ella se sigue la estructura original, con un primer volumen dedicado a cuestiones relativas al desciframiento, la cronología, el contenido de las tablillas y las características del griego micénico, y un segundo volumen en el que se comenta un nutrido grupo de textos seleccionados.

El primer volumen se articula, a su vez, en dos partes: *Part I. Introductory Essays: History, Script, Language and Culture* y *Part II. Drawings of Selected Tablets*. Los capítulos de que consta la primera parte constituyen una magnífica introducción a las bases de la micenología. En el primer capítulo, John Bennet nos habla del contexto arqueológico e histórico en el que se enmarcan los textos micénicos, mientras que el segundo capítulo es el originalmente escrito por Michael Ventris sobre el desciframiento de la escritura Lineal B. El tercer capítulo, a cargo de Jean-Pierre Olivier, sitúa esa escritura en el contexto de las escrituras egeas, que se desarrollaron en Creta y que también se usaron en Chipre. El cuarto capítulo está dedicado, en particular, al sistema de escritura empleado por los micénicos y lo firman Rupert Thompson y Torsten Meißner. Tiene una suerte de apéndices, encargados a Pia de Fidio, sobre los sistemas de medidas y su expresión en la escritura micénica. El quinto capítulo, obra de Maurizio del Freo, versa sobre la tipología y funcionalidad de los textos micénicos, el sexto, de Rupert Thompson, sobre el dialecto micénico propiamente dicho, que presenta una llamativa homogeneidad a pesar de documentarse en archivos que van desde el palacio de Tebas en Beocia al de Cnosos en Creta, pasando por los de Micenas y Tirinto, en la Argólide, y Pilos en Mesenia. Este volumen termina con una serie de capítulos dedicados a diversos aspectos relacionados con el contenido de las tablillas: geografía (John Bennet), economía (Pia de Fidio), sociedad y sistema político (Cynthia Shelmerdine), religión (Killen) y comparación de la religión micénica con la del periodo clásico (Robert Parker).

El segundo volumen constituye una pieza fundamental para el conocimiento de los textos micénicos. En él se aborda la presentación, análisis y comentario de trescientos cincuenta textos micénicos, que constituyen un elenco más que suficiente para darnos una idea de la documentación de la que disponemos. Los textos están organizados por grupos temáticos que, más o menos, se corresponden con la clasificación que E. L. Bennett hizo de las tablillas antes de su desciframiento en virtud de los ideogramas o logogramas que en ellas aparecen. En este punto, debemos explicar que la escritura lineal B se caracteriza por el uso de signos, ideogramas o logogramas, que representan el producto que se registra de forma independiente o complementaria al texto que sobre él anotaron los escribas. El volumen comienza con un capítulo introductorio de John Killen sobre las peculiaridades que presenta la interpretación de estos textos, capítulo muy útil para todos aquellos que no estén familiarizados con los métodos propios de la micenología. Los capítulos que siguen, del undécimo al decimotercero, son también del profesor de Cambridge y están dedicados a los textos que versan sobre listas de personal, sobre ganado y sobre productos agrícolas. El decimocuarto es de Yves Duhoux sobre las tablillas relativas a la posesión de tierra, el decimoquinto de Pia de Fidio sobre las tablillas que registran *do-so-mo* ‘contribuciones’. Siguen los textos de naturaleza puramente fiscal (Cynthia Shelmerdine), producción industrial (Yves Duhoux), vasos y muebles (John Killen y John Bennet) y armamento (Joost Crouwel, Robert Plath y John Killen). El capítulo decimonoveno, firmado por John Killen, trata de las tablillas de contenido religioso, el vigésimo de Peter van Alfen sobre las jarras de estribo que portan inscripciones en Lineal B y el vigésimo primero, también de John Killen, sobre textos misceláneos. Cierran el volumen un glosario, la bibliografía citada y una serie de índices.

Se trata, por tanto, de una obra fundamental para todos los que puedan interesarse por el mundo griego del segundo milenio, un mundo ‘palacial’, en el que los territorios de la Hélade estaban controlados por palacios de corte proximoriental, aunque a una escala mucho menor. No todo son virtudes y me gustaría señalar dos cuestiones que, en mi opinión, debe conocer el lector que no esté familiarizado con la disciplina. En primer lugar, el libro ha tardado mucho en publicarse: el proyecto echó a andar en 2003 y los autores entregaron sus trabajos en 2018, lo que significa que no se ha tenido en cuenta la bibliografía de los últimos seis años. En segundo lugar, los editores han

tratado de seguir el esquema original de la obra y han mantenido el texto de las ediciones anteriores con añadidos y correcciones marcados con un sistema de símbolos que oscurece un poco la lectura.

José Miguel Jiménez Delgado
Universidad de Sevilla (España)
jmjimdelg@us.es
ORCID: 0000-0003-2510-2786

Este número de *Clasica Boliviana*
se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2024
en los talleres de *PPi color impresores*.
Su edición consta de 200 ejemplares
Para su diagramación se utilizó tipografía
de la familia Times New Roman.

LAVS DEO

Filología clásica

Antonio Río Torres-Murciano - Apuntes para una traducción de la *Tebaida* de Estacio

Filosofía

Juan Manuel Campos Benítez - Espejismos lógicos en un 'cuadrado' modal de Andrés de Pardo S. J.

Marcus Boeira - Conexões extensionais em sentenças de identidade e de propriedade: há uma lógica primitiva de quantificação na escolástica ibero-americana? A resposta oferecida por fray Alonso de Vera Cruz (1507-1584)

Michael Schulz - El aristotelismo de Bartolomé de Las Casas: el concepto del *ethos*

Materia clásica

Roberto Hofmeister Pich - Sobre el valor de las «Súmulas» de lógica: Andrés de Pardo S. J. y el arte de introducir las palabras

Andrés Eichmann Oehrli - Diego Flores y la materia clásica en sus versiones castellanas de textos en latín (1611)

Varia

Cecilia Colombani - Repercusiones contemporáneas de los clásicos. Hesíodo y la interpelación de un tiempo histórico

Juan Luis García Alonso - Colonización e historia de la escritura: fenicios, griegos y el surgimiento de los semisilabarios paleohispánicos

Reseñas

Vicente Cristóbal, *Tempestad en el Tirreno: libro I de la Eneida* (traducción), Editorial Renacimiento, 2022, 147 pp., ISBN: 978-84-18818-71-4

Ismael Capitán El Khadraoui

Francisco García Jurado (dir.), *Diccionario Hispánico de la Tradición y Recepción Clásica: conceptos, personas y métodos*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, 828 pp., ISBN: 978-84-18093-93-7

Julia Moreno Casasola

Fernando García Romero, *Lechuzas a Atenas. Pervivencia hoy del refranero griego antiguo*, Madrid / México / Buenos Aires / Santiago, Edaf, 2022, 218 pp., ISBN: 978-84-41441-53-8
Patricia García Zamora

Andrea Rodighiero, Giacomo Scavello, y Anna Maganuco, *METra 1 Epica e Tragedia Greca: Una Mappatura. Lexis supplementi*, 11, Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2022, 232 pp., ISBN: 978-886-969-655-8, ISBN (ebook): 978-886-969-654-1; Andrea Rodighiero, Anna Maganuco, Margherita Nimis y Giacomo Scavello, *METra 2 Epica e Tragedia Greca: Una Mappatura. Lexis supplementi*, 14, Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2023, 290 pp., ISBN: 978-88-6969-759-3, ISBN (e-book): 978-88-6969-738-8, DOI: 10.30687/978-88-6969-738-8
Andrea Sánchez i Bernet

Laura Massetti, *Pindar's Pythian Twelve: A Linguistic Commentary and a Comparative Study*, Leiden / Boston, Brill, 2024, 248 pp., ISBN (tapa dura): 978-90-04-68807-0, ISBN (e-book): 978-90-04-69413-2, ISSN: 2667-3770
Santiago Real Besteiro

Jhon Killen (ed.), *The New Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2024, vol. 1: Introductory essays, DOI: 10.1017/9781139029049; vol. 2: Selected Tablets and Endmatter, DOI: 10.1017/9781139046152
José Miguel Jiménez Delgado



**CLASSICA
BOLIVIANA**