FICHA TÉCNICA

TÍTULO
Ágora. Estudos Clássicos em Debate 26.1 (2024)

EDITOR-CHEFE
Maria Fernanda Brasete

EDITORES ASSOCIADOS
João Manuel Nunes Torrão (jtorrao@ua.pt);
António Manuel Andrade (aandrade@ua.pt);
Carlos Manuel Morais (cmorais@ua.pt);
Emília M. Rocha de Oliveira (emilia.oliveira@ua.pt).

DESIGN
Carlos Gonçalves

EDIÇÃO
UA Editora – Universidade de Aveiro

IMPRESSÃO
Podiprint. Málaga

TIRAGEM
150 exemplares

DEPÓSITO LEGAL
136497/99

ISSN
0874-5498

CONTACTOS
Ágora. Estudos Clássicos em Debate
Departamento de Línguas e Culturas;
Universidade de Aveiro;
3810-193 Aveiro – Portugal

Licença Creative Commons: Atribuição 4.0 Internacional
© Os direitos permanecem com os autores

DLC-agora@ua.pt / tel: + 351 (2)34 370 358
URL: https://proa.ua.pt/index.php/agora

Normas para submissão de textos / Guidelines for article submission
https://proa.ua.pt/index.php/agora/about/submissions

Preço: € 20.00

Aceitam-se permutas – We accept exchanges

Os textos publicados são da responsabilidade dos respetivos autores.

ágora

estudos clássicos em debate

universidade de aveiro

26.1

ISSN 0874-5498

COMISSÃO CIENTÍFICA

Ana Isabel Martín Ferreira, Universitad de Valladolid, Espanha; António Manuel Andrade, Universidade de Aveiro, Portugal; Brunno Vinicius Gonçalves Vieira, Universidade Estadual Paulista, Brasil; Carlos Ascenso André, Universidade de Coimbra, Portugal; Carlos de Miguel Mora, Universidad de Granada, Espanha; Carlos Manuel Morais, Universidade de Aveiro, Portugal; Carmen Bernal Lavesa, Universitat de València, Espanha; Carmen Morenilla Talens, Universitat de València, Espanha; César Chaparro Gómez, Universidad de Extremadura, Espanha; Christian Werner, Universidade de S. Paulo, Brasil; Delfim Ferreira Leão, Universidade de Coimbra, Portugal; Emília M. Rocha de Oliveira, Universidade de Aveiro, Portugal; Eustaquio Sánchez Salor, Universidad de Extremadura, Portugal; Francesco De Martino, Facoltà di Lettere e Filosofia di Foggia, Itália; Francisco García Jurado, Universidad Complutense de Madrid, Espanha; Francisco São José de Oliveira, Universidade de Coimbra, Portugal; Frederico Maria Bio Lourenço, Universidade de Coimbra, Portugal; Gerardo Ramírez Vidal, Universidade Nacional Autónoma de México, México; Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília, Brasil ; Giovanni Salanitro, Università di Catania, Itália; Giuliana Ragusa, Universidade de S. Paulo, Brasil; Jacyntho Lins Brandão, Universidade de Minas Gerais, Brasil; João Manuel Nunes Torrão, Universidade de Aveiro, Portugal; Jose Antônio Alves Torrano, Universidade de S. Paulo, Brasil; José María Maestre Maestre, Universidad de Cádiz, Espanha; Luis Merino Jerez, Universidad de Extremadura, Espanha; María del Carmen González Vázquez, Universidad Autónoma de Madrid, Espanha; Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil; Maria Cristina Pimentel, Universidade de Lisboa, Portugal; Maria de Fátima de Sousa e Silva, Universidade de Coimbra, Portugal; Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho, Universidade de Coimbra, Portugal; Maria Fernanda Brasete, Universidade de Aveiro, Portugal; María Violeta Perez Custodio, Universidad de Cádiz, Espanha; Marta González González, Universidad de Málaga, Espanha; Martha Patricia Irigoyen Troconis, Universidade Nacional Autónoma de México, México; Miguel Ángel González Manjarrés, Universitad de Valladolid, Espanha; Nair de Nazaré Castro Soares, Universidade de Coimbra, Portugal; Nuno Simões Rodrigues, Universidade de Lisboa, Portugal; Paulo Jorge Farmhouse Simões Alberto, Universidade de Lisboa, Portugal; Pedro Juan Galán Sánchez, Universidad de Extremadura, Espanha; Rafael Brunhara, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil; Virgínia Soares Pereira, Universidade do Minho, Portugal; Wilson Alves Ribeiro Júnior, Universidade de S. Paulo, Brasil.

INDEXAÇÃO

A revista Ágora. Estudos Clássicos em Debate está indexada em: Arts and Humanities Citation Index – ISI Web of Knowledge; C.I.R.C.; DIALNET; DOAJ; ERIH PLUS; L'ANNÉE PHILOLOGIQUE; LATINDEX; MIAR; QUALIS; SJR.

EBSCO PUBLISHING

Esta publicación es parte de la actuación del proyecto de investigación "El humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción", PID2020-114133GB-100, financiada por MICIU/AEI/10.13039/501100011033.

ÍNDICE

Presentación. Una mirada plural sobre el humanismo
Manuel Andrés Seoane Rodríguez 9

ARTIGOS

El ecléctico aristotelismo novohispano en la obra botánica del humanista Francisco Hernández de Toledo y su adaptación al contexto autóctono

The eclectic Novo-Hispanic Aristotelianism in the botanical work of the humanist Francisco Hernández de Toledo and its adaptation to the autochthonous context

Alfonso Vives Cuesta & Silvia Nicolás Alonso 17

Citas de Plutarco en la *Segunda Parte de la Monarquía Mística* de fray Lorenzo de Zamora

Quotations from Plutarch in the *Second Part of the Mystical Monarchy* by fray Lorenzo de Zamora

Ángel Ruiz Pérez 37

Traducciones moreanas de los diálogos de Luciano

Morean translations of Lucian's Dialogues

Carlos Monzó Gallo 59

Las citas y referencias a autores contemporáneos en la *Methodus oratoria* (Valencia, 1568) de Andreu Sempere

The quotations and references to contemporary authors in the *Methodus oratoria* (Valencia, 1568) of Andreu Sempere

Ferran Grau Codina 81

La Política como ciencia en la España del siglo XVII. Principios de gubernamentalidad en el *Tácito español* de Baltasar Álamos de Barrientos

Politics as a Science in 17th-Century Spain. Principles of Governmentality in the *Spanish Tacitus* of Baltasar Álamos de Barrientos

Carolina Ferraro 109

Racionalidad griega y humanismo cristiano en el pensamiento político de Pedro de Valencia: el *Discurso sobre materias del Consejo de Estado*

Greek rationality and Christian humanism in the political thought of Pedro de Valencia: the *Discurso sobre materias del Consejo de Estado*

Jesús Nieto Ibáñez 133

Tommaso Campanella y la *grammatica philosophica*: un punto de vista heurístico sobre sus *Grammaticalium libri III*

Tommaso Campanella and the *grammatica philosophica*: a heuristic point of view on his *Grammaticalium libri III*

José Joaquín Hidalgo Saavedra 147

Las referencias clásicas en la *Methodus oratoria* de Andreu Sempere: Virgilio

Classical references in Andreu Sempere's *Methodus oratoria*: Virgil

Luis Pomer Monferrer 159

El catálogo bibliográfico de Alfonso Chacón: la *Bibliotheca*

The bibliographic catalog of Alfonso Chacón: the *Bibliotheca*

Mª Salud Tocino Fernández 175

La presencia humanista en el convento de Jesús y María de los Carmelitas Descalzos de Isfahán entre 1608 y 1621

The Humanist Presence at the Convent of Jesus and Mary of the Discalced Carmelites in Isfahan from 1608 to 1621

Miguel Navarro García 189

***Panxit/ pinxit*: Tradición humanística del texto del Epitafio de Ennio**

Panxit/ pinxit: Humanistic Tradition in the Text of Ennius's Epitaph

Mª Concepción Fernández López 211

ὁ Ἔρως μέγας δαίμων. El amor platónico en la *Selva de aventuras* de Jerónimo de Contreras

ὁ Ἔρως μέγας δαίμων. Platonic Love in *Selva de Aventuras,* by Jerónimo de Contreras

Pablo Torres París 221

La heroida de Francesco Mario Molza sobre Catalina de Aragón y Enrique VIII

The heroic epistle of Francesco Mario Molza on Catherine of Aragon and Henry VIII

María Ruiz Sánchez 239

La actividad físico-lúdica en los tratados de príncipes en el siglo XV: Portugal, el *Livro de Montaria* del Rey Don João I

Physical Activity in the Treatises of Princes in the Fifteenth Century: Portugal, the *Livro de Montaria* del Rey Don João I

Santiago García Morilla & Rui Manuel Proença de Campos García 261

Elementos de ética estoica en la Segunda Parte de la *Monarquía mística* de Lorenzo de Zamora

Elements of Stoic Ethics in the Second Part of the *Monarquía mística* by Lorenzo de Zamora

Manuel Andrés Seoane Rodríguez 279

***Nihil enim tam iniustum quod loquendo non fiat uerisimile*: las fuentes en el *Tractatus de neutralitate* de Rodrigo Sánchez de Arévalo**

Nihil enim tam iuiustum quod loquendo non fiat uerisimile: sources in Rodrigo Sánchez de Arévalo's *Tractatus de neutralitate*

Helena Terrados 301

Benito Arias Montano y el hebraísmo peninsular: la lírica del *Cantar de los Cantares*

Benito Arias Montano and peninsular hebraism: a poetry for the *Song of Songs*

Irene Gómez Valverde 315

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41671

PRESENTACIÓN. UNA MIRADA PLURAL SOBRE EL HUMANISMO

Manuel Andrés Seoane Rodríguez
Universidad de León
maseor@unileon.es
ORCID 0000-0002-4805-3086

Existe una metáfora apenas discutida según la cual la Antigüedad grecolatina es considerada como un receptáculo invaluable de contenidos o un manantial fecundo del que con mayor o menor caudal han brotado -y brotan-, según las épocas, los ríos de la tradición. Esta concepción genética y jerárquica del curso de la historia de la cultura es antigua y se refleja, por ejemplo, en lo ya formulado de un modo particular por Cicerón al referirse al modo en que el orador debe investigar las pruebas en la causa judicial: *tardi ingenii est rivolos consectari, fontis rerum non videre*[1]. Acudir a las fuentes, buscar el origen.

También Plinio[2] en una carta a su amigo Máximo, destinado a la provincia griega de Acaya (carta que toma como modelo otra del propio Cicerón[3] a su hermano Quinto) subraya, en esta ocasión de un modo un tanto romántico, el valor de la herencia de Grecia, principio de la civilización y del cultivo de las letras: *Cogita te missum in provinciam Achaiam, illam veram et meram Graeciam, in qua primum humanitas, litterae, etiam fruges inventae esse creduntur.* Los ejemplos de este tenor son numerosos durante la época imperial romana y nos hablan de un sentimiento común a los intelectuales, políticos y legisladores de Roma respecto a Grecia. El reconocimiento de este vínculo que une su quehacer contemporáneo a un pasado prestigioso -y casi inalcanzable- constituirá también una característica de los renacimientos -otra metáfora, en este caso biológica- que se dieron en diversos momentos de los siglos posteriores al fin de Roma y durante la Edad Media.

Juan de Salisbury (s. XII), en el prólogo a la obra enciclopédica que lleva el título de *Polycraticus*[4], se lamentaba del daño irreparable que el olvido, mal del demonio, causa en la memoria de los hombres y cómo la escritura, don de la misericordia

[1] *De Or.* II 27, 117.

[2] *Ep.* VIII 24, 2.

[3] *Ep. ad Quintum fratrem* I 1, 27.

[4] *PL* 199, col. 386-387.

divina, viene a salvar los grandes logros de los grandes hombres y permite que perduren sus nombres y hazañas en beneficio del tiempo presente, en beneficio de todos los hombres. El estudio de los textos y el conocimiento del latín -y de un buen latín- deviene, entonces instrumento fidelísimo para esta recuperación.

De aquí lo de humanismo. Fue Aulo Gelio[5] quien, glosando un comentario de Varrón sobre el escultor Praxíteles, unió para siempre el significado de *humanitas* con la esfera de la cultura y la sensibilidad artística, características ambas inequívocamente humanas.

El Humanismo, entonces, con relación a lo que estudia la tradición clásica[6], asumimos que se refiere a la admiración y estima hacia el mundo clásico, sobre todo en términos de ejemplaridad y autoridad. Es este el sentido subsiguiente que acarrea también el término y de aquí su concepción como algo que merece ser imitado, de manera que, inherente a esta tensión de respeto al pasado, se da un ejercicio constante de exégesis y, más importante, aún, de apropiación, de reinterpretación y adecuación a nuevos parámetros sociales, culturales o políticos. Se proyecta en el presente y hacia el futuro. En este sentido, el papel de puente de la civilización cristiana medieval fue importantísimo, no solo en cuanto a la naturaleza exegética de la lectura de los clásicos, que no cambió sustancialmente, sino sobre todo en la ampliación del canon de estos y en la focalización de su mensaje. El medievo actuó, pues, como una ampliación de carriles, direcciones y áreas de descanso por los que la cultura grecolatina discurrió hacia los siglos posteriores.

Poliédrico, difuso, siempre vivo, fertilísimo es el abono de la cultura clásica en épocas y ámbitos diversos a partir del s. XIV. La recuperación del conocimiento y del estudio de las lenguas clásicas amplió la mirada del hombre hacia su propia realidad histórica. La dimensión social de este reconocimiento, los descubrimientos geográficos y la imprenta integraron esos horizontes en una perspectiva nueva, al mismo tiempo que la naturaleza se constituyó en un inmenso campo de estudio. Sin embargo, lo novedoso y rompedor era que toda investigación se enfocaba desde el hombre y para el hombre. Desde su mirada penetrante contemplamos hoy el desarrollo que tuvo esta actitud en la literatura y en el arte, en una búsqueda incesante de belleza y plenitud. Y son los agentes de este movimiento humanista los que definen la intensidad de las aportaciones en cada momento.

Pero ¿hay un solo Humanismo o hay varios? Si es solo uno, ¿cómo acotarlo, definirlo, limitarlo?

---

[5] *NA* XIII 17.

[6] Léanse las pertinentes observaciones del profesor Francisco García Jurado sobre el concepto de tradición clásica en el *Diccionario Hispánico de Tradición y Recepción clásica.* Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2021 (*sub voce*).

La busca de las identidades del Humanismo constituye el hilo común de los artículos contenidos en este número monográfico de la revista *Ágora*, en el que, como en un punto de fuga, convergen cuatro perspectivas interrelacionadas:

– La educación y el pensamiento humanista.
– La Biblia y el humanismo cristiano.
– La difusión del Humanismo en Europa y en el mundo hispánico.
– La tradición y recepción de la Antigüedad en el Humanismo.

Son diecisiete estudios que cumplen con el ambicioso propósito de responder a la búsqueda de las peculiaridades y características que ayuden a dibujar y a hacer más nítido el contorno de este fenómeno cultural del Humanismo. Y lo hacen desde ámbitos y metodologías bien diferenciados.

El interesante estudio de los profesores Alfonso Vives y Silvia Nicolás se propone un análisis del aristotelismo naturalista en la monumental obra botánica del humanista Francisco Hernández de Toledo durante la primera expedición científica española a América. En esta aportación se destaca la metodología empírica del humanista, el sincretismo entre saber indígena y europeo, la incorporación pionera de nahuatlismos y la relevancia epistemológica del texto, así como la fortuna y transmisión del manuscrito original y sus versiones posteriores.

Dos son los trabajos sobre el monje cisterciense fray Lorenzo de Zamora y su obra *Monarquía mística,* un compendio excepcional de lo mejor de la cultura clásica y la moral y teología cristiana que cabalga entre el Siglo de Oro español y la época barroca. El minucioso estudio del profesor Ángel Ruíz indaga en las citas y referencias (directas e indirectas) a Plutarco, el prolífico intelectual de lengua griega, y el profesor Manuel A. Seoane investiga sobre las relaciones entre los preceptos clásicos de la ética estoica y su continuidad en la espiritualidad monástica del religioso.

El exhaustivo trabajo del profesor Carlos Monzó propone una revisión crítica de las traducciones de Luciano efectuadas al latín por Tomás Moro, y se centra, en particular, en el examen de las desviaciones respecto al texto griego y su posible intención filosófica o moralizante. Para ello, el artículo identifica y clasifica las diferencias detectadas, explora su valor interpretativo (latinizador, moral, estilístico, error), y reflexiona sobre la recepción de Luciano y el humanismo europeo.

Como en el caso de Lorenzo de Zamora, dos son también los trabajos sobre el humanista valenciano Andreu Sempere. Por un lado, el profesor Ferran Grau lleva a cabo un examen de la presencia y uso de autores renacentistas contemporáneos al humanista en su manual retórico titulado *Methodus oratoria*, con especial atención a la teoría del ritmo oratorio. Su aporte fundamental es la valoración

del grado de originalidad y/o eclecticismo de este intelectual, la incorporación y asimilación crítica o elogiosa de ideas recientes (Rapicio, Estrebeo, Ramus, Vives, Escalígero, etc.), y el papel de la autoridad en la pedagogía retórica del Siglo de Oro ibérico. Por otro, el profesor Luis Pomer realiza un análisis pormenorizado de las citas virgilianas en ese mismo tratado de retórica de Sempere y explora su función estética, didáctica y argumentativa. Con agudeza señala el papel del canon clásico en la pedagogía lingüística valenciana y la actualización del *corpus* romano en el Renacimiento hispánico.

Diferente es el muy interesante estudio de la profesora Carolina Ferraro, que se centra en una relectura del tacitismo español en clave foucaultiana, explorando la transición de la razón de Estado a la gobernación y la biopolítica a partir de la obra y los aforismos del humanista Baltasar Álamos de Barrientos. En su investigación distingue el sentido pragmático-científico de la política novohispana, la hibridez clásica y moderna, y anticipa aspectos de la racionalidad política moderna, especialmente la historicidad, la prudencia y las técnicas de poder.

El artículo del profesor Jesús Nieto, un conocido especialista en el humanismo hispano, estudia la dicotomía entre racionalidad griega y pensamiento cristiano en las propuestas reformistas que pueden leerse en la obra del insigne humanista zafrense Pedro de Valencia titulada *Discurso sobre materias del Consejo de Estado.* El profesor Nieto muestra y fundamenta cómo el humanismo cristiano puede integrar principios de moral política, ley natural y filosofía antigua en la formulación de soluciones para la crisis política-moral de la monarquía hispánica del siglo XVI.

Por su parte, el profesor José Joaquín Hidalgo en su meticulosa investigación pasa revista a a diferencia entre gramática civil y filosófica en Tommaso Campanella, su método, relación con la lógica y distinción frente a la tradición gramatical y lingüística previa.

La profesora Mª Salud Tocino investiga el contenido del catálogo bibliográfico del humanista jiennense Alfonso Chacón, que desempeñó el importante cargo de bibliotecario de la prestigiosa Biblioteca Apostólica Vaticana, y rastrea los vericuetos de su publicación y ediciones posteriores.

La aportación del profesor Miguel Navarro nos traslada a las fronteras orientales del mundo conocido, hasta la exótica Isfahán, donde a principios del s. XVII unos frailes carmelitas establecen su primera misión en Persia y llevan a cabo, en su afán misionero, toda una labor de traducción, adaptación e intercambio cultural. El sueño de Alejandro en clave ecuménica cristiana.

La profesora Mª Concepción Fernández nos devuelve al estudio filológico de las variantes textuales y las correctas lecturas de los humanistas. En este caso, se trata de una enmienda a una cita de Ennio, perteneciente a un supuesto epitafio en

honor de los Escipiones, transmitida por Cicerón en sus *Tusculanae Disputationes* y que ya fue corregida de manera intachable en el s. XVI. Todo un homenaje a la labor filológica de tantos humanistas antiguos y modernos.

El investigador Pablo Torres analiza desde una perspectiva filosófica los motivos que pudieron llevar a Jerónimo de Contreras, autor de una novela titulada *Selva de aventuras,* a cambiar drásticamente el final en una revisión posterior a su primera edición de 1565. Y los encuentra en una mejor adaptación al argumento del concepto del amor platónico a través del cancionero petrarquista.

La profesora María Ruíz descubre los modelos clásicos subyacentes en las alusiones del poeta Francesco Maria Molza presentes en una composición latina que se encuadra dentro del género de la epistolografía heroica. En ella, el autor apoya al Papa y a Catalina de Aragón, frente al rey Enrique VIII, emisora y destinatario de la carta respectivamente, siguiendo el modelo de Ovidio, sobre todo, y de Virgilio, subtexto fundamental de toda la composición.

Los profesores Santiago García y Rui Manuel Proença estudian el modo en que se concebía la actividad físico-lúdica en un tratado del s. XV dirigido a la formación del buen gobernante: el *Livro de Montaria* del rey D. João I. Los autores estudian la propuesta de las cualidades físicas y morales que deben enriquecer al príncipe y, por tanto, concluyen en situar este tratado en a medio camino entre lo médico y lo pedagógico.

La profesora Helena Terrados realiza una profunda investigación para esclarecer las fuentes de las que bebe el polifacético diplomático Rodrigo Sánchez Arévalo en la elaboración de su *Tractatus de neutralitate* en defensa de la legitimidad pontificia. Se trata, pues, de un interesantísimo ejemplo de cómo la Antigüedad se integra en los avatares políticos y religiosos del Renacimiento.

Por último, la profesora Irene Gómez examina las estrategias retóricas empleadas por Benito Arias Montano en su *Paráfrasis en tono pastoril,* ejemplo primero de traslación del Cantar de los Cantares en verso y tono garcilasiano. En su análisis descubre cómo la obra del humanista frexnense supone un ejemplo clarísimo de la intricada red de referencias que jalonan la composición en aras de una nueva utilidad teológica y doctrinal.

En resume, este número de la revista *Ágora* reúne, por tanto, los resultados de la investigación de un nutrido equipo de estudiosos, que, desde la Universidad de León, su Instituto de Humanismo y Tradición Clásica y sus proyectos de convocatorias competitivas han podido congregar y atraer a especialistas de diferentes Universidades nacionales e internacionales en torno al Humanismo y sus identidades.

No podemos concluir esta presentación sin recordar y rendir el merecido homenaje y gratitud al profesor Gaspar Morocho Gayo, que con su magisterio supo crear y formar hace unas décadas un grupo de investigadores, cuyos epígonos siguen manteniendo vivo el interés por los *studia humanitatis*.

Esperamos que este número de la revista *Ágora*, tan pródigo en ideas y sugerencias, ejemplifique, por un lado, la vitalidad y empuje de la investigación sobre el variopinto y esquivo concepto del Humanismo y, al mismo tiempo, ayude a clarificar sus fronteras. Con este deseo, ponemos en tus manos, benévolo lector, lo mejor de nuestra cosecha. *Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma constitit. Sapientia illuminat hominem ut se ipsum agnoscat*[7].

[7] Hugo de san Victor, *Didascalicon* I 1.

ARTIGOS

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 30.10.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41674

EL ECLÉCTICO ARISTOTELISMO NOVOHISPANO EN LA OBRA BOTÁNICA DEL HUMANISTA FRANCISCO HERNÁNDEZ DE TOLEDO Y SU ADAPTACIÓN AL CONTEXTO AUTÓCTONO

The eclectic Novo-Hispanic Aristotelianism in the botanical work of the humanist Francisco Hernández de Toledo and its adaptation to the autochthonous context

Alfonso Vives Cuesta

Universidad de Valladolid / Instituto Bíblico y Oriental
alfonso.vives@uva.es
ORCID 0000-0001-5258-7411

Silvia Nicolás Alonso

Universidad de León / Instituto Bíblico y Oriental
idgsna@unileon.es
ORCID 0009-0000-7076-5779

Resumen: Con el descubrimiento del Nuevo Mundo comenzó el reto de clasificar una biota totalmente desconocida. En este contexto, Francisco Hernández de Toledo (1515-1587) dirigió la primera expedición exclusivamente científica a América (1570-1577) a instancias de Felipe II. Puede definírsele como uno de los principales exponentes de un nuevo y genuino aristotelismo natural y moral. En su *Compendio de Historia Natural y Moral de las Indias*, aplica la visión «orgánica» de la epistemología aristotélica y de la *Historia Natural* pliniana, integrando medicina y botánica en un mismo tratado. Su eclecticismo metodológico lo llevó a conservar en sus registros los nombres de la botánica nativa en náhuatl, junto con las traducciones al latín y al español, siendo así pionero en la creación de un lenguaje científico-técnico en América. Desgraciadamente, su obra botánica es más conocida por la belleza de sus ilustraciones, lo que ha oscurecido el valor científico esencial de esta obra para la ciencia moderna.

Palabras clave: Nueva España; aristotelismo; humanismo científico; Francisco Hernández; náhualt; botánica.

Abstract: With the discovery of the New World, the challenge of classifying a totally unknown biota began. In this context, Francisco Hernández de Toledo (1515-1587) led the first exclusively scientific expedition to the Americas (1570-1577) at the behest of Philip II. He can be defined as a leading exponent of a new and genuine natural and moral Aristotelianism. In his *Compendio de Historia Natural y Moral de las Indias*, he applies the 'organic' vision of Aristotelian epistemology and Plinian *Natural History*, integrating medicine and botany in the same treatise. His methodological mixture led him to keep in his records the names of native botany in Nahuatl, together with the Latin and Spanish translations, thus pioneering the forging of a scientific-technical language in the Americas. Unfortunately, his botanical work is better known for the beauty of its illustrations, which obscures the essential scientific value of this work for modern science.

Key words: New Spain; aristotelianism; scientific humanism; Francisco Hernández; Nahualt; Botany.

1. Un humanista aristotélico atípico: Hernández y su obra naturalista en contexto

La constitución de la botánica y de la materia médica modernas, desde el Renacimiento hasta la primera mitad del siglo XIX, circunscribe el marco histórico en el que se desarrolló la influencia de la *Historia Natural de la Nueva España* de Francisco Hernández de Toledo (La Puebla de Montalbán 1514/1517-Madrid 1587). El protomédico y naturalista toledano, se licenció en Medicina en la Universidad de Alcalá. Completó su formación práctica ejerciendo de galeno para el duque de Maqueda en la villa de Torrijos (Toledo), en Sevilla y en los Monasterios Reales de Guadalupe (Cáceres), famosos por sus boticas, y Toledo. Posteriormente, da el salto a la Villa y Corte, al lado de Felipe II, quien apreció su singular talento nombrándolo, en 1569, su médico de cámara. En una época de incomparable esplendor para el humanismo médico hispano, Hernández gozaba entre sus contemporáneos de una encumbrada fama como naturalista al servicio de la monarquía[1]. De su conocimiento del naturalismo científico aristotélico, dan buena cuenta sus comentarios a la obra natural del Estagirita[2]. Por otra

[1] Poco antes que Hernández, estudió medicina en Alcalá el célebre médico Nicolás Monardes. Durante la misma época que Hernández, también estudiaron en Alcalá un impresionante elenco de médicos que iban a convertirse en los autores más representativos de la escuela médica complutense. En primer lugar, los profesores y editores de las obras más influyentes de la medicina galénica hispana: Cristóbal de Vega, Francisco de Mena y Francisco Valles de Covarrubias, que fue además médico de Felipe II y una de las principales autoridades sanitarias de la monarquía hispánica. En segundo lugar, dos nombres que significaron un sólido puente de unión con el otro gran foco de humanismo médico de la península en Valencia: Miguel Jerónimo Ledesma y Miguel Juan Pascual. En tercer lugar, los cirujanos Francisco Arceo y Francisco Díaz que, junto a otros nombres como Dionisio Daza Chacón o Arias de Benavides, constituyen lo más sobresaliente de la cirugía renacentista hispánica, que alcanzó un extraordinario nivel técnico en el siglo XVI. Por último, también estudiaron en Alcalá por las mismas fechas otros tres autores que mostraron una especial dedicación a tratar asuntos relacionados con la materia médica. El valenciano Francisco Franco, rival de Monardes en la universidad de Sevilla; Francisco Bravo, autor del primer tratado médico impreso en América, las *Opera medicinalia* publicadas en México en 1570, y Juan Fragoso.

[2] El trabajo filosófico de Hernández orienta su reflexión hacia dos campos del conocimiento: la filosofía natural y la filosofía moral, en continuidad con el modelo reformista hispano, realizando opúsculos en forma de compendios

parte, había traducido unos amplios y ajustados comentarios científicos al español del latín como medio de acceso a una de las obras más influyentes en el conocimiento de la naturaleza en el siglo XVI europeo como es la *Historia Natural (Naturalis Historia)* de Plinio y Teofrasto[3].

Como destacado colegial complutense, discípulo de Juan Ramírez de Toledo, quien a su vez sucedió en la cátedra alcalaína a Antonio de Nebrija, tuvo contacto directo con el programa de estudios pliniano-aristotélicos del maestro nebrisense[4]. Revestido de tales méritos intelectuales, en 1570 fue sancionado por el Rey Prudente como protomédico general de todas las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano para detentar la más alta autoridad médico-sanitaria de la época, ocasión que propició que encabezara la expedición de la Nueva España con el encargo de la historia natural de las cosas de las Indias[5]. Durante cinco años estudió e hizo acopio de plantas y aves exóticas en Méjico y Centroamérica. Su ingente trabajo se tradujo en varios códices manuscritos repletos de cientos de dibujos botánicos y ornitológicos, indagando sobre las plantas que tenían alguna virtud medicinal para los nativos. En total compiló más de tres mil especies de plantas, quinientas

o "comentarios" a algunas de las obras aristotélicas. El conjunto de sus comentarios aristotélicos, recogidos en los trabajos previos de Frost en el sexto tomo de las *Obras Completas (OOCC)* (http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/06_TOMO/tomo006_007/tomo006_007_001.html) es este: resumen de cinco obras de Aristóteles (*Physica, De caelo, De generatione et corruptione, Metereologica* y *De anima*) redactadas en español; *Problemas o erotemas filosóficos según la doctrina de los peripatéticos y de su príncipe Aristóteles*, escrita en latín; *Compendio de filosofía moral según Aristóteles en las Ethicas que escrivió a Nicómaco,* en español; *Problemas morales según la doctrina de Aristóteles*, en latín; *Libro único acerca de las cuestiones estoicas*, donde trata de establecer puentes entre la ética de Aristóteles y el estoicismo y, finalmente, *Libro único acerca de los problemas estoicos*, compuesto originalmente en latín durante su estancia americana.

[3] Las monumentales *OOCC* de Francisco Hernández de Toledo se vienen recogiendo y editando digitalmente en la UNAM desde 1985. Puede consultarse el repositorio que digitaliza estas obras en la página de la UNAM: http://www.franciscohernandez.unam.mx/home.html. Este magno proyecto es la continuación del desarrollado en la misma UNAM con la primera edición impresa contemporánea (1954-1984) de las *OOCC* en siete volúmenes. Para conocer el contexto de redacción de esta obra por Hernández aconsejamos consultar los capítulos V a VIII de la "Vida y Obra de Francisco Hernández" incluida en el primer tomo de las *OOCC*, y específicamente el número 19 de la "Biografía hernandina" del mismo tomo, donde se encontrará la descripción bibliográfica del manuscrito y su fortuna posterior. Para una profundización sobre el impacto global que supuso la expedición francisquina véase Pardo Tomás (2016).

[4] La noticia más antigua de las enseñanzas plinianas en España la encontramos en la cátedra que ocupa a partir de 1513 Nebrija en la recién fundada Universidad de Alcalá de Henares, donde instruía a la siguiente generación de humanistas a partir de los escritos naturalistas de Plinio junto a la *Moral* de Aristóteles y la *Doctrina Cristiana* de San Agustín. A diferencia de Hernández, el enfoque de Nebrija y de su coetáneo Hernán Nuñez (el Pinciano) en el acceso a la enciclopedia pliniana era un instrumento exegético para conocer el universo de elementos de *Realia* de la Sagrada Escritura con un objetivo estrictamente empírico y taxonómico, más propio del humanista y naturalista en el que llegaría a convertirse Hernández. Véase Moure Casas (2008) para la presencia de Plinio en España.

[5] Este nombramiento confirma el interés de la Corona española en la *Materia Médica* americana, cuyo interés fundamental se remonta a la propia declaración explícita de Cristóbal Colón quien en una carta de 1493 anuncia el descubrimiento del Nuevo Mundo a los Reyes Católicos. Para una revisión extensa sobre la expedición, su cometido original, financiación, dificultades y desarrollo, véase Rodríguez Navarro (2020).

de animales, y treinta y cinco de minerales, con sus correspondientes descripciones y taxonomías, que constituyen el núcleo de su obra[6]. De la gran cantidad de información recopilada darán también cuenta las crónicas mestizas[7].

El *Compendio*[8] se dio por desaparecido tras el incendio del Real Monasterio de El Escorial (1671) pero, cuando se encarga al Cosmógrafo Mayor de Indias (1770), Juan Bautista Muñoz (1745-1799), la creación del Archivo de Indias, se hallaron en la biblioteca de los jesuitas expulsados del Colegio Imperial de Madrid cinco volúmenes manuscritos de la *Historia Natural de Nueva España*. Aunque mencionada por Acosta en su *Historia Natural y moral de las Indias*, la obra de Hernández solo fue conocida a través de un resumen realizado en 1590 por el humanista médico italiano Nardo Antonio Recchi a petición del monarca (figura 1, izquierda) quien mutiló el manuscrito original deliberadamente, condicionando la recepción científica y no solo estética del *opus magnum* hernandino. Será el italiano quien publique las ilustraciones y serán estos elementos gráficos los responsables de su fortuna y no tanto la metodología científica de su sistema (figura 1, derecha)[9].

La obra de Hernández llegó hasta Nápoles y Roma donde, a pesar de los recortes acometidos por Recchi en su *Materia Medica Nova Hispaniae* (1587), el denominado *Tesoro messicano* causó admiración entre los académicos del Lincei, sirviendo de base para el *Rerum medicarum Nova Hispaniae Thesaurus*[10]. La obra hernandina sujeta, como toda empresa dedicada a la clasificación de los seres vivos, a un proceso continuo de maduración y perfeccionamiento, se difundirá durante los tres siglos siguientes por Europa mediante versiones adaptadas a las exigencias del exacerbado criticismo científico en la Europa del momento[11]. En Méjico existió

[6] A diferencia de lo que ocurrió en España, donde la obra hernandina se perdió en el olvido, en México existió interés en la recopilación de su obra. La Universidad Autónoma de México realizó una primera revisión titulada *Historia de las Plantas de Nueva España por Francisco Hernández, Médico e Historiador de Su Majestad Felipe II, Rey de España y de las Indias* (1942). Para la publicación posterior de sus *OOCC*, véase la nota 4.

[7] Como por ejemplo la conocida *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar datada en marzo de 1582, cuyo texto original se ha perdido. Conocemos la copia manuscrita por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl alrededor de 1609. El original español dice sobre Hernández (Pomar 1991, pp. 4-5): "Las yerbas con que se curan los indios, raíces y plantas, granos y semillas, son muchas, así de las que se dan en esta ciudad y su comarca, como de las que de fuera della se traen, de las cuales el doctor Francisco Hernández Protomédico de su Majestad tomó muy larga y entera razón, que escribió y pintó en unos libros que de sus calidades y naturalezas hizo, en donde se verán sus propiedades y efectos muy en particular de cada cosa; y ansí se satisfará en este capítulo de lo que más generalmente usan y que más conocidos efectos hacen en sus curas y medicamentos, porque tratar de todas era menester hacer un proceso y escritura de mucho volumen."

[8] El compendio recibió en su primera edición mejicana de 1615 el título *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las Plantas y animales*.

[9] En 1780 se localizó una de las copias de la obra de Hernández en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús de Madrid que sirvió para la *editio princeps* de 1790 en tres tomos, sin láminas, al cuidado del botánico Casimiro Gómez Ortega.

[10] Sobre el tratamiento que la obra recibió en el Lincei, véase Bellingeri (1995).

[11] Según Bustamante (1997, p. 214), "La obra manuscrita (el original, hoy perdido) de Hernández solo es comprensible afrontando la *Historia Natural* no como un todo acabado (*un factum*), sino como un proceso de

una tradición editorial de la obra de Hernández que continuó hasta el siglo XIX. Si bien continuó el expolio que comenzó ya en vida del autor, retazos extraídos de la obra de Hernández siguieron apareciendo en las de otros autores con mayor o menor fidelidad. Cabe mencionar la labor del médico Francisco Ximénez de Luna. A este médico se le atribuye la primera traducción de la obra de Hérnández al castellano (*Quatro libros. De la naturaleza, y virtudes de las plantas, y animales que estan recevidos en el uso de medicina en la Nueua España*), a partir de una de las copias elaboradas por Recchi[12], reconociendo siempre su verdadera autoría[13]. Por otro lado, en cada versión se van corrigiendo y estandarizando los términos en náhuatl, adaptándolos a las nuevas taxonomías clasificatorias en el neolatín científico coetáneo[14].

A pesar de la relevancia de su obra para la historia de la ciencia[15], llama la atención que de Hernández no ha quedado ni una página impresa ni un relato biográfico coetáneo, ni siquiera un retrato, tan solo unas cartas, varios manuscritos, el testamento y la partida de defunción[16]. Parte de esta postergación de su obra se debe a su primerísima recepción. Cuando Hernández vuelve a España, los volúmenes mandados por el virrey ya han sido consultados por Felipe II. Las ilustraciones realizadas por los *tlacuilos* inspiraron la realización de frescos en la habitación del rey, así como la confección de un códice regalado por el monarca al médico valenciano Juan Honorato Pomar. Ambas vías de recepción presuponen una europeización del legado naturalista americano muy peculiar y novedoso.

La tendencia a ignorar el legado naturalista de Hernández solo ha cambiado recientemente, máxime después de la aparición de las *OOCC*, precedidas por la extensa

construcción (*un faciendum*)".

[12] *Cf*. Canseco & León (1888). Nicolás León, uno de los biógrafos de Ximénez, dice que concluyó su obra en Puebla, aunque no señala, ni se ha localizado, la fuente que lo confirme. Terminada la obra a fines de 1614 fue impresa al año siguiente bajo el título de Q*uatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recevidos en el uso de medicina en la Nueva España*. En los primeros tres libros describe 424 plantas y sus usos, así como la clasificación humoral que les había adjudicado Hernández, en tanto que dedica el libro cuarto para tratar la materia médica de origen animal y mineral, con 27 y 26 ítems, respectivamente.

[13] *Cf*. Figueroa Saavedra & Melgarejo Rodríguez (2018).

[14] Para las citas de nahuatlismos técnicos de la lengua científica como los usados o acuñados por nuestro humanista, además de a los repertorios lexicográficos españoles (CORDE, CREA, NTTLE), se ha recurrido a recursos lexicográficos diversos como el *Diccionario de americanismos* (2010) que registra voces inusitadas en español contemporáneo, el *Diccionario del español usual en México*, el *Diccionario de Mexicanismos de la Academia Mexicana de la Lengua* y el muy útil *Diccionario general de americanismos*. Con respecto a la inclusión de los nahuatlismos en las obras académicas, cabe destacar que tan solo uno de los lemas acotados, ahuehuete, ha sido incluido en el diccionario de la RAE como préstamo directo, por lo que es necesario consultar diccionarios náhuatl de forma directa. A tal fin, se ha recurrido al *Gran Diccionario Náhuatl*, así como al *Compendio enciclopédico Náhuatl* (CEN). Contamos con una tesis doctoral reciente sobre la lexicografía náhuatl (de Filipo 2021).

[15] *Cf*. López Piñero & Pardo Tomás (1996).

[16] Sobre las vicisitudes de la obra del protomédico y su recepción contemporánea, véase Parodi Callejo (2024).

biografía elaborada por Somolinos d'Ardois, que constituye una fuente fundamental para nuestro conocimiento sobre la vida de Hernández[17]. Gracias a un archivo privado descubierto por sus familiares, este historiador vinculado al helenismo español en el exilio ha despejado recientemente alguno de los muchos enigmas biográficos de este gran desconocido de la ciencia española.

Al contrastar su memoria, estamos en condiciones de afirmar que la figura del protomédico tiene algo de heroica y quijotesca: las cartas desdibujan a un personaje excéntrico, una especie de Alejandro Magno para su regio padre Filipo II. También es retratado como un caballero andante en busca no ya de damas a las que salvar, sino de plantas milagrosas.

Figura 1: Izquierda: Grabado de la portada de la edición impresa de la obra de Francisco Hernández, edición de Recchi de 1615 publicada por *Ex typographeio Vitalis Mascardi*, Roma. Derecha: Extracto de uno de los tratados de Francisco Hernández sobre la rica botánica americana con ilustraciones de Nardi.

2. El peculiar método empírico de Hernández de Toledo

Como se dijo, en 1570 emprende viaje a México en expedición científica comisionada por el rey Felipe II con la encomienda de hacer un amplio estudio de historia natural en el Nuevo Mundo, cuyas instrucciones con un claro objetivo se incluyeron en el nombramiento:

[17] *Cf.* Somolinos (1960). En el marco de este renovado interés, debemos hacer mención a la reciente presentación del proyecto de investigación en el que colabora la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia bajo el título de *Tesoro messicano: un proyecto multidisciplinar entre Europa y América* (30 de mayo de 2024), cuyo objetivo consiste en la elaboración de un censo mundial de todos los ejemplares existentes de la obra de Francisco Hernández, *Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus* (https://www.uv.es/uvweb/servicio-bibliotecas-documentacion/es/novedades/presentacion-del-proyecto-investigacion-tesoro-messicano-sala-duc-calabria-1285923456427/Novetat.html?id=1286383836854).

> Primeramente, que en la primera flota que destos reinos partiere para la Nueva España os embarques y vais a aquella tierra primero que a ninguna otra parte de las dichas Indias, porque se tiene relación que en ella hay más cantidad de plantas e yerbas y otras semillas medicinales conocidas que en otras partes[18].

Para tal propósito hace un "titánico esfuerzo" destinado a emprender los estudios de fauna y flora durante seis años de intenso trabajo, uno más si se tienen en cuenta las largas travesías, para estudiar el mayor número de especies posible. Esta labor de investigación debe situarse en el marco más amplio de la "revolución científica" renacentista que sentó, mediante un gigantesco esfuerzo de descripción, las bases de una historia natural centrada en observaciones de las plantas y animales de las distintas zonas recién descubiertas a la mirada europea del Nuevo Mundo[19].

En los aspectos relativos a su práctica cotidiana, para recabar información sobre las propiedades medicinales de la farmacopea indiana, se sirvió, no solo de sus propios experimentos que quedaron relegados a un segundo plano, sino principalmente de los testimonios de todo aquel conocedor de la biota americana: médicos (*ticitl*), cirujanos, herbolarios o curanderos en su mayoría indígenas, que guardaban, no sin celo, los antiguos saberes prehispánicos trasmitidos de generación en generación. Esta actitud respecto a los testimonios de los autóctonos constituye una metodología revolucionaria en su intento de ir más allá de las clasificaciones pliniano-aristotélicas prefijadas en la preceptiva científica europea de su tiempo. Por ello, lejos de ser un mero recopilador, la información aportada de estas experiencias ajenas fue tratada con el rigor propio de la academia europea, contrastándola y discutiéndola con sus informantes en forma de una especie de *quaestiones disputatae* sobre las propiedades de la flora analizada.

En este naciente panorama del llamado "humanismo científico" novohispano, todo él radicado en el legado aristotélico-pliniano en sus diversas modulaciones, cabe mencionar como precedentes inmediatos las figuras de Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Bernardino de Sahagún, Nicolás Monardes y el célebre José de Acosta, que irán ampliando los conocimientos sobre los territorios de ultramar y su diversidad biológica (figura 2). Una brecha profunda separa a estos precursores de los métodos empíricos de la *Historia Natural* de Hernández, dedicada íntegramente

[18] *Cf. OOCC*, Tomo IV, 3.1.

[19] La llegada de la gran cantidad de especies exóticas y las nuevas producciones procedentes de Nueva España a Europa cambió el concepto sobre la naturaleza. Especial interés se tenía en las propiedades medicinales de las plantas que favoreció la difusión de los conocimientos en Botánica. Este es el resultado del desarrollo de una nueva doctrina naturalista aristotélica en España, donde convive, junto a una recepción aristotélico-tomista que tiene su foco en el modelo universitario italiano, otra que procede de Francia y es deudora de un aristotelismo muy filtrado por la interpretación judaizante de autoridades como Averroes o Avicena, seguramente recibidas por la labor del humanismo bizantino, para una información más detallada González Bueno (2007).

a la descripción de casi tres millares de especies de la Nueva España. Esta tradición de obras naturalistas aristotélicas continuará hasta el siglo XVIII con Francisco Javier Clavijero y su libro I de la *Historia antigua de México*[20].

Autor	Formación	Título	Primera edición
Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés (1478-1557)	Militar, botánico, etnógrafo	*Sumario de la natural historia de las Indias*	1526
Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)	Teólogo, filósofo e historiador	*Historia general de las cosas de la Nueva España*	Escrita de 1540 a 1585
Nicolás Monardes (1508-1588)	Médico y botánico	*Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*	Fraccionada en tres partes: 1565, 1569 y 1574
Francisco Hernández de Toledo (1514/1517-1587)	**Médico, botánico y ornitólogo**	***Historia natural de la Nueva España***	**Francisco Ximénez 1612**
Fray Diego Durán (1537-1588)	Historiador	*Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*	1867 y 1880
José de Acosta (1540-1600)	Teólogo, antropólogo y naturalista	*Historia natural y moral de las Indias*	1590

Figura 2: Resumen de la actividad científico-humanista en el siglo XVI.

Desde su descubrimiento, las nuevas tierras fueron objeto de estudio por parte de diversos proyectos intelectuales que convergían y se conectaban entre sí. Este ambiente de pluralismo epistémico y empírico, pasado siempre por el tamiz aristotélico, contribuyó significativamente a la creación de la cultura novohispana. Se trata de la obra culminante de un científico circunscrita a un vasto territorio ignoto como la Nueva España en la que se clasifica la fauna y, sobre todo, la flora, señalando solo en segundo plano las propiedades curativas de algunas plantas y cultivando dos áreas científicas bien definidas en la terminología de la época: la historia natural y la materia médica. Ambos campos de conocimiento se solapaban, ya que los objetos de estudio, así como las motivaciones y formación de los que los practicaban, eran análogos. Así se pone en juego la relación entre teoría-praxis y el empirismo, tan queridos por Aristóteles, y que Hernández supo aplicar recurriendo al testimonio y colaboración de los curanderos nativos que eran considerados galenos "prácticos". De esta manera, daba muestras de su pericia en la aplicación de las categorías escolásticas de la medicina humanista. En concreto, las mismas

[20] Aspe Armella (2019, p. 48).

técnicas descriptivas aplicadas a las especies nos permiten ver la evolución que experimentó la historia natural a lo largo de este siglo. La magnitud de la obra y la especial aplicación de las taxonomías realistas aristotélicas, no seguidas de forma rigurosa, deviene en el factor diferencial de esta *Historia Natural* en el contexto de su tiempo y también será el motivo fundamental de su pervivencia en el naturalismo europeo ulterior a pesar de su escasa difusión.

Para reconocer el tenor sustancial del aristotelismo predominante en la descripción del Nuevo Mundo, deben repasarse las especies científicas que se desarrollan en paralelo a la obra de Hernández, en la que, por una parte, se detectan elementos de un galenismo arabizado[21] de origen bajomedieval que, en España, mantuvo como texto fundamental el *Canon* de Avicena durante el siglo XVI. Este movimiento aspiró a la recuperación filológica y crítica de primera mano del saber antiguo a través de la traducción y comentario de autores clásicos. En el caso de la botánica y la materia médicas situará en primer plano la obra de Dioscórides en la traducción de Andrés Laguna, pero también se servirá de Teofrasto y, ante todo, del arsenal de datos contenidos en la obra de Plinio el Viejo, otro aristotélico empírico *sui generis*, al que, como se sabe, el propio Hernández tradujo y comentó profusamente en nueve libros.

Con estas obras su propósito, por encima del filológico-histórico, es presentar un panorama enciclopédico de la cultura científica renacentista ante las nuevas realidades naturales descubiertas. El método de trabajo es el predominante en la época. Hernández traduce y, a continuación, con llamadas al texto pliniano y bajo el epígrafe general de "El Intérprete" (*tlaiuco*) comenta, añade, corrige e incluso intercala grandes *adnotationes* donde aparecen los datos que, por su novedad, quiere dejar consignados. No olvida las referencias documentales de donde obtiene la información (autopsia) y con mucha frecuencia añade su propia experiencia en párrafos autobiográficos, como en el caso sobre el "*heliochryso* que otros llaman *chrysantemo*"[22].

En lo que se refiere al legado intelectual que trasluce al método empírico de Hernández, se evidencia un cambio de mentalidad hacia el conocido como galenismo castellano de tendencia hipocrática, que pone en el centro las "ciencias básicas", sobre todo, la filosofía e historia naturales como fundamento de la materia médica[23]. Finalmente, se apartó decididamente del incipiente paracelsismo, único movimiento de ruptura abierta con el sistema tradicional aristotélico, desarrollado

[21] Para el estudio de esta importante corriente humanística que nace en los siglos XIII y XIV sobre las bases del escolasticismo, véase García-Ballester (2000) y Giralt Soler (2019).

[22] *Cf. OOCC* vol. 1, 17.

[23] *Cf.* López Piñero (2006) y López Piñero & Pardo Tomás (1994).

desde finales del siglo XVI y que presenta una clara conexión con las "nuevas medicinas" americanas que Hernández, como la mayor parte de los humanistas científicos, rechazaron como una subcultura científica extracadémica[24].

Todas estas tendencias se recogen bajo el paraguas del "peculiar" cientificismo del autor que de forma original y ecléctica atraviesa toda su obra. Por ejemplo, la actitud de Hernández frente a Plinio es muy diferente a la de, por ejemplo, su gran traductor Landino: el toledano acababa de recorrer con sus pies y ver con sus ojos un mundo todavía desconocido, parcialmente inconciliable con el saber de los investigadores greco-romanos. Hernández no cesó de aplicarlos y citarlos como autoridades de su experiencia empírica, pero al mismo tiempo quiso crear un saber nuevo, más amplio y mejor sustentado que el antiguo. Lo logró a medias por la ambición de alcanzar la perfección metódica y también porque, como es lógico, su mente no pudo desprenderse plenamente de la autoridad de la ciencia clásica. Los conocimientos cosechados en la Nueva España fueron fruto de observaciones empíricas y de noticias de primera mano por un lado[25]; por el otro, su dependencia de las grandes fuentes de autoridad de su formación académica: Aristóteles, Plinio, Teofrasto y Galeno, siguieron en buena medida condicionando su postura científica acerca de las realidades que tenía ante los ojos.

Hernández se erige en uno de los exponentes más destacados de la ciencia moderna. Trató de que sus descubrimientos "confirmaran lo que creía de antemano", pero mediante una innovación significativa. Su descripción de la flora y fauna novohispana partió del calco léxico náhuatl-latín o náhuatl-español y, por tanto, incorporó hasta cierto punto las voces autóctonas en el enfoque antinaturalista mexicano predominante en estas taxonomías precientíficas.

En síntesis, cabe señalar que, frente al Aristóteles esclerotizado en la sistematización de la última Escolástica, más afín al humanismo erasmista de cuño bíblico, Hernández se mueve con plena libertad por los conceptos fundamentales del *Órganon*, pero introduce adaptaciones, añadidos y correcciones a los datos que la observación empírica y su propia experiencia le proporcionan. De este modo, sus obras muestran la intención de "recuperar al verdadero Aristóteles", apartándose de una filosofía que "solo se basa en el Evangelio"[26]. De su profundo

[24] Para algunas referencias al paracelsismo de los médicos novohispanos, véase Rodríguez Sala (2012, pp. 134-137). En las disecciones de su práctica consuetudinaria, Hernández incorporó los planteamientos y las técnicas de la enseñanza anatómica de acuerdo con el movimiento iniciado por Andrés Vesalio, que durante la década siguiente se convertiría en amigo personal del médico toledano, al coincidir ambos en la corte española. En consonancia con Vesalio, Hernández no ocultó sus críticas a Galeno en el terreno de la morfología humana.

[25] Según Barros & Buenrostro (2007, p. 49), Francisco Hernández encontró en Oaxtepec unas condiciones climáticas excepcionales para ampliar su investigación botánica.

[26] *Cf*. Aspe Armella (2019, p. 49). Para más información sobre el aristotelismo novohispano en general véase Aspe Armella (2008) y (2009).

conocimiento aristotélico da buena cuenta el conjunto de su obra filosófica, especialmente centrada en la filosofía natural y moral del Estagirita, pero que, desde esa identidad preponderantemente peripatética, se interesa por la vuelta a otras corrientes antiguas como la neoplatónica o la estoica. De esta amalgama de motivaciones intelectuales se construirá el sustrato epistemológico de su principal obra naturalista.

3. El aristotelismo novohispano en la *Historia Natural* de Hernández

A pesar de que la crítica le ha denominado tajantemente "aristotélico", su obra persigue no una "verdad" (ἀλήθεια) tan teórica (θεωρετική) como "práctica" (πρακτική) aplicada programáticamente y que busca "la salud de los pueblos de América"[27]. Una de las características de su amplio horizonte aristotélico, por ejemplo, se encuentra en el prólogo de su *Historia de las plantas de la Nueva España:*

> No es nuestro propósito dar cuenta solo de los medicamentos, sino reunir la flora y componer la historia de las cosas naturales del Nuevo Mundo[28].

En los cuatro libros en los que se articula su obra, organizados siguiendo la plantilla de Plinio, se analiza la materia medicinal de hierbas aromáticas (libro I), hierbas medicinales con sabor agudo (libro II), hierbas que tienen sabores salado y dulce (libro III) y el último libro, que se divide en dos partes, trata de animales y las partes de estos que sirven para la medicina (parte I) y los minerales (parte II). A continuación, incluye en varios anexos algunas tablas a modo de índices temáticos de los remedios simples que descubre en la tradición indígena, así como una lista en orden alfabético de toda clase de enfermedades y su tratamiento. Por último, incluye varias páginas con las erratas al escribir los términos en náhuatl, una lengua de escritura ambivalente en la época, problema al que tuvo que hacer rudimentariamente frente el protomédico, estableciendo una ortografía fija y no fonológica de las voces náhuatl que transliteraba. Es llamativo cómo realiza una investigación propia de los médicos árabes que recuperaron el aristotelismo naturalista de la tradición europea centralizada en Aviñón.

Con todo, es esencial reconocer como originalidad sistematizadora de Hernández frente a cierto etnocentrismo empirista de sus predecesores, cómo de forma pionera sitúa en un primer rango a las especies nativas a través de la nomenclatura. Hernández muestra una especial sensibilidad hacia la cultura y

---

[27] *Cf.* Aspe Armella (2019, p. 49). Por este motivo su obra no solo se tradujo al castellano, también al náhuatl "para el provecho de los naturales de aquella tierra".

[28] *Cf. OOCC* I, 2.1. Véase Lennox (2001) para una descripción general de la obra biológica de Aristóteles.

la lengua autóctonas, incluyendo en su obra y, de esta manera preservando, la información aportada por los sanadores, además de colaborar con dibujantes autóctonos. Constituye este un buen ejemplo acerca de lo que Aspe Armella (2019, pp. 43-48) denomina razones *internas* por las que rastrear la tradición iberoamericana del aristotelismo, a saber, en este caso, la debida a la impronta cultural que conlleva un replanteamiento de las ideas aristotélicas a partir de la necesidad de clasificar la nueva realidad natural. Este proceso de mestizaje metodológico puede tipificarse como un caso de aculturación inversa y constituye una de las claves hermenéuticas para estudiar adecuadamente la obra hernandina, cuyo proceder, trabajo de campo y metodología, seguían originalmente el proceder aristotélico.

El proyecto de elaboración *ex novo* de una *Historia Natural* supone la aplicación práctica de un modelo único de aproximación al conocimiento natural que implica las tareas de descripción, catalogación y clasificación. En la clasificación aristotélica, las especies se agrupan mediante silogismos en grupos con características formales comunes. Como el Estagirita enseña, los nombres deben enunciar las propiedades de las cosas. Sin embargo, cuando se trataba de la flora americana, resultaba un verdadero problema dar cuenta de la clasificación y la nomenclatura de los nuevos especímenes que no siempre se ajustaban a la obra de Dioscórides o Plinio. Las preguntas que se suscitan necesariamente son ¿cómo clasificarlos? y, por tanto, ¿cómo nombrarlos? La necesidad le induce a ingeniar un sistema de hibridación que, conservando mayoritariamente las denominaciones nativas más transparentes etimológicamente, le permite mantener el método silogístico tradicional, identificando los especímenes con términos análogos a los conocidos en la lengua técnica botánica o zoológica de uso corriente en Europa, como se observa a propósito de algunas plantas de interés alimenticio como el aguacate (del náhuatl *ahuacaquahuitl* "árbol de aguacate"), el tomate (*xictomatl* = "ombligo" + "redondo" + "agua" en referencia a la morfología acinosa del fruto) y el chile (*chīlli*) o pimienta de Indias, este último clasificado, entre otros aspectos, según el color y sabor del fruto. La plantilla empirista no desaparece en ningún caso del método de trabajo de Hernández. Muchos de estos términos en náhuatl hacen referencia a caracteres de clasificación frecuentemente utilizados en la taxonomía botánica europea de su tiempo, tales como la morfología de la planta, de las flores, del fruto, etc., aunque tales distinciones características no siempre se reflejan en la nomenclatura por los problemas de cambio de código, del carácter defectivo de la escritura y, ante todo, por las interferencias que suponía la traducción literal del náhuatl al español.

Otro carácter innovador de la obra de Hernández es que lo que ordena alfabéticamente no son las especies sino los "géneros", seguramente por la dificultad

que le suponía la interpretación de los términos náhuatl de tan exóticas especies. El método que seguía aproximadamente era el siguiente: se reunían todas las plantas con características similares y se incluían en grupos genéricos a los que se daba un nombre común que casi siempre existía en lengua náhuatl como hiperónimo del conjunto. Como ejemplo de supracategorías tenemos los grupos botánicos de árboles (del náhuatl *quahuitl* o árbol) y quelites (*quilitl*)[29], grupo que engloba diferentes especies de herbáceas comestibles. Estos grupos, a su vez, se dividen en subcategorías, dependiendo de sus usos prácticos o terapeúticos: comestible, medicinal, ornamental o económico.

La transliteración de los nombres de las especies se aplica según la raíz básica que designa el nombre de las plantas. Posteriormente, en la traducción de los términos del náhuatl al latín, pasan a ser "etimologías" pero, más importante, estos radicales básicos y los nombres genéricos en náhuatl se transformaron en auténticos clasificadores de géneros. En otras palabras, Hernández pasó a considerar que la terminología botánica náhuatl tiene un fundamento en la naturaleza misma de las especies. Lejos de toda arbitrariedad, el sistema náhuatl, por ser etimológico, resulta para el observador mucho más transparente que el aristotélico-pliniano. Esto resulta decisivo en términos clasificatorios, ya que el sistema linneano posterior, en el que se basa la taxonomía moderna, incorporará muchos de estos términos en su versión latinizada original y reconocerá en los criterios empleados para su traslación desde las primeras clasificaciones latinas de carácter preteórico, como la de Hernández, un precursor e insoslayable precedente[30].

La ordenación de las especies es alfabética a partir del término latino transliterado. Para la descripción de cada planta se basaba en el empirismo aristotélico estudiando su morfología, pero también sus "virtudes" (moralismo aristotélico) llegando a probarlas él mismo para testar sus propiedades medicinales, sabor y efectos secundarios sobre la salud[31]. Como muchas plantas tenían una nomenclatura indígena previa, su clasificación quedó ajustada al sistema americano constreñido por las limitaciones etimológicas de la lengua náhuatl. Esto le ocasionará el rechazo posterior entre los naturalistas europeos que no alcanzaban a entender ese esfuerzo

[29] Hernández describe un centenar de tipos como el chile y los denomina mediante compuestos afijados frecuentemente yuxtapuestos: *xocoquilitl*, *tomaquilitl*. Además de su uso gastronómico, muchos tienen propiedades medicinales.

[30] Tenemos un ejemplo en la familia *Sapotaceae*, cuyo nombre se debe a la latinización del término zapote (*tzapotl,* "fruto de sabor dulce"). La familia incluye varios árboles de interés económico que se comercializaban en tiempos de Hernández.

[31] Somolinos (1960) transmite el poema que, tras su regreso a España, el protomédico dedica a Arias Montano donde da relación de su aventura y las penalidades que conllevó precisamente en su intento por recoger de forma objetiva todo el material observado.

adaptativo en el terreno de la flora y la fauna autóctonas y que permanecían aferrados al craso empirismo escolástico.

A pesar de que Hernández conserva la arquitectura general del proyecto de Plinio, abandona su método de exposición. De hecho, decide clasificar las plantas de modo alfabético utilizando, ya no los términos latinos, sino los nombres náhuatles aprendidos en contacto con los indios. Bustamante (1997, pp. 243-248) apunta a una explicación que ejemplifica con el libro cuarto de la *Historia de las plantas*, dedicado a la letra 'c'. Incluye una serie de plantas llamadas árbol de la nuez índica o coco, palma *bahey, sacsac, quauhcoyoli, iczotl, quauhcoyoli* de Chietlá, *icpactecoyoli* e *icpaccoyoli*. Ninguno de esos nombres empieza por la letra "c", sin embargo, todas esas plantas están bien ubicadas. Pertenecen a un grupo de vegetales que los nahuas llaman *coyolli*, un nombre que podría traducirse por "palma"[32].

Es, por tanto, en las agrupaciones taxonómicas donde ejercita su clasificación con criterios puramente fitológicos, basándose en el principio de nomenclatura aristotélico, según el cual, los nombres enuncian y contienen las propiedades de las cosas. A tal fin introdujo por vez primera las denominaciones de las plantas en náhuatl, pero también, aunque en menor medida, en tarasco, oromí o incluso el arawak para revelar el contenido de lo que hasta entonces no eran más que *herbae nudae* a ojos de la botánica europea[33]. Comprendió la morfología compositiva de la lengua náhuatl que contaba con un elaborado sistema clasificatorio para designar plantas, animales y minerales[34]. Por ejemplo, el nombre de las plantas asocia un radical hiperonímico (*chilli* "chile") a un compuesto de segundo (*chilcoztli* "chile amarillo") o primer (*tlichilli* "chile negro") término que matizan los caracteres accidentales de la especie. De esa forma se evita clasificar el herbario novohispano a través de propiedades medicinales aún no elucidadas, pues la terminología taxonómica europea era incapaz de integrar una aportación de tan gigantescas proporciones.

Por su relevancia cultural, un ejemplo llamativo es el que afecta a *Theobroma cacao*, en cuya nomenclatura binomial se mezcla la importancia cultural del chocolate de él obtenido y, probablemente, el nahualismo conservado del fruto propiamente dicho: "cacao", como hasta hace no mucho tiempo se ha venido defendiendo. Sin embargo, el exhaustivo estudio reciente de Kaufman & Justeson (2008) defiende que la palabra "cacao" se originó en la familia mixe-zoque a la que pertenecerían

[32] *Cf.* Boumediene (2020) para todo lo relativo a las dificultades que padeció la recepción de la obra de Hernández.

[33] Es decir, plantas sin interés medicinal.

[34] Un sistema complejo que causó problemas a Hernández. Por ejemplo, las repeticiones de plantas podían deberse tanto a errores en la identificación o dudas en cuanto a su clasificación como al hecho de que algunas podían recibir varias denominaciones en lengua náhuatl, debido a variaciones locales. En estos casos, Hernández mantenía en la copia corregida la descripción más detallada junto al término náhuatl más etimológico.

los olmecas. A partir de este núcleo se irradiaría su uso, junto a su cultivo, hacia las lenguas mesoamericanas del sureste y posteriormente al ámbito lingüístico del maya yucateco. Con todo, a pesar de tratarse de una cuestión controvertida, parece un nahuatlismo plausible el origen etimológico que conecta el término "chocolate" con la forma náhuatl *chikolatl* que designaría específicamente la bebida del chocolate.

Otro estudio de caso interesante que muestra la productividad de los neologismos botánicos náhuatl es el del maíz por su relevancia dietética (Barros & Buenrostro 2007, p. 19). Recibe el nombre genérico de *tonacáyotl*. La descomposición léxica permite establecer la diferencia tipológica entre el maíz en mazorcas secas (*centli*) y el desgranado es (*tlaolli*). Según una subclasificación cromática frecuente entre los nahuatlismos técnicos, se habla de *iztactlaolli* "maíz blanco" o *yauhtlaolli* "maíz negro", *coztictlaolli* "maíz amarillo", *xiuhtoctlaolli* "maíz colorado" el jaspeado sería *xochicentlaolli* o "maíz como flor". Se constata la tendencia a que se selecciona un rasgo prototípico de una plata como el "color". Asimismo, la denominación de una planta puede generar un sistema de hibridación léxica muy creativo que implique rasgos metafóricos en la clasificación de una especie o subespecie, de forma que se subrayen más de dos cualidades en una misma palabra: *nopalxochicuezaltic* significa "flor de nopal semejante al fuego".

En concreto, como vemos en algunos ejemplos espigados de su vasta obra botánica (figura 3), nuestro autor recurrió a nombres autóctonos en náhuatl como fundamento terminológico de su obra bajo el prisma silogístico de la lógica aristotélica y favoreciendo la aplicación de criterios mixtos de clasificación. En algunos grupos opera de forma tentativa vacilando entre la ordenación alfabética según los nombres nativos. Más frecuentemente, se apoya en una combinación mixta entre los nombres autóctonos y las plantas del Viejo Mundo.

Náhuatl	Nahuatlismo	Significado en español	Nomenclatura binomial
Chimalxochitl	Chimalacate / girasol	"flor de escudo" o "flor del Sol"[35]	*Helianthus annuus*
Clacáhuatl	Cacahuete	"cacao de tierra"	*Arachis hypogaea*
Xīcama	Jicama	"raíz acuosa"	*Pachyrhizus erosus*
Tzictli	Chicle/chicozapote	"goma o resina masticable" extraída de *M. zapota*	*Manilkara zapota*

[35] Otros nombres para el girasol son *chrysanthemum* "flor de oro"o *sol indicus*.

Náhuatl	Nahuatlismo	Significado en español	Nomenclatura binomial
Ahuehuetl	Ahuehuete	"el que nunca envejece"	*Taxodium mucronatum*

Figura 3: Otros nahuatlismos botánicos.

El pequeño elenco de matices clasificatorios que se aportan en la tabla anterior nos permite realizar algunas inferencias sobre el procedimiento de creación léxica neológica que adapta nuestro humanista en su denominación de las nuevas especies a las que se enfrenta su mirada de empirista. Establecer todos los componentes de esta categorización presenta dificultades debido a su complejidad y al hecho de que muchas de las fuentes de la época quizás no quedaron correctamente documentadas. En este tipo de clasificaciones anteriores a Linneo existían diferencias que incluían términos específicos relacionados con las etapas de desarrollo de varias plantas y animales. No obstante, es legítimo reconocer la existencia de un sistema de nombres botánicos con objeto de sistematizar una nueva clasificación, aprovechando los recursos ofrecidos por la propia lengua, y proporcionando una o más características de estos elementos como se observa en los términos seleccionados en la tabla anterior (figura 3). Además, se evidencia que los nombres científicos que se han adaptado de la nomenclatura nativa por Francisco Hernández satisfacen otro criterio fundamental en un sistema de denominación con vocación de sistematicidad: ofrecer una representación exacta y detallada de los elementos denominados, destacando, dentro de los amplios márgenes determinados por los métodos de formación de palabras de una lengua polisintética y aglutinante como el náhuatl, uno o varios atributos de esos elementos.

Como empirista, también en el campo zoológico, la tarea de Hernández no radicaba en encontrar y hacer lo que las autoridades científicas grecolatinas le sugerían, sino en describir la nueva realidad que la propia experiencia le mostrara[36]. En el caso de la fauna también logra realizar distinciones genéricas: *michin* designa a los peces, *cuetzpallin* a los reptiles como lagartos y lagartijas, *tototl* es el nombre genérico de ave o pájaro más o menos grande, *canauhtli* para pato, *zolin* es el término específico para la codorniz y *mázatl* para el venado[37]. Los animales acuáticos suelen

[36] En el caso del "cocodrilo que otros llaman caimán", nótese que en la taxonomía moderna comparten el mismo orden, pero son especies distintas que habitan distintos ecosistemas. Los caimanes son característicos de la fauna del continente americano y los cocodrilos, del africano. Hernández reconoce la especie americana por ser similar a las del Viejo Mundo, pero registra nuevas noticias sobre sus características morfológicas y etológicas.

[37] Nos dedicaremos en otro trabajo monográfico al estudio del léxico faunístico de la obra de Francisco Hernández.

estar precedidos por el prefijo a de *atl-* "agua". Así *atótotl* se refiere al pájaro de agua, *azolin* a la codorniz de agua y *acuetzpalin* a la iguana de agua[38].

El estudio de los nahuatlismos botánicos en la obra de Francisco Hernández se ajusta en general a las normas de adaptación fonética propias del préstamo léxico, sin excluir especificaciones técnicas necesarias para entender los referentes nombrados en náhuatl mediante préstamos directos, mixtos o hibridaciones de otra naturaleza. Es evidente que el estudio de los tecnicismos lingüísticos no se puede llevar a cabo de manera exhaustiva sin analizar y tratar de comprender las características naturales de los especímenes referidos en la lengua de partida y algunos de los términos que se observan en la figura 3 dan cuenta de estas relecturas léxicas que, como se ha indicado anteriormente, tienen de manera habitual continuidad en la taxonomía linneana a partir de las definiciones hispanas[39]. Se observa en las glosas que parten de la labor de nomenclatura del propio Hernández, que es específicamente en la lengua española donde se transparenta el legado natural de las designaciones de los mexicas, al glosar con especificaciones del tipo "raíz acuosa"; "cacao de tierra" o directamente acuñando ampliaciones denotativas como "el que nunca envejece" para el ahuehuete.

4. Conclusión

La expedición encabezada por Hernández supuso un punto de inflexión en el intercambio científico entre el continente americano y España. Su obra naturalista supone, entre otros, un hito interlingüístico y conceptual: por un lado, marca el fin de una época basada en las *Auctoritates* de la Antigüedad clásica, de las que él mismo participó a través de la óptica enciclopédica de Plinio, y por otro, abrió una senda para el conocimiento científico del mundo moderno revisitando parcialmente el método aristotélico con el objeto de acercar y revalorar la flora y la fauna del Nuevo Mundo ante los europeos, atribuyendo a su biota un valor estrictamente científico.

El reconocer el común origen de ambos mundos implicaba que las entidades naturales tenían las mismas estructuras en uno y en otro, al estar conformadas por los mismos principios o elementos clasificatorios. Sin embargo, al incluir el Nuevo Mundo dentro de un orden preestablecido, era necesario configurar su propia idiosincrasia empírica, la misma que radicaba en su diversidad y en sus

[38] Las clasificaciones modernas han distinguido tres familias de peces que se encontraban en los diferentes lagos escalonados y que se corresponden con sendas familias en la clasificación náhuatl: las *Atherinidae* casarían con la denominación nativa *iztacmichin*; las *Cyprinidae* con el náhuatl *xohuillin* y las *Goodeidae* con su correspondiente voz autóctona *cuitlapétotl* o *yacapitzáhuac*.

[39] Sobre la importancia de la obra hernandina para la ciencia moderna, véase Álvarez Peláez (1995).

diferencias respecto a la flora y fauna europeas. Tal necesidad requería no solo de una sistematización de la información recopilada, sino de una adaptación lingüística del léxico patrimonial que designaba a la biota náhuatl. Serán estos procedimientos de adaptación de préstamos y calco los que, en buena medida, influyan en la recepción ulterior de la taxonomía linneana y con ella en la ciencia moderna. No se exagera si se dice que Hernández escribe uno de los capítulos más importantes de la historia de la ciencia moderna, desgraciadamente olvidada durante siglos. En su obra conviven, con un afán renovador, el empirismo cientificista de cuño aristotélico con la originalidad clasificatoria de los nativos en náhuatl, hibridando de forma original un saber teórico tradicional propio del Viejo Mundo con la conceptualización y praxis autóctonas.

Bibliografía

Acosta, J. (1590). *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gouierno y guerras de los Indios / compuesta por el Padre Ioseph de Acosta*. Sevilla: en casa de Juan de León.

Álvarez Peláez, R. (1995). La obra de Hernández y su repercusión en las Ciencias Naturales. *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, *47*(2), 27-44. doi: https://doi.org/10.3989/asclepio.1995.v47.i2.433

Aspe Armella, V. (2019). La importancia de rastrear el pensamiento de Aristóteles en la Nueva España. *Cuadernos de filosofía*, *73*, 43-53. doi: 10.34096/cf.n73.9716.

Aspe Armella, V. (2018). *Aristóteles y Nueva España*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, México. Recuperado de https://sociales.uaslp. mx/Paginas/Publicaciones/4334.

Aspe Armella, V. (2009). Aristotle's Influence on Novohispanic Philosophy. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia, 27*, 153-164. Recuperado de https://www.redalyc.org/pdf/3611/361133110006.pdf.

Barros, M. & Buenrostro, M. (2007). *La alimentación de los antiguos mexicanos en la Historia Natural de Nueva España de Francisco Hernández*. UNAM, México: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.

Bellingeri, M. (1995). Mundo nuevo y nuevo mundo: La Academia de los Linceos y el "Tesoro mexicano" (1604-1651). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, *32*, 193-214.

Boumediene, S. (2020). La americanización imposible: la expedición de Francisco Hernández y los saberes indios. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos (0nline).* doi: https://doi.org/10.4000/nuevomundo.79750.

Bustamante, J. (1997). Francisco Hernández, Plinio del Nuevo Mundo, tradición clásica, teoría nominal y sistema terminológico indígena en una obra renacentista. In B. Ares & S. Gruzinnsky (Eds.), *Entre dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores* (pp. 243-268). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Canseco, A. & León, N. (1888). *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España: Extracto de las obras del Dr. Francisco Hernández*. Edición facsimilar digitalizada. Recuperado de https://www.biodiversitylibrary.org/item/111724#page/1/mode/1up.

De Filipo, P. (2021). *Un acercamiento léxico a los nahuatlismos de Quatro libros de la Naturaleza de Francisco Hernández*. Tesis doctoral. Università degli Studi di Verona, Verona.

Figueroa-Saavedra, M. & Melgarejo-Rodríguez, G. (2018). La Materia Mediçinal de la Nueva España de Fray Francisco Ximénez. Reapropiación y resignificación del conocimiento médico novohispano. *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam, 38*(1), 219-241. doi: 10.4321/S0211-95362018000100010.

García-Ballester, L. (2000). Galenismo y enseñanza médica en la Universidad de Salamanca del siglo XV. *Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, *20*, 209-247. Recuperado de https://www.ugr.es/~dynamis/completo20/PDF/Dyna-7.PDF.

Giralt Soler, S. (2019). El galenismo y la construcción de la medicina escolástica del siglo XIII al XIV. In Fondazione CISAM (Ed.), *La medicina nel basso medioevo: tradizioni e conflitti* (pp. 169-187). *Atti del LV Convegno storico internazionale*.

González-Bueno, A. (2007). El descubrimiento de la Naturaleza del Nuevo Mundo: Las plantas americanas en la Europa del siglo XVI. *Circumscribere*, *2*, 10-25.

Kaufman, T. & Justeson, J. (2008). The history of the word for cacao in Ancient Mesoamerica. *Ancient Mesoamerica*, *18*, 193-237.

Lennox, G. J. (2001). *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the origins of life science*. Cambridge: Cambridge University Press.

López-Piñero, P. (2006). Los orígenes de los estudios sobre la salud pública en la España renacentista. *Revista Española de Salud Pública*, *80*(5), 445-456. Recuperado de https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57272006000500003.

López-Piñero, P. & Pardo-Tomás, J. (1994). *Nuevos materiales y noticias sobre la historia de las plantas de Nueva España, de Francisco Hernández*. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia XLIV serie A: monografías. Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la ciencia. Universidad de Valencia. C.S.I.C. Recuperado de https://es.scribd.com/document/396472870/XLIV-Nuevos-materiales-pdf.

López-Piñero, P. & Pardo-Tomás, J. (1996). *La influencia de Francisco Hernández (1515-1587) en la constitución de la botánica y la materia médica modernas.* Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia. LI serie A: monografías. Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la ciencia. Universidad de Valencia. C.S.I.C. Recuperado de https://digital.csic.es/handle/10261/92148.

Moure Casas, A. (2008). Plinio en España: panorama general. *Revista de Estudios Latinos, 8*, 203-237. Recuperado de https://recyt.fecyt.es/index.php/rel/article/view/87868.

Pardo-Tomás, J. (2016). Making Natural History in New Spain, 1525-1590. In H. Wendt (Ed.), *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World* (pp. 29-51). Munich, Germany: Max Planck Institute for the History of Science. Recuperado de https://mprl-series.mpg.de/media/proceedings/10/4/proc10chap2.pdf.

Parodi Callejo, B.G. (2024). *La Materia Medicinal de la Nueva España de Francisco Hernández. Historia de sus extraordinarios caminos.* Recuperado de https://libros.facmed.unam.mx/wp-content/uploads/2024/08/ebook_La-Materia-Medicinal-de-la-Nueva-Espan%CC%83a-de-Francisco-Herna%CC%81ndez.pdf.

Pomar, J. B. (1991). *Relación de Tezcoco. Relaciones de la Nueva España*. In G. Vázquez Chamorro (Ed.), *Relaciones de la Nueva España*. Madrid: Historia 16.

Recchi, N.A. (1587). *Rerum Medicarum Novae Hispanae*. Recuperado de http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=152633.

Rodríguez Navarro, C. (2020). *Francisco Hernández: Protomédico General de nuestras indias, islas y tierra firme del mar Océano*. Bachelor's Degree Final Project. Departamento de Farmacia y Tecnología Farmacéutica. Universidad de Sevilla.

Rodríguez Sala, Mª. L. (2012). *Los médicos en la Nueva España: Roles sociales y profesionales de los médicos*. México: UNAM.

Somolinos, G. (1960). Vida y obra de Francisco Hernández. In *Francisco Hernández, Obras completas*. Vol. 1. (pp. 95-440). Mexico: UNAM.

Diccionarios

Academia Mexicana de la Lengua. (2010). *Diccionario de mexicanismos: Propios y compartidos*. Madrid: Santillana.

Academia Mexicana de la Lengua. (2014). *Diccionario de la lengua española (23.4 ed.)*. Madrid: Real Academia Española.

Asociación de Academias de la Lengua Española. (2010). *Diccionario de americanismos*. Madrid: Santillana.

Gómez de Silva, G. (2001). *Diccionario breve de mexicanismos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lara, L. F. (1996*). Diccionario del español usual en México*. México: El Colegio de México.

Real Academia Española. (2007). *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* (NTTLE). Madrid: RAE.

Real Academia Española. (2008). *Corpus de Referencia del Español Actual* (CREA). Madrid: RAE.

Real Academia Española. (2013). *Corpus Diacrónico del Español* (CORDE). RAE, Madrid.

Santamaría, F. J. (1942). *Diccionario general de americanismos*. UNAM, INAH, Universidad de Toulouse & CNRS.

Wimmer, A. (2004). *Grande Diccionario Náhuatl: náhuatl-español, español-náhuatl*. Madrid: Plaza y Valdés.

Webgrafía

Cuatro Libros de la Naturaleza y virtudes de las plantas y animales de uso medicinal en la Nueva España. Francisco Ximénez, 1620. Recuperado de: https://www.biodiversitylibrary.org/item/136370#page/12/mode/1up.

Gran diccionario náhuatl. Recuperado de: https://gdn.iib.unam.mx/.

Obras Completas de Francisco Hernández. Universidad Autónoma de México (UNAM). Recuperado de http://www.franciscohernandez.unam.mx/home.html.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 15.10.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41677

CITAS DE PLUTARCO EN LA *SEGUNDA PARTE DE LA MONARQUÍA MÍSTICA* DE FRAY LORENZO DE ZAMORA

Quotations from Plutarch in the *Second Part of the Mystical Monarchy* by fray Lorenzo de Zamora

Ángel Ruiz Pérez

Universidad de Santiago de Compostela
angel.ruiz@usc.es
ORCID 0000-0002-8020-4729

Resumen: En la *Segunda Parte de la Monarquía Mística*, de fray Lorenzo de Zamora, destaca la presencia de la obra de Plutarco. Hay numerosas citas, de transmisión directa e indirecta, que son estudiadas, editadas e identificadas en este trabajo, donde se analiza las vías de acceso por las que el autor cisterciense accedió a las obras de Plutarco y se clasifica las obras más citadas. Ello permite llegar a conclusiones sobre el grado de conocimiento de la obra del autor de Queronea por parte de fray Lorenzo de Zamora.

Palabras clave: Fray Lorenzo de Zamora; Plutarco; tradición clásica.

Abstract: In the *Second Part of the Mystical Monarchy*, by fray Lorenzo de Zamora, the presence of Plutarch's works stands out. There are numerous citations, by direct and indirect transmission, that are studied, edited and identified in this paper. It analyzes the routes through which the Cistercian author accessed the works of Plutarch and the most cited works are classified. This allows to reach conclusions about the degree of knowledge of the work of the author of Chaeronea on the part of fray Lorenzo de Zamora.

Keywords: Fray Lorenzo de Zamora; Plutarch; Classical Tradition.

El objetivo de este artículo es estudiar en la *Segunda parte de la Monarquía Mística* de fray Lorenzo de Zamora las menciones que hace a Plutarco, tanto las que recoge textualmente de pasajes de sus obras, siempre en traducción castellana o latina, como aquellas en que lo menciona a él o a sus obras indirectamente. Es interesante analizar esta cuestión y dar razón de los motivos, tanto para trazar lo mejor posible la historia de la transmisión de la sabiduría de la Antigüedad clásica,

como en particular para contribuir a la historia de la tradición clásica de Plutarco en España, ya estudiada por varios autores, pero con mucho campo todavía por explorar, como se puede observar en este caso concreto, que da resultados, como veremos, muy amplios, interesantes y de características muy diversas.

La primera parte de la *Monarquía Mística* se publicó recientemente en una edición crítica (Nieto y López, 2022), donde se pudo observar muy bien la gran amplitud de sus intereses y también el extraordinario número de autoridades que mencionaba en su obra, tanto de autores de la antigüedad grecolatina como de Padres de la Iglesia. Al adentrarme en la lectura de la Segunda Parte, de la que no existe todavía edición moderna, pude observar, por contraste, la reducción tangible en el número de citas de autores clásicos, sobre todo de poetas, seguramente porque fray Lorenzo de Zamora se introduce en una temática centrada en cuestiones morales, en concreto la del conocimiento propio (tema que estudia en detalle Seoane 2024) y las miserias de la naturaleza humana caída.

En ese contexto, es llamativa la presencia mucho mayor de la obra de Plutarco en esta Segunda Parte. En concreto, frente a las 31 citas de la Primera Parte, hay 89 en la segunda, un aumento sustancial. Este trabajo lo he realizado en el curso de una investigación sobre las fuentes griegas de las que se sirve fray Lorenzo de Zamora y los orígenes y motivos de su aparición en esta magna obra de inicios del siglo XVII. La investigación hasta el momento se limitaba, respecto a las fuentes, a pocos trabajos, uno de ellos del profesor Nieto (2007), centrado también en las citas de Plutarco, pero estudiándolas en el conjunto de la producción del cisterciense, de un modo más general, aunque fijándose en los dos primeros libros, de un modo más selectivo. Yo me centraré en el libro II y haré un estudio de las 89 citas que he encontrado, de las cuales he podido identificar la fuente concreta de unas 80.

Quizá merezca la pena comenzar aportando algunos datos generales: casi todas las citas de Plutarco proceden de las obras no biográficas, las que reciben el título conjunto de *Moralia* en latín, *Obras morales*, pero dentro de ese grupo no se cita ninguno de los tratados filosóficos, entre los que destacan los de contenido antiepicúreo. Las que sí que menciona fray Lorenzo de Zamora tienden a pertenecer a algunas obras plutarqueas concretas con preferencia sobre otras, lo cual no abona la idea de que sean citas procedentes de florilegios (a los que me referí ya, en sus rasgos característicos y en los modo de citar textos clásicos en Ruiz 2008), aunque tampoco sea descartable un recurso concreto a ellos, sobre todo cuando encontramos, por poner un ejemplo, dos citas seguidas sobre la adulación de dos obras distintas de Plutarco puestas una a continuación de la otra; en f. 183 del tratado de la *Diferencia entre el amigo y el adulador* y en f. 184 de *Sobre la educación de los hijos*. Esta es la primera:

> "De aquí Bión referido de Plutarco solía decir que *Animal inter omnia maxime noxium est, inter immitia tyrannus, inter mitia adulator*. Que entre los animales brevos (*sic*) el más perverso es el tirano y entre los mansos el adulador." (1603, f. 183. *Mg*.: "Bion Plutar. de diffe. amici et adul"). Es *Adulat*. 61c.

El pasaje ya fue identificado por Nieto (2007, 653 n. 64), que consideraba que fray Lorenzo de Zamora estaba siguiendo a Erasmo: *animal omnium maxime noxium (...) inter immitia tyrannus; inter mitia, adulator*, de la edición de Basilea, 1514; Erasmo lo recoge también en los *Apotegmas*, pero con otros términos: es interesante esta diferencia, porque demuestra que aquí fray Lorenzo no sigue de Erasmo los apotegmas, la obra más conocida, sino la traducción que hizo de algunas obras del escritor griego.

Esta es la cita sobre adulación que aparece después, de otra obra de Plutarco:

> [El peor tipo de animal es el lisonjero] "Plutarco dice que *Nullum quidem animantium genus assentatoribus est pernitiosius*." (1603, f. 184. *Mg*.: "Plutarch lib. de educandis liberis"). Es *Lib educ.* 13a (ya identificado en Nieto 2007, 653 n. 65).

Es posible que fray Lorenzo de Zamora pudiese haber encontrado esas referencias en un florilegio por temas o también se puede plantear que, como otros humanistas, habría creado lo más parecido a un fichero que hubiese en la época, a partir de la lectura de varias obras de Plutarco, y que hubiese escogido esas dos por el tema común. Es algo que debemos seguir estudiando con los siguientes ejemplos.

1. *Consolación a Apolonio*

En otros casos, la frecuencia de las citas se puede deber a la lectura directa de un tratado concreto de Plutarco. El que más menciona con diferencia es la *Consolación a Apolonio*, que ya aparece en las páginas iniciales de la segunda parte (1603, f. 4 y dos veces en f. 8: en concreto 116d, 105a y 116a):

> "Y aun no le pareció harto encarecida la dificultad de hallar este espejo a Ion y dice, según afirma Plutarco: *Hoc verbum quidem haud magnum, res vero quantum deorum solus novit Iupiter*." (1603, f. 4. *Mg*.: "Ion Plutarch in consola.") Es *Consol. ad Apoll.* 28, 116d.

> "Alabábase una vez Pausanias, rey de los lacedemonios, de cosas particulares que había hecho del gobierno de sus estados, de su nobleza, tesoros y otros bienes que a los que no están muy en los estribos suelen desvanecer mucho y haciendo burla de Simónides, noble filósofo y poeta, le dijo que le mandase sabiamente alguna cosa y lo

que respondió Simónides, según afirma Plutarco fue: *Ne se hominem esse oblivisceretur.*" (1603, f. 8. *Mg*.: "Simonides Plutarch. In consola"). Es *Consol. ad Apoll.* 29, 116a.

"Considerando esto [a propósito de *Memento homo quia cinis es*] los pitagóricos, según afirma Plutarco, solían decir muchas veces que *Divina sorte mortales habent dolores*." (1603, f. 8. *Mg*.: "Plutarcho in consola"). Es *Consol. ad Apoll.* 6, 105a (también citado en 1603, f. 461).

También de la *Consolación a Apolonio* hay citas en unas páginas concretas del interior del libro (1603, f. 321-22, 334 y 388; todas del principio del tratado: 103b, 104b, 106b):

[Sócrates, viendo que los hombres se quejan más de los propios trabajos, dijo] según refiere Plutarco: *Si infelicitates in unum omnes ponerent futurum, ut quisque suas arriperet*. Que si juntasen todos los hombres en un mercado todas sus miserias y viese cada uno lo que el otro pasa, que sin tocar las proprias se volviera / cada uno con ellas a su casa (1603, f. 321-322. *Mg*.: "Plutar. in consola"). Es *Consol. ad Apoll.* 9, 106b.

"[...] que diga Menandro, según refiere Plutarco, que no hay animal de más ajes ni que más presto enferme ni caiga que el hombre" (1603, f. 344. *Mg*.: "Menan. Plutar. in consola"). Es *Consol. ad Apoll.* 5, 103d.

"*Neque stabilis est felicitas, sed in diem durans*, dice Eurípides y refiérelo Plutarco, no tiene estabilidad ni firmeza la gloria desta vida, es prosperidad de un día" (1603, f. 388. *Mg*.: "Plutar in consol ad apol"). Es *Consol. ad Apoll.* 6, 104a.

Por último, todavía de la *Consolación a Apolonio* son las citas, todas seguidas, entre los folios 458 y 461 (1603, f. 458 y 459, una cita partida en dos pasajes seguidos de Homero en 104d, 108a en 1603, f. 460 y en f. 461 dos, una que repite en el prólogo de 105a y luego de 115d):

Homero, según refiere Plutarco, dice que: *Nil homine imbecilius terra nutrit*, que cosa más humilde y de más ajes que el hombre no la tiene el mundo. (1603, f. 458. *Mg*.: "Plutar. in consola"). Es *Consol. ad Apoll.* 6, 104d.

"*Non enim se unquam in posterum male passurum ait, dum virtutem praebent di et genua sunt valida*, decía Homero y refiérelo Plutarco, mientras puede en sus columnas sustentarse y tiene salud y fuerzas, como en un caballo brioso le parece que puede hacer rostro a la misma muerte (...")" (1603, f. 459. *Mg*.: "Plu. In consolatorio"). Es *Consol. ad Apoll.* 6, 104d.

> "*Neque enim praeter bella et seditiones pugnasque corpus continet et quae ab ipso procedunt cupiditates*, decía Platón: es una república que siempre está en guerras, conjuraciones, reyertas y batallas (...)" (1603, f. 460. *Mg.*: "Plut. in consola".). Es *Consol. ad Apoll*. 13, 108a.

> [El rey Pausanias se burla de Simónides y le dice que le mande algo] "y lo que le respondió el Filósofo fue, según refiere Plutarco, *Ne se hominem esse oblivisceretur, que mirase que era hombre*" (1603, f. 461. *Mg.*: "Plutarch. in consola."). Es *Consol. ad Apoll*. 6, 105a (ya la hemos recogido antes, en f. 4).

> [...] "según refiere Aristóteles que el hombre *Est daemonis laboriosi, fortunaque ardua Ephemirum*. Palabras dificultosas, pero declaró parte dellas Plutarco diciendo que el hombre es simiente de un día, de un ángel trabajoso y de fortuna ardua" (Es 1603, f. 461. *Mg.*: "Plutarc. in consolat"). Es *Consol. ad Apoll*. 27, 115d.

Son todo pasajes concretos de ese tratado de Plutarco, que el autor cisterciense recoge en algunas partes de la obra para apoyar su argumentación, sobre todo en una sección que titula "De las miserias del cuerpo humano", donde los argumentos consolatorios a Apolonio sobre la muerte de su hijo se aprovechan para el objetivo concreto de ese capítulo. Quizá por eso esta obra consolatoria se adapta bien al tema; en cambio otra obra de tema similar de Plutarco, la *Consolación a su esposa*, no es mencionada ni una sola vez en toda la Segunda Parte de fray Lorenzo de Zamora. Para Seoane 2024 la fuente intermedia es la obra del humanista francés Minoe, Claude Mignault o Minois, que recoge en su Emblema 187 referencias a esta *Consolación a Apolonio*, que pueden explicar, por lo menos en parte, la abundancia de citas de ese tratado concreto de Plutarco.

Dudas nos plantea otra cita posible de esta misma obra, la *Consolación a Apolonio*, pero que también recoge Plutarco en su biografía de Solón. Las dudas nos vienen de la anotación marginal sobre todo:

> "Lo mismo aconteció a dos hermanos, Bitón y Cleobis, como dice Plutarco y Heródoto, habiendo llevado en un carro a su madre Argía, sacerdotisa de la diosa Diana". (Es 1603, f. 348. *Mg.*: "Plutar in Silone" *sic*). Es *Sol.* 27.5; pero también está en *Consol. ad Apoll.* 14, 108f.]

2. *Sobre el deseo de riquezas*

El tratado *De cupiditate divitiarum* lo cita fray Lorenzo de Zamora en cuatro ocasiones, tres de ellas seguidas (1603, f. 44, 49 y 50) y tomando pasajes prácticamente de la misma página (uno en 525a-b, y dos de 524e). También aquí (1603, f. 14) hay

un adelanto justo del inicio del tratado, porque recoge un pasaje de 523c-d. Son las páginas iniciales de la segunda parte, sobre el conocimiento propio, donde reúne citas de obras que usará más adelante en partes concretas de la obra:

> [El mundo no sabe lo que es ser bienaventurado] "y así podríamos aplicarle, dice Plutarco, aquello de Hipómaco. Oyó alabar mucho a uno para la lucha porque era muy alto y dijo: si la corona estuviera en algún lugar alto y no hubiera más de alcanzarla y ponérsela, bueno es ser criatura crecida" (Es 1603, f. 14. *Mg*.: "Plutarchi lib. de cupiditate divitia"). Es *Cup. div.* 523c-d (ya identificado en Nieto 2007, 652 n. 56; para Seoane 2024 hay una fuente intermedia, el comentario a los símbolos de Piero Valeriano Bolzani, las *Hieroglyphica*).
>
> [Sobre deseos y pensamiento desordenados] "Como dijo Alceo referido de Plutarco: *Neque vir potest efugere neque mulier*" (Es 1603, f. 44. *Mg*.: "Alceo Plutarch. lib de cupidit divi"). Es *Cup. div.* 525a-b.
>
> "Desta suerte es la avaricia, mil deseos tiene y cumplido uno nacen ciento. Al paso que la hacienda crece se va augmentando el apetito, sin que en cosa alguna se quiete. De donde Solón referido de Plutarco *Haut* [*sic*: haud] *est finis opum fixus mortalibus ullus*". (Es 1603, f. 49. *Mg*.: "Solon Plutarch. libr. de cupiditate divi"). Es *Cup. div.* 524e (ya identificado en Nieto 2007, 651 n. 51, que comenta que la traducción de Voscano es idéntica).
>
> [La codicia le veda el uso de sus propios bienes al hombre] "Que bien comparó Plutarco estos al asno del baño, el cual gastando toda la vida en traer agua, leña, carbón y otros materiales con que anda sucio aperreado, lleno de afán y de miseria, ni goza del entretenimiento del agua del baño ni se calienta a la lumbre ni cosa ninguna de aquellas le trae a él utilidad ni provecho." (Es 1603, f. 50. *Mg*.: "Plut. lib. de cupid. divitia"). Es *Cup. div.* 525e (ya identificado en Nieto 2007, 651 n. 51).

3. *Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo*

También hay citas múltiples al tratado *Sobre si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo*. Como en el caso anterior, encontramos dos menciones seguidas en el cuerpo del texto (1603, f. 463 y 464), en ambas citando la traducción latina de Erasmo, y una en la parte inicial del tratado (1603, f. 4): las tres son de la misma página plutarquea (500 b, c, d-e).

> [Mirar en el espejo del propio desengaño para hallar, como dice Platón], "una diligencia nueva, un modo raro, un arte exquisita de sanar de las enfermedades del

alma. Y da la razón Plutarco porque el principio de sanar un hombre es conocer que está malo, es mirarse en el espejo del proprio desengaño para que allí vea el mal y le aplique la medicina". Es 1603, f. 4. *Mg.*: "Plutar. Li. I gravioris sint animab". Es *Animine an corp.* 2, 500e.

"[...] "El hombre es el más vano de todas las cosas, es tal que *Mundum quendam miseriarum habet reconditum*, dijo Plutarco que tiene un mundo de miserias encerrado en sí solo" (Es 1603, f. 463. *Mg.*: "Plut. urt. (*sic*) ani. morbi, etc."). Es *Animine an corp.* 2, 500d. La traducción de Erasmo (Basilea, 1514) es: *mundum quendam miseriarum reconditum*.

"Quiero decir lo que Plutarco, que *In malorum expensione primas tenet*, que si se pesasen todas las calamidades y desventuras de la tierra, las suyas serían las primeras (...)" [las desgracias del hombre respecto a los de los animales, por ejemplo] (Es 1603, f. 464. *Mg.*: "Plutar. ani. morbi. gravio". Es *Animine an corp.* 1, 500b-c. El texto latino es igual que el de Erasmo (Basilea, 1514): *ut in malorum expensione primas teneat atque excellat*; es el primer párrafo de la obra.

4. *Preceptos conyugales*

Hay dos citas de los *Preceptos conyugales*, de un único pasaje, 142 c y d, pero que se encuentran recogidas en dos páginas separadas por más de doscientas páginas, en concreto en 1603, f. 274 y 532.

[Sobre obligar a andar descalzas a las mujeres] "(...) pero absolutamente la trae de todas Plutarco en sus *Preceptos conubiales* y da la razón diciendo que hacían esto *Ut sese domi continerent* (Es 1603, f. 274. *Mg.*: "Plutar. in praec num. 32". Es *Coniug. Praec.* 142c (ya identificado en Nieto 2007, 657 n. 83).

"Fidias, el cual en un simulacro que, como dice Pausanias de la diosa Venus, para los eliantes hizo, puso debajo del pie de la diosa, según refiere Plutarco, Alciato y otros, una tortuga." (Es 1603, f. 532. *Mg.*: "Plut. in praecept.". Es *Coniugalia praecepta* 32.1, 142d (también está en *De Is. et Os.* 75, 381e).

5. *De la venganza tardía de los dioses*

De la obra que escribió Plutarco sobre la venganza tardía de los dioses tenemos cinco citas, tres de ellas prácticamente seguidas, las dos últimas idénticas:

> "Y es lo que dijo Plutarco: *Improbitas ex se ipsa supplicium sibi absiruit*. De sus entrañas saca el pecado las correas de que hace los azotes para herir al autor suyo (...) (Es 1603, f. 613. *Mg.*: "Plut. De ser. numi. vindict.". Es *Ser.* 9, 554a.

> "[...] porque como dice Plutarco: *Mali semper timent*" (Es 1603, f. 616. *Mg.*: "Plutar. de sera num. vindicta". Es *Ser.* 11, ¿556a o 554b?

> "De donde Plutarco: *Mali semper timent*, no hay liebre más medrosa que un pecador en el estado de la culpa, siempre teme, siempre está medroso" (Es 1603, f. 622. *Mg.*: "Plutar. de ser. numin. vindict". Es *Ser.* 11, ¿556a o 554b?

Las otras dos citas de la misma obra están una antes y otra al final de esta *Segunda Parte de la Monarquía Mística*:

> "[...] proverbio *Hortus Adonidis*, el cual, como afirma Eugubino, inventaron para celebrar las muertes de los malogrados y dél hace mención Teócrito, Plutarco y el divino Platón (...) Plutarco no señala el tiempo, pero dice que era muy breve *Ad dies pauculos vernantes* (...) De esta suerte dice Plutarco que es nuestra vida como un albahaquero [...]". (Es 1603, f. 365. *Mg.*: "Plutar. de sera num. vind.". Es *Ser.* 17, 560c.

> De aquí nacía que con haber sido el pecado de Beso tan oculto se le antojaba que las golondrinas, como dice Plutarco, le iban cantando por las calles (Es 1603, f. 702. *Mg.*: "Plutar. de sera numi. vindicta". Es *Ser.* 7, 553e].

Además hay una cita identificada en la nota marginal como de esta obra, pero que no he podido encontrar en ella:

> "Pero preguntara yo a los antiguos, si no con tanta velocidad huye nuestra vida, ¿quién va tras ella, quién la persigue, quien la da caza? ¿Los mantenimientos? No. Pues, como dice Plutarco, para reparo de la vida usan dellos los buenos". (Es 1603, f. 358. *Mg.*: "Plutar. de sera num. vind.").

6. *De la inteligencia de los animales*

Son cinco las citas. La primera es muy general, pero es mencionado el tratado en la nota marginal:

> "Cosas tienen los animales que remedan de suerte a los hom/bres en ellas que Porfirio, Plutarcho y muchos de los antiguos dijeron que tenían su modo de entendimiento y discurso [...]" (Es 1603, f. 67-68. *Mg.*: "Plutarch. quod brutis insit ratio").

La segunda la pudo tomar de otra obra, como se ve en la anotación marginal, pero también se encuentra en esta:

> [Sobre Prometeo] "Grande variedad hubo en el modo de esta pintura, della trató Esquilo, Luciano, Aristides, Plutarco [...]" (Es 1603, f. 215. *Mg.*: "Plut. lib. 2 de fort"). Es *Fort.* 98C. cf. *Soll. Anim*. 964f (ya identificado en Nieto 2007, 656 n. 80).

Las tres siguientes sí que son con claridad de esta obra:

> "Del caballo Bucéfalo dice Plutarco que cuando estaba en pelo y sin el adorno y compostura que solía eran tan manso y tan sujeto que el caballerizo le corría, pero en viendo sobre sí el jaez hermoso, el pretal lleno de cascabeles de plata, el caparazón vestido de piedras y bordaduras, se ensoberbecía de suerte que, fuera de Alejandro, no consentía sobre sí a ninguno. De esta condición es el soberbio [...]". (Es 1603, f. 58. *Mg.*: "Plutar. lib. de indiv. animal"). Es *Soll. anim*. 970d (ya identificado en Nieto 2007, 652 n. 59).

> "Acuérdome haber leído en Plutarco que había en Roma una urraca de tan raras habilidades que cuanto oía lo repetía luego, y no solo las voces humanas, sino las de todos los animales, y como un día pasasen con un difunto muy rico, gran tropel de trompetas y ruido, quedó muda por algún tiempo, de suerte que ni aún las cosas que solía ordinariamente hablar decía". (Es 1603, f. 355. *Mg.*: "Plut lib. de indus. animal.". Es *De soll. an*. 973c-d.

> "Un pececillo llamado, como dice Plinio, *musculo*, aunque Opiano y Plutarco le dan otro nombre, pero convienen todos con Aristóteles, que le sirve de ojos [a la ballena], que va delante y la guía" (Es 1603, f. 650. *Mg.*: "Plutar in goznero (*sic*)". Es De *soll. an*. 31.1, 980f-981a.

7. Otras obras de *Moralia* citadas aisladamente

El hecho de que haya otras citas de obras aisladas se puede deber, decíamos, al recurso a antologías o florilegios o simplemente a que fray Lorenzo de Zamora tenía seleccionados pasajes de las lecturas que le suponemos de la obra de Plutarco, posiblemente en traducción latina. Pero veámoslas en detalle:

> "Platón, cuando rogándole mucho los eirinenses (*sic*: cirenenses) que les hiciese leyes con que su república se ilustrase y en tranquilidad y paz por largos años se conservase, él se escusó (*sic*) de hacerlo y la razón que para esto daba, según afirma Plutarco, era ser muy ricos, y al rico no hay meterle en camino, tiene alas para el mal y grillos para

el bien" [...] (Es 1603, f. 13. *Mg.*: "Plutarch. Lib. quod in princ. sit doctri."). Es de *Ad princ. iner.* 1, 779a.

"Otros dirían que es más infame la gula, porque como dice y bien Plutarco: *Vini et carnium plenior usus corpus quidem validum animum vero imbecillem facit*. Al paso que va engordando el cuerpo, a ese enflaquece el alma, la carne se hace robusta y el entendimiento flaco". (Es 1603, f. 528. *Mg.*: "Plut. li. de tranquil. anim."). La cita es de *Tranq. an.* 13, 472b (ya identificada en Nieto 2007, 654 n. 72).

"Muchas definiciones hicieron los antiguos del hombre [...] Platón, según refiere Plutarco, dijo como un árbol no terreno sino celestial y así tiene las raíces vueltas hacia el cielo" (Es 1603, f. 531. *Mg.*: "Plut. libro de exilio". Es de la obra *De exilio* 5, 600f.

"[...] como dijo Plutarco, *Magnus artifex infelicitatis est ipsa perversitas*, no faltará infelicidad y desventura donde la culpa sobrare [...]" (Es 1603, f. 618. *Mg.*: "Plutar. li. De curiosit.". Pertenece al libro *De curiositate* 2, 498c.

"La mar, dice divinamente Plutarco, cuando asaltada de vientos contrarios se enoja, echa de sí el argazo y vascosidades que turbaban la claridad de su hermosura, pero la ira [...]" (Es 1603, f. 677. *Mg.*: "Plutarch.". Pertenece a *De cohibenda ira* 6, 456c.

"[...] de donde Plutarco, a la poesía *Picturam loquentem* y a la pintura llama *Mutam poesim*" (Es 1603, f. 680. *Mg.*: "Plutar. li. de audienda poética". Es *De aud. poet.* 3, 17f. y también en *Bellone an pace* 347a-c.

8. *Citas de los Apotegmas*

Un buen grupo de citas proceden de las obras de recopilaciones de apotegmas del propio Plutarco. De los *Apotegmas de los laconios* son las siguientes:

"Llamaron una vez en presencia de Agesilao príncipe de Esparcia al rey de los persas Magno y lo que respondió el prudentísimo rey según afirma Plutarco fue: *Et quid ille me est maior nisi iustior et modestior fuerit*" (Es 1603, f. 116. *Mg.*: "Plutarco"). Es *Apophth. Lac.* 63, 213c.

"Pluguiera a Dios que le respondiera nuestra madre Eva lo que respondió Agesilao rey de Esparcia a los embajadores de cierta provincia, los cuales por adularle le dijeron que su ciudad le había dedicado templo, dedicado aras, según Plutarco, e instituido sacrificios y puesto en el número de sus dioses, a los cuales lo que dijo fue: *Prius vos ipsos Deos facite id si praestiteritis tum vobis credam quod me ipsum Deum potestis*

facere." (Es 1603, f. 199. *Mg.*: "Plutar. in problema". *Es Apophth. Lac.* 25, 210d (ya identificado en Nieto 2007, 655 n. 77).

"Contento aquel famoso rey de Macedonia Filipo con una célebre victoria que junto a Queronea había tenido, próspero, lleno de despojos y trofeos, levantósele el corazón a estimar los demás en menos y con esta altivez escribe a Arquidamo, hijo de Agesilao rey de Esparcia, una carta con algunos desgarros y amenazas, nacidas del ánimo que las prosperidades crían en los que no saben usar, como es razón, dellas. Pero lo que le respondió Arquidamo, según que afirma Plutarco y Claudio Minoe fue: *Metire umbram tuam et maiorem non invenies*." (Es 1603, f. 433. *Mg.*: "Plutar. in apoteg"). Es *Apophth. Lac.* 1, 218e-f (ya identificado en Nieto, 2007, p. 657 n. 87).

Debería ser con toda probabilidad de esta obra, porque trata del rey espartano Agesilao, pero no he encontrado la fuente de la cita:

"¿Por ventura siendo el prudentísimo rey Agesilao / preguntado cómo podía vivir un rey seguro sin los continuos guardas de que al presente los reyes usan no respondió, como afirma Plutarco, si *civibus pro filiis utatur*, si tiene los ciudadanos en lugar de hijos, porque ellos mirarán por su honra y vida como tales?" (Es 1603, f. 479-480. *Mg.*: "Plutar in apotheg.").

De las *Cuestiones romanas* son tres pasajes:

"Hubo naciones que con cadenas ataban los simulacros. [...] Y lo mismo afirman del simulacro de Apolo Plutarco, Quinto Curcio y Diodoro Sículo." (Es 1603, f. 519. *Mg.*: "Plutarch. in proble. cap. 61"). Es *Aet. Rom.* 279a (ya identificado en Nieto, 2007, p. 659, n. 93).

"No quisieron dejar de advertirnos esto los antiguos cuando, según refiere Plu/tarco y Verdeyro, vendiendo las demás mercancías en diferentes partes de su república, solas las mortajas vendían en la pared del templo de la diosa Venus. (Es 1603, f. 570-571. *Mg.*: "Plutarch."). Es *Aet. Rom.* 269b (ya identificado en Nieto, 2007, p. 658, n. 91).

[el cabrón] por ser este animal tan lascivo que aun nombrarle era pecado al sumo sacerdote, como dice Plutarco, entre los romanos" (Es 1603, f. 640. *Mg.*: "Plutar."). Es *Quaest. Rom*. 111, 290a.

De los *Apotegmas* es la siguiente:

"Cuando estaba la nobilísima ciudad de Roma en uno de los mayores conflitos que jamás se había visto, cerrada de los ejércitos de Cartago, viendo, como dice Plutarco, Quinto Fabio Máximo muertos los cónsules, destruidos los ejércitos, arruinada junto

> a Canas la nobleza, al enemigo tan pujante y que apenas echaba los ojos a parte que no le pronosticase ruina, lo que en tanto estrecho hizo fue lo que describe Tulio (...)" (Es 1603, f. 577. *Mg.*: "Plutarch."). La cita es *Fab.* 16-18 y *Apophth.* 1, 195c (ya identificado en Nieto, 2007, p. 661, n. 106).

En esto me parece muy significativa una anotación marginal en el libro del cisterciense:

> "Apenas hay hombre que para las proprias cosas no sea dormido y despierto para las ajenas. En hieroglí/fico de estos pintaron como afirma Manucio los antiguos las lamias y la razón y causa de esta pintura da elegantísimamente Plutarco, porque decían de ellas que dentro de sus propias casas escondían los ojos, no veían, sino que andaban a ciegas y atentando sin discernir cosa alguna, pero en saliendo de casa no había lince ni águila de más aguda vista que ella" (Es 1603, f. 82-83. *Mg.*: "Manu adag edibus in nostris Plutar in eodem adag.")

Es decir, que no la recoge del tratado de Plutarco sobre la curiosidad (*De curiositate* 2, 515f-516a), sino de los *Adagios* ("adag") publicados por Aldo Manuzio ("Manu"). Aquí sí que es Erasmo la fuente de la cita, como se ve en su traducción: *Nunc vero, sicut fabulae narrant Lamiam domi quidem canere caecam oculos habentem in vasculo quodam repositos, verum, ubi prodit foras, reponere ac tum oculatam esse, ita quisque nostrum foris et in rebus aliorum ob malevolentiam sibi curiositatem velut oculum imponit*.

Lo mismo se puede decir de un pasaje que en la anotación marginal es identificado como "Plutar in apoteg.". Y sí, está en los *Apotegmas* de Erasmo (4,33).

> "Entró una vez Filipo, rey de Macedonia, en la lucha y como su competidor diese con él en tierra levantóse y cuando vio impresa en el polvo su estatura y cuán poco espacio ocupaba dijo: *O quam minimam terrae partem natura sortiti orbem appetimus universum*." (Es 1603, f. 94. *Mg.*: "Plutar in apoteg.": *De exilio* 602d (= Erasmo *Apophth.* 4,33: *Idem in palaestra prolapsus, quum surgens in pulvere vidisset corporis vestigium, Pape, inquit, ut minimam terrae partem natura sortiti orbem appetimus universum*].

Un caso también digno de tenerse en cuenta es el pasaje sobre Alejandro que aparece más adelante junto a las demás menciones del macedonio (f. 478), tomado del tratado *Sobre la tranquilidad de ánimo*, pero que es recogido en los *Apotegmas* de Erasmo: aquí no nos ayudan las notas marginales para dilucidar cuál es la fuente directa. Por cierto que fray Lorenzo de Zamora cita expresamente el nombre de Erasmo varias veces en esta Segunda Parte de su obra, lo cual me parece un dato interesante.

Hay casos a primera vista imposibles. La cita que lleva una anotación al margen ("Plut. Liber quod amor non titiudet" (sic), indicaría que recurrió ahí a antologías:

> "¿No dijo allá Plutarco que *Amantibus utpote aegris danda est venia?,* que los yerros por amores son dignos de perdonar." (Es 1603, f. 523. *Mg.*: "Plut. Liber quod amor non titiudet").

Nieto (2007, p. 669) señala que en la edición de Estobeo (1559, 42) se recoge "Amantibus utpote aequis danda est venia" y que en el margen añade esa edición de Estobeo: "Ex Plutarcho, quod amor non sit iudicium".

También nos consta que al menos otra cita de Plutarco la toma de la *Antología* de Estobeo:

> [Sobre la dificultad de despegarse de la belleza femenina] "De / aquí Plutarco: *Neque facile ingressus discedit alatus, sed sensim ingreditur ac molliter, manetque diu, etiam in senibus."* (Es 1603, f. 244-245. *Mg.*: "Plutar.").

Tenemos seguridad porque no es de ninguna obra de Plutarco, sino que es el F 137, recogido por Estobeo (4.20.69).

Sabemos también que lo que se adscribe en una nota marginal a Plutarco procede de una cita en Diógenes Laercio:

> "Viendo un día Sócrates a Antístenes Cínico, que haciendo alarde de lo mucho que en la filosofía había aprovechado, despreciando el fausto y riquezas de la tierra, se andaba paseando con una capa rota, de suerte que por todas partes se veían los agujeros, llegándose a él le dijo, según afirma Plutarco: *Per fixuram palii tui video tuam inanitatem*. Qué hinchado estás, Antístenes, con lo que sabes, los agujeros de tu capa son ventanas por donde sale el viento de tus presunciones, para que le vean todos." (Es 1603, f. 471. *Mg.*: "Lutaprt." (*sic*).

Es decir, es otro fragmento de Plutarco conservado en este caso por Diógenes Laercio (6.8).

En un pasaje de la obra sobre Delfos *De E,* 385d, la referencia a Minoe puede indicarnos aquí una fuente indirecta de transmisión:

> "De aquí los antiguos, según afirma el divino Platón y Plutarco, encima de la puerta del templo délfico de Apolo, pusieron con letras de oro, como dice Minoe, este letrero: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ" (Es 1603, f. 110. *Mg.*: "Plutarch").

La obra de Minoe y el uso que hace de ella Lorenzo de Zamora ha sido objeto de un estudio detallado en un artículo de Seoane (2024), donde muestra la importancia de esta máxima délfica en la obra del cisterciense y el recurso a autores antiguos a

través de este humanista francés, de nombre Claude Minois o Mignault, citado como Minoe, que recoge a Plutarco para esta máxima.

En otro caso, los autores antiguos son mencionados a la par que otros más cercanos en el tiempo al escritor cisterciense, como es aquí el caso del humanista italiano Alexander ab Alexandro:

> "¿Por ventura no pintaron los tebanos las imágenes de los jueces, como refieren Plutarco, Diodoro Sículo y Alexander ab Alexandro, sin ojos?" (Es 1603, f. 539. *Mg*.: "Plutar. li. de Iside"). El pasaje pertenece a *Is et Os.* 10, 355a (ya identificado en Nieto, 2007, p. 660, n. 100).

Hay otra cita que podría incluso no ser siquiera de Plutarco. El siguiente pasaje aparece en un libro de sentencias de Andreas Eborensis (1572, 78), aunque con una mínima variación: *Perversitas morum omnem fortunam inamoenam facit.* Bien es verdad que al principio de la página aparece la palabra *Improbitas*, lo que podría explicar la cita imposible de encontrar en Plutarco. El texto de fray Lorenzo de Zamora es el siguiente:

> "porque como dijo Plutarco, *Improbitas morum omnem fortunam inamoenam facit,* no hay felicidad que el pecado no desdore, ni gusto que le tenga ni contento que no acibare" (Es 1603, f. 618. *Mg*.: "Plutar. li. de virt. et. vit.").

9. De las *Vidas Paralelas*

He mencionado que no dominan las citas de las *Vidas paralelas*, pero diré antes de terminar que hay algunas vidas mencionadas más de una vez, en concreto la de Marco Antonio, la de César, la de Pompeyo y la de Sila, lo que abona la idea de que fray Lorenzo de Zamora las leyó; si hubiese dependido solamente de florilegios, las citas serían más dispersas; aquí parece que se trasluce un interés por personajes históricos concretos en fray Lorenzo de Zamora. Comencemos por las citas de la vida de Marco Antonio:

> [Sobre cómo el amor distrae] "¿Qué más ocupado que Marco Antonio en la guerra naval que con Augusto tuvo, pues cuando estaba en igual punto de entrambas partes sustentado, cuando el tesón de la pelea estaba en el mismo peso, cuando pensaba cada uno cantar por suya la victoria, huye Cleopatra, como dice Plutarco, con las galeras de Egipto?" (Es 1603, f. 547. *Mg*.: "Plutar"). Es *Ant*. 66.5 (ya identificado en Nieto, 2007, pp. 660-61, n. 104).

> "Si Marco Antonio hiciera otro tanto [expulsar a las rameras del ejército], no fuera ignominiosamente, como dice Plutarco, vencido del emperador Augusto." (Es 1603, f. 568. *Mg.*: "Plutarch"). No lo encuentro: quizá sea también de la biografía de *Antonio*.

Respecto a César hay dos pasajes en la obra de fray Lorenzo de Zamora, pero los dos son de los mismos textos de Plutarco, aunque citados uno en la parte inicial y otro prácticamente al final, aunque en este caso de modo compendiado:

> "Tráenle a César la cabeza del más fuerte competidor que tuvo que, como dice Plutarco, los esclavos de Tolemeo rey de Egipto habían cortado y él viendo delante de sí en tan miserable suerte aquel que fue tan favorecido de ventura, tan estimado del pueblo, tan célebre y famoso por sus hazañas, aquel que mereció nombre de magno, él, en el estado más humilde que tenía el más pequeño, saltáronsele las lágrimas y comenzó a llorar de compasión y lástima pero calentósele el corazón fuera y quedóse frío por de dentro, consi/deró las desgracias ajenas no mirando las proprias; no se alcanza así el proprio desengaño". (Es 1603, f. 95-96. *Mg.*: "Plutarch."). Es *Caes*. 48.2 y *Pompei*. 80.7.

> "No es de tanta maravilla que viendo muerto al amigo se mueve el corazón ni que Julio César, como dice Plutarco, viendo la cabeza de aquel que lo había sido del imperio, llore [...]" (Es 1603, f. 757). No pone nada al margen y también es *Caes*. 48.2 y *Pompei*. 80.7.

Luego está una referencia al proemio de la *Vida de César* de Plutarco que no he conseguido identificar. Como lo mismo ocurre con el proemio de la Vida de Catón el anciano que cito más adelante, es probable que ambas referencias sean a una edición concreta donde se reprodujese en los prólogos textos, quizá no del propio Plutarco, que son los que cita aquí:

> "Pero si tiene el alma los ojos con legaña, si está depravado el gusto de sus potencias, de las mentiras gusta y, como dice Plutarco, a las verdades cierra los oídos" (Es 1603, f. 81. *Mg.*: "Plutarch. In proh. Vitae Ces.").

Y en relación con las citas previas a la *Vida de César*, que tienen paralelos en la *Vida de Pompeyo*, justamente de la biografía de este último es otra cita:

> "Muchas batallas ganó Pompeyo y a manos de unos esclavos del rey Tolomeo, como dice Plutarco, rindió a la muerte su tributo" (Es 1603, f. 633; no hay anotación marginal). El pasaje que cita es *Pompei*. 79.4.

Esto nos puede hacer decidirnos sobre las dos citas anteriores, que también están en la biografía de César, pero que quizá tomó de la de Pompeyo, al estar muy cercanos los pasajes.

De la biografía de Sila hay tres pasajes citados:

"Solía decir Carbón, competidor de Sila, según refiere Plutorcho (*sic*) que traía la batalla aplazada con un león y una raposa, porque cuando no podía Sila por fuerzas ganar el campo usaba de mañas" (Es 1603, f. 137. *Mg.*: "Plutarcho in vita Sillae". Es *Sull.* 28.3 (ya identificado en Nieto, 2007, p. 655, n. 75).

"Aquel famosísimo dictador Sila, que con tanta majestad floreció en el mundo, murió entre tanta intensidad de piojos que toda la sabiduría de los médicos no fue bastante a agostarla, según refiere Plutarco" (Es 1603, f. 333. *Mg.*: "Plut. in Silla". Es *Sull.* 36.2.)

"De aquí Sila, según afirma Plutarco, siempre en los casos arduos traía consigo una imagen pequeña de Apolo. De aquí habiéndole hurtado a Macas sus ídolos, iba dando voces tras quien se los llevaba y preguntándole la causa de sus llantos dijo: *Deos mihi tulistis et dicitis quid est tibi?* Lleváisme mis dioses y dejáisme solo y preguntáisme qué tengo." (Es 1603, f. 520. *Mg.*: "Plutar in Silla"). Es *Sull.* 29.6.

Todo esto, pero en mucha mayor medida, sucede con Alejandro Magno, que es mencionado tanto por el tratado a él dedicado por Plutarco sobre sus cualidades y fortuna como por anécdotas recogidas en los tratados de recopilación en *Moralia*. Comenzaremos con las citas tomadas del tratado *Sobre la fortuna y virtud de Alejandro*:

"Y aún dios se halló Alejandro, como dice Plutarco" (Es 1603, f. 5. *Mg.*: "Plutarc. ed (*sic*: de) fortuna et virtu.". Es de *De Al. Magn. fort.* 2.11, 341e.

"Engrandecen mucho los antiguos el favor que hizo Alejandro a Diógenes cínico, estando hablando con él un rato, le halló tan conforme a su gusto, que dijo, si no fuera Alejandro, me holgara de ser Diógenes" (Es 1603, f. 29. *Mg.*: "Plut. lib. I de fortuna Alexan"). Es *De Al. Magn. fort.* 1.10, 331e.

"[...] solo un rey como Alejandro bastó en un ejército a conquistar, como dice Plutarco" (Es 1603, f. 646. *Mg.*: "Plutar. li fontu. (*sic*) Alexand.". A pesar de la indicación marginal no encuentro el pasaje concreto.

Las otras referencias a Alejandro vienen de fuentes diversas:

"Procuraban mucho los aduladores del emperador Alejandro persuadirle que era del linaje de Dios y persona divina; entra en una batalla, hiérenle con una saeta y comienza a salirle sangre y llegando a remediar la herida aquellos que le lisonjeaban, dijo, según afirma Plutarco, esta sangre es de hombre y no licor, como el que dice Homero que

corre de los dioses" (Es 1603, f. 90. *Mg.*: "Alexan. Plutar. in apotegm"). Es *Apophth.* 16, 180e (=Erasmo *Apophth.* 4.16) (ya identificado en Nieto, 2007, p. 653, n. 62).

"Estaba una vez el emperador Alejandro para romper una batalla y diciéndole que todos estaban a punto de pelea, lo que respondió, según afirma Plutarco, fue que no faltaba sino que se quitasen las barbas los soldados, dando a entender que había de ser tan cuerpo a cuerpo la batalla y tan juntos habían de llegar a estar los competidores, que aun las mismas barbas serían ocasión de su ruina" (Es 1603, f. 131. *Mg.*: "Plutar. In apoteg"). Es *Apophth.* 10, 180ª-b. (= Erasmo *Apophth.* 4.10).

"Allá no dijeron a Alejandro que si no era de noche no podía entrar en una ciudad y el afrentado dijo, según refiere Plutarco, que no venía como ladrón a hurtar la vitoria, sino como capitán valeroso a ganarla" (Es 1603, f. 191. *Mg.*: "Plutar. In Apoteg."). No encuentro la referencia.

"Pasó un Alejandro con un estruendo tan grande que historiando Dios sus hazañas dijo en una palabra más que Quinto Curcio, Plutarco y todos los coronistas suyos" (Es 1603, f. 355). Se trata de una referencia general, no a un pasaje concreto.

"Y así dice Plutarco de Alejandro que oyendo disputar a un filósofo que había muchos mundos lloró porque aún él no era señor de uno" (Es 1603, f. 478. *Mg.*: "Plutar."). Es *Tranq. An.* 466d (=Erasmo Apophth. 4.58).

"No iba fuera de este sentimiento Teseo rey de Atenas cuando, según refiere Plutarco, por gozar de quietud renunció el título de rey que justamente poseía, ni el nobilísimo Perdica, pues haciendo señal Alejandro Magno en el último contraste de la vida que le dejaba por sucesor de la monarquía que él gozaba, él no quiso admitirla, como afirman Quinto Curcio y Plutarco, porque la corona real, ni aun blanca, no es sino negra". (Es 1603, f. 401. *Mg.*: "Plutar in Alexand."). No encuentro la cita concreta.

"De donde celebra mucho Plutarco un apotegma de Demades orador antiguo, el cual considerando el emperador Alejandro muerto y volviendo los ojos a aquel ejército que del mundo había triunfado, el nombre que le dio fue *Cecropem* (*sic*: debería ser *Ciclopem*) *exoculatum*, porque aunque era él mismo tan fuerte, tan guarnecido de armas, tan lleno de capitanes como antes, pero sacado el ojo, muerto Alejandro, quedó tan flaco que todo se deshizo luego". (Es 1603, f. 649. *Mg.*: "Plutarc.". Está en *Apophth.* 181f (también en *De Al. Magn. Fort.* 5, pero atribuido a Leóstenes).

"Otros usaron echar los condenados a los animales fieros [...] y Lisímaco, como dicen Valeriano y Plutarco, por orden del emperador Alejandro" (Es 1603, f. 715). No hay anotaciones marginales. La cita es de *Demetr.* 27.3.

Al menos dos citas se refieren a la biografía de Catón el Censor, pero sin menciones anecdóticas a su vida. La primera está en el folio 3 de la Dedicatoria, donde entre elogios de figuras destacadas, entra las que hay a Catón, fray Lorenzo de Zamora cuenta la siguiente:

> "Dice Plutarco que a Manlio, con ser muy noble senador, ilustre, rico y tener otras muchas prendas y estar tan adelante que a los primeros comicios se entendía que sería cónsul, solo porque delante de su hija besó a su mujer, le quitó no solo las esperanzas del consulado sino el oficio de senador y él fue tan remirado en su persona que dice Plutarco que jamás dijo palabra delante de su hija que no pudiera decirla delante de las vírgenes vestales, a quien ellos en tan extraordinaria veneración tenían y fue la opinión suya de suerte que dice Guillermo del Coul que aún después de muerto llevaban su imagen en los enterramientos como cosa sagrada" (1603 Dedicatoria 3. *Mg.*: "Plut. Cato. Mai"). Es *Cato. Mai*. 17.7.

Más problemática es la otra, que no he podido identificar, aunque la anotación marginal es a esta biografía de Plutarco:

> "Considerando Plutarcho cuán diferentes son los pareceres de los hombres, cuán diversas opiniones y gustos tienen comparólos, y no mal, a los ojos: un ojo triste, melancólico y turbado gusta de los colores obscuros y el sol le enfada y le da pena. Pero si está claro, hermoso y en la disposición de su naturaleza la luz le alegra, los colores más perfectos le recrean y entretienen, a un mal gusto la verdad le es desabrida" (Es 1603, f. 80. *mg.*: "Plutar. in prohe. vitae Catonis").

En esta onda de referencias biográficas anecdóticas están los siguientes textos citados de otras obras de Plutarco:

> [Mujeres homicidas de sus esposos] "Fabia hizo otro tanto con Fabio Fabriciano, según afirma Plutarco" (Es 1603, f. 302. *Mg.*: "Plutarch. Paral. *mg.*"). Es *Par. Min.* 315b (ya identificado en Nieto, 2007, p. 657, n. 85).

> "Bien conocía esto Licurgo cuando, como afirma Plutarco y Justino, quiso recibir el reino de Lacedemonia, pareciéndole que era el bien incierto y el trabajo terrible". (Es 1603, f. 402. *Mg.*: "Plutar. in Lycurgo", aunque no la encuentro en esa biografía).

> "Y pareciéndole poco a Tales Milesio, referido de Plutarco, dijo: *Validissimum quidem necessitas quippe naturae praevalet universae*, no hay fuerzas como las de la necesidad, no solo a las fuerzas humanas hace rostro, pero puesta con todo el resto de la naturaleza le hace perder tierra" (Es 1603, f. 635. *Mg.*: "Tales Miles. Plutar. in moral. Li. I de placi". Es *De Placit*. 1.24, 884e.

Hay también una referencia genérica, más en concreto a las *Vidas paralelas* en conjunto:

> "Muchas provincias vencieron / los romanos, célebres empresas acabaron, según refieren Livio, Plutarco, Herodiano y otros (...)" (Es 1603, f. 647-648. *Mg.*: "Plutar. In vitis").

10. Citas de Plutarco sin identificación concreta

Una, aunque da el título de la obra en la anotación marginal, no la encuentro en ese tratado:

> "En argumento de esta verdad pintaron los antiguos, como afirman Galeno y Plutarco, la fortuna ciega (...)" (Es 1603, f. 392. *Mg.*: "Plut. Com. De exili.".].

La siguiente cita podría ser del final de las *Cuestiones convivales*, donde en las ediciones antiguas aparece un apartado "quod amor non sit iudicium". Justamente hay otra cita que ya hemos recogido (1603, f. 523), de una mención en Estobeo a una obra con ese título concreto, pero que no está como tal entre las de Plutarco:

> "[...] Un torpe con los brutos tiene comercio y como ellos están inclinados a la tierra, así en la tierra hace su nido, allí pone sus huevos, allí los empolla y los saca. Y cuando el demonio los vee grandes, cuando, como dice Plutarco, tienen uñas que traspasan las entrañas, cuando ya comienza el / hombre a consentir en los deseos concebidos, acude el demonio y enciende el fuego [...]" (Es 1603, f. 553. *mg.*: "Plut. li. quod amor non sit iudicium").

Las otras dos citas tienen una anotación marginal tan mínima que no he podido encontrar la fuente concreta en Plutarco:

> "De donde Plutarco el remedio que daba para conservar limpio y puro el honor de la persona era que: *Honores appeteret*, que emprendiese cosas grandes, que aspirase obras insignes" (Es 1603, f. 559. *Mg.*: "Plutarch.").
>
> "Estaba Sócrates por el Senado de Atenas condenado a muerte, según afirma Laercio, Plutarco, Tulio y otros, y pidiéndole el verdugo el precio que había costado la cicuta con que había de ser muerto respondió volviéndose al pueblo: Oh desventurada tierra adonde aun el morir cuesta dineros, oh miserable república, aun donde la muerte no se da de balde". (Es 1603, f. 573. *Mg.*: "Plutarch.").

Esta parece muy concreta, pero tampoco ha sido posible identificarla:

> "[...] añade Filarco, referido de Plutarco, que los grandes y robustos se han visto morir de aojo" (Es 1603, f. 497. *Mg.*: "Plutarch.").

No encuentro tampoco la referencia de la *Epístola a Trajano*, obra de dudosa autoría plutarquea:

> "Escribiendo Plutarco al emperador Trajano, discípulo suyo, y amonestándole que hiciese el oficio en que la república le había puesto con la satisfacción que de su presencia todos tenían, recopilando en una algunas razones que le había escripto dice: yo sé que le harás perfectamente si de ti nunca te olvidares" (Es 1603, f. 93. *Mg.*: "Plutarch. epist. ad Traianum").

La última no tiene ni anotación marginal:

> "Como el principio de la sanidad, como dice Plutarco, es conocer un hombre la necesidad que tiene [...]" (Es 1603, f. 661).

Conclusión

En resumen, no es sencillo encontrar pautas simples del modo de trabajar las fuentes de fray Lorenzo de Zamora, lo cual me parece una buena señal: el suyo es un trabajo complejo, no de mero aderezo de citas, sino de organización de un tratado con la ayuda de lecturas de varios tipos: obras concretas pero sin desdeñar también antologías antiguas y modernas.

La impresionante colección de citas de Plutarco en esta *Segunda Parte de la Monarquía Mística* destaca por la variedad de fuentes, aunque sin una dispersión excesiva. Está claro que Plutarco le permite dar una profundidad a sus argumentaciones que se apoya en frases célebres, anécdotas de personajes destacados, puntos de vista originales que contribuyen a la variedad del conjunto de la obra de fray Lorenzo de Zamora.

La lectura de los textos de citas de Plutarco en esta obra muestra bien a las claras que la temática moral en sentido amplio es la dominante. Como con otros autores clásicos que cita, las referencias que selecciona sirven a un discurso coherente, que adquiere hondura gracias a esas menciones clásicas. En ocasiones recurre, aunque con menos frecuencia, a ejemplos de figuras destacadas del pasado, de los que cuenta anécdotas, situaciones especiales, frases célebres que permiten dar también variedad al conjunto del discurso. La centralidad del discurso tiene preeminencia sobre las personas concretas, por muy destacadas que sean.

Fray Lorenzo de Zamora no pretende realizar una demostración de erudición, aunque el volumen de sus citas de autores clásicos, muy numerosos (remito al estudio

de Seoane (2022), más general, y de Seoane (2024), con un desmenuzamiento muy detallado de las fuentes primarias y secundarias) llame la atención. Pero todo está al servicio de un discurso en el que es central la argumentación de las cuestiones que está tratando. Las autoridades clásicas no son medios de forzar una argumentación, sino ilustraciones de la propia argumentación, que adquiere así espesor, sin ser deudora de esas citas. Fray Lorenzo de Zamora no las ensarta como si fuesen el centro discursivo: las aduce para garantizar una argumentación que se apoya en razonamientos rigurosos y bien ponderados.

A la vez, se puede calibrar el amor a los clásicos en el volumen de citas que guarda su obra y que está todavía en fases iniciales de estudio, hallándose la mayor parte de su producción sin edición moderna, por lo que se hace laboriosa la lectura de los textos originales. Las citas clásicas hay que contextualizarlas y observarlas en el seno del discurso concreto en que aparecen, para observar también si proceden de fuentes intermedias o de lecturas directas.

En el conjunto de las citas de autores antiguos, el número de referencias a Plutarco es destacable y digno de un estudio detallado. Las demás partes de la Monarquía Mística de fray Lorenzo de Zamora están a la espera de una lectura y estudio detenidos.

Bibliografía

Eborensis Lusitanus, A. (1572). *Sententiae et exempla ex probatissimis quibusque scriptoribus collecta, et per locos comunes digesta*. Venetiis: Ad signum seminanten.

Estobeo, J. (1559). *Ioannis Stobaei Sententiae ex thesauris Graecorum delectae*, Tiguri.

Laercio, D. (1560). *De vita et moribus philosophorum libri X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem Graeci codicis diligenter recogniti, cum indice locupletissimo*. Lugduni: apud Antonium Vicentium.

Minoe, C. (1571). *Omnia Andreae Alciati,... Emblemata cum... enarratione... per Claudium Minoem*. Parisiis: ex typ. D. a Prato.

Nieto Ibáñez, J.-M. (2007). Plutarco en *La Monarquía Mística* de Lorenzo de Zamora: el amor a las humanas y divinas letras. In J. M. Nieto Ibáñez, & R. López López, *El Amor en Plutarco* (pp. 639-671). León: Universidad.

Nieto Ibáñez, J.-M. y López López, R.. (eds. Generales). (2022). *Lorenzo de Zamora. Monarquía Mística I*. Introducción, edición y notas. Berlin: Peter Lang.

Pérez Jiménez, A. (1990). Plutarco y el Humanismo español del Renacimiento. In A. Pérez Jiménez, & G. Del Cerro Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Obra y tradición* (pp. 229-247). Málaga: Sociedad Española de Plutarquistas.

Erasmo de Rotterdam (1514). *Opuscula Plutarchi nuper traducta Erasmo Roterodamo interprete*. Basilea.

Ruiz Pérez, Á. (2008). Antologías de Textos Griegos de la Antigüedad al Siglo de Oro en España. In J.-M. Nieto Ibáñez, & R. Manchón López (eds), *El humanismo español entre el Viejo Mundo y el Nuevo* (pp. 347-360). León – Jaén: Universidad de León, Publicaciones / Universidad de Jaén.

Seoane Rodríguez, M. A. (2022). Las citas en la *Monarquía Mística* de Lorenzo de Zamora: metodología y clasificación. In J.-M. Nieto Ibáñez, & R. López López (eds.), *Lorenzo de Zamora. Monarquía Mística I* (Introducción, edición y notas). (pp. 73-95). Berlin: Peter Lang.

Seoane Rodríguez, M. A. (2024). La sabiduría de los griegos en la Segunda Parte de la *Monarquía Mística* de Lorenzo de Zamora. *Edad de Oro*, *43*, 239-254.

Zamora, fray Lorenzo de (1603). *Monarquía Mística de la Iglesia hecha de hieroglíficos sacados de humanas y divinas letras en que se trata de la composicion del cuerpo místico de la Iglesia, compuesta por el padre Fr. Lorenzo de Zamora ...; trátase en esta segunda parte, Del conocimiento propio, De la caída del primer hombre, De las miserias de la humana naturaleza, y de los efectos del pecado ...* . Alcalá de Henares.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 07.11.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41680

TRADUCCIONES MOREANAS DE LOS DIÁLOGOS DE LUCIANO

Morean translations of Lucian's Dialogues

Carlos Monzó Gallo
Universidad de Valladolid (España)
carlos.monzo@uva.es
ORCID 0000-0002-0075-8570

Resumen: Este artículo propone analizar algunos pasajes de las traducciones de los diálogos de Luciano realizadas al latín por Tomás Moro con el fin de observar y estudiar las particularidades de las versiones moreanas. El interés del análisis reside en la necesidad recientemente declarada por algunos estudiosos (Pawlowski, 2010; Cabrillana, 2022) de profundizar en las causas de las desviaciones de la traducción de Moro respecto del texto griego, las cuales podrían tener algunas repercusiones en la interpretación del pensamiento del humanista inglés.

Palabras clave: Tomás Moro; Luciano de Samósata; traducciones latinas; desviaciones; pensamiento; humanismo europeo.

Abstract: This paper proposes to analyze some passages of the Latin translations made by Thomas More of Lucian's dialogues in order to observe and study the peculiarities of the Morean versions. The interest of this analysis responds to the need, recently stated by some scholars (Pawlowski, 2010; Cabrillana, 2022), to explore the causes of the deviations made by More in his translations from the Greek text insomuch as they could have some repercussions on the interpretation of the Morean thought.

Keywords: Thomas More; Lucian of Samosata; Latin translations; deviations; thought; European Humanism.

1. Introducción

En 1506 el humanista inglés Tomás Moro colaboró con Erasmo de Rotterdam en la traducción al latín de una serie de obras en griego de Luciano de Samósata, deuterosofista del siglo II d.C., aparecidas en la imprenta parisina de Badius Ascensius. El análisis realizado por los estudiosos de las traducciones moreanas de Luciano ha puesto siempre de relieve la exactitud y precisión del latín empleado, sobre todo en comparación con las traducciones de Erasmo, mucho más proclives al empleo de la *amplificatio* y al uso del ornato y de otros recursos que apartaban la traducción de su original griego (Thompson, 1940; Jolidon, 1980; Rummel,

1985). Sin embargo, algunos autores han señalado recientemente la existencia de desviaciones también en las traducciones latinas de Moro respecto del texto griego lucianesco de la edición aldina de 1503 y han apuntado la necesidad de analizarlas con mayor detenimiento para determinar su posible valor de cara a interpretar el pensamiento de Moro (Pawlowski, 2010; Peterson, 2018; Cabrillana, 2022).

La cuestión es relevante ya que, como proponen estos estudiosos, tanto Moro como Erasmo utilizaron sus versiones latinas de las obras de Luciano para resignificar, subrayándolos, algunos aspectos del contenido de su obra en el marco de su proyecto humanista de regeneración literaria y moral. Hasta el momento los trabajos que han abordado esta cuestión se han limitado a precisar el tipo formal de desviación que se da en el texto latino —*amplificación, modificación, omisión* (Pawlowski, 2010)— y a señalar los pasajes en que estas claramente se localizan, ofreciendo en algún caso posibles interpretaciones, pero sin sistematizar los sentidos de las desviaciones para someterlos a discusión.

Nuestro propósito en este artículo es, por tanto, abordar la cuestión presentando los datos de una manera organizada proponiendo categorías de significado para las desviaciones con el fin de observar en qué medida y por qué Moro se habría apartado del texto lucianesco.

2. Las traducciones de Luciano: Erasmo y Moro

El redescubrimiento de la figura y obra de Luciano de Samósata en el occidente europeo tuvo un fuerte impacto entre los humanistas, primero entre los italianos (Mattioli, 1980; Fantappiè, 2024) y luego en distintas regiones transalpinas (Lauvergnat-Gagnière, 1988; Romm, 2024). Su estilo elegante y, sobre todo, su tono irónico y moralizador lo convirtieron rápidamente en un autor de referencia que se ajustaba a los ideales del movimiento humanista. Además, poseía una cualidad muy apreciada, ya que su prosa aticista equilibrada y clara constituía un modelo de griego antiguo muy adecuado para la enseñanza y el aprendizaje de dicha lengua, cuyos estudios estaban floreciendo por la época. Uno de los humanistas en los que Luciano tuvo probablemente mayor impacto fue Erasmo de Rotterdam, quien había entrado en contacto con su obra como mínimo en 1499 (*CWE* 1, *Ep.* 88:31). Antes ya había intentado traducir la *Podagra* de Luciano sin éxito (Allen, *Ep.* 1.6:36-7). Sin embargo, en su segundo viaje a Inglaterra (1505-1506) se alió con su amigo Tomás Moro para traducir y publicar una serie de obras de Luciano. No conocemos los detalles sobre cómo surgió esta idea ni cuál de los dos humanistas la sugirió, pero no cabe duda de que ambos consideraban la empresa

necesaria y placentera, habida cuenta de la influencia literaria e ideológica que ejerció en estos autores la obra del samosatense.

Tomás Moro tradujo al latín tres diálogos de Luciano (*Cynicus*, *Menippus* y *Philopseudes*) y una *declamatio* (*Tyrannicida*) acompañada de otra elaborada por el propio Moro en respuesta a los argumentos del personaje de la pieza lucianesca. Los diálogos que eligió Moro tienen el mismo tono satírico-moralista con fuertes dosis de ironía cómica. *Cynicus* es una especie de crítica al deseo gratuito de poseer y al consumismo, mientras que *Menippus* cuenta el viaje de ida y vuelta al Hades de Menipo de Gádara y representa una crítica a las sectas filosóficas y a distintos vicios sociales. Por su parte, *Philopseudes* o *Aficionado a la mentira* es un diálogo sobre la superchería y los cuentos fantásticos que trata el gusto irracional de la gente por las falsas creencias. Por su parte, *Tyrannicida* es una de las dos *declamationes* (μελέται) transmitidas en el *corpus Lucianeum*. Se trata de *controuersia*, un tipo de discurso retórico de corte forense consistente en la presentación de argumentos para justificar una determinada acción, situación o postura controvertida. No podemos asegurar que la elección de la pieza fuera debida a Moro, ya que Erasmo también la tradujo en el mismo volumen, pero la profesión de abogado de Moro invita a suponer que probablemente fuera iniciativa suya. En todo caso, *Tyrannicida* ofreció la posibilidad a ambos humanistas de componer sus respectivas *declamationes* originales en latín como respuesta a los argumentos planteados en la obra griega.

En la primera edición parisina de noviembre de 1506 realizada en las prensas de Badius Ascensius las traducciones de Moro seguían a las versiones realizadas por Erasmo de otros cinco diálogos de Luciano (*Toxaris*, *Alexander*, *Gallus, Timon, De mercede conductis*) junto con la *declamatio* del *Tyrannicida* acompañada de su correspondiente respuesta y a una serie de 6 diálogos *minores* extraídos de los *Diálogos de los muertos* (18; 17; 7; 5; 10; 2),[1] que en la página inicial con la relación de las obras contenidas en el códice impreso estarían probablemente referenciadas mediante la indicación *et quædam eiusdem alia* "y algunos otros opúsculos del mismo autor", a lo que cabe añadir un poema en latín sobre la vejez (*Carmen de senectute subrepente*) dedicado al médico Gillaume Cop (Guillelmus Copus) y compuesto por el propio Erasmo.

A este proyecto inicial, concluido a principios de noviembre de 1506, Erasmo añadió, cuando el libro estaba en prensa, un segundo grupo de traducciones realizadas en su viaje a Italia (*CWE* 2, *Ep.* 204:40) que se imprimieron a finales de noviembre de ese año (1506) y que incluían 12 diálogos *minores*, tomados de los *Diálogos de los muertos, de los dioses* y *de los marinos* (*DMort*. 21; 30; 29; 19;

[1] Seguimos la numeración adoptada por MacLeod (1987) y damos los diálogos en el orden de la traducción erasmiana.

DDeor. 23; 1; 4; 20; *DMar.* 1; *DMort.* 13; 8; 4),[2] así como otras cuatro nuevas traducciones lucianescas (*Hercules, Eunuchus, De sacrificiis* y *Conuiuium*). De esta manera, se conformó un volumen que contenía veintiocho traducciones de Erasmo, dieciocho de las cuales eran diálogos *minores*, y cuatro de Moro, con dos versiones de *Tyrannicida*, así como tres composiciones originales: un poema y una *declamación* de Erasmo y una *declamación* de Moro.

Esta segunda tanda de traducciones fue enviada a toda prisa a París, pero no llegó a tiempo para las primeras copias de estos *Luciani Opuscula*. Sin embargo, tales versiones erasmianas fueron añadidas en algunas copias del volumen y también impresas separadamente (Rummel, 1985, p. 52 n25). De hecho, en los ejemplares de 1506 que contienen todas las traducciones llama la atención la ausencia de referencia en el índice a esta segunda serie de versiones de Erasmo, así como el hecho de que casi todas las piezas de la primera tanda del roterodamense vayan antecedidas de su correspondiente carta dedicatoria, mientras que para este segundo conjunto de 15 opúsculos lucianescos haya únicamente una sola carta dedicatoria, dirigida al humanista Jerôme de Busleyden, cuya fecha (17 de noviembre de 1506) es posterior a la del poemita de colofón de la casa de Badius Ascensius con que se indica la fecha de impresión (13 de noviembre de 1506).

En cualquier caso, la empresa tuvo un éxito sin precedentes y representa un auténtico hito en la recepción de Luciano en la Europa del s. XVI que contribuyó a aumentar la fama de sus autores. Buena prueba de este éxito sin precedentes fueron las sucesivas y numerosas reimpresiones que se hicieron en vida de Erasmo y Moro a las que se fueron incorporando nuevos diálogos traducidos al latín por el propio Erasmo e introduciéndose algunas correcciones. Entre 1506 y 1535, fecha de la muerte de Moro, se produjeron once reimpresiones de las traducciones erasmianas y moreanas de Luciano (tabla 1), lo que, en el caso de Moro, supera con creces el número de cuatro reimpresiones en vida de la obra que lo haría célebre, *Utopía*, publicada en 1516 (Lupton, 1895, p. lxiv), por lo que puede afirmarse, dado el mayor número de reimpresiones de las traducciones, que Moro fue más conocido a lo largo de su vida por estas traducciones que por su *Utopía* (Thompson, 1939, p. 857; Schön, 2022, p. 171 n12). Tras la edición parisina de 1506 se hizo una segunda edición en 1512 de nuevo en las prensas de Badius Ascensius, a la que Erasmo añadió la traducción de otras siete piezas lucianescas (*Saturnalia*, *Cronosolon*, *Epistolae Saturnales*,[3] *De luctu*, *Abdicatus*, *Icaromenippus* y *De astrologia*), que conoció una edición corregida en las mismas prensas parisinas en 1514. Dos años más tarde, en 1516, se produjo una edición veneciana elaborada por Aldo Manuzio; en 1517 otra

[2] Reproducimos el orden de los diálogos en la traducción erasmiana.

[3] Las ediciones modernas cuentan estos tres opúsculos como uno solo intitulado *Saturnalia*.

producida en Basilea por Johannes Frobenius; en 1519 una florentina realizada por Filippo Giunta; en 1520 una en Lovaina obra de Martens; en 1521 otra más de Johannes Frobenius en Basilea; en 1522 una segunda de Martens en Lovaina; en 1528 una en Lyon realizada por Sebastianus Gryphius y en 1534 se realizaron dos, una en Basilea obra de Hieronymus Frobenius y Nicolaus Episcopius y una segunda de Gryphius también en Lyon (Thompson, 1939, p. 857 n1; Cabrillana, 2022, pp. 45-6). Existe una edición de 1535 realizada de nuevo por Gryphius, pero no es posible saber si se produjo con anterioridad a la muerte de Moro (6 de julio de 1535) o posteriormente, ya que no hay colofón y en la página del título solo consta el año de publicación (Thompson, 1939, p. 857 n1). De todas estas ediciones los especialistas destacan las parisinas de 1506 y 1514 y las basilienses de 1517 y 1521. En el siglo XVI todavía se producirán dos ediciones más de las traducciones de Erasmo y Moro tras la muerte de aquel en 1536: la de Episcopius en Basilea de 1563 y la de Bogard en Lovaina de 1566. La llamativa cantidad de ediciones de las versiones erasmianas y moreanas de Luciano realizadas en el siglo XVI es fruto, por un lado, del enorme interés que suscitó Luciano entre los humanistas europeos y, por otro, de la autoridad académica y literaria de Erasmo y Moro como traductores de lengua latina.

Tabla 1. Ediciones de las traducciones en el siglo XVI

año	taller	ciudad
1506	Badius Ascensius	París
1512	Badius Ascensius	París
1514	Badius Ascensius	París
1516	Aldo Manuzio	Venecia
1517	Johannes Frobenius	Basilea
1519	Filippo Giunta	Florencia
1520	Martens	Lovaina
1521	Johannes Frobenius	Basilea
1522	Martens	Lovaina
1528	Sebastianus Gryphius	Lyon
1534	H. Frobenius y Episcopius	Basilea
1534	Sebastianus Gryphius	Lyon
1535	Sebastianus Gryphius	Lyon
1563	Episcopius	Basilea
1566	Bogard	Lovaina

Por otra parte, el prestigio que tenían las versiones erasmianas y moreanas de las piezas de Luciano era tal que fueron incluidas desde su segunda edición de 1512

junto a las traducciones latinas de otros autores en sucesivas impresiones de la obra lucianesca (Bompaire, 2012, pp. cxlvi-clxvii). De este modo fueron incorporadas a los primeros *Opera Omnia* latinos de Luciano en 1538 dentro de la compilación de versiones latinas realizada por el humanista alemán Jacob Möltzer, más conocido como *Micyllus* en referencia al personaje del zapatero del *Gallus* lucianesco, entre las que figuraban las de Melanctón, Luscinio, Moselano, Birckheimer, Obsopeo, Anastasio, Sinapio, Bolero, Virunio, las del propio Möltzer y, por supuesto, las de Erasmo y Moro. Esta compilación fue publicada en las prensas de Egenolphus en Frankfurt y representa un auténtico hito en la recepción occidental de la obra del samosatense, ya que las versiones que contiene —y en particular las de Erasmo y Moro— no solo fueron durante siglos la base textual de las traducciones a las lenguas vernáculas, sino que, además, fueron incorporadas a las prestigiosas ediciones bilingües del texto griego que se publicaron entre los siglos XVI y XVII, como la de Gilbert Cousin (Cognatus) de 1563 en Basilea o la de Bourdelot de 1615 en París, por citar las más relevantes. De hecho, podría considerarse que las versiones latinas de Luciano realizadas por Erasmo y Moro empiezan a perder su influencia a partir de la aparición en 1743 de la edición bilingüe amsterdamesa de Hemsterhuys y Reitz, que contiene nuevas traducciones latinas y representa la primera edición filológica de la obra de Luciano digna de consideración.

3. Las cartas dedicatorias

Un aspecto de la edición parisina de 1506 de gran interés para el estudio de las traducciones moreanas es que contenía también una serie de cartas dedicatorias, eliminadas en las reimpresiones posteriores a 1514 y dirigidas a personalidades del mundo eclesiástico y académico, mediante las cuales Erasmo y Moro buscaban encontrar formas de patronazgo para su proyecto traductor (Yoran, 2010, p. 54). En su versión inicial, que contenía doce traducciones de Erasmo y cuatro de Moro, había siete cartas dedicatorias de Erasmo y una sola de Moro, lo que parece sugerir un mayor protagonismo de aquel en la búsqueda de financiación para la empresa de traducir a Luciano. Así, entre las personalidades a las que Erasmo dedica sus traducciones y composiciones[4] figuran Richard Foxe, obispo de Winchester, René d' Illiers, obispo de Chartres, Christopher Urswick, influyente clérigo inglés, Thomas Ruthall, rector de la Universidad de Cambridge, Jean Desmarez (Iohannes Paludanus) y Richard Whitford, amigos de Moro y Erasmo, y el médico humanista Guillaume Cop, mientras que Moro dirige su única dedicatoria al rector de Cambridge Thomas Ruthall.

[4] Las cartas dedicatorias de Erasmo son *CWE* 2, *Ep.* 187; 191; 192; 193; 197; 199; 205.

Ahora bien, lo interesante de estas cartas reside en el hecho de que sus autores explican por qué han elegido para traducir un diálogo particular de Luciano al tiempo que ofrecen de primera mano las claves interpretativas de sus propias lecturas de Luciano, empleando así distintas estrategias argumentativas para la defensa de la figura del samosatense en un momento de debate sobre la conveniencia de incorporar un autor de estas características al canon literario humanista. En efecto, cuando Luciano es redescubierto en occidente gracias, en gran medida, a la labor del humanista bizantino Manuel Crisoloras (Berti, 1987, p. 6), es un autor estigmatizado por sus irreverentes sátiras contra toda forma de religión (*Suda* s.v. Λουκιανός) y que será condenado poco después por Lutero y el luteranismo (Ní Chuilleanáin, 2007, p. 53).

Erasmo, por ejemplo, articula en sus cartas dedicatorias su defensa de Luciano utilizando, por un lado, la estrategia de la identificación personal, subrayando el origen sirio del samosatense, es decir su condición de no griego y extranjero, para presentarse como si fuera él también una suerte de Luciano, ya que también él era en 1506 extranjero en Inglaterra, como hace en su carta dirigida a Richard Foxe. Pero también echa mano de la estrategia de la vinculación con tradición literaria, presentando a Luciano como un autor que se adapta al principio literario latino del *dulce et utile* (Peterson, 2018, p. 176), elaborando una imagen del samosatense que lo aleja del autor retórico apreciado por los traductores italianos anteriores como Guarino de Verona, Giovanni Aurispa, Lapo da Castiglionchio, Leon Battista Alberti o Poggio Bracciolini (Marsh, 1998).

Moro, en cambio, presenta su carta dedicatoria, dirigida a Thomas Ruthall como una guía para dirigir al lector en la comprensión del texto y articula la defensa del samosatense en torno a la idea de que Luciano es un escritor moralista, en consonancia con los humanistas italianos del *Quattrocento* (Panizza, 2007), de estilo serio-cómico y capaz de "pinchar profundo sin hacer sangre", y para legitimar su lectura utiliza una serie de conexiones con la tradición literaria latina y los Padres cristianos. En efecto, Moro abre su carta dedicatoria afirmando que los escritos de Luciano siguen el principio horaciano de mezclar lo placentero con lo útil (*uoluptatem cum utilitate coniunxerit*; *cf.* Hor. *ars* 343). Luego explica que en su elección de traducir *Cynicus* ha pesado el hecho de que Juan Crisóstomo, a quien estima "varón de agudísimo juicio" (*uir acerrimi iudicii*), "el más cristiano de los hombres doctos" (*doctorum ferme omnium Christinissimus*) y "el más docto de todos los cristianos" (*Christianorum* [...] *doctissimus*), incluyera algunas partes de la pieza en su homilía sobre el evangelio de Juan (*Hom*. 80), noticia para la que no contamos con otras fuentes, pero que busca validar a Luciano como autor moralista acorde con los valores cristianos. Y, finalmente, al abordar el

Philopseudes, interesante condena del gusto por el ψεῦδος (Bompaire 1958: 695), asegura que Luciano desmonta, siglos antes, una forma de charlatanería a la que incluso el "santísimo padre Agustín" (*ut beatissimo etiam patri Augustino*) dio crédito a través del relato de los dos augures Espurina, uno vuelto a la vida, el otro muerto,[5] defendiendo la eficacia de este diálogo para combatir el mal de la "superstición presentada bajo apariencia de religión" (*superstitione careamus, quae passim sub specie religionis obrepit*), tema que desarrolla en la carta en relación con las falsedades y exageraciones que salpican las vidas de santos y vírgenes y socaban la verdad de la religión.

Lógicamente, si las claves interpretativas ofrecidas por Moro para la lectura de Luciano aparecen entremezcladas con estrategias discursivas en defensa de este autor, cabe preguntarse si dichas estrategias, en su sentido justificativo de la figura del samosatense, han podido emplearse también en las versiones latinas moreanas modificando el texto original. La pregunta es relevante no solo por el singular papel de Luciano dentro del proyecto humanista y literario de Moro, mostrado, por ejemplo, en su *Utopía*, sino también porque Moro, que tiende a traducir con mucha fidelidad y exactitud el texto griego, sobre todo en comparación con Erasmo (Rummel, 1985, pp. 64-5), se aparta llamativamente del original en determinadas ocasiones.

4. Análisis de pasajes

Pues bien, para poder averiguar en qué medida Moro articula su defensa de Luciano no solo a través de su carta dedicatoria a Ruthall, sino también en sus propias traducciones es necesario identificar las desviaciones del texto moreano respecto del original griego y analizarlas.

Moro parece haber seguido para sus traducciones la edición veneciana de 1503 del texto griego de Luciano, producida en las prensas de Aldo Manuzio, conocida como *Aldina Prior* para distinguirla de la realizada en 1522, tras la muerte de aquel, por su cuñado, Francesco d'Asola, en el mismo taller y que incluía las obras de otros dos sofistas griegos: las *Imágenes* de Filóstrato y las *Descripciones de estatuas* de Calístrato. La aldina de 1503 es una edición importante del texto griego de Luciano por ser la primera producida tras la *editio princeps* de Janos Láscaris (Lorenzo di Alopa, Florencia, 1496) y por haber establecido el texto griego de Luciano en que se basaron muchas ediciones posteriores, como la parisina de Bourdelot de 1615 (Bompaire, 2012, pp. cxxv-cxxvii). La *Aldina Prior* sigue sobre todo las lecturas

[5] No está claro cuál es el pasaje de San Agustín, pero podría referirse a la historia de Curna, curial del municipio de Tulio, y Curma, herrero del pueblo, narrada en *De la piedad con los difuntos*, XII,15; XI,15.

del códice *Vaticanus Graecus* 87 (A) del s. XIV, perteneciente a la familia β de manuscritos, y presenta bastantes errores de impresión. Aunque hay consenso en que las traducciones de Erasmo de 1506 se basaron en la edición aldina del texto griego de 1503, se ha sugerido la posibilidad de que Moro no hubiera utilizado la misma versión del texto griego, sino un manuscrito con algunas diferencias (Jolidon, 1980, p. 41). No cabe descartar esta hipótesis, que explicaría algunos detalles de las desviaciones, pero actualmente no hay pruebas concluyentes que la avalen, ya que las únicas ediciones del texto lucianesco que pudo utilizar Moro en 1506 se reducen a la de Láscaris de 1496 y a la aldina de 1503, al no haber constancia de la existencia de una versión manuscrita privada del texto griego. En todo caso, la comparación de las traducciones moreanas con el texto de la *Aldina Prior* es suficientemente congruente como para no necesitar suponer otra fuente (Thompson, 1940, p. 11). Asimismo, el aprecio que Moro profesaba a las ediciones de textos griegos salidos de las prensas aldinas queda de manifiesto en su *Utopía*, cuando el protagonista Hitlodeo asegura que los caracteres impresos de los libros griegos que llevaba consigo en su viaje pertenecían al taller de Aldo Manuzio (Lupton, 1896, p. 216).

Así pues, para realizar nuestro estudio hemos recogido las desviaciones del texto latino presentes en la edición parisina de 1506 respecto del texto griego de la edición aldina de 1503, centrándonos en las señaladas por Pawlowski en su estudio sobre las *mis-translations* de Moro (2010) y por Cabrillana en su traducción española de las versiones moreanas (2022), dado que estos trabajos recogen las más significativas y relevantes, y las hemos cuantificado por obras para podernos hacer una idea de cómo se organizan y distribuyen. Un recuento de dichas desviaciones ofrece los siguientes datos: el *Cínico* tiene 31 casos, *Menipo* 37, *Philopseudes* 25, *Tiranicida* 27 (tabla 2). Si comparamos las desviaciones tomando en consideración la extensión de las obras en cantidad de palabras, obtenemos un primer dato significativo: la obra con menor proporción de desviaciones sería el *Philopseudes*.

Tabla 2. Porcentajes de desviaciones

	PALABRAS	DESVIAC.	%
Cynicus	2.438	35	34'1
Menippus	3.321	37	11,1
Philopseudes	6.261	25	93,0
Tyrannicida	2.840	30	50'1

Seguidamente, hemos analizado las desviaciones de cada obra y las hemos organizado en una serie de categorías, a partir de su sentido y función en el

pasaje, tomando asimismo en consideración las claves interpretativas de Luciano ofrecidas por Moro en su carta a Ruthall. Algunas categorías han sido sencillas de establecer, pero otras presentan ciertas dificultades en algunos casos concretos y probablemente necesiten una ulterior revisión. En cualquier caso, hemos podido abstraer la siguiente tipología de desviaciones:

1) Desviaciones de tipo latinizador
2) Desviaciones de tipo moralizador
3) Desviaciones fruto de la habilidad traductora de Moro
4) Errores de traducción
5) Desviaciones de difícil clasificación

Vamos a presentar, a continuación, los distintos tipos de desviaciones, desarrollando un poco su contenido e ilustrándolo con los ejemplos más significativos.[6]

4.1. Desviaciones de tipo latinizador

Un primer grupo de desviaciones podría definirse como "latinizador", porque implica la adición o modificación de elementos del texto griego para adaptarlo a la tradición literaria latina. No se trata tanto del uso de nombres latinos de divinidades en lugar de los griegos originales, lo que no representa una desviación relevante en traducciones de humanistas, sino más bien de ejemplos en los que Moro incorpora a su traducción elementos con claros ecos de la literatura latina, con la que los humanistas de la época estaban familiarizados. Algunos elementos los toma Moro directamente de la comedia romana, como sucede con la adición de la exclamación *hercle* en *Menippus* (1) o con la traducción enfática en *Cynicus* de *scilicet* (3), *sane* y *maximus* (4) por ναί —aunque podría ser también un efecto de *variatio*—, o con la traducción de *scelestus* por κατάρατος en *Philopseudes* (27). Otros son motivos literarios procedentes de la poesía virgiliana (*Men*. 7), como la expresión *nocte silenti* (Verg. *Aen*. 4,527; 7,87; 7,102-3), que sirven para adaptar las citas homéricas del original de Luciano a las formas épicas latinas (*Men*. 10).

[6] Para el texto moreano hemos seguido la edición de Thompson (1974) y para el texto griego la edición aldina de 1503. Por razones de espacio no podemos presentar, analizar y discutir todos los casos de desviación, por lo que nos limitaremos a ofrecer los datos cuantificados. Las traducciones que se ofrecen son propias.

Men.1	Οὐ Μένιππος οὗτός ἐστιν ὁ κύων; οὐ μὲν οὖν ἄλλος, εἰ μὴ ἐγὼ παραβλέπω· "¿No es ese Menipo, el cínico? Pues sí, no es otro, a no ser que esté teniendo yo alucinaciones." *Num nam hic Menippus est canis ille? Non* ***hercle*** *alius, nisi ego forte ad Menippos omnes hallucinor.* "¿No es ese Menipo, el cínico? *¡Por Hércules!* que no es otro, a no ser que yo tenga alucinaciones y vea Menipos en todas partes."
Phil.27	ἔτι δὲ ἡμῶν διαλεγομένων **κατάρατόν** τι κυνίδιον ὑπὸ τῇ κλίνῃ ὂν Μελιταῖον ὑλάκτησεν, ἡ δὲ ἠφανίσθη πρὸς τὴν ὑλακήν. "Y mientras estábamos hablando un *maldito* perrito, que era meliteo, ladró bajo el lecho y ella desapareció ante el ladrido." *Nobis autem adhuc disserentibus* ***scelestissimus*** *quidam caniculus, qui mihi in delitiis erat, in lecto cubans allatrabat, ea vero ad latratum evanuit.* "Y mientras estábamos hablando perrito *muy pícaro* que me encantaba, se puso a ladrar tumbado en la cama y ella desapareció ante el ladrido."
Men.10	ἔδδεισεν δ' ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς (*Il*. 20,61) "se asustó bajo tierra el señor de los muertos, Edoneo" ***umbrarum*** *at timuit rex* ***imis sedibus*** *Orcus* "mas Orco, rey de las sombras, sintió miedo en sus profundas moradas" (Verg. *Georg*. 4,471-2) *at cantu commotae Erebi de* ***sedibus imis*** | ***umbrae*** *ibant tenues simulacraque luce carentum.* "mas, conmovidas por el canto, dentro de las profundas moradas de Erebo iban tenues las sombras y las figuras de personas carentes de vida"

Este tipo de desviaciones coincide con la estrategia empleada en las cartas dedicatorias tanto por Moro como por Erasmo consistente en incardinar al samosatense dentro de la tradición literaria latina. La pátina latina que Moro confiere al texto lucianesco persigue un efecto de validación del autor y su obra. Si el lector contemporáneo podía pensar que Luciano era un autor inapropiado por sus ideas irreligiosas, la traducción de Moro logra causar la impresión de que el texto se desarrolla en los mismos marcos estéticos en que se enclavan los autores pertenecientes a la autorizada literatura latina, con la que dicho lector estaría familiarizado.

4.2. Desviaciones de tipo moralizador

Una segunda clase se compone de desviaciones que podríamos considerar de tipo moralizador, porque en ellas Moro realiza modificaciones del original griego que buscan subrayar, matizar o mitigar algún aspecto concreto de naturaleza ético-moral relativo al comportamiento de los personajes o al contenido del pasaje. Este tipo de desviaciones está bien representado en la traducción moreana de *Cynicus*, donde se observa la adición de adverbios que enfatizan aspectos morales de la vida del personaje del cínico, tales como *incommode* (1), *moderate* (13) o *aequo animo* (15) y que confieren una apariencia más moralista al texto.

Cyn.1	ἀεὶ **τοῖς ἐναντίοις** τὸ ἴδιον δέμας οὐχ ὡς οἱ πολλοὶ διαχρησάμενος "empleando siempre cosas contrarias en tu propio cuerpo no como hacen los demás" *tum proprio corpore contra quam faciunt caeteri, semper usus* ***incommode****,* "tratando tu cuerpo al contrario de como hacen otros, siempre *inadecuadamente*"
Cyn.13	ἀλλ' ἐγκρατὴς καὶ καρτερικὸς ἦν καὶ κρατεῖν ἤθελε καὶ τρυφᾶν οὐκ ἐβούλετο. "pero es que [Heracles] era dueño de sí y abnegado y quería dominarse y no deseaba vivir lujosamente." *sed continens erat ac fortis et* ***moderate*** *uiuere uolebat, non indulgere deliciis.* "más bien era contenido y firme y quería vivir *de manera moderada* y no librarse a los placeres."
Cyn.15	ταυτὶ πάντα πηγὴν ἔχει τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πλείονος· ἀλλ' ἡμῶν αὕτη ἀπείη, καὶ πλεονεξίας μήποτε ὀρεχθείην, μειονεκτῶν δ' ἀνέχεσθαι δυναίμην. "todas esas cosas de ahí tienen como fuente el deseo de más: ¡pero que ese deseo se aparte de nosotros y nunca me deje arrastrar a la ambición y pueda apañármelas teniendo menos!" *Haec omnia fontem habent plus habendi cupidinem. At haec nobis abscedat procul neque unquam plus satis appetam, minus vero quum habeam, ferre* ***aequo animo*** *valeam*. "Todo esto tiene como fuente el deseo de poseer más; ¡pero que ese deseo se mantenga lejos de nosotros y que jamás desee más de lo suficiente, sino que tenga la fuerza para llevar *con ánimo tranquilo*, cuando posea menos!

Estas adiciones pueden ser muy sutiles, pero tener un efecto bastante poderoso. Así, por ejemplo, en *Menippus* (5), el protagonista habla de la hipocresía de los filósofos, a los que veía rechazar la fama y al mismo tiempo hacer cualquier cosa por obtenerla. Mediante la sencilla adición del ablativo *verbis* 'de palabra' Moro logra enfatizar el comportamiento reprobable de los filósofos, ya que no *hacen acciones* que induzcan a pensar que rechazan la fama, como sugiere el texto lucianesco, sino que la desprecian *de boquilla*, sin esforzarse tan siquiera en actuar para fingir que la rechazaran.

Men.5	τούς τε τὴν δόξαν ἀποβαλλομένους, αὐτῆς ἕνεκα πάντα ἐπιτηδεύοντας[7] "a quienes rechazaban la fama [los veía] hacer cualquier cosa por ella" *Hi vero qui gloriam* ***verbis*** *aspernabantur, omnem vitae suae rationem in gloriam referebant* "Quienes decían despreciar la fama, ponían todo el empeño de su vida en conseguirla"

Sin embargo, el caso más evidente de este tipo de desviación puede observarse en los numerosos añadidos de Moro en el pasaje del *Menippus* donde Tiresias ofrece

[7] La *editio princeps* de Láscaris (1496) presenta la lectura αὐτῆς ταύτης χάριν τὰ πάντα καὶ πράττοντας καὶ λέγοντας "[...] por esta misma hacen y dicen de todo".

su enseñanza definitiva a Menipo (21), a saber, que es preferible la vida privada y que hay que reírse de todo, enseñanza que Moro hace suya acentuando algunos aspectos mediante los añadidos: (a) *privatorum* junto a *idiotarum*, donde el griego solo tiene ἰδιωτῶν, (b) el superlativo *vanissima* para subrayar el sentido de ἀφροσύνη 'locura, sinsentido' y (c) más adelante *minime curiosus* "sin preocupaciones" que enfatiza *nulla re sollicitus* "sin anhelos", con que traduce περὶ μηδὲν ἐσπουδακώς, para concluir con la ampliación *quam plurimum potes hilaris vitam ridensque traducas* que intensifica el sentido de γελῶν τὰ πολλὰ.

Men.21 Ὁ τῶν ἰδιωτῶν ἄριστος βίος, καὶ σωφρονέστερος ὡς τῆς ἀφροσύνης παυσάμενος τοῦ μετεωρολογεῖν, καὶ τέλη, καὶ ἀρχὰς ἐπισκοπεῖν. καὶ καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα λῆρον ἡγησάμενος, τοῦτο μόνον ἐξ ἅπαντος θηράσῃ, ὅπως τὸ παρὸν εὖ θέμενος παραδράμῃς γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακώς.
"La mejor vida es la de los ciudadanos particulares, y también la más sensata, porque deja de lado la locura de hablar de los cuerpos celestes y de observar sus límites finales e iniciales. Y una vez que hayas escupido sobre los silogismos de los sabios esos y considerado que ese tipo de cosas son palabrería vacua, persigue sobre todo este único objetivo: pon en orden tu presente y pasa de la mayoría de las cosas riéndote de ellas y sin tomártelas nada en serio.
Optima est, inquit, idiotarum ***privatorumque*** *vita, ac prudentissima. Quamobrem ab hac* ***vanissima*** *sublimium consideratione desistens, mitte* ***principia*** *semper ac* ***fines*** *inquirere, et vafros hosce syllogismos despuens, atque id genus omnia nugas aestimans, hoc solum in tota vita persequere, ut praesentibus bene compositis* ***minime curiosus****, nulla re sollicitus,* ***quam plurimum potes hilaris vitam ridensque*** *traducas.*
"la mejor vida es, dijo, la de los ciudadanos particulares y *corrientes*, y más juiciosa. Así que, apartándote de la reflexión *completamente vacua* de lo sublime, deja de buscar siempre principios y finales, y escupiendo sobre esos silogismos ladinos y teniendo por bobadas todas las cosas de ese tipo, persigue este único objetivo en toda tu vida: puestas las cosas en orden, *con el mínimo de preocupaciones*, sin anhelos por nada, pasa *tu vida de la manera más alegre y burlona que puedas*."

Este tipo de desviación supone una modificación deliberada del texto lucianesco que pretende matizar aspectos de naturaleza ético-moral y conferirle un carácter más moralista y moralizador. No está claro hasta qué punto emplea Moro esta estrategia para incorporar a las traducciones sus propias visiones éticas sobre la virtud y los vicios sociales o si está adecuando el contenido de las piezas lucianescas a la sensibilidad lectora del público contemporáneo.

4.3. Desviaciones fruto de la habilidad traductora

Las traducciones de Moro se caracterizan por su alta calidad y por su fidelidad al original griego, ofreciendo habitualmente soluciones sobrias, precisas, elegantes y claras, que se adecúan al contexto del pasaje y al plano estético-literario de la obra.

De este modo el humanista inglés se esfuerza en mantener el sentido original del texto lucianesco empleando una forma de expresión latina lo más cercana posible a la griega sin descuidar el componente estético de su traducción. El resultado es que a menudo Moro se ve forzado a apartarse del original griego ya sea para adaptar determinados conceptos histórico-culturales a la realidad lingüística latina, ya sea para conservar en latín aspectos etimológicos de las palabras griegas o para ofrecer una versión estéticamente más cuidada que en el original.

Así, por ejemplo, en *Tyrannicida* las expresiones τὰ κοινά (3) o πόλις (6), que definen una realidad sociopolítica específicamente griega, obligan a Moro a buscar un término conceptualmente análogo, echando mano de *respublica* en su sentido de 'Estado político'. En ocasiones el humanista inglés emplea una técnica de adaptación etimológica de los términos griegos llegando a soluciones interesantes como la de traducir τριβώνιον 'manto del cínico' por *tritum pallium* 'manto raído' en *Cynicus* (1), respetando así la etimología del griego τρίβω 'frotar, [des]gastar' mediante el participio *tritus* del verbo *tero* 'frotar, [des]gastar', que también se aplica a tejidos.

Por otra parte, el cuidado estético de la versión latina lleva a Moro a mejorar en alguna ocasión el texto original lucianesco evitando, por ejemplo, la repetición léxica mediante el uso de *variatio*, como sucede a lo largo de *Philopseudes*, donde ἄνοια 'locura' es traducido sucesivamente por *dementia* (2), *amentia* (8), *insania* (32), o en el prólogo de *Tyrannicida*, donde Luciano usa tres veces seguidas el verbo ἀποκτείνω, mientras que Moro emplea una serie de sinónimos: *occideret*, *peremisset*, *transfigo*, sin que quepa sospechar la intención de establecer una diferenciación semántica.

*Tyr.*prol	ἀπῆλθέ τις εἰς ἀκρόπολιν ὡς **ἀποκτενῶν** τὸν τύραννον· καὶ αὐτὸν μὲν οὐχ ηὗρε· τὸν δὲ υἱὸν αὐτοῦ **ἀποκτείνας**, κατέλιπε τὸν ξίφος ἐν τῷ σώματι· ἐλθὼν ὁ τύραννος, καὶ τὸν υἱὸν ἰδὼν ἤδη νεκρόν, τῷ αὐτῷ ξίφει ἑαυτὸν **ἀπέκτεινεν**. αἰτεῖ ὁ ἀνελθών, καὶ τὸν τοῦ τυράννου υἱὸν ἀνελὼν, γέρας, ὡς τυραννοκτόνος. "Un individuo fue a la acrópolis para matar al tirano y no lo encontró; tras matar a su hijo, dejó la espada en el cuerpo; cuando llevó el tirano y vio a su hijo ya cadáver, se mató a sí mismo con la misma espada. El individuo que subió reclama, tras haber eliminado al hijo del tirano, una recompensa en calidad de tiranicida." *Ascendit quidam in arcem, ut tyrannum* ***occideret****: at ipsum quidem non inuenit, filium autem eius quum* ***peremisset****, gladium reliquit in corpore. Tyrannus ingressus, ac filium iam conspicatus mortuum, eodem gladio se* ***transfixit****: is qui ascenderat, ac tyranni filium interemerat, tanquam tyrannicida preamium petit.* "Un individuo subió a la ciudadela *para matar* al tirano, pero no encontró a este en persona; sin embargo, *tras asesinar* a su hijo, dejó su espada en el cuerpo. Al llegar el tirano y ver a su hijo ya muerto, *se traspasó* con la misma espada; el individuo que había subido y dado muerte al hijo del tirano, pide una recompensa en calidad de tiranicida"

También mediante la omisión de términos Moro muestra el cuidado estético de su versión. En *Menippus* (4) el protagonista dice que se mareaba escuchando a los filósofos hablar de toda una serie de conceptos que enumera. Moro con buen criterio omite en su traducción el verbo 'marearse' (ναυτιάω), dado que la enumeración de hasta cinco elementos consecutivos es suficientemente pesada como para poder prescindir de un verbo que recoja la semántica del efecto.

Men.4 περὶ μὲν γὰρ τοῦ κόσμου τί χρὴ καὶ λέγειν; ὅς γε ἰδέας καὶ ἀσώματα καὶ ἀτόμους καὶ κενὰ καὶ τοιοῦτόν τινα ὄχλον ὀνομάτων ὁσημέραι παρ' αὐτῶν ἀκούων **ἐναυτίων**.
"¿Qué decir también sobre el universo? *Me mareaba* oyéndolos hablar de imágenes, formas incorpóreas, átomos, espacios vacíos y toda una turba semejante de palabras día tras día".
De mundo vero quid dicam? De quo ideas incorporeas, substantias, atomos, et inane, ac talem quandam pugnantium inuicem nominum turbam in diem audebam.
"¿Y qué decir sobre el universo? Sobre ese tema los oía día tras día hablar de ideas incorpóreas, sustancias, átomos, el vacío y toda una turba semejante de palabras que luchaban unas con otras."

En algún caso las adiciones de Moro no sirven para mejorar la estética literaria del texto griego, sino la coherencia interna del sentido, como sucede en *Cynicus* (11), donde el original habla de las carnes (κρέατα) sin especificar su especie, pero, como luego se alude a los tintes y la púrpura obtenidas del múrice, Moro se permite añadir el genitivo *piscium* a *carnes*, precisando así que la carne procede de un animal marino, lo que parece una aclaración pertinente en el contexto, ya que el término *carnes*, usado inespecíficamente, remite de manera prototípica a la carne de mamíferos.

Cyn.11 οἱ δὲ τοῖς κρέασι μὴ τροφῇ χρώμενοι μόνον, ἀλλὰ καὶ βαφὰς μηχανώμενοι δι' αὐτῶν, οἷοί γέ εἰσιν οἱ τὴν πορφύραν βάπτοντες, οὐχὶ καὶ αὐτοὶ παρὰ φύσιν χρῶνται τοῖς τοῦ θεοῦ κατασκευάσμασιν;
"Y los que no solo emplean la carne para alimentarse, sino que idean tintes con ellas, como los que tiñen de púrpura, ¿no usan también ellos contra natura los bienes proporcionados por la divinidad?
*Tum hi qui **piscium** carnibus non tantum ut alimentiis utuntur, verum tincturas etiam quasdam ex his machinantur, eos dico qui purpura tingunt, nonne et hi praeter naturam his utuntur quae a deo praeparata sunt?*
"Entonces, los que emplean la carne *de peces* no solo como alimento, sino que incluso idean a partir de ella algunos tintes, esos que tiñen con púrpura, digo, ¿no emplean esas cosas proporcionadas por la divinidad de manera antinatural?"

Las desviaciones de este tipo son frecuentes y muestran la talla de Moro como traductor y su sensibilidad literaria. Aunque esta categoría presenta muchos casos en

la frontera de las categorías anteriores, el deseo de mejorar literariamente el original griego emerge con claridad cuando no es posible identificar sentidos adicionales provocados por tales modificaciones. Naturalmente, estas desviaciones no solo representarían un divertimento como reto literario, sino que además permitirían a Moro acomodar el texto lucianesco a la sensibilidad estética de la época, evitando ciertos tropos y adoptando otros.

4.4. Errores de traducción

Pese a la probidad traductora de Moro, algunas de sus desviaciones deben atribuirse a meros errores de traducción, tanto semánticos como sintácticos. Estas desviaciones constituyen un grupo menor y no cabe descartar que tengan su justificación en el manuscrito griego empleado por Moro. Los casos más evidentes son la traducción de θηριώδης βίος "vida salvaje" por *uita feralis* "vida luctuosa" en *Cynicus* (1), que parece una confusión con θρηνώδης 'luctuoso', más que un conato de enfatizar el tipo de vida del cínico (Pawlowski, 2010, p. 88), y el cambio en el orden de concordancias que realiza en *Menippus* (6), donde el acusativo de *venerabilem* parece fruto de la confusión del caso de σεμνόν, que en el original griego concierta con γένειον (*barba*) y no con ἀνδρί (*hominem*), como hace Moro.

Cyn.1 τὸν ἀλήτην καὶ ἀπάνθρωπον βίον καὶ **θηριώδη** ἐπιλεξάμενος
"habiendo optado por la vida de vagabundo, inhumana y salvaje"
*delecta nimirum uaga, inhumanaque ac **ferali** uita*
"tras elegir una vida vaga *ciertamente* errante, inhumana y *propia de espectros*"

Men.6 ἐλθὼν δὲ συγγίγνομαί τινι τῶν Χαλδαίων σοφῷ ἀνδρὶ καὶ θεσπεσίῳ τὴν τέχνην, πολιῷ μὲν τὴν κόμην, **γένειον** δὲ μάλα **σεμνὸν** καθειμένῳ
"y al llegar me pongo a hablar con uno de los caldeos, un hombre sabio y admirable en su arte, canoso de cabellera y que se había dejado una barba bien venerable"
*Quo quum venio, diversor apud Chaldaeorum quendam **hominem** certe sapientem, atque arte mirabilem, coma quidem canum, admodumque promissa barba **venerabilem**.*
"Cuando llego allí, me entretengo con uno de los caldeos, un hombre muy sabio y admirable por su arte, canoso de cabellera y venerable por su bien luenga barba"

4.5. Desviaciones de difícil clasificación

Finalmente, existe un grupo de desviaciones difíciles de interpretar, pues no está clara la razón de la modificación ni su adscripción a alguna de las categorías anteriores. Así ocurre con la frecuente traducción de términos griegos por otros latinos de significado menos específico. En *Philopseudes* (25) Moro traduce χαλκεύς 'broncista, herrero' por el inespecífico *faber* 'artesano', que suele exigir en latín

su correspondiente complemento nominal (*faber tignarius* 'carpintero', *faber ferrarius* 'herrero', *faber aerarius* 'broncista' etc.). De igual modo en *Cynicus* (1) οἱ πολλοί 'la mayoría' es traducido por el indefinido *caeteri* 'otros', sin cambio de significado apreciable.

Phil.25	σὺ δὲ δὴ **τὸν χαλκέα** Δημύλον ἄγε "y tú trae al herrero Démilo" *Tu vero* ***fabrum*** *Demylum adduc* "Tú trae al artesano Démilo"
Cyn.1	ἀεὶ τοῖς ἐναντίοις τὸ ἴδιον δέμας οὐχ ὡς **οἱ πολλοὶ** διαχρησάμενος "empleando siempre cosas contrarias en tu propio cuerpo no como hacen los demás" *tum proprio corpore contra quam faciunt* ***caeteri****, semper usus incommode,* "tratando tu cuerpo al contrario de como hacen otros, siempre *inadecuadamente*"

A veces la traducción por un término menos específico quizá se deba a la imposibilidad de hallar un correlato latino más exacto para un objeto culturalmente definido. Así, en *Menippus* (11) el término κόραξ, que designa un tipo de gancho pesado empleado como instrumento de tortura, es traducido de manera inespecífica como *pondus ferri* 'peso de hierro', mientras κλοιός, que refiere la cadena para perros atada al cuello es vertido como *trabs* 'viga', aludiendo a la estaca de madera a la que se ataban los reos. Es difícil explicar estos cambios, aunque no cabe descartar que Moro esté tratando de mitigar la imagen de la tortura para adecuarla a la sensibilidad del potencial lector o quizá también para actualizársela mediante referentes más reconocibles como la bola de hierro.

Men.11	**κλοιὸν** ἕκαστος αὐτῶν καὶ **κόρακα** διτάλαντον ἐπικείμενος. "oprimido cada uno de ellos por una cadena y un gancho de tortura de dos talentos de peso" *Quorum quisque* ***trabe*** *vinctus erat,* ***ferri*** *pondere duorum talentorum imposito* "cada uno de ellos estaba atado a una *viga*, llevando un peso de hierro encima de dos talentos"

Un ejemplo curioso se da en dos pasajes de *Menippus* (1; 8), donde el atuendo del héroe es transformado rompiendo la coherencia narrativa del original griego. Luciano presenta a Menipo ataviado con el πῖλος 'píleo', un gorro de fieltro típico de viajeros, la λύρα 'lira' y la λεοντῆ 'piel de león' porque el mago Mitrobarzanes le había ordenado que, si le preguntaban, dijera que era Heracles, Orfeo u Odiseo, identificando así cada objeto a un personaje (Heracles y la piel de león, Orfeo y la lira, Odiseo y el píleo). Moro, en cambio, sustituye πῖλος por *clava* 'maza' y

presenta a Menipo ataviado con *clava, lyra* y *leonis exuviae*, rompiendo la simetría entre objetos y personajes.

*Men.*1	τί οὖν αὐτῷ βούλεται τὸ ἀλλόκοτον τοῦ σχήματος, **πῖλος** καὶ λύρα καὶ λεοντῆ; "¿Y qué pretende esa rareza de aspecto, píleo, lira y piel de león?" *At quid sibi vult habitus huius insolentia?* ***Clava****, lyra, leonis exuviae?* "Pero ¿qué pretende la extravagancia de ese aspecto: maza, lira, piel de león?"
*Men.*8	ἐμὲ δὲ τουτοισὶ φέρων ἐνεσκεύασε, **τῷ πίλῳ** καὶ τῇ λεοντῇ καὶ προσέτι τῇ λύρᾳ, καὶ παρεκελεύσατο, ἤν τις ἔρηταί με τοὔνομα, Μένιππον μὴ λέγειν, Ἡρακλέα δὲ ἢ Ὀδυσσέα ἢ Ὀρφέα. "Me trajo y equipó con estas cosas: el píleo, la piel de león y además la lira. Y me ordenó que, si alguien me preguntaba por mi nombre, no dijera que era Menipo, sino Heracles, Odiseo u Orfeo". *ac me quidem his, quae vides ornavit,* ***clava*** *videlicet, ac leonis exuviis, atque insuper lyra. Iussit praeterea ut nomen si quis me roget, Menippum quidem ne dicerem, sed Herculem, Ulyssem, aut Orpheum.* "y me equipó con lo que ves, a saber, la maza, la piel de león y, además, la lira. Me ordenó, asimismo, que, si alguien me preguntaba por mi nombre, no dijera que era Menipo, sino Hércules, Ulises u Orfeo".

Quizá algunos de estos casos desviaciones presentes en la propia versión griega que Moro hubiera manejado (Jolidon, 1980, p. 41; Cabrillana, 2022, p. 45), aunque el desconocimiento de la fuente griega de la traducción moreana impide hipotetizar demasiado. También es posible que algunos casos pertenezcan a las categorías anteriores, pero sean más sutiles, por lo que habría que argumentar con más profundidad su adscripción. En todo caso, para no falsear los datos ni extraer conclusiones erróneas conviene asignarlos a una clase genérica o inespecífica de desviaciones.

5. Conclusión

Pues bien, aplicando estas categorías a las desviaciones que se observan en las traducciones moreanas anteriormente cuantificadas (tabla 2) y que hemos comentado, se obtiene el siguiente cuadro que permite observar la distribución de las desviaciones por obras de manera absoluta junto con las convergencias y divergencias entre las piezas (tabla 3):

Tabla 3. Distribución de desviaciones y obras

	latin.	moral.	trad.	error	dudosas	total	palabras
Cynicus	4	14	10	3	4	35	2.438
Menippus	6	19	6	3	3	37	3.321
Philopseudes	3	1	15	2	4	25	6.261
Tyrannicida	3	16	8	1	2	30	2.840

La cuantificación y sistematización de los pasajes permite comparar las obras con cierta perspectiva de conjunto y poner en relación las distintas clases de desviaciones. De este modo podemos ofrecer una serie de conclusiones:

1) En primer lugar, la tabla muestra que Moro tiende a subrayar en todas las obras, a excepción del *Philopseudes*, aspectos morales de los contenidos, en consonancia con la lectura de Luciano planteada en su carta dedicatoria a Thomas Ruthall como un moralista serio-cómico.
2) También se observa que Moro cuida la calidad literaria de sus versiones, ya que esta es una de las desviaciones más homogéneamente representada, modificándolas con distintas finalidades, tanto para dotarlas de mayor coherencia narrativa, como para su embellecimiento estético-literario, y que los errores o confusiones son mínimos y en muchos casos excusables.
3) Asimismo, del análisis de las desviaciones se desprende que Moro incorpora elementos de la tradición literaria latina a su traducción de manera bastante uniforme, las cuales parecen servir para "naturalizar" el texto lucianesco dentro del canon latino.
4) Finalmente, la comparación de las desviaciones arroja una cuestión interesante y que requiere un estudio aparte: ¿por qué el *Philopseudes* se aparta tan significativamente de las tendencias de las demás obras? En efecto, se trata de la obra donde más desviaciones responden al cuidado literario del texto y menos desviaciones remiten a aspectos identificables dentro de la categoría de desviaciones moralizadoras, a pesar de su temática. Este dato conecta con las reflexiones de Moro sobre la fascinación que genera la mentira de su carta dedicatoria a Thomas Ruthall y quizá también con sus inquietudes literarias, que se plasmarán en *Utopía*, pero la cuestión debe ser abordada en otro lugar.

Los datos sugieren que, cuando Moro se aparta del texto griego de Luciano, lo hace de manera deliberada, enfatizando o modificando aquellos aspectos que considera de utilidad para la justificación de la figura del samosatense frente a sus potenciales críticos y también para su propio proyecto literario. Las desviaciones, por tanto, parecen formar parte de la misma estrategia de defensa de Luciano que aparece en las cartas dedicatorias de Moro y Erasmo de sus traducciones de 1506 y que toma en consideración al potencial destinatario de estas piezas: un público formado en el gusto por la literatura clásica latina (humanismo clásico), pero con las inquietudes morales de la fe cristiana (humanismo cristiano). Eso explicaría la búsqueda de una mejora literaria del texto, los acentos y matices de corte ético-moral y las adaptaciones latinizadoras que hemos observado. En el fondo, todos

estos recursos de traducción presentan una única función: convertir a Luciano en un autor asimilable al canon literario latino de la Europa humanista.

Bibliografía

Allen, P. S. (1906). *Opus Epistolarum Des. Erasmi*. Oxford: Clarendon Press. https://archive.org/details/opusepistolarumd04erasuoft/page/n5/mode/2up

Berti, E. (1987). Alla scuola di Manuele Crisolora. Lettura e commento di Luciano. *Rinascimento, 27*, 3-73.

Bompaire, J. (1958). *Lucien écrivain*. Paris: Belles Lettres.

Bompaire, J. (2012). *Lucien. Œuvres. Tome I. Introduction générale. Opuscules 1-10*. Paris: Belles Lettres.

Cabrillana, C. (2022). *Tomás Moro. Diálogos de Luciano*. Madrid: Rialp.

CWE = Mynors, R.A.B. y Thomson D.F.S. (1974). *The Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press.

Fantappiè, I. (2024). Lucian of Samosata in Renaissance Italy. In S. Goldhill (Ed.), *The Cambridge Companion to Lucian* (pp. 333-359). Cambridge: Cambridge University Press.

Jolidon, A. (1980). Thomas More et Erasme Traducteurs du Tyrannicide (1506). In A. Gerlo (Ed.), *Thomas More: 1477-1977. Colloque international tenue en novembre 1977. Actes de l'Institut pour l'Étude de la Renaissance 6* (pp. 39-89). Brussels: Éditions de l'Université de Bruxelles.

Lauvergnat-Gagnière, C. (1988). *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVIe siècle.* Genève: Athéisme et polémique.

Lupton, J.H. (1895 = 1551). *The Utopia of Sir Thomas More*. Oxford: Clarendon Press.

MacLeod, M.D. (1987). *Luciani Opera*. vol. 4. Oxford: Clarendon Press.

Malsbary, G. (2017). Translation. *The Cynic* by Lucian. Translated by Thomas More from the Greek to Latin. *Moreana, 54*(1), 108-19.

Mattioli, E. (1980). *Luciano e l'umanesimo*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici.

Marsh, D. (1998). *Lucian and the Latins: Humor and Humanism in the Early Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Ní Chuilleanáin, E. (2007). Motives of translation: More, Erasmus and Lucian. *Hermathena, 183*, 49-62. https://www.jstor.org/stable/23041679

Pawlowski, M. (2010). Thomas More's Mis-translations of Lucian's *Cynic, Menippus* and *Tyrannicide*. *Moreana, 47*(1/2), 85-101.

Panizza, L. (2007). Vernacular Lucian in Renaissance Italy. In C. Ligota y L. Panizza (Eds.), *Lucian of Samosata: Vivus et Redivivus* (pp. 71-114). London – Turin: The Warburg Institute.

Peterson, A. (2018). Dialoguing with a Satirist: The Translations of Lucian by Desiderius Erasmus and Thomas More. *International Journal of the Classical Tradition, 27*(2) 181-92. https://www.jstor.org/stable/48706119

Romm, J. (2024). Lucian Goes North: The *Luciani Opuscula* of Erasmus and Thomas More. In S. Goldhill (Ed.), *The Cambridge Companion to Lucian* (pp. 360-383). Cambridge: Cambridge University Press.

Rummel, E. (1985). *Erasmus as a Translator of the Classics.* Toronto: University of Toronto Press.

Schön, K.M. (2022). Tamquam alter Lucianus: the Lucianic legacy in Thomas More's Utopia. *Moreana, 59*(2), 165-192. https://doi.org/10.3366/more.2022.0124

Thompson, C.R. (1939). The Translations of Lucian by Erasmus and S. Thomas More. *Revue belge de philologie et d'histoire, 18*(4), 855-81. https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1939_num_18_4_1316

Thompson, C.R. (1940). The Translations of Lucian by Erasmus and S. Thomas More (Continuation). *Revue belge de philologie et d'histoire, 19*(1), 5-35. https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1940_num_19_1_1569

Thompson, C.R. (1974), *The Yale Edition of The Complete Works of St. Thomas More. 3.1: Translations of Lucian*. New Haven – London: Yale University Press.

Yoran, H. (2010). *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*. Lanham: Lexington Books.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 16.11.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41683

LAS CITAS Y REFERENCIAS A AUTORES CONTEMPORÁNEOS EN LA *METHODUS ORATORIA* (VALENCIA, 1568) DE ANDREU SEMPERE[1]

The quotations and references to contemporary authors in the *Methodus oratoria* (Valencia, 1568) of Andreu Sempere

Ferran Grau Codina

Universitat de València
Ferran.Grau@uv.es
ORCID 0000-0003-2761-5470

Abstract: The humanist from Alcoy, Andreu Sempere, justified the writing of his manual of rhetoric by the lack of any treatise, ancient or recent, with which the art of rhetoric could be properly taught. Nevertheless, the use of both is very important in his work. We analyse the presence of 'recent' authors and Sempere's debt to them through the textual quotations and explicit references present in his *Methodus oratoria*. Among the authors mentioned are Giovita Rapicius (Ravizza), Luis Estrebeo (Jacques-Louis d'Estrebay), both authors widely used in the chapters on oratorical rhythm, one of the most developed and singular parts of the *Methodus*, Petrus Ramus and Omer Talon, Juan Luis Vives and Julius Caesar Scaliger (*Poetices libri VII*). In many cases, Sempere mentions them in order to criticise them and express his differences with them; in others, he qualifies and praises their theories.

Keywords: Neo-Latin rhetoric; Ramism; oratorical rhythm; Sempere; Ciceronianism.

Resumen: El humanista alcoyano Andreu Sempere justificaba la redacción de su manual de retórica en la inexistencia de tratado alguno, antiguo o reciente, con el que enseñar adecuadamente el arte de la retórica. No obstante, el aprovechamiento de unos y otros es muy importante en su obra. Analizamos la presencia de los autores 'recientes' y la deuda de Sempere con ellos a través de la citas textuales y referencias explícitas presentes en su *Methodus oratoria.* Entre los autores mencionados se cuentan Giovita Rapicius (Ravizza), Luis Estrebeo (Jacques-Louis d'Estrebay), ambos autores muy utilizados en los capítulos sobre el ritmo oratorio, una de las partes más desarrolladas y singulares de la *Methodus,* Petrus Ramus y Omer Talon, Juan Luis Vives y Julio César Escalígero (*Poetices libri VII*). En muchos casos, Sempere los menciona para criticarlos y expresar sus diferencias con ellos, en otros, matiza y elogia sus teorías.

Palabras clave: Retórica neolatina; ramismo; ritmo oratorio; Sempere; ciceronianismo.

[1] Proyecto "Valentiae Historici Fontes", VaHiFo, CIAICO/2021/262. Generalitat Valenciana.

1. Introducción

Andreu Sempere (ca. 1499-1572) médico y profesor de gramática y retórica, publicó su *Methodus oratoria* en 1568, cuatro años antes de su muerte y nueve más tarde de que le fuera encargada por los Jurats de Valencia (los responsables del gobierno municipal, a cuyo cargo estaba el Estudi General) en 1559, como indica él mismo al inicio de la epístola *candido lectori* de la *Methodus* (p. IX). En 1546 publicó la primera edición de su *Prima uereque compendiaria Grammaticae Latinae Institutio* (Valencia, 1546). En 1556, abandonó el Estudi de Valencia para volver a su ciudad natal, Alcoi, a ejercer la medicina, probablemente a causa de una epidemia de peste que azotaba la ciudad, y en 1559, se reintegró al Estudi, reclamado por las autoridades municipales[2].

En cuanto a los motivos de la publicación de su tratado[3], Sempere arguye que no encontraba ningún autor, ni antiguo ni reciente, adecuado para la enseñanza de la retórica:

> Etenim neque libri *De oratore ad Q. fratrem* paucissimis praeceptis constantes, nec Partitiones alicubi plus iusto breues et exemplis destitutae, nec autor ad Herennium prolixus et languidus, nec Quintilianus opinionibus oratorum recensendis obscurus, implicatus et uastus, nec quisquam recentiorum, ad tyrones instituendos nobis accommodati uidebantur. (p. IX)

En la *Methodus,* las referencias explícitas a la autoridad de Cicerón y Quintiliano, muchas de ellas críticas, como indica Sempere en el pasaje citado, son las más abundantes; sin embargo, también son relevantes las referencias a autores más recientes, la mayoría contemporáneos; nos proponemos analizar estas referencias y valorar la importancia de su impronta a lo largo de la obra. Estas se concentran en el libro primero y en el segundo, reduciéndose a siete en el libro tercero.

Sempere, en la epístola al lector, enumera una serie de novedades de su tratado que explica posteriormente. Son estas: 1. Novedad del título. 2. Insólita etimología de la palabra retórica. 3. Cambio de orden de las partes. 4. Defensa del ritmo oratorio. 5. División triple de *inuentio* y *dispositio,* basada en la invención de los argumentos, de los afectos y de los *ioci* (bromas-humor). La disposición también atiende a la colocación de argumentos, afectos y *ioci* (bromas-humor). 6. Otra explicación de

[2] Una biografía de Sempere puede consultarse en Gómez (1997, pp. XXI-CIV) y Grau (2012a, pp. 769-772).

[3] En otros trabajos ya se ha explicado bien el eclecticismo, bien la originalidad de Sempere. El estudio más completo y profundo sobre la *Methodus* de Sempere se debe a Luján (1999) al que encuadra en el apartado de "retórica tradicional" (Lujan, 1999, pp. 65-211) y estudia conjuntamente con otros autores que se basan en Cicerón y Quintiliano, el más conspicuo de ellos, Juan Lorenzo Palmireno. Una aproximación más reciente en Grau y Pomer (2016). En adelante citaremos la obra objeto de estudio de este trabajo como *Methodus,* o señalaremos únicamente la página.

la naturaleza de los estados de la causa (teoría de los *status*). 7. Colocación al final de la teoría de los tres estilos[4].

De acuerdo con la tercera de las novedades que enuncia Sempere, el primer libro de la *Methodus* está dedicado a la elocución[5], el segundo a la invención[6] y el tercero a la disposición, incluyéndose en este en forma de capítulo, la memoria y la acción o pronunciación[7], y al final de todo, la teoría de los tres estilos[8].

2. Los autores recientes citados

Las fuentes clásicas y no clásicas están fuertemente imbricadas y manejadas de manera original, para dar un tratado que podemos calificar de único[9]. Sin embargo, nos vamos a detener en las menciones y citas explícitas de autores recientes y, a través de estas, intentaremos exponer la utilización e influencia en la *Methodus* de estos autores.

Los autores mencionados o citados son los que siguen por orden alfabético; en la segunda columna está el número de menciones y en la tercera el libro y las páginas en que aparecen. Si en una página un autor es mencionado más de una vez, se indica entre paréntesis el número de veces, sin duplicar cuando también aparece el nombre en el margen de la página para su identificación en el cuerpo del texto:

---

[4] *Quorum inscriptio noua cum sit, etymologia Rhetoricae numquam audita, ordo partium immutatus, ratio numeri oratorii tuenda, inuentio et dispositio triplex, natura status aliter explicata, denique illa tria genera dicendi in extremam partem totius operis reiecta* (*Methodus,* pp. IX-X).

[5] DE ELOCVTIONE. CAP. 1 Etymologia, diuisio et difinitio Rhetoricae (p. 1); CAP. 2 De officio et fine (p. 2); CAP. 3 De partibus Rhetoricae (p. 4); CAP. 4 De elocutione (p. 5); CAP. 5 De electione uerborum (p. 6); CAP. 6 De electione uerborum propriorum (p. 7); CAP. 7 De uerbis grauibus et leuibus (p. 8); CAP. 8 De uerbis sublimibus et humilibus (p. 10); CAP. 9 De uerbis sonantibus et exilibus (p. 11); CAP. 10 De uerbis grandibus et paruis (p. 17); CAP. 11 De uerbis latinis et barbaris (p. 20); CAP. 12 De uerbis usitatis et inusitatis (p. 20); CAP. 13 De electione uerborum figuratorum (p. 23); CAP. 14 De collocatione uerborum (p. 44); CAP. 15 De figuris ad situm aut collocationem pertinentibus (p. 93); [CAP. 16] De figuris uel schematis sententiarum (p. 102). Sobre la elocución de la *Methodus* véase Pomer (2024).

[6] DE INVENTIONE. CAP. 1 De materia subiecta Rhetoricae (p. 113); CAP. 2 Inuentionis definitio et diuisio (p. 118); CAP. 3 De inuentione fidei quae fit argumentis (p. 118); [CAP. 4] De inuentione motus (p. 167); [CAP. 5] De inuentione delectationis (p. 169).

[7] LIBER 3 DE DISPOSITIONE, PRONVNCIATIONE ET MEMORIA. CAP. 1 Definitio et diuisio dispositionis (p. 174); CAP. 2 De dispositione naturali argumentorum et locorum in exordio seruanda (p. 178); CAP. 3 De iisdem partibus orationis dispositione prudentiae collocandis (p. 198); CAP. 4 De dispositione naturali generis demonstratorii (p. 199); CAP. 5 De dispositione prudenti partium orationis demonstratoriae et argumentorum (p. 211); CAP. 6 De dispositione argumentorum, affectorum et iocorum naturali, partibus orationis suasoriae accommodanda (p. 221); CAP. 7 De dispositione argumentorum, affectorum et iocorum naturali, partibus orationis iudicialis accommodanda (p. 229); CAP. 8 De pronunciatione (p. 249 = 248); CAP. 9 De memoria (p. 250 = 249); CAP. VLTIMVM De generibus dicendi (p. 251 = 250).

[8] Aunque Sempere (p. XII) fundamenta esta colocación en Quintiliano, coincide, asimismo, con Melanchthon. Para las retóricas de Melanchthon véase J. Knape (1993).

[9] En este mismo volumen se puede consultar el trabajo de Luis Pomer, Las referencias clásicas en la *Methodus oratoria* de Andreu Sempere: Virgilio.

AGRICOLA, Rodolphus (Huysman, Roelof) (1433-1485)	4	lib. 2: 122, 128, 141, 152
CASSANDER, Georgius (Cassant, George) (1513-1566)	2	IX; lib. 2: 115
CLENARDUS (Cleynaerts, Nicolas), (1495-1542)	1	X
LATOMUS, Bartholomeus (Masson, B.) (ca. 1497-1570)	2	lib. 1: 15; lib. 3: 176
LONGOLIUS, Christophorus (De Longueil, Chr.) (1490-1522)	1	lib. 1: 19
NANNIUS, Petrus (Nannink/Nanninck, P.) (1496-1557)	1	lib. 3: 222
PERIONIUS, I. (Périon, Joachim) (1499-1559)	3	lib.1: 57; lib. 2: 140; lib. 3: 176
PONTANO, Ioannis Iovianus (Pontano, Giovanni) (1426-1503)	1	lib.1: 4
RAMUS, Petrus (De la Ramée, Pierre) (1515-1572)	3	XI; lib. 1: 57; lib. 2: 117
RAPICIUS, Iouita (Ravizza, Giovita) (1476-1553)	13	XII (2); lib. 1: 57 (2), 58 (2), 64, 65, 76, 78 (2), 80, 90
SCALIGER, Iulius Caesar (Della Scala, Julio Cesare) (1484-1558)	11	lib.1: 2, 25, 43, 54, 64, 112; lib. 2:122, 123, 124, 126, 135
STREBAEUS, Iacobus Lodouicus (D'Estrebay, Jacques-Louis) (1481-1550)	15	X, XI; lib. 1: 17, 48, 56, 57, 58, 66, 78 (2), 83 (2), 86; lib. 3: 176, 188
SYLVIUS, Iacobus (Dubois, Jacques) (1478-1555)	1	lib. 2: 161
TALAEUS, Audomarus (Talon, Omer) (1510-1562)	3	X, XI; lib. 2: 119
VALLA, Laurentius (Valla, Lorenzo) (1406/7-1457)	1	lib.1: 52
VALLERIOLA, Franciscus (1504-1580)	1	lib.3: 219
VISORIUS, Ioannes (Le Voyer, Jean) (15...-1568)	1	lib.2: 115
VIVES, Iohannis Lodouicus (Vives, Juan Luis) (1492-1540)	7	XI; lib. 1: 19, 21, 104; lib. 2: 119 lib. 3: 219, 222

Sempere hace referencia explícita a un total de dieciocho autores, de los que ocho son mencionados una sola vez, mientras que los más citados son Estrebeo, Rapicio y Escalígero. Además de estos tres, son importantes las citas de Ramus y Agrícola para algunas cuestiones que Sempere somete a discusión.

En cuanto a la tipología de las citas, unas pocas pueden considerarse ejemplos, las demás constituyen una prueba de autoridad con las que Sempere justifica su propia opinión o, por el contrario, son objeto de discusión y refutación.

3. Citas como ejemplos

Los ejemplos utilizados en la *Methodus* son mayoritariamente de autores clásicos, siendo Cicerón y Virgilio los más utilizados en estos. Por eso mismo llaman la atención los pocos ejemplos de autores más recientes o contemporáneos. Los autores recientes utilizados como ejemplo son Bartolomé Latomus, Juan Luis Vives, Pedro Nanius y el médico Francisco Valleriola.

El primero de ellos pertenece al poema de título *Bombarda* de Bartolomé Latomus, y sus dos primeros versos son utilizados para ejemplificar la aspereza de la letra *r* en el capítulo 9 *De uerbis sonantibus et exilibus,* y en concreto en el apartado *de asperitate*:

> R, quam tristis et horrida sit, docuit Bartholomaeus Latomus primo uersu suae Bombardae, sic canens:
> Horrida Tartareis bombarda reperta sub umbris / Vulcani[10] (*Methodus*, pp. 15-16)

Este es el único ejemplo de aspereza de la letra *r* propuesto por Sempere.

El segundo ejemplo en ser utilizado en la *Methodus* pertenece a la *Linguae Latinae exercitatio* de Luis Vives. Se trata de un ejemplo de paradoja como figura de pensamiento. Tras uno de Cicerón (*Phil.* 2, 21) y otro de Terencio (*Haut.* 875-878), Sempere introduce el siguiente de Vives:

> Et apud Lod. Viuem in eo Dialogo qui inscribitur *Iter et equus*, ita loquitur Philippus: "Si scirem quis fregisset, ego illi frangerem. MIS(ippus). Quid tu nunc dices concitatus? PHILIP. Panem in coena[11]. (p. 104; cf. Vives, 2005, p. 184, l. 20-21)

Otro autor utilizado únicamente como ejemplo es Francisco Valleriola, médico italiano que enseñó en la universidad de Montpellier, y a quien Sempere (p. 219) propone como ejemplo de una disposición de prudencia en los discursos de alabanza de las artes liberales. Sempere atribuye a algunos eruditos, que no menciona, la observación, en este tipo de discursos, de los tópicos siguientes: la división de las artes, el objeto del que se ocupa, su finalidad y su antigüedad, sus descubridores, sus continuadores y el progreso hasta el momento presente. A continuación establece los puntos de los que se ocupa Francisco Valleriola en su discurso *De re*

[10] *En ego Tartareis Bombarda repta sub umbris, / Vulcani et durae Telluris filia ...* (Latomus, 1523, vv. 1-2). La primera versión de 1523 estaba compuesta de apenas cuarenta y un versos y dedicada a Johann Ludwig von Hagen; en 1536 le dedica el poema, ya de 389 hexámetros, al rey Francisco I, que le nombró profesor de elocuencia latina en el Collège Royal. No hemos podido acceder a esta versión.

[11] El pan es imprescindible en la cena, como el freno en el caballo, necesario para emprender la excursión que se proponen los personajes y tema de la discusión en este momento del diálogo. La respuesta desafía lo esperado.

medica pronunciado en Aviñón (Valleriola, 1540, pp. 392-401). Hay que decir que en la edición no hay ninguna indicación de estas partes establecidas por Sempere:

> Francisco Valleriola medico praestantissimo in ea oratione de re medica quam habuit Auenione haec capita placuerunt: [1] Origo diuina. [2] Progressus. [3] Dignitas et excellentia ex uaria cognitione rerum et artium optimarum. [4] Vsus. [5] Necessitas. [6] Honores et praemia decreta. [7] Medicus moderator uitae et ualetudinis nostrae. (p. 219)

Del mismo Vives y de Petrus Nannius es una alusión en el capítulo sexto del libro tercero, en una introducción general sobre la colocación de los argumentos, los afectos y las bromas en el género deliberativo (*Methodus,* p. 222). Tras una reflexión acerca de la universal utilidad de la deliberación y el consejo, que se aplica en todas las situaciones, públicas y privadas, y en el pensamiento y deliberación propios, y tras aludir a las dudas y deliberaciones de Hércules, cuando en su juventud hubo de escoger entre el camino de la virtud o el del placer, y un ejemplo de Terencio, Sempere propone el diálogo de Pedro Nanio sobre Lucrecia (Nannius, 1541) y la declamación de Vives titulada *Pompeius fugiens* (Vives, 1987) como ejemplos de este tipo de deliberación. Los *Dialogismi Heroinarum* de Petrus Nannius tienen la particularidad de que están dedicados a Mencía de Mendoza, cuya importancia para la implantación del humanismo en Valencia es bien conocida (Gil, 2003, pp. 35-44).

Estas son las únicas referencias a autores contemporáneos de Sempere utilizados como ejemplo de su exposición teórica.

4. Las citas en la epístola *candido lectori*

La primera mención de un autor reciente aparece en la epístola al lector al explicar Sempere qué materiales utilizaba en sus clases cuando se reincorporó a las aulas en 1559:

> Quod munus ut commodius ac facilius explere possem, Tabulas quasdam Georgii Cassandri in praeceptiones rhetoricae, iam a me multis additionibus antea locupletatas, praelegendas curaui. Quibus Oratorem ad Brutum, elocutionem maxime commendantem adiunxi. (p. IX)

Sempere alude, pues, a su edición de las *Tabulae Cassandri* de 1553, un resumen basado en la *Rhetorica* de Melanchthon (Gómez y Grau, 2002), que editó junto al

Orator de Cicerón[12] y los capítulos XIV y XV del *De uerborum electione et collocatione oratoria* de Estrebeo, material que ya había utilizado anteriormente en su docencia y que ahora, en su reincorporación, vuelve a utilizar, al no encontrar ningún material adecuado para la docencia, ni entre los antiguos ni entre los recientes.

Como hemos dicho, en la epístola al lector Sempere expone y explica en qué consisten las novedades de su obra. La primera novedad está en el término *methodus* utilizado en el título, cuyas resonancias ramistas son evidentes. Sin embargo, aun siendo su definición compatible con la idea de Ramus, consistente en proceder de lo general a lo particular, Sempere remite a Cicerón y Galeno[13].

La segunda innovación consiste en la etimología nunca oída de la palabra retórica. Sempere, partiendo de las palabras de Cicerón (*Or.* 61), establece que el término *rhetorica* proviene del verbo que, como especifica, en griego significa *eloqui*. En este punto se introduce la controversia sobre cuál es este verbo y Sempere recoge las distintas opiniones: unos piensan que es el verbo ἐρω, otros el verbo ῥητορεύω y otros muchos el verbo ῥέω. Sin embargo, Sempere se permite hacer gala de su erudición e introducir la rareza de la siguiente etimología aludiendo a tres autoridades, Estrebeo[14], Clenardo[15] y Talon[16]: *Nam Strebaeus in eundem* Oratorem, *Clenardus in* Meditationibus*, et Talaeus in* Institutionibus *suis a ῥάω uerbo uetusto dictam esse putant* (p. X).

La tercera innovación consiste en la alteración en el orden de las partes de la retórica. Para justificar este cambio, aporta Sempere los siguientes argumentos: la retórica debe seguir al aprendizaje de la gramática, por coherencia de contenidos, y también porque la dificultad de la dialéctica es elevada. Así:

> Iam si proponatur aliquod argumentum puero elocutionis ignaro, quo pacto uerba deliget delectaque componet, delectus uerborum et compositionis rudis? Adde quod Lodouicus Strebaeus lib. I, cap. 9 *De electione et oratoria collocatione uerborum* idem

[12] Sempere (1553, ff. 41r-42r) encabeza esta edición con la introducción de Estrebeo sobre el título del tratado de Cicerón: *Cur hic liber uocetur* Orator*, autore Iacobo Lodoico Strebaeo Rhemensi.* Para el modelo textual de esta edición de Sempere y de los paratextos que la acompañan véase Giménez (2025, pp. 210-227).

[13] *Tertia, quam addidit Cicero et Galenus fortassis eum secutus, definitionis, diuisionis aut partitionis, qua primum etymologiam uocis inquirimus, deinde definimus, postremo diuidimus aut partimur, nisi uox sit ambigua* (p. X).

[14] Estrebeo (1539): *Est ῥήσις dictio, ῥήτωρ eloquens, quae a ῥάω uerbo antiquo videmur esse deducta* (p. 58, l.12-13). Este es el comentario del pasaje del *Orator* (61) aludido por Sempere.

[15] Clenardo (1548): *Ῥήμασιν] ῥαω inusitatum uerbum, id est, dico, Futu. ῥησω, Praete. act. ἐῤῥηκα, Pass. ἐῤῥημαι, Verbale τὸ ῥήμασι. additur ν, ob uocalem sequentem ῥημασιν εὐτραπέλων* (p. ee5, l. 11-14). Esta información debe proceder, con toda probabilidad, del *Etymologicum Magnum,* s. v. Ἐρρέθην y Ῥῶ (ed. Kallierges, p. 337, l. 16 y p. 705, l. 38, respectivamente. Consultado en TLG).

[16] Talon (1555): *Rhetorica, est doctrina bene dicendi, ut constat ex origine nominis: ῥω siquidem ex uetere uerbo ῥαω contractum...* (p. 3). Esta etimología aparece en las ediciones de la retórica a partir de 1555, no en las anteriores.

> praecipit[17]. Postremo si Lodouicus Viues, Ramus et Talaeus elocutionem propriam huius artis, inuentionem autem et dispositionem alienissimas esse contendunt, nonne laudandum est nostrum institutum, qui etiam aduersariorum consensu primam hanc partem collocemus? Immo (erumpet enim aliquando uera uox) sic artes tradi debent ut grammaticam sequatur elocutio rhetorica, elocutionem dialectica, dialecticam reliquae partes oratoriae[18], has partes orationes M. Tullii, orationes philosophia, caeteraeque disciplinae. (p. XI)

Para probar su postura, Sempere recurre por segunda vez a Estrebeo, cuya obra *De electione,* al menos en cuanto a su estructura (Luján, 1999, p. 157), es la que mayor influencia tiene sobre la *elocutio* de la *Methodus.*

Aduce también Sempere las posturas de Vives, Ramus y Talon, de que solamente la elocución forma parte de la retórica, y apela a su autoridad para defender la enseñanza de la *elocutio* en primer lugar, antes de la *inuentio.* Ramus y Talon consideran la *elocutio* única parte de la retórica en la primera versión de las *Institutiones oratoriae* de Talon (1545), pero posteriormente añaden la *pronuntiatio*[19]. Sempere considera por ello a los tres como adversarios: los tres defienden la *elocutio* como única parte de la retórica; Vives por su parte considera que el orden de enseñanza de las disciplinas debe ser gramática, dialéctica y retórica, mientras que Ramus[20] coincide con Sempere en que debe ser gramática, retórica y dialéctica.

La última referencia en la epístola *lectori* (pp. XI-XII) es a Giovita Rapicio y se da en la presentación de la cuarta innovación, la defensa y enseñanza del ritmo oratorio dentro de su tratado. Esta consiste en que Sempere ha añadido un pie oratorio a los dieciséis que tiene en cuenta Quintiliano, a quien sigue Estrebeo, como demostrará más adelante (*Methodus,* p. 56). La otra novedad, que también tratará más adelante (pp. 76-77), es que ante un monosílabo, largo o breve, pueden construirse otros pies, de acuerdo al uso de Cicerón, además de los que menciona Rapicio.

---

[17] El capítulo 9 del libro primero de esta obra de Estrebeo (1541) trata sobre qué parte de la retórica debe enseñarse en primer lugar. *Quae pars rhetoricae prima discenda, quae partitio verborum, quaeque ex illis aut legenda aut repudianda* (p. 48). Ahí argumenta que *inuenire et collocare sententias, propium magis est prudentiae et ingenii quam artis* (p. 48) y concluye que *ars eloquendi, sine qua temere locantur omnia, in docendo prima sit* (p. 49).

[18] Es decir la disposición, la pronunciación y la memoria, según el orden que sigue el propio Sempere.

[19] Para las diferentes versiones y ediciones de la obra de P. Ramus, todavía es imprescindible W. Ong (1958); para la retórica en particular, Merkoff (1986).

[20] *Artes siquidem ordine docendae sunt, nec posterioris praecepta in priori miscenda sunt, atque Rhetorica ut Grammatica, prior est cognitionis ordine quam Dialectica* (Ramus, 1552, p. 20).

5. Las citas del libro primero

5.1. Menciones aisladas

En este apartado nos vamos a ocupar de algunas referencias puntuales utilizadas como autoridad, para matizar o contradecir algún punto de vista, o simplemente para dar muestra de erudición.

Hay una sola referencia a Pontano (*Methodus,* p. 4) a propósito de la función y finalidad de la retórica. Sempere considera que el fin de la retórica es *persuadere dictione* (p. 3), de acuerdo con Cicerón (*inu.* 1, 6) y en desacuerdo con la deducción de Quintiliano[21] (*inst.* 2, 15, 38), que afirma que la única finalidad del orador es *bene dicere,* pues también se puede persuadir por otros medios ajenos a la palabra. Aquí apunta Sempere a la sorpresa que produce la posición de Quintiliano en el diálogo *Antonio* de Pontano:

> Hic enim hic, est uerus ille rhetoricae finis Ciceroni, "persuadere dictione", non (ut Quintilianus falso collegit) (Lib. 2. ca. 16) persuadere tantum, cuius errorem miratur iure Pontanus in eo dialogo, (Pontanus. mg.) qui inscribitur *Antonius*. (pp. 3-4)

En efecto, Pontano (1501) defiende que el fin de la retórica es la persuasión mediante la palabra en una detallada discusión en el *Antonius*:

> Ac mihi quidem uidetur Cicero / tum addendo apposite ad persuasionem / tum dicendo persuadere dictione / auertisse a se id quod Quintilianus / pace eius dixerim / non modo non auertit / sed ne quidem uidit. (cuaderno i iii)

De Vives ya hemos visto que es utilizado como ejemplo. Ahora lo es como autoridad, un par de veces. Primero en el capítulo décimo, sobre los vicios en el uso de las palabras grandes y pequeñas, y particularmente el uso de un léxico grandilocuente para asuntos nimios; tras la autoridad de Horacio, Sempere cita a Vives, quien a su vez critica el ciceronianismo de Chr. De Longueil, que le hace incurrir en este error[22]: *Et Ludouicus Viues, qui libro* De conscribendis epistolis *irridet Christophorum Longolium, rebus exiguis dicta grandia adaptantem* (p. 19).

Y más adelante, en el capítulo duodécimo del libro primero, que trata sobre las palabras usuales e inusuales, Sempere vuelve a invocar a Vives para avalar el uso de las palabras de origen griego cuando se escriben en latín:

---

[21] Aunque Sempere señala el libro 2, cap. 16 de la *Institutio oratoria*, la reflexión principal sobre la finalidad y por lo tanto, sobre la definición de la retórica, se encuentra en el 15.

[22] Las palabras de Vives (1989, p. 138) son: *Christophorus Longolius nimia cura imitationis bonam naturam corrumpit. Verba habet Ciceroniana, mira religionisne an superstitionis observatione; sensis est ineptior propterea quod dicta grandia rebus exiguis aptabat.*

> (Viues) Quae finxit Ludouicus Viues, cum e Graeco fonte cadant, maxime sunt probanda: et haec nostrae religionis, ecclesia, papa, cardinalis[23], archiepiscopus, episcopus, abbas, monachus, presbyter, diaconus, et alia generis eiusdem. (pp. 21-22)

Vives (1998) defiende la naturalización de las palabras provenientes del griego: *alia sunt donata ciuitate magno consensu utentium, uel magni alicuius uiri auctoritate aut gratia, ut Graeca plurima* (p. 18), y él mismo creó bastantes neologismos, sobre todo en la *Linguae Latinae exercitatio* (*Los diálogos*).

Lorenzo Valla es nombrado una sola vez. Sempere (p. 52) lo menciona a propósito de la colocación de las preposiciones y advierte de que Valla escribió sobre ellas de acuerdo a criterios gramaticales, no retóricos[24].

5.2. Las citas sobre el ritmo, el período y las cláusulas: Estrebeo y Rapicio

En los capítulos y subcapítulos que tratan sobre el número oratorio y la composición periódica (pp. 56-90) se concentran el mayor número de menciones, citas y discusiones en dos autores, Giovita Rapicio (Sánchez Manzano, 2002) y Estrebeo, pues ambos son autores de las obras dedicadas al tema con mayor difusión en el siglo XVI (Núñez González, 1994, pp. 90-92; 1998, pp. 168-173). Estas obras son los *De numero oratorio libri quinque* de Giovita Rapicio y los ya citados *De electione et oratoria collocatione uerborum libri duo*.

Así, tras haberse ocupado de la eleccion de las palabras propias y figuradas (tropos), Sempere comienza el largo capítulo (pp. 44-93) sobre su 'colocación' en la frase. Esta se divide en *coagmentatio*[25] (pp. 48-52); *numerus* (pp. 52-91); y *concinnitas* (pp. 91-93). En el apartado sobre el *numerus* se tratan los pies, el período, sus tipos y partes (pp. 59-72), y la colocación de los pies en las diferentes partes del período (pp. 73-91).

Sempere remite a la autoridad de Quintiliano (*Inst.* 9, 4, 79-111) y Cicerón, y de Estrebeo (1541, pp. 182-183), a quien sigue en la enumeración de los pies y en su clasificación. Así, admite dieciséis pies, cuatro bisílabos: pirriquio, espondeo, yambo y coreo; ocho trisílabos: moloso, troqueo, dáctilo, anapesto, baquio, antibaquio, crético y amfíbraco; tres tetrasílabos: dicoreo, peán primero y peán cuarto; y un pentasílabo: docmio. Como ha anunciado en la epístola *lectori*, Sempere añade uno a esta lista, el tetrasílabo dispondeo, completando el número en diecisiete.

---

[23] Excepto *cardinalis* todas proceden del griego.

[24] Valla se ocupa de las preposiciones en el lib. 3, cap. 66 de su *De linguae Latinae elegantia.*

[25] Neologismo técnico acuñado probablemente por Estrebeo y cuya utilización por otros autores delata su influencia. Según Núñez González (1998), el término responde "a lo que Cicerón llamó *compositio* y Quintiliano, en parte, *iunctura*" (p. 168). Se ocupa de los fenómenos de contacto entre vocales y entre consonantes.

Al comentar precisamente el pie de cinco sílabas, el *dochmio*, Sempere (pp. 56-57), defiende la corrección de esta denominación, *dochmio,* y critica a los que utilizan incorrectamente el término *dochimo*, achacando a una corrupción textual su empleo, si es que se lee también en Cicerón y Quintiliano. Critica, pues, a Estrebeo por seguir esta lectura errónea, a todos los gramáticos y también a Joachim Périon[26], a Ramus en sus *Brutinae quaestiones*[27] y a Rapicio en el libro *De numero oratorio*[28].

Sempere (p. 57) sigue discutiendo acerca de la existencia de los pies tetrasílabos y pentasílabos, cuestión todavía no resuelta, y menciona que Rapicio, además de los tres tetrasílabos mencionados, añade trece más tomados de Cicerón. Sempere identifica los siguientes[29]: 1. Proceleusmático; 2. Dispondeo; 3. Diyambo; 4. Antipasto; 5. Jónico mayor; 6. Jónico menor; 7. Peán segundo; 8. Peán tercero; 9. Epítrito primero; 10. Epítrito segundo; 11. Epítrito tercero; 12. Epítrito cuarto; 13. Coriambo.

Esta profusión de pies convierte esta teoría del ritmo en demasiado prolija y complicada, que en los antiguos y Estrebeo es mas breve y fácil. Sin embargo, prosigue Sempere (p. 58), el mismo Rapicio, tras su completa exposición de los pies utilizados por Cicerón, reconoce que todos ellos pueden reducirse a los que propone Quintiliano. Sin embargo, aunque Sempere la presenta como tal, no parece que se trate de una cita literal de Rapicio[30]. La discusión se cierra habiendo respondido a Rapicio y aceptando el dispondeo como pie legítimo entre los de 4 sílabas, sumando diecisiete el número de pies oratorios, como anunciaba Sempere en la epístola *lectori* (pp. XI-XII) y presentaba como una de las innovaciones de la *Methodus*.

En los apartados dedicados al período y sus partes, Sempere hace una 'observación' (p. 64) y cuestiona la división entre período simple y compuesto

[26] Joachim Périon utiliza el erróneo *dochimus,* por ejemplo, en uno de sus textos en defensa de Cicerón contra, precisamente, las *Brutinae quaestiones* de Petrus Ramus, concretamente en su *Pro Ciceronis Oratore contra Petrum Ramum oratio* (1547, ff. 17r, 40v, 44v, 49r, 50r). Es preciso señalar que Sempere menciona juntos y sin tomar partido las *Brutinae quaestiones* de Ramus y a Périon, que escribió en contra de sus postulados.

[27] Por ejemplo, en las páginas 115 y 119 de la edición de 1552.

[28] Rapicio (1554, ff. 10r-v, 19r, 23r).

[29] Sempere entresaca estos trece pies de Rapicio (1554, ff. 19r-22v).

[30] Estas son las palabras que Sempere atribuye a Rapicio: *Nam cum diligentissime conatus esset illam multitudinem pedum apud Ciceronem obseruare, tandem ueritate conuictus, fatetur, si ultima syllaba periodi uel coli sit indifferens, omnes alios pedes, quicumque sint, ad illos ex Quintiliano prolatos posse reuocari* (p. 58). Sin embargo, no se trata de una cita literal de Rapicio. Lo más parecido que dice este es lo siguiente: *Cicero autem, ut iam antea diximus, non tam uidetur exclusisse, quam leuiter innuisse. cur porro non nominet, cum eis frequenter utatur, non satis uideo, nisi dicamus illos, licentia ultimae syllabae, pedum rationalium uicem subire, et ad aequam, aut duplam, aut sesqualteram diuisionis rationem posse reuocari* (Rapicio, 1554, f. 22v).

que proponen Quintiliano[31], Rapicio[32] y Escalígero[33] a partir de Aristóteles[34]. El simple es el que consta de un solo miembro, el compuesto, tiene varios. Basándose en Cicerón (*Or.* 225), que considera el período más pequeño el formado por dos miembros, Sempere hace su propia propuesta de división en período recto y expedito por un lado y oblicuo e impedido por otro, dejando al lector que juzgue los argumentos aportados por Rapicio a favor de la primera división, tras afirmar que el conocimiento de esta no tiene importancia[35].

A propósito de los vicios que contribuyen a complicar el período y convertirlo en 'oblicuo', encontramos ahora (p. 66) una referencia a los comentarios de Estrebeo (1554) a las ciceronianas *Partitiones oratorias*, sobre la necesidad de observar la concordancia. En efecto, Estrebeo (1554, pp. 117-118) se explaya principalmente sobre el vicio del 'anacoluto': *Consecutio dicitur ἀκόλουθον, uitium contrarium ἀνακόλουθον, de quo Donatus aliquoties in Terentium* (p. 117).

Al ocuparse Sempere (pp. 76-77) de los pies aptos para el final del período, y en concreto, del final terminado en un monosílabo, remite a las palabras de Rapicio al respecto y reproduce sus cánones, para negarles el valor absoluto. Estos cánones consisten, el primero, en que un monosílabo largo al final es aceptable si le precede un coreo o bien si se da una secuencia de dos créticos; el segundo, en que un monosílabo breve seguirá perfectamente a un yambo o a un anapesto, y añade: *Qui canones non sunt temere recipiendi, cum alii quoque pedes non minus probandi reperiantur apud Ciceronem, monosyllabis praepositi* (p. 77). Sempere sigue exponiendo lo que es su original aportación: que es posible la construcción con otros metros diferentes al crético delante de un monosílabo largo, y entre otros muchos que excusa referir, nombra estos tres: anapesto, baquio o espondeo y dispondeo y los ilustra con ejemplos de Cicerón. Al monosílabo breve, por su parte, lo pueden preceder exclusivamente, según Sempere, el coreo, el baquio o espondeo, el crético, el dispondeo y el dicoreo (pp. 77-78). Por lo tanto, Sempere enmienda la plana a Rapicio y advierte de nuevo de que hay que ser prudente en el

[31] Quint. IX, 4, 124

[32] Rapicio (1554): *Erit igitur periodus monocilos, quae uno membro constat, sicut ode monocolos. Hanc Aristoteles ἁφελῆν appellat, quam ipsa Demetrius ἁπλήν, quasi tu simplicem dicas, interpretatur* (f. 41r). *Ex iis enim quae proxime dicta sunt, constare cuiuis potest periodum neque monocolo breuiorem, neque tetracolo longiorem esse oportere* (f. 42v).

[33] Escalígero (1561): *Est igitur periodus, uti dicebamus, aut simplex, aut composita; et composita aut ex incisis aut ex colis* (p. 198, 1A).

[34] Arist. *Rh.* 1409b 13-20

[35] *Aristotelea relicta, nostram in rectam et obliquam, cum apertiorem, tum oratoriae collocationi accommodatiorem excogitauimus, praesertim cum oratio membratim caesimque progrediens ab illa tollatur, et maxime conueniat, uariandae compositionis et illustrandae causa tenere partes periodi nunc rectas et expeditas, nunc obliquas et impeditas posse componi. At nihil aut parum referat nosse simplicem aut compositam esse periodum. Argumenta Rapicii, quibus eam diuisionem defendit, quam firma sint, tibi iudicandum relinquo* (p. 64).

seguimiento de este. Como había adelantado en la epístola *lectori* (p. XI), Sempere aporta ocho pies más que pueden utilizarse ante un monosílabo final de período.

Sempere (pp. 78-82) continúa con esta cuestión y expone las veinticuatro combinaciones de pies adecuados para el final de período que observa Estrebeo (1541, pp. 185-191)[36] y los tres que tiene en consideración Rapicio (1554, f. 20v)[37], para añadir nueve más observados por él mismo.

En la p. 83, Sempere se basa en Estrebeo para exponer los pies que se deben usar con precaución por ser leves, inestables o evanescentes. Sempere extrae la información que Estrebeo (1541, pp. 185-200) ofrece, no de manera sistematizada, principalmente en el cap. 12 del libro II. En el cap. 13 del lib. II, Estrebeo se ocupa de la *uitiosa numeri textura,* capítulo que había reproducido Sempere (1553) en su edición de las *Tabulae Cassandri*.

La última mención de Estrebeo es utilizada para matizar el principio de que hay que evitar absolutamente los versos en el ritmo de la prosa: *Compositio dactyli et spondei minus uitiosa uidetur Strebaeo*[38]*, si iambus eos praecedat, ut initio septima Verrina, "Imperatorum penurĭām cōmmĕmŏrābīt"* (p. 86).

Para terminar el bloque tenemos una última referencia a Rapicio: *Postulabat hic locus, ut eorum sententiam refutaremus, qui numeros oratorios, ipsi numerorum imperitissimi, execrantur, nisi hoc et a nobis alibi factum esset, et ultimo libro copiosissime Iouita Rapicius praestitisset* (p. 90).

En efecto, el quinto y último libro de su *De numero oratorio* lo dedica Rapicio a la refutación de los que ignoran el ritmo oratorio o están en contra de él.

6. Las citas del libro segundo

La fuente reconocida por Sempere para la *inuentio* y la *dispositio,* libros segundo y tercero respectivamente de la *Methodus oratoria,* es el libro segundo del *De oratore* de Cicerón, en virtud del cual divide cada uno de ellos en tres partes, la *inuentio* de los argumentos, la de las emociones y la del humor, vinculadas a los *officia oratoris:* la prueba racional, donde Sempere trata los *loci,* confundidos ya con los *argumenta,* relacionada con el *docere;* el *mouere* donde trata los elementos emocionales y el *delectare,* donde Sempere se ocupa del humor y la risa, a la que Cicerón dedica una gran atención en el libro segundo, y en quien básicamente se inspira. Es decir los *officia oratoris* sirven de clasificación de los tipos de prueba.

[36] Estrebeo se extiende sobre este particular, pero sus preferidos son solamente ocho que expone en la p. 191. Sempere entresaca y sistematiza las reflexiones de Estrebeo.

[37] Sempere selecciona tres de entre los muchos que expone Rapicio.

[38] *Si tertius est a fine iambus, illa minus est uitiosa compositio* (Estrebeo, 1541, p. 189).

Sempere, a continuación, pasa a ocuparse de la materia propia del orador, y dice, en consonancia con la concepción renacentista que se observa en Vives y Ramus, por ejemplo, pero también en Cicerón, que toda materia es propia del orador y la organiza de acuerdo con la teoria de la *quaestio,* que toma de los *Topica* (81-86) de Cicerón (Grau, 2024). Para justificar, pues, la universalidad de la materia del orador, Sempere recurre no a Vives o Ramus, sino a Cassander (por segunda y última vez) y a Visorio (por única vez), a quienes menciona en una de sus 'observaciones' para responder a los que la niegan:

> Hoc loco respondendum est quibusdam negantibus omnia quae tractantur ab oratore sub quaestione comprehendi posse, quod uno uerbo praestabo. Si quaestio nobis esset dubia propositio, ut dialecticis, uera praedicarent; at cum sit quicquid ab oratore suscipitur ad dicendum, qua definitione non solum dubia sed etiam certa includuntur, nihil est profecto quod hic desiderare possint, praesertim cum idem Georgius Cassander, Ioannes Visorius aliique doctissimi uiri sentiant. (pp. 114-115)

Cassander define así la *quaestio: Quae est materia subiecta Rhetoricae? Quaestio. Quid est quaestio? quicquid ad disputandum et dicendum proponitur* (Sempere, 1553, f. 10v). Por su parte, Juan Visorio (ca. 1560) o Jean Le Voyer[39] considera que tesis e hipótesis son comunes tanto al dialéctico como al orador, frente a la tradicional distribución de unas y otras: *Verum pace Boetii uiri in philosophia praestantissimi dixerim, thesin et hypothesin rhetori simul et dialectico communes esse, sicut rhetor una cum hypothesi thesin ut plurimum consideret, dialecticus uero frequenter a thesi ad hypothesin oculos suos dirigat* (pp. 61-62). También en la *Epitome* de la dialéctica de Agrícola: *Quaestionem in praesenti uoco caput summamque rerum omnium ad quam dicenti cuncta sunt referenda* (Visorio, ca. 1560, p. 119).

Hallamos otra cita aislada en el último de los argumentos racionales, la definición, a Iacobus Sylvius o Jacques Dubois, médico. Sempere, al pasar a la definición mediante descripción, justifica esta porque no se hallan fácilmente hechos diferenciales definitorios tan claros como la razón lo es en el ser humano, que lo diferencia y lo define: *Quod inter omnes maxime deplorat Iacobus Syluius suis* Commentariis in libros de differentiis febrium *Galeni* (p. 161). Sylvius, en efecto, habla de las diferencias esenciales y de la dificultad de discernir las que son perfectas, de modo que se procede por aproximación: *ut in homine a rationis uel sermonis ipsius, qui cum ratione omnino coniunctus est, usu uel contemplationis. Vnde*

[39] Resulta curiosa la coincidencia de la utilización de la palabra *methodus* en la obra de este humanista francés (*Ingeniosa ... dialectica methodus*). La edición utilizada no tiene fecha en el ejemplar consultable; utilizamos la de ca. 1560, que aparece en la Digitale Bibliothek del Münchener DigitalisierungZentrum de la Bayerische Staatsbibliothek. Sus comentarios a los *Topica* de Cicerón están editados junto a los de Boecio, Latomus, Melanchthon y António de Gouveia (Cicerón, 1550).

hominem dicimus rationalem, uel sermonalem, uel contemplatiuum (Sylvius, 1555, p. 8). Jacques Dubois no parece deplorar nada, sino expone la dificultad de llegar al verdadero conocimiento, al que solo accedemos por aproximación. Sempere, como en otros casos, fuerza un tanto la interpretación del pasaje.

6.1. Ni Ramus ni Talon: Pedro Juan Núñez

Sempere continúa con su división de la cuestión de acuerdo con Cicerón *(top.* 81-86), que distingue entre cuestión del conocimiento y de la acción y en la 'observación' correspondiente tenemos la tercera y última mención de Petrus Ramus:

> (Ramus) P. Ramus et eius studiosi solam hanc diuisionem quaestionis in simplicem et coniunctam probant et docent, ut simplex sit quae de una re, ut de homine, ponatur; coniuncta, quae de multis. Cuius duae sunt partes, una subiecta quae antecedat, ut in hac quaestione: "Sitne dialecticus philosophus", dialecticus. Altera attributa quae sequatur, ut "philosophus". Reliquas diuisiones quaestionum quae traduntur tum a dialecticis, tum ab oratoribus inutiles esse. (p. 117)

En esta observación vemos que Sempere se refiere a Ramus y a sus seguidores (*eius studiosi*) y en ella expone cuál es su idea de la *quaestio,* que dividen, según Sempere en simple y compuesta. Sin embargo, esta división es propia de Pedro Juan Núñez y no de Ramus. Ramus (1550, p. 183) distingue entre *syllogismus simplex y coniunctus*, de los que distingue varios géneros y modos. Respecto a la *quaestio,* establece la siguiente división en dos partes, una que precede y otra que sigue:

> Id uero de quo disseritur quaestio est, ut si quaeras an dialecticus sit philosophus, cuius partes duae sunt, altera antecedit, ut in quaestione proposita Dialecticus, altera sequitur, ut philosophus: illa minor, haec maior appellatur[40]. (Ramus, 1550, p. 15)

Es Pedro Juan Núñez (1554) quien en su *De constitutione artis dialecticae libellus,* se refiere a la *quaestio* explícitamente:

> Quaestio est id de quo agitur: idque si una uoce explicetur, uocatur quaestio simplex, ut quid sit homo, si duabus, quaestio coniuncta, ut sitne Dialectica laudanda? Quarum quae antecedit pars subiecta uocatur, ut Dialectica, at quae sequitur, attributa, ut laudanda. (f. 45r)

De hecho Núñez (1554) reconoce que esa división es responsabilidad suya: *Sic neque Dialectico, neque Rhetori diuidenda erat quaestio, nisi quae diuersam*

[40] Talon, en su comentario, viene a repetir lo mismo: *Ac dialecticae inuentionis usus tantum postulat ut praecipiamus in hac arte duas quaestionis partes uidere, maiorem et minorem, unde argumenta inueniuntur...* (Ramus, 1550, p. 19).

rationem tractandi postularet, qualis est diuisio quae a nobis affertur in simplices quaestiones et coniunctas (f. 88v). En cuanto al hecho de que hacer más divisiones en la *quaestio* es inútil, están de acuerdo Ramus y Núñez[41]. La dependencia de Sempere de Núñez la observamos no solo en la división de la *quaestio* en *simplex* y *coniuncta*, sino en la denominación de la parte que antecede como *subiectum* y de la que sigue como *attributum,* mientras que Ramus las llama *maior* y *minor.* El ejemplo *sitne dialecticus philosophus?* es el mismo que emplea Ramus, pero el de la cuestión simple, *de homine,* es de Núñez.

Esta utilización de Pedro Juan Núñez por parte de Sempere podemos observarla también en la referencia a Talon y a Vives un poco más adelante, cuando trata de aclarar la diferencia existente entre lugar común y argumento:

> (Definitio) Est nota uel index argumenti, non sedes (ut Cicero definit) argumenti,[42] propterea quod ut in pharmacopoea indices pyxidum non continent medicamenta, sed tantum admonent illa pyxidibus contineri, (Ex Vive et Talaeo) sic hi loci non habent ulla argumenta intra se inclusa, sed solum indicant ea ut a nobis ex omnibus disciplinis ubi reuera sedent ac latent, sumantur. (p. 119)

Sempere remarca que el *locus* no es la 'sede' del argumento, como la define Cicerón, sino una indicación del mismo. En realidad, el ejemplo lo utiliza Pedro Juan Núñez (1554) y no Omer Talon: *Suppeditantur uero [argumenta] ab ingenio, usu, et artium cognitione. non secus ac medicus non praebet pharmaca, sed praescribit quae sumenda sunt a pharmacopola* (f. 44v). Quien además remite al texto de Vives[43]:

> Quare praestabilior est similitudo qua utitur meus ciuis Ioannes Lodoicus Vives, uir acerrimi iudicii, cum ait locos esse "tanquam lemmata narthesiorum apud pharmacopolas et unguentarios, quibus illi admonentur, quid in quoque insit narthesio, aut capsula", cum ipsa lemmata nihil contineant. (Núñez, 1554, f.86v)

En definitiva, Sempere utiliza a Cicerón como referencia, y en este caso concreto, no parece tener a mano las obras de Ramus o Talon, sino el pequeño opúsculo y largo comentario que publicó Pedro Juan Núñez (1554), en un momento en el que ambos colaboraban estrechamente (Grau, 2012b).

[41] Ramus (1550): *quae quaestionum diuisiones non tantum mutilae sunt et imperfectae, sed in arte dialectica prorsus inutiles...* (p. 19), refiriéndose a la división de Aristóteles en cuatro tipos de cuestiones: *an est, quid est, quia est et propter quid est.* Núñez (1554) repite la misma idea: *Multae aliae diuisiones quaestionum a Cicerone et aliis oratoribus afferuntur, sed omnes inutiliter, quemadmodum et superiores diuisiones, cum omnia genera quaestionum iisdem praeceptis inuentionis, dispositionis et elocutionis explicari possint* (f. 88v).

[42] Cic. *de orat.* 2, 166; *top* 7-8.

[43] *Est enim locus nomen instrumenti, quo rationem probabilem rimamur; sunt horum nomina tamquam lemmata nartheciorum apud pharmacopolas et unguentarios, quis illi admonentur quid in quoque insit narthecio aut capsula, ne omnia euoluere sit necesse quum uno aliquo est opus* (Vives, 1782a, p. 86).

6.2. Agrícola y la influencia de Ramus

Rodolfo Agrícola es un autor con el que Sempere polemiza abiertamente y lo hace para indicar sus errores en la consideración de algunos argumentos. No obstante, también se muestra de acuerdo con él en ocasiones, aunque no siempre es consecuente con sus propias reflexiones. Sempere (pp. 120-121) propone una división de los *loci argumentorum* que respeta el número propuesto por Cicerón en los *Topica* (9-14), pero con una clasificación y ordenación inspirada en la *Dialectica* de Ramus, sin citarla. Partiendo de la división entre *loci insiti* o *interni* por una parte, y *loci assumpti* o *externi* por otra, Sempere establece en dieciocho el número de los internos y en uno, el de los externos[44]. Sin embargo, la división entre lugares primarios *(loci primi)* y los que se originan a partir de estos *(loci a primis orti),* está tomada de Ramus (1550, pp. 15-16) y justifica, además, la relegación al último lugar de los lugares de la división y de la definición, los dos *loci a primis orti,* ya que, es necesario conocer los *loci primi* con anterioridad, antes de comprender el funcionamiento de los que se derivan de ellos (Grau, 2024, pp. 1200-1201).

La primera mención explícita de Rodolfo Agrícola se hace para refutar la consideración de la etimología (también llamada *notatio* en latín) por parte de este no como un argumento (*locus*) interno, sino externo y no necesario. La justificación de Sempere es que hay una cierta correspondencia natural entre la cosa nombrada y el nombre impuesto, aun admitiendo que es obra humana: *nam etsi nomina naturalia non sunt, sed rebus significandis ab hominibus imposita, tamen cum temere non fuerint indita, sed pro natura rerum, fit ut simul cum ipso nomine rei natura explicetur* (p. 122). La justificación de Agrícola por el contrario, se fundamenta, precisamente, en la arbitrariedad del nombre: *Quod autem locum nomini inter ea, quae sunt in substantia, fecerint, non video quam rationem sint secuti, cum rerum apud omnes gentes eadem sit substantia, nomina diversa* (Agrícola, 1992, p. 134; 1539, p. 118).

Al tratar sobre el argumento de la semejanza o analogía, Sempere cita a Agrícola[45], no de manera literal:

> Rodolphus autem Agricola libro 1, capitulo 26 scribit similitudinem ad explanandum illustrandumque saepe ab oratoribus, a poetis saepius adhiberi, uim tamen habere

[44] Estos son: *loci insiti* (18): *prioris ordinis - primi* (16): *1. Etymologia; 2. Coniugata; 3. Genus; 4. Species; 5. Similitudo; 6. Dissimilitudo; 7. Contraria (aduersa, priuantia, relata, negantia); 8. Adiuncta; 9. Antecedentia; 10. Consequentia; 11. Repugnantia; 12 Causae; 13 Effecta; 14 Maiora; 15. Minora; 16. Paria. Posterioris ordinis ab illis orti* (2): *17. Diuisio; 18. Definitio. Loci remoti, assumpti uel externi: 19. Testimonia.*

[45] Rodolfo Agrícola dedica a la semejanza el capítulo veinticinco del libro primero, aunque Sempere le atribuye el veintiséis.

> minimam contra renitentem auditorem; ad eum uero qui sequatur docendumque se praebeat accomodatissimam esse. (p. 128)

Agrícola (1992, p. 152; 1539, p. 142) considera la similitud un argumento con poca fuerza probatoria, cuyo uso es más frecuente entre oradores y poetas y poco efectivo, excepto para los que se muestran receptivos a él. Sempere acaba tergiversando el sentido de las palabras de Agrícola. En efecto, para cerrar el capítulo dice Sempere: *nihil enim facilius credimus quam quod uidemus in alio nobis simili probatum fuisse* (p. 128). Estas palabras son casi iguales a las utilizadas por Agrícola (1992, p. 162, l. 153-154; 1539, p. 146): *nec enim facilius quisquam credit, quam quod iam in alio uidetur probasse.* Sin embargo, Agrícola se refiere a los *rudiores animi,* es decir, a las personas con poca o ninguna formación, mientras que Sempere hace una afirmación general.

Al inicio del tratamiento de los argumentos antecedentes y consecuentes, Sempere (p. 140) divide estos en dos tipos, según las diferentes tradiciones, una correspondiente a Cicerón y Périon[46] que solamente tiene en cuenta los antecedentes por naturaleza, y otra, con la que Sempere está más de acuerdo, que tiene en cuenta la naturaleza y el tiempo. Sempere analiza los ejemplos que utiliza Périon y llega a la conclusión de que, puesto que en realidad utilizan ejemplos sobre el género y la especie[47] y de otros lugares comunes, *non obscure ostendunt antecedentia et consequentia locos non esse nec argumenta a reliquis separata, sed partes argumentationis* (p. 141), y por ello no forman parte de la *inuentio* sino de la *dispositio*. Aquí afirma Sempere: *quod acutissime uidit et collegit Rodolphus Agricola et secutus est* (p. 141)[48]".

En efecto, Sempere hace esta reflexión y, de hecho, demuestra que los antecedentes y consecuentes no son argumentos, dando la razón en este punto a Agrícola de manera explícita, y de manera implícita también a Ramus, quien no los considera argumentos y no los trata como tales. Sin embargo, Sempere los considera aunque sea para negarlos; de ahí su falta de coherencia, pues los contempla aunque los niega.

---

[46] Aquí Sempere menciona a Joachim Périon per segunda vez y se refiere a sus *De dialectica libri tres*: *Antecedentia... sunt ea quae rem necessario antecedunt, ut iustitia semper uirtuti antecedit* (Périon, 1545, p. 215). Périon, en efecto, se ocupa de los argumentos seguiendo el mismo orden que Cicerón, sin embargo no excluye en ningún momento explícitamente los antecedentes temporales, sino que no los tiene en consideración en su tratamiento (Périon, 1545, pp. 215-227).

[47] Por ejemplo, si la especie antecede, el género es una consecuencia necesaria: "es humano, por lo tanto es ser animado" (*Methodus,* p. 140).

[48] *Sed quae antecedentia et consequentia vocaverunt Cicero, Quintilianus et Boëtius, additaque eis etiam repugnantia, loci non sunt, sed argumentandi formae quaedam, quas licet per omnes locos colligere* (Agrícola, 1992, p. 120, l. 42-45; 1539, p. 107).

Por último, Sempere (p. 152) considera absurda la distinción de Agrícola entre comparación y semejanza, basada en la existencia de un tercer elemento que permite establecer la comparación entre los dos que se comparan, mientras que este elemento falta en la semejanza o analogía. Sempere utiliza los mismos ejemplos que Agrícola (1992, pp. 146-148; 1539, p. 133) para refutar su interpretación de estos.

7. La autoridad de Julio César Escalígero

J. C. Escalígero es el tercer autor con más menciones y citas tras J. L. Estrebeo y G. Rapicio. Lo tratamos separadamente de los demás ya que la naturaleza de estas aportan una nota de erudición y autoridad sobre puntos concretos, aunque a veces se cuestionen sus opiniones. De este modo, la primera mención de la *Methodus* (p. 2) en sí, tiene ya las caracteristicas expuestas. Sempere define la retórica como un *ars accommodate dicendi ad persuadendum* y explica las posibles etimologías de la palabra *ars,* bien a partir del latín *arctando,* bien a partir del griego ἀρετή, señalando al margen la fuente de esta: *Scaligeri definitio libr. 4. Poetices ca. 1.* En efecto, Escalígero (1561, p. 38, 1B) hace provenir *ars* del griego: *Ars prima sua origine robur ac fortitudinem designauit. Graeca enim omnia, ἄρης, ἀρετή, ἐνάρετος. Sic uirtus a uiribus apud maiores nostros, pro fortitudine tantum accipiebatur.*

Más adelante, Sempere (pp. 23-25) empieza a tratar la "elección de las palabras figuradas" y expone su división en tropos y figuras, remitiendo el origen de toda la división al término figura / *schema*, en su acepción general de estilo o lenguaje figurado. Luego introduce esta reflexión sobre la posible ambigüedad o dificultad que puede darse al utilizar el mismo término, *schema,* tanto para el conjunto de figuras y tropos (el género) como para un tipo concreto: las figuras de dicción y las de pensamiento (la especie). Para ello aduce la diferente opinión de Escalígero, en contra de la utilización del mismo término, y apoya la suya en la de Boecio: *(Scaliger negat idem esse genus et speciem lib. 3. Poetices cap. 31. at Boethius in Topica Cicer. nobiscum sentit) Schema rebus oratoriis accomodatum non temere fuit a nobis nunc genus, nunc species, constitutum* (*Methodus,* p. 25).

Escalígero (1561) dice al respecto: *Quamquam quid rei sit hoc? si σχήματος facit speciem τρόπον, quomodo tropum a schemate distinguet? ut idem sit et genus et species sui ipsius* (p. 121, 1C-D). Por su parte, Boecio, al comentar a Cicerón (*top.* 39), defiende el uso del mismo término empleado como género o como especie:

> Talis generum specierumque intelligitur esse natura, ut cum colliguntur, uel etiam diuiduntur ab indiuiduis per species et genera, usque ad maxima genera possit ascendi, itemque a maximis generibus per infra posita genera usque ad indiuidua ualeat esse descensus (Cicerón, 1550, f. 74v).

Sempere (p. 43) rechaza considerar como tropos la metalepsis, la *acyrologia* y la antífrasis[49], y para ello aduce la autoridad de Escalígero. La referencia dada es exacta, pero el contenido de la cita no es del todo literal[50]:

> Addunt hoc loco rhetores quidam his nouem tropis metalepsim, acyrologiam, et antiphrasim, quas hinc nos reiecimus, quod duae priores sint tantum poeticae, et exempla tertiae ridicula putemus cum Caesare Scalig. qui lib. 3. Poetices ca. 90 sic agit: "Bellum non dictum est, quod minime sit bellum; sed quia fuit initio duellum a duobus. Nam licet multi sint milites, duae tamen partes sunt. Et inter duos tantum primum bellum fuit. Ac quemadmodum δις bis; sic duellum, bellum..." Haec ille. Cuius sententiae prorsus assentior. (pp. 43-44)

Escalígero (1561) trata de la antífrasis en tanto que *forma deducendae uocis, sicut et Analogia...* (p. 142, 1A), y define también la etimología[51], relacionando estas tres formas de derivación o explicación del sentido de la palabra; al final de pasaje, especifica: *haec est Antiphrasis in uoce una, non figura in oratione* (p. 142, 1D). De hecho, Escalígero, al final de su explicación, distingue entre la antífrasis *in uoce una* y la figura de pensamiento que Quintiliano considera una forma de la ironía (Quint. *Inst.* 9, 2, 47), y expresa su incomprensión de por qué algunos rétores incluyen en el comentario de la figura referencias a la antífrasis en tanto que derivación de palabras:

> Proinde quibus de causis Rhetores recentiores apud Quintilianum qui Antiphrasis figuram inter ironias enumeraret, hoc genus antiphrasis quae facit uerbi priui deductionem adduxerint in suos commentarios, sane nescio. Antiphrasis igitur figura est, quae adeo meretur cum ironia coniungi ut eius quasi norma aut anima sit. (Escalígero, 1561, p. 142, 1D)

Escalígero, pues, parece rechazar la antífrasis como tropo, no como figura, de la que dice que es la norma o "alma" de la ironía. Sempere, pues, no acaba de integrar la reflexión de Escalígero, sino que de forma simplificadora rechaza la antífrasis como tropo sirviéndose de la autoridad de Escalígero[52].

---

[49] Sempere rechaza la inclusión de estos tropos, que sí tiene en cuenta, por ejemplo, Susenbrotus, cuya *Epitome troporum* fue editada con el nombre de Franciscus Galesius en Valencia en 1553 (Grau y Pomer, 2016, p. 334).

[50] Por ejemplo, pospone el comentario sobre *lucus* (que no reproducimos), que en Escalígero va antes del de *bellum*, o sobre *δις, bis,* que Escalígero (1561) vincula a *duonum, donum, bonum* (p. 142, col. 1B).

[51] *Etymologia est uocis ratio* (Escalígero, 1561, p. 142, 1A). Sempere recordará esta definición más adelante, cuando trate sobre el argumento de la etimología (p. 64).

[52] Sin embargo, el mismo Quintiliano (*Inst.* 8, 6, 57) advierte de que algunos rétores consideran la antífrasis, con mucha razón, un tropo y no una especie de la alegoría: *Sunt etiam qui haec non species allegoriae sed ipsa tropos dicant, acri quidem ratione, quod illa obscurior sit, in his omnibus aperte appareat quid uelimus;* y Beda (p. 615, 40 Halm) la define como *unius verbi ironia.*

Al inicio de sus explicaciones sobre el ritmo, aporta la definición de metro de Escalígero, de forma literal. *Est igitur metrum, quod et carmen et uersus appellatur, astricta certo numero pedum collocatio, uel (ut Caesar Scaliger definit lib. 2 cap. 5 suae* Poetices*), "est dispositorum pedum certo numero castigata connexio" (Methodus,* p. 54; Escalígero, 1561, p. 58, 1D).

También refuta Sempere (p. 64), como hemos visto anteriormente, la división del período en simple y compuesto defendida por Escalígero[53].

Para cerrar el libro primero, en el epílogo de la *elocutio* Sempere afirma que esas son las figuras por él propuestas pero que pueden encontrarse muchas más en J. C. Escalígero, y a él remite para un conocimiento más profundo y filosófico de estas: *Reliquas cum ab aliis, tum maxime a Caesare Scaligero copiose et philosophice explicatas disces* (p. 112).

En el libro segundo también tiene una presencia importante J. C. Escalígero, como ya hemos visto a propósito de la etimología[54], que define como *uocis ratio.* Sempere sigue reflexionando sobre esta y elogia a Escalígero: *Quo nomine plurimum debemus Caesari Scaligero, qui post Varronem quandoque dormitantem de originibus uocabulorum uigilantissime disseruit* (p. 123).

Al tratar sobre el argumento de la especie, Sempere realiza la única referencia al *De causis linguae Latinae* de Escalígero, obra que conoce, pues su influencia se deja ver en su *Prima Grammaticae Latinae institutio* (Sánchez Salor, 1996, pp. 572-583; Gómez, 1997, pp. CLXII-CLXVII): *(e li. 4. ca. 86 Scaligeri de causs. linguae Latinae) Specere uerbum priscum est, cuius composita tantum extant et haec deriuata, specula et speculor* (*Methodus,* p. 124; Escalígero, 2004, p. 374).

En el argumento de la semejanza, en el que Sempere (p. 126) se explaya explicando de dónde pueden tomarse las semejanzas, esto es, de los hechos, las palabras o los sucesos de otros o bien de las narraciones, toma prestada la triple división de Escalígero (1561, p. 129, 1B) en semejanzas puras, plenas y medias.

La última mención de Escalígero tiene lugar en la p. 135 a propósito de los argumentos adjuntos relativos a los bienes del cuerpo, de los que Sempere señala que solamente tiene en cuenta cuatro: salud, fuerza física, agilidad y belleza[55]: *Quae Caesari Scaligero libro 3 Poetices cap. 119 quatuor tantum uidentur esse: sanitas, robur, agilitas, pulchritudo* (p. 135).

Las menciones y referencias de Escalígero se hallan repartidas en el libro primero, más concentradas en el segundo, y son inexistentes en el tercero. Como

[53] Véase nota 33.

[54] Véase nota 51.

[55] *Corporis bona quatuor, Sanitas, Robur, Agilitas, Pulchritudo* (Escalígero, 1561, p. 165, 1B).

tercer autor más citado, muestra la importancia que tiene para Sempere, aunque su influencia en el tratado es mínima en relación a la estructura o el contenido.

8. Las citas del libro tercero

El libro tercero apenas tiene menciones de autores recientes. Algunas ya han sido comentadas, pues se trata de ejemplos, como la de Francisco Valleriola (p. 219) o la de Petrus Nannius y la del *Pompeius fugiens* de Vives (p. 222). De las cinco restantes, tres se dan en el mismo pasaje, la cuarta es de Estrebeo (p. 188) y la quinta de Vives (p. 219).

Las tres primeras aparecen en el primer capítulo sobre la definición y división de la disposición (p. 176). Sempere se ocupa en primer lugar de la disposición de los argumentos en la tesis o cuestión general y distingue entre una disposición *nuda,* con los argumentos en orden, pero sueltos, y otra redactados en una argumentación. Se debe seguir el orden establecido por Cicerón, utilizando en primer lugar los argumentos internos o intrínsecos y después los externos o extrínsecos, tanto en un tipo como en otro. Así, en el segundo tipo de disposición, remite a Périon, Estrebeo y Latomus:

> (Argumentatione conclusa) Quae possunt etiam non nuda, sed in argumentationem reuocata proponi, ut Perionius lib. 2. De dialectica docet hoc exemplo: "An iustitia expetenda sit", et Strebaeus Comment. in Part. orat. hoc: "An mors sit contemnenda". Tum Latomus ibidem: "An uoluptas sapienti expetenda sit". Haec de dispositione omnium argumentorum ad omnes theses probandas pertinentium. (p. 176)

Sempere reproduce únicamente la cuestión que plantea cada uno de estos autores, pero no los ejemplos; así, Périon propone *sitne iustitia expetenda?* Y desarrolla la cuestión añadiendo todos los argumentos en el orden establecido (Périon, 1545, pp. 137-139). Lo mismo puede decirse de Estrebeo (Cicerón, 1554, pp. 71-72) y de Latomus (Cicerón, 1554, pp. 73-74). La realidad es que Sempere no pone ejemplos ni de la *dispositio nuda* ni de la *argumentatio conclusa,* simplemente plantea la cuestión y remite a los de estos tres autores, que, en efecto, los desarrollan. De hecho, los de Estrebeo y Latomus se encuentran editados en el mismo volumen, lo que facilita la consulta.

En la p. 188, Sempere cita literalmente a Estrebeo (Cicerón, 1563, f. 205v) para explicar las características de los exordios de Cicerón, aparentemente simples, pero que no solo atraen la atención del auditorio, sino que también esbozan las características de la propia causa.

Para finalizar con las referencias del libro tercero, en el cap. 5, en el apartado que trata sobre la disposición de las partes en el discurso demostrativo y, en concreto, en los discursos de alabanza de las artes, hay una referencia a Vives. Así, en el subapartado final sobre el orden de los argumentos en la refutación, Sempere simplemente advierte de que hay que estar dispuesto a refutar todos los argumentos orales o escritos contra las artes liberales:

> Refutanda sunt hoc loco uel alio commodiori quaecumque aduersus artes liberales scripta uel dicta circumferuntur, quandoquidem ab his pendent omnia nostra bona, opes, corporis animique salus. Nam inter alios non desunt, heu, nimium multi, qui diuitiis et potentia turgidi clamant artes non sibi, sed pauperculis esse discendas, et uiros doctos in agibilibus (haec enim eorum est elegantia) inertes esse, quorum stultitiam reprehendit Lod. Viues lib. 2 *De anima et uita*. (pp. 218-219).

Sempere se revuelve contra la soberbia de los poderosos que rechazan el conocimiento, y para apoyar su indignación, dice que Vives "reprende su estupidez". Sin embargo, Vives (1782b, p. 375), en el libro segundo *De anima et uita* alude a la arrogancia como un obstáculo para el conocimiento, pero no encontramos el tono ni la alusión al poder y al dinero que sí hace Sempere. En cuanto a la crítica que reciben los sabios de su poca habilidad en los asuntos prácticos, Vives más bien da una explicación del hecho, mediante la analogía de quien desciende desde lo iluminado a lo tenebroso, pero no es una refutación en absoluto:

> quin et ipsi quoque probe ac feliciter instituti, cum subito se ad res istas vitae inferiores, quae veluti in obscuro sitae sunt, se se transferunt, videntur caecutire, ut qui a lucido loco derepente in tenebrosum ingreditur, quod multi non considerantes, admirantur homines doctissimos non adeo esse in re publica aut familiari prudentes, ut imperitos, qui in illis sunt exercitati. (Vives, 1782b, p. 377)

Sempere acaba atribuyendo a Vives un tono y una crítica que es solamente suya.

9. Conclusión

Entre todos los autores que cita Sempere, el que ejerce una influencia más evidente es Estrebeo, sobre todo porque el *De uerborum electione et oratoria collocatione* de este autor influye notablemente en la estructura de la *elocutio* de la *Methodus,* articulada en torno a la elección y la colocación de las palabras. El número de citas refleja esta influencia y, sobre todo, su concentración en la parte más complicada del tratado, el tratamiento del número oratorio y su empleo en el discurso. Por la misma razón, es también fundamental la presencia de Rapicio; su

amplio tratado *De numero oratorio* constituye la referencia obligada sobre la que Sempere formula sus propuestas e innovaciones en este punto.

Otra influencia notable, aunque menos explícita, es la de Ramus. Esta se refleja no tanto en el número de citas como en la propia concepción de la parte más importante de la *inuentio,* los argumentos. De hecho, la *inuentio* de Sempere es básicamente una *inuentio* dialéctica, y aunque enumera y tiene en cuenta los lugares comunes de Cicerón (en los *Tópicos*), los organiza de acuerdo a Petrus Ramus. Por eso mismo, porque es una *inuentio* dialéctica, cobra su importancia la presencia de Rodolfo Agrícola.

Entre el resto de autores hay dos 'antiguos', Valla y Pontano, dos médicos como Sempere, Valleriola y Sylvius (Dubois), un políglota helenista, Clenardo, un viejo conocido ya editado por Sempere, Cassander, los contrapuntos dialécticos de Ramus, Joachim Périon y Juan Visorio, y dos ediciones de Cicerón que contienen los comentarios de Boecio, Latomus, Escalígero, Visorio y Estrebeo, entre otros. La inevitable referencia a Juan Luis Vives, la gloria de Valencia, se encuentra asociada a los nombres de Ramus y Talon. Por último, hay que destacar la cantidad de menciones de los *De poetices libri septem* de Escalígero, una obra monumental, pero cuya influencia es mínima, que muestra el conocimiento y aprecio por parte de Sempere, aunque las citas e interpretaciones no sean siempre del todo exactas. En definitiva, podemos hacernos una idea de la pequeña biblioteca de autores contemporáneos que pudo acompañar a Sempere mientras componía la *Methodus,* consultando la siguiente bibliografía.

Bibliografía

Agrícola, R. (1539). *De inuentione dialectica libri omnes et integri et recogniti ... per Alardum Aemstelredamum accuratius emendatil... .* Coloniae: Ioannes Gymnicus excudebat. Recuperado de https://books.google.es/books?id=aI_JHNVuLswC&newbks=1&newbks_redir=0&dq=Agricola+de+inventione+dialectica+libri+3&hl=ca&source=gbs_navlinks_s

Agrícola, R. (1992). *De inventione dialectica libri tres. Drei Brücher über die Inventio dialectica.* (Lothar Mundt, ed.). Tübingen: Max Niemeyer.

Cicerón, M. T. (1550). *Ad C. Trebatium iurisconsultum Topica. In eadem Seuerini Boetii commentariorum libri VI. Ioannis Visorii commentariorum libri III. Bartholomaei Latomi enarrationes. Philippi Melanchthonis et Ch. Hegendorphini scholia. Antonii Goueani commentarius.* Parisiis: Apud Thomam Richardum. Recuperado de https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10151382?page=4,5

Cicerón, M. T. (1554). *De partitione oratoria M. T. Ciceronis dialogus, Iacobi Lodoici Strebaei, Georgii Vallae Placentini, ac Bartholomaei Latomi Commentariis illustratus, quibus iam recens adiecimus Christophori Hegendorphini Scholia.* Lugduni: Apud Seb. Gryphium. Recuperado de https://books.google.es/books?id=WoWX_JrzzbsC

Cicerón M. T. (1563). *De oratore ad Quintum fratrem Dialogi tres. Iacobi Lodoici Strebaei, Leodegarii a Quercu, et cuiusdam incerti authoris commentariis, itemque scholiis Philippi Melanchthonis quam eruditissimis illustrat*i. Parisiis: Ex Typographia Richardi. Recuperado de https://books.google.es/books?id=ats1SFHumlMC&printsec=frontcover&hl=ca#v=onepage&q&f=false

Clenardo, N. (1548). *Meditationes Graecanicae in artem Grammaticam. In eorum gratiam, qui uiua praeceptoris uoce destituuntur, et literas Graecas suo ipsi ductu discere coguntur.* Lugduni: Apud Seb. Gryphium. Recuperado de https://bibliotecafloridablanca.um.es/bibliotecafloridablanca/handle/11169/837

Escalígero, J. C. (1561). *Poetices libri septem.* [Lugduni]: Apud Antonium Vincentium. Recuperado de https://books.google.es/books?id=XiUO-j-OIZ4C&source=gbs_navlinks_s

Escalígero, J. C. (2004). *De causis linguae Latinae.* Tomo I. (Introducción, edición crítica, traducción y notas de Pedro Juan Galán Sánchez). Cáceres: Universidad de Extremadura.

Estrebeo, J. L. (1539). *M. Tullii Ciceronis ad M. Brutum Orator ... Commentariis ab authore ipso recognitis illustratus.* Parisiis: Ex officina Michaelis Vascosani. Recuperado de https://archive.org/details/bub_gb_y0i3qORXz2AC

Estrebeo, J. L. (1541). *De uerborum electione et oratoria collocatione libri duo*. Lugduni: Apud Seb. Gryphium, 1541. Recuperado de https://books.google.es/books?id=Q5xXAAAAcAAJ&hl=es

Estrebeo, J. L. (1545). *De partitione oratoria M. T. Ciceronis dialogus. Iacobi Lodoici Strebaei, Georgii Vallae Placentini, ac Bartholomaei Latomi commentariis, illustratus.* Lugduni: Apud Seb. Gryphium. Recuperado de https://books.google.es/books?id=WoWX_JrzzbsC

Gil, L. (2003). *Formas y tendencias del humanismo valenciano quinientista,* Alcañiz-Madrid: CSIC-Laberinto-IEH.

Giménez Zálvez, R. (2025). *El renacimiento de Cicerón en Valencia: estudios filológicos de las ediciones del Arpinate impresas por los Mey-Huete en el siglo XVI* (Tesis doctoral no publicada). Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid.

Gómez Font, X. (1997). *Andreu Sempere (1510-1572) i la seua* Prima Grammaticae Latinae Institutio. Alcoi: Ajuntament d'Alcoi, Institut de Cultura Juan Gil-Albert.

Gómez Font, X., Grau Codina, F. (2002). La edición de Andrés Sempere de las *Tabulae breues et expeditae in praeceptiones Rhetoricae* de Georgius Cassander. In A. M.ª Aldama, Mª F. del Barrio, & A. Espigares (Eds.), *Nova et vetera: Nuevos horizontes de la filología latina* (vol II, pp. 97-82). Madrid: Sociedad de Estudios Latinos.

Grau Codina, F (2012a). Sempere, Andreu (ca. 1499-1572). In J. F. Domínguez (Ed.), *Diccionario biográfico y bibliográfico del humanismo español (siglos XV-XVIII)* (pp. 769-772). Madrid: Ediciones Clásicas.

Grau Codina, F. (2012b). La renovació de l'ensenyament de la retòrica en la Universitat de València en 1552 i 1553. *Studia Philologica Valentina, 14*, 309-322. Recuperado de https://turia.uv.es/index.php/sphv/issue/view/1772

Grau Codina, F. (2024). La *Quaestio* y los *Loci* en la *Methodus Oratoria* de Andreu Sempere: fuentes y deudas. In J. M.ª Maestre, M. A. Díaz, A. Dávila, E. del Pino, & B. Pozuelo (Eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Eustaquio Sánchez Salor* (vol. VI.3, pp. 1193-1205). Alcañiz: Instituto de Estudios Humanísticos. Recuperado de https://hdl.handle.net/10550/101448

Grau Codina, F., Pomer Monferrer, L. (2016). La *Methodus oratoria* (1568) de Andrés Sempere en el contexto del Estudi General de Valencia. In R. López López & E. Álvarez de Palacio (Eds.),

Humanistas españoles. Artes, ciencia y literatura (pp. 323-334). Madrid: Ediciones Clásicas. Recuperado de https://hdl.handle.net/10550/92273

Knape, J. (1993). *Philipp Melanchthons Rhetorik*. Tübingen: Niemeyer.

Latomus, B. (1523). *Factio memorabilis Francisci ab Siccingen cum Treuirorum obsidione, tum exitus eiusdem, Barptolomaeo Latomo Arlunense autore. Eiusdem Bombarda, ad Iohannem Ludouicum ab Hagen*. [Colonia]: Apud sanctam Vbiorum Agrippinam, in aedibus Eucharii Ceruicorni. Recuperado de https://www.dilibri.de/stbtrdfg/content/pageview/777093

Luján Atienza, A. L. (1999). *Retóricas españolas del siglo XVI. El foco de Valencia*. Madrid: CSIC.

Meerhoff, K. (1986). *Rhétorique et poétique au XVIe siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*. Leiden: Brill.

Nannius, P. (1541). *Dialogismi Heroinarum...* Lovanii: Apud Bartholomaeum Grauium. Recuperado de https://books.google.es/books?id=zYH_LftPOXcC&source=gbs_navlinks_s

Núñez, P. J. (1554). *De causis obscuritatis Aristoteleae et de illarum remediis. Eiusdem liber de constitutione artis Dialecticae.* Valentiae: Typis Ioannis Mey, Flandri. Recuperado de https://books.google.es/books?id=43pbBo7YdFQC&newbks=1&newbks_redir=0&hl=ca&source=gbs_navlinks_s

Núñez González, J. M. (1994). Las cláusulas métricas latinas en el Renacimiento. *Latomus, 53*(1), 80-94. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/41536827

Núñez González, J. M. (1998). La doctrina retórica de la *composición* en el Renacimento. In M. Pérez González (Coord.), *Congreso internacional sobre Humanismo y Renacimiento, vol. 1* (pp. 155-179). León: Universidad de León.

Ong, W. J. (S. J.) (1958). *Ramus and Talon inventory. A short-title inventory of the published works of Peter Ramus (1515-1572) and Omer Talon (ca. 1510-1562) in their original and in their variously altered forms*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Périon, J. (1545). *De dialectica libri tres.* Basileae. Recuperado de https://books.google.es/books?id=dER_-U2i0-wC

Périon, J. (1547). *Pro Ciceronis* Oratore *contra Petrum Ramum oratio.* Lutetiae Parisiorum: Per Nicolaum Diuitem. Recuperado de https://books.google.es/books?id=UbhWAAAAcAAJ

Pomer, L. (2024). Tradición y ramismo: la *elocutio* en la teoría retórica de Andrés Sempere. In J. M.ª Maestre, M. A. Díaz, A. Dávila, E. del Pino, & B. Pozuelo (Eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Eustaquio Sánchez Salor* (vol. VI.3, pp. 1247-1256). Alcañiz: Instituto de Estudios Humanísticos.

Pontanus, I. I. (1501). *Opera. ... Dialogus qui Antonius inscribitur* (q. h iii [7] – n ii). [Venetiis: per Bernardinum Vercellensem]. Recuperado de https://books.google.es/books?id=93JmAAAAcAAJ

Ramus, P. (1550). *Institutionum dialecticarum libri tres, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*. Parisiis: Ex typographia Matthaei Dauidis. Recuperado de https://books.google.es/books/about/Petri_Rami_Veromandui_Institutionum_dial.html?id=jK_70NKuJhsC&redir_esc=y

Ramus, P. (1552). *Brutinae quaestiones in* Oratorem *Ciceronis.* Parisiis: Ex typografia Matthei Dauidis. Recuperado de https://books.google.es/books?id=8rHeDrrKAx0C&redir_esc=y

Rapicio, G. (1554). *De numero oratorio libri quinque.* Venetiis. Recuperado de https://books.google.es/books?id=XB6wg0k4jA4C&hl=es

Sánchez Manzano, M.ª A. (2002). Distinciones en las artes literarias según el *De numero oratorio* de Giovita Ravizza. In A. M.ªAldama, M.ª F. del Barrio, & A. Espigares (Eds.), *Nova et vetera: Nuevos horizontes de la filología latina* (vol II, pp. 1093-1102). Madrid: Sociedad de Estudios Latinos.

Sánchez Salor, E. (1996). Tradición y originalidad en la teoría gramatical de Palmireno y Sempere. In J. M. Maestre Maestre, J. Pascual Barea, & Luis Charlo Brea (Eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Luis Gil. II. 2* (pp. 563-589). Cádiz: Universidad de Cádiz. Recuperado de https://rodin.uca.es/handle/10498/26999

Sempere, A. (1553). *Tabulae breues et expeditae in praeceptiones Rhetoricae Georgii Cassandri, multis additionibus redditae auctiores. Item et M. T. Ciceronis Orator ad Brutum annotatiunculis aliquot illustratos per Andream Semperium Valentinum Alcodianum*. Valentiae: Typis Ioannis Mey Flandri. Recuperado de manera incompleta de https://books.google.es/books/ucm?id=ypzKAi-NnFQC&source=gbs_navlinks_s

Sempere, A. (1568). *Methodus oratoria; item et De sacra Ratione Concionandi libellus.* Valentiae: Ex typographia Ioannis Mey. Recuperado de https://bivaldi.gva.es/va/inicio/inicio.do

Sylvius, J. (1555). *Commentarius in Claudii Galeni duos libros de differentiis febrium*. Venetiis: Ex officina Erasmiana, Vicentii Valgrisii. Recuperado de https://books.google.es/books?id=dbw7AAAAcAAJ

Talon, O. (1555), *Rhetorica*. Parisiis: Excudebat Carolus Perier. Recuperado de https://books.google.es/books/about/Audomari_Talaei_Rhetorica_ad_Carolum_Lot.html?id=CzFHjiY8fbwC&redir_esc=y

TLG. (2014). Thesaurus linguae Graecae. Recuperado de https://stephanus.tlg.uci.edu/

Visorio, J. (ca. 1560). *Ingeniosa cum primis ac elegans dialectica methodus. Item compendiosa librorum Rodophi Agricolae* de inuentione dialectica *Epitome* ... Basileae. Recuperado de https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11728619?page=,1

Valleriola, Fr. (1540). Oratio de re medica, Auenione publice dicta. In *Commentarii in sex Galeni libros de morbis et symptomatis* (pp. 392-401). Lugduni: Apud Seb. Gryphium. Recuperado de https://books.google.es/books?id=QF79uRbH7LAC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false

Vives, J. L. (1782a). De intrumento probabilitatis. In G. Mayans (Ed.), *Ioannis Lodouici Vivis Valentini Opera Omnia* (T.III, pp 82-120). Valentiae Edetanorum: In officina Benedicti Monfort. Recuperado de https://bivaldi.gva.es/va/inicio/inicio.do

Vives, J. L. (1782b). De anima et vita. In G. Mayans (Ed.), *Ioannis Lodouici Vivis Valentini Opera Omnia* (T.III, pp 300-520). Valentiae Edetanorum: In officina Benedicti Monfort. Recuperado de https://bivaldi.gva.es/va/inicio/inicio.do

Vives, J. L. (1987). *Early writings, 1: De initiis sectis et laudibus philosophae; Veritas fucata; Anima senis; Pompeius fugiens.* (Edited by C. Matheeussen, C. Fantazzi, E. George). Leiden: Brill.

Vives, J. L. (1989). *De conscribendis epistolis.* (Critical edition with introduction, translation and annotation by C. Fantazzi). Leiden: Brill.

Vives, J. L. (1998). *El arte de la retórica. De ratione dicendi.* (Estudio introductorio de Emilio Hidalgo-Serna. Edición, traducción y notas de Ana Isabel Camacho). Barcelona: Anthropos.

Vives, J. L. (2005). *Los diálogos (Linguae latinae Exercitatio).* (Estudio introductorio, edición crítica y comentario de M.ª Pilar García Ruiz). Pamplona: Eunsa.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 14.11.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41686

LA POLÍTICA COMO CIENCIA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVII. PRINCIPIOS DE GUBERNAMENTALIDAD EN EL *TÁCITO ESPAÑOL* DE BALTASAR ÁLAMOS DE BARRIENTOS

Politics as a Science in 17th-Century Spain. Principles of Governmentality in the *Spanish Tacitus* of Baltasar Álamos de Barrientos

Carolina Ferraro

Institute of History of the Polish Academy of Sciences – Warsaw, Poland
carolina.phoebe.ferraro@gmail.com
ORCID 0000-0002-7016-9878

Resumen: El *Tácito español, ilustrado con aforismos* (1614), de Baltasar Álamos de Barrientos, puede interpretarse desde un marco foucaultiano para explorar los cambios en el pensamiento político de la primera época moderna. Álamos traduce y organiza las obras de Tácito en aforismos y es pionero del tacitismo español al enfatizar la política como una disciplina pragmática informada por la experiencia histórica y elementos de la ciencia práctica aristotélica. Vincula las ideas de Tácito con los conceptos de razón de Estado, poder soberano y gubernamentalidad, anticipando temas posteriormente articulados por Michel Foucault en *Seguridad, Territorio, Población* (1977-1978). Álamos traduce las narrativas históricas de Tácito a un modelo político que equilibra la autoridad con la estabilidad política. Su obra promueve la transición de los ideales trascendentales a la gobernanza práctica y contribuye al discurso en evolución sobre el arte de gobernar en la España de la primera época moderna. Al combinar los principios clásicos con las estrategias políticas emergentes, Álamos anticipa aspectos de la racionalidad política moderna al conectar la autoridad clásica con la gobernanza de la primera época moderna.

Palabras clave: Tácito; Álamos de Barrientos; Aforismo; gubernamentalidad foucaultiana; Poder soberano; España moderna.

Abstract: Baltasar Álamos de Barrientos' *Tacito español, ilustrado con aforismos* (1614) can be interpreted through a Foucauldian framework to explore shifts in early modern political thought. Álamos translates and organizes Tacitus' works into aphorisms and pioneers Spanish Tacitism by emphasizing politics as a pragmatic discipline informed by historical experience and elements of Aristotelian practical science. He links Tacitus' insights to concepts of reason of state, sovereign power, and governmentality, anticipating themes later articulated by Michel Foucault

in *Security, Territory, Population* (1977-1978). Álamos translates Tacitus' historical narratives into a political template that balances authority with political stability. His work fosters the shift from transcendental ideals to practical governance and contributes to the evolving discourse on statecraft in early modern Spain. By joining classical principles with emerging political strategies, Álamos foreshadows aspects of modern political rationality by bridging classical authority with early-modern governance.

Keywords: Tacitus; Álamos de Barrientos; Aphorism; Foucauldian governmentality; Sovereign Power; Early Modern Spain.

I. Baltasar Álamos de Barrientos, the Pioneer of Spanish Tacitism

Early 17th-century Spain saw the works of Roman historian Cornelius Tacitus become pivotal in shaping political discourse. This phenomenon, known as Spanish Tacitism, aimed to embed Tacitean political strategies within the Spanish Monarchy[1]. Tacitus reemerged as a key political and cultural model in the late 16th century, a time of strengthening of national monarchies, rising state rivalries, and political clashes. This shift demanded a new political paradigm and cultural inquiry to promote viable political solutions in Europe's evolving political landscape. Tacitism manifests itself in diverse interpretations and applications of Tacitus in early modern political thought[2]. At that time, politics stood at a turning point. Indeed, Tacitus' reception was tied to the emerging debate on reason of state – a set of discourses that the prince needed to rule his subjects, eliminate or control his enemies and simultaneously strengthen the state[3]. Reason-of-State arguments were designed to consolidate the state as the tangible form of sovereign power. However, Italian thinker Giovanni Botero (1544-1617) condemned Tacitus as a poor politician, likening his Tiberius to Machiavelli's amoralism. This early reception shaped the roots of Spanish Tacitism[4], but it was the scholar Baltasar Álamos de Barrientos (1555-1640) who offered the most comprehensive view of Tacitus within the Spanish monarchy.

Álamos de Barrientos, recognised as the pioneer of Spanish Tacitism, wrote his major work, *Tacito español, ilustrado con aforismos* around 1594, at a time

[1] Tacitism, as a political phenomenon, encompasses a wide and dynamic range of innovative political practices. Interest in Tacitus' ideas began to take shape on a European scale in the early modern period. However, this article specifically focuses on Spanish Tacitism, distinguishing it from other forms of Tacitist thought.

[2] Various attempts have been made to analyse the special characteristics of Spanish Tacitism. I recommend: Antón Martínez (1991); Davis (2001); Álvarez (2010); Varo Zafra (2015); Ferraro (2024a).

[3] The bibliography on reason of state is very extensive. In order to understand the premises of this study, I recommend: Baldini (1992); Raviola, & Silvagni (2023). More specifically, on reason of state in Spain and Álamos' political thought, I recommend: Maravall (1944); Escalante (1975).

[4] When discussing the beginnings of Tacitism in Spain, a possible starting point is the Spanish translation of Giovanni Botero's *Della Ragion di Stato* produced by Antonio de Herrera (1593), together with Pedro de Ribadeneyra's controversy against the Machiavellian politicians in his *Tratado de la religion* (1595). Cf. Ferraro (2024a).

when the debate on new political discourses was intensifying. He underscored its significance by claiming that Antonio de Covarrubias, a member of the royal council, had authorised his work:

> quise publicarlos, por el año de mil y quinientos y noventa y quatro, y se cometio la censura dellos al Licenciado Antonio de Covarruvias, que antes avia sido del Consejo de la Magestad del Rey Don Felipe II nuestro señor[5].

Covarrubias' authorization praised Tacitus' historical value and highlighted the novelty of Álamos' translation, enriched with aphorisms. Álamos himself referred to his marginal notes as aphorisms. According to Covarrubias, this was a new genre, consisting of "short sentences taken from the cases of history" (Blanco (2006) 15-16). Despite the innovation of Álamos' work, it was not published until 1614. The release of Tacitus' aphorisms was delayed by a decade due to Álamos' political entanglements. Understanding these entanglements requires looking at his early career: after studying law at the University of Salamanca, he entered the service of Antonio Pérez (1540-1611), the influential secretary to Philip II[6]. Álamos' association with Antonio Pérez became the source of his difficulties. Pérez was convicted of orchestrating the murder of Juan de Escobedo (1578), who had gathered evidence of his illegal activities and support for Flemish rebels. Arrested in 1579, Pérez escaped to Aragon in 1590. Álamos was imprisoned alongside Pérez for complicity, exiled in 1587, and jailed again in 1590. He remained imprisoned until Philip II's death in 1598, when Philip III's favorite, the Duke of Lerma, secured his release[7]. It is therefore no coincidence that Álamos' *Tacito Español* was dedicated to the Duke of Lerma. Another reason for the delayed reception of Tacitus in Spain compared to the rest of Europe has been emphasised by Alexandra Merle (2014). She points out the hypothesis of scholars such as Fernández-Santamaría and Charles Davies that Philip II resisted the use of Tacitus because he feared comparisons with Tiberius[8]. In this regard, Merle claims:

> la aceptación de Tácito era difícil en los últimos años del reinado de Felipe II, época en la que se reafirmaba una interpretación cristiana de la historia que valoraba la

[5] Álamos de Barrientos (1614), *Al Lector*. The text is reproduced in its original form and not in modern Spanish. This editorial choice was made for all quotations that refer to the work of Álamos.

[6] On Antonio Pérez, see Marañón (1947).

[7] On the Duke of Lerma, see Williams (2006).

[8] Merle (2014), 10. A recent attempt to compare the portrait of Tiberius with that of Philip II was undertaken by Ferraro (2024a).

> acción de la Providencia. En el transcurso del reinado de Felipe III se produjo una evolución que permitió el auge de publicaciones abiertamente "tacitistas"[9].

Indeed, Philip III upheld his father's defense of Roman Catholicism but exercised less administrative control, allowing for greater freedom of thought. His reign marked the beginning of Spain's socio-economic decline in Europe. The reasons for this weakening were well explained by Patrick Williams (1973), who claimed that Philip III "symbolically inaugurated for History the effete era of the *privanza* in which the kings of Spain successively abandoned their kingship into the hands of their favourites"[10]. Notably, during Philip III's reign, institutional reforms were introduced to combat the monarchy's endemic corruption[11]. Notwithstanding, the cultural production of the 17th century went beyond the output of the previous century. Philip III actively promoted art and culture. During this literary revival, which aimed to reinforce monarchical power, Álamos' work was certainly considered a valuable resource in the field of history and politics.

> Translations of Tacitus allowed his works to be used for political as well as for moral and other lessons, but the intellectual foundation on which these interpretations rested was the idea of history. History, in the early modern era, was not simply a literary genre but an epistemic one[12].

According to Peter Burke (1966), Álamos de Barrientos, advisor to Philip III, translated Tacitus into Spanish and annotated the margins with aphorisms – some drawn from Tacitus, others devised by Álamos in response to Tacitus' statements[13].

Indeed, after his release from imprisonment, Álamos resumed practicing law and, under the patronage of the Count-Duke of Olivares, played a key role in shaping some of Olivares economic and administrative reforms. Álamos was a knight of the religious and military *Orden de Santiago*, served as a lawyer in the *Consejo de Guerra*, was a member of the *Consejo de Hacienda* and *Consejo de Indias*. He also held the title of *Protonotario de Aragón* and was an expert in overseas affairs. Legal education and political engagement were central to Álamos' view of politics as a science, with history as its foundation. According to Alicia Oiffer-Bomsel (2021), Álamos rejected universalist idealism and the providentialist outlook paradigmatically embodied in Counter-Reformation Spain by the Jesuit

[9] Merle (2014, p. 10).

[10] Williams (1973, p. 751).

[11] On Philip III' s monarchy, I recommend: Feros (2006); Martínez Millán & Visceglia (2007-2008).

[12] Bermejo (2010, p. 120).

[13] Cf. Burke (1966, p. 149).

Pedro de Ribadeneyra (1526-1611)[14]. Álamos championed pragmatic realism as the foundation of statecraft. As José A. Fernández-Santamaria (1979) aptly emphasised, the publication of Tacitus' aphorisms in Spanish settled the debate over how his works should be translated[15]. As early as the 15th century, the revival of classical humanism sparked a demand for translations that closely adhered to the originals. Tacitus' case stands out, as his works became bestsellers between the 16th and 17th centuries[16]. For this reason, as Saúl Martínez Bermejo (2010) highlights, a historical-political approach is essential when examining early-modern translations of Tacitus[17]. In Álamos' case, both this perspective and a scientific-empirical intent must be considered.

Álamos' work was an attempt to establish politics as a science grounded in historical experience. His translation included *Annales*, *Historiae*, *De Origine et situ Germanorum,* and *De vita et moribus Iulii Agricolae*. Through this translation and systematisation, Álamos' aimed to highlight the key components of Tacitism, now distinct from Machiavellianism and drawn solely from Tacitus[18]. The very fact that he derived political laws from Tacitus confirmed his status as the master of political art. This implied that Machiavelli and those who wrote about reason of state were inspired by Tacitus as theories of reason of state stemmed from a particular understanding of sovereign power[19]. The next section examines how the aphorisms function within a broader examination of the problem of government – a central concern of Michel Foucault's lectures at the Collège de France in the years 1977-1978[20].

[14] Cf. Oïffer-Bomsel (2021, p. 141).

[15] Cf. Fernández-Santamaria (1979, p. 294).

[16] At the beginning of the 17th century, translations of Tacitus into Spanish began to circulate, the first of which was made by Emmanuel Sueyro (1587-1629), secret agent and historian in the Habsburg, in 1613. This was followed by Álamos' aforementioned translation, then Antonio de Herrera's *Los cinco primeros libros de los Annales* (Madrid, 1615), Carlos Coloma's *Los anales de Cayo Cornelio Tácito* (Douai, 1629) and Alfonso de Lancina's *Commentarios políticos a los Anales de Cayo Vero Cornelio Tácito* (Madrid, 1687).

[17] Cf. Bermejo (2010, p. IX).

[18] This is not to undermine the role of Machiavellianism in the history of Tacitism, but to recognise that Machiavelli's own teachings are already present in Tacitus.

[19] Indeed, this article does not delve into the many treatises on princely education published across Europe in the 16th century, as its focus is on the concept of power itself. However, I recommend consulting some mirrors for princes treatises, such as Erasmo de Rotterdam's *Institutio principis Christiani* (Basileam, 1516), Jerónimo Osorio's *De regis institutione et disciplina libri VIII* (Coloniae Agrippinae, 1572), the already mention treatise of Pedro de Ribadeneira, and Juan de Mariana's *De Rege et Regis institutione libri III* (Toleti, 1599).

[20] Foucault (2009).

II. The Scientific Character of the Aphorisms. The Historicisation of Politics in Foucault's Lessons on Government

The use of aphorisms in political thought reflected an attempt to ground politics in a systematic, almost scientific framework. This approach, rooted in historical experience, aligns with Michel Foucault's analysis of government, where the historicisation of politics plays a crucial role. In this regard, Álamos' aphorisms illuminate the systematisation of new political practices. As Francisco José Aranda Pérez (2007) noted, aphorisms were the most commonly used method of conveying political knowledge during Philip III's reign[21]. Furthermore, Paloma Bravo (2014) placed Álamos within a group of thinkers who employed aphorisms for this purpose. Bravo also acknowledged the classical roots of the aphorism while highlighting a shift in perspective at the end of the Renaissance.

An etymological assessment of the word "aphorism" is useful to understand how it worked. The Greek *ἀφορισμός* means 'definition' and refers to short, precise statements. Hippocrates (460-377 BCE) titled his medical teachings *Aphorisms*, and over time the term developed to describe maxims of practical life. Emilio Blanco (2006) pointed out the differences between political aphorisms and moral *sententiae*[22]. Although they resemble *sententiae* and maxims, aphorisms are not of a moral nature. The moral aspect of the latter does not allow the act of interpretation that is required in the case of aphorisms. The aphorism is thus far from being a *dictum*, it does not express a general truth but shows a particular analysis of cases[23]. Álamos saw the aphoristic form as essential for establishing an apparatus of political rules. Blanco also discussed the use of aphorisms in the works of Erasmus of Rotterdam (~1466-1536) and Francis Bacon (1561-1626). Erasmus had already employed a similar form of *sententia* in his *Adagia* (Paris, 1500), a collection of Greek and Latin proverbs[24]. While, in *The Advancement of Learning* (1605), Bacon viewed the aphorism as an innovative tool for knowledge. He claimed that the aphorism was a tool that belonged to the core of the sciences because its content was closely linked to observation[25]. Álamos, however, took a different approach while using a similar method. Unlike Erasmus, he was more analytical and systematic, focusing on a single author and the problem of government. Like Bacon, however, Álamos applied a rigorous method, but his approach was that

[21] Aranda Pérez (2007, p. 23).

[22] Blanco (2006, pp. 5-8).

[23] Another important characteristic of aphorisms in the Baroque era is the length. In Álamos, for example, aphorisms are sometimes so extended that they take up entire paragraphs.

[24] Erasmus' *Adagia* are full of references to figures from classical Athens or republican Rome.

[25] Cf. Blanco (2006, p. 13).

of a historian rather than a scientist. Yet, Álamos' work remained closely tied to the relationship between aphorism and empirical knowledge. In short, as Julián Sauquillo (2008) pointed out, Álamos applied the inductive method to study historical experience and formulate general laws of political practice[26]. However, Sauquillo argued that Álamos was more influenced by Aristotle than by Bacon's approach:

> La apreciación de los casos puede ser percibida, en mi opinión, como propio de un método experimental; pero, leídos con detenimiento los Aforismos al Tácito español, no ofrecen tanto una extracción de leyes de comportamiento comprobables en el laboratorio del acontecer histórico como toda una prolija casuística de gran minuciosidad[27].

Hence, a closer reading of *Tácito Español* reveals not so much the extraction of universally testable laws from historical events, but rather a detailed and meticulous case-based analysis. In this context, Álamos' Tacitism evolves into political Tacitism through casuistry, which, in this case, aligns with a 'scientific' or inductive approach. This argument becomes even clearer when both science and politics are considered in Aristotelian terms. Aristotle viewed politics (the collective action of humanity) as a practical science, together with ethics (the individual action of a human being). For him, politics was a theory of human life, a reflection on how people organize their lives together[28]. Ethics and politics had to be considered together within the broader debate of the time, which sought to integrate politics with an ethical system that extended beyond religion[29]. Thus, Pérez and Rodrigues (2008) emphasised the importance of considering the legal dimension and the broader contributions of legal philosophy when analyzing politics in early modern Spain[30]. In short, Álamos' political thought was grounded in history and complemented by legal reasoning. At this point, Foucault's discussion of sovereign power is essential. At the heart of the matter is the question of how to govern and how to understand politics in order to resolve the complexities of power.

---

[26] Cf. Sauquillo (2008, p. 236).

[27] Sauquillo (2008, p. 242).

[28] Cf. Rufino (2011, pp. 93-126).

[29] In this regard, it is important to mention the research project I am involved in: "The Secularisation of the West: Tacitism from the 16th to the 18th century", funded by the Institute of History of the Polish Academy of Sciences. This project assumes as a premise that Tacitism is part of the broader political and intellectual struggles of early modern Europe, where the relationship between politics and religion was being renegotiated. Tacitus was hence was crucial in an era when secularization – the gradual separation of political authority from religious control – was a contentious issue.

[30] Cf. Pérez & Rodrigues (2008, p. 26).

In *Security, Territory, Population* (lecture 8), Foucault argues that reason of state is indeed a false novelty:

> because, in fact *raison d'État* has always been at work. You only need to read the historians of Antiquity to see that it was only ever a question of *raison d'État* at that time. What does Tacitus talk about? *Raison d'État*[31].

According to Foucault, this explains the renewed interest in history, the classics, and Tacitus in particular. Tacitus' works function as a kind of political bible, a guide to the art of government. To fully grasp what Álamos meant by governance or political practice, we must turn to Foucault's concept of 'governmentality', that is the combination of 'government' and 'reason' that leads to the exercise of a certain kind of power. While this clarifies the term itself, its deeper meaning lies in the distinction between governmentality and mere governance: the former encompasses not only the act of governing, but also how people are governed. Over time, the term has evolved to facilitate a more precise analysis of governmental practices within a given society. As Laura Bazzicalupo (2016) suggests, when considering the relationship between governmentality and government, it is precisely the subjectivation – the way individuals are shaped, influenced, and positioned as subjects within a system of power – to which it refers that ensures the effectiveness of governance (how power is exercised and maintained). In other words, governance is not just about ruling; it also involves shaping people's behaviors, identities, and ways of thinking in a way that makes governance function effectively. Bazzicalupo's perspective underlines the interdependence between institutions, governors and recipients in Foucault's system.

> È proprio questa interdipendenza d'altronde che pone a Foucault l'urgenza di un ripensamento del classico concetto di potere, piegandolo nel senso di potere/governo: all'antico diritto sovrano «di vita e di morte» si affianca e si sostituisce un «potere sulla vita» protettivo dell'esistenza «biologica di una popolazione» innestato sui grandi processi vitali[32].

Power works not just through laws and institutions but also through the way people internalize and respond to authority. This is already a biopolitical conception of power[33]. The idea of governmentality explored in this study leads to

[31] Foucault (2009, p. 240).

[32] Bazzicalupo (2016, p. 91).

[33] On a chronological level, Foucault locates the beginning of biopower in the 18th century. The analysis of Álamos's work opens the door to a chronological reconsideration of biopower. While it does not yet reflect a fully developed biopolitical government, by the 16th century, a discourse had already emerged around the

this conclusion. Early modern political thought is thus critical to understanding the path taken by such new political practices. In Álamos' work, political power can already be understood in Foucauldian terms – as a hierarchical system in which government techniques are orchestrated from the center of power. Foucault highlights the interplay between sovereignty, discipline, and biopolitics, particularly in relation to security and economy. This dynamic is central to the debate on reason of state, where Foucault identifies the emergence of modern governmentality. Governance is no longer tethered to a divine order but operates according to its own rational principles. As a result, the state establishes its own rules. What truly defines this paradigm shift, however, is the underlying problem of government, a question of power itself.

> What I would like to show you, and will try to show you, is how the emergence of the state as a fundamental political issue can in fact be situated within a more general history of governmentality, or, if you like, in the field of practices of power[34].

The connection between Foucault and Álamos lies in their shared approach to defining the stages of the art of government in conjunction with new historical perspectives. Sauquillo (2008) already suggested analyzing Álamos' aphorisms using a Foucauldian framework, though he refers to Foucault's archaeology. As Foucault explains, archaeology examines the emergence and evolution of the relationship between discursive and non-discursive formations, between knowledge and social behaviour. Its goal is to uncover the *episteme* of each era, revealing how experience is historically constituted[35]. In this sense, Foucault offered an effective alternative to the dialectical method for understanding historical change. Foucault subsequently refined his archaeological approach by developing a complementary historical methodology, namely genealogy. While archaeology examines the structures of discourse, genealogy situates these structures within broader networks of power relations. As Gary Gutting (2014) asserts, power relations constitute the central focus of what Foucault originally termed genealogy[36]. Through this method, Foucault highlighted the asynchronous nature of discourses on power as a key principle of historical analysis, allowing for a more nuanced examination of discontinuities and transformations in systems of thought. Genealogy encompasses the lectures he delivered in the 1970s on the subject of 'power', which he viewed as both the

techniques of security and power maintenance that would later form the foundation of biopolitics. For instance, also Prozorov (2022) made an attempt to rewrite Foucault's chronology of power.

[34] Foucault (2009, p. 247).

[35] Foucault (1966).

[36] Gutting (2014, p. 18).

foundation and consequence of practical life. In this context, Álamos' aphorisms must be analysed through the lens of the Foucauldian conception of power and subjected to the methodological framework of genealogy.

> I think we could reconstruct the function of the text, not according to the rules of formation of its concepts, but according to its objectives, the strategies that govern it, and the program of political action it proposes[37].

In essence, rather than treating the text as a self-contained intellectual system, this approach examines how it operates within its historical and political context, how it seeks to influence readers, and what practical political role it serves.

Just as Foucault aims to trace the genealogy or history of the state, Álamos, through Tacitus, extracts aphorisms that reflect the fundamental issues of statecraft. However, Álamos takes an intermediate approach. His systematic method extends beyond purely legal frameworks, aligning with Foucault's insight that sovereignty's ultimate objective is nothing more than its own exercise[38].

Having established how Tacitus' text is normalised through aphorisms, the focus now shifts to examples that frame the problem of government, rather than the state. The analysis of selected aphorisms reveals the connection between Álamos' concept of the art of government and Foucault's notion of governmentality. This analysis will result in an asynchronous yet conceptually illuminating framework.

III. Normalising historical Experience: *Tacito español, ilustrado con aforismos*

Álamos demonstrated how Tacitus' works could be distilled into aphorisms that function with broad applicability to varying political contexts. The previous section outlined essential elements for interpreting these aphorisms, positioning Álamos' vision of the art of government as a bridge between reason of state and Foucauldian governmentality. Central to this analysis are the interrelated concepts of 'reason', 'government' and 'governmentality'[39]. Following Foucault's assertion that early modern Spain offers a privileged framework for studying reason of state, Álamos emerged as a pivotal figure in understanding political Tacitism and its scientific aspirations[40]. Building on this discussion of Álamos' methodological

[37] Foucault (2009, p. 36).

[38] Cf. Burchell, Gordon, & Miller (1991, p. 95).

[39] Álamos' work itself was read in the light of this threefold structure. The translated text of Tacitus was seen as the component of 'reason', the aphorisms in the margin as the component of 'government', and the relationship between these two parts as a first attempt to explain 'governmentality'.

[40] Foucault (2009, p. 293).

approach, it is useful to examine the frontispiece of *Tacito español*, as it provides insight into the visual strategies employed to frame the work's political message. Saúl Martínez Bermejo (2013) highlighted the significance of the frontispiece in understanding how Baroque culture deliberately used visual elements to shape the reception of a text. The frontispiece under analysis is structured into three levels, each containing three panels, with the title prominently positioned in the second quadrant of the central level. Notably, Tacitus himself is depicted in the first panel of the second level, reinforcing his authoritative presence within the work's framework. As Bermejo wrote:

> Entre las columnas de la derecha aparece un «doctor» u hombre de letras cuya mano derecha lo descubre en actitud de pronunciar un discurso. En la otra sostiene una filacteria que dice: «ni siervo, ni señor» y a sus pies aparece el texto «Los peores emperadores aman la dominación sin límites, de igual modo que los más nobles gustan de una cierta libertad». Ambos lemas sugieren que la figura es el propio Tácito, con vestuario contemporáneo y dando lecciones en el siglo XVII. Esta representación del autor clásico como «hombre de letras», refuerza la idea de la participación activa del letrado en la conservación del reino[41].

Bermejo underscored that frontispieces should not be viewed as standalone engravings but as integral components of the book as a whole[42]. This perspective extended to other paratextual elements, including the licence, privilege, fee, approval, dedication, and the pages devoted to the reader[43]. The latter two, in particular, provide crucial insights into the work's purpose and reading instructions. In the dedication to the Duke of Lerma, Álamos not only outlines its key features but also articulates its central premise: the doctrine of the state is best understood through historical lessons, which encompass nations, families, customs, rulers, advisors, courtiers, subjects, rebels, and enemies[44]. In Álamos' words:

> en el conocimientos de unos, y de otros, consisten los medios inmediatos, y mas fuertes de adquirirse; conservarse; y aumentarse; o disminuirse los estados[45].

This passage defines reason of state as a form of Aristotelian practical knowledge. For Álamos, it entails the ability to comprehend the monarchy's

[41] Bermejo (2013, p. 336).

[42] Cf. Bermejo (2013, pp. 333-341).

[43] On the Spanish printing market, I recommend Moll (1997); Garvin (2021); Ferraro (2024b).

[44] Cf. Álamos de Barrientos (1614), *Dedicatoria* † (I-II). Since the preliminary pages were added after printing, the page numbers are missing. Hence, the dedication leaves are labelled with † every two pages. In the brackets I have added in Roman numerals whether it is the first or second part of the leaf.

[45] Álamos de Barrientos (1614), † (II).

condition, along with the relationships and functions of its various components. Only through the study of historical examples can one derive a set of rules that facilitate such political understanding. Notably, Álamos strengthened his text by adding marginal references to Tacitus' works, each paired with the corresponding aphorism number. For example, here the reference is to *Annales*, IV af. E. 187:

> En tiêpo de Republica son buenas y necessarias las historias de Republicas, y conocer por ellas el natural, y costûmbres del vulgos; y en tiempo de un Principe las de la Monarquia; para entêder su condicion, y la de sus dependientes; y valerse deste conocimiento[46].

The aphorism suggests that the study of history should be tailored to the political system of the time. Hence, under a monarchy, histories of monarchies are essential for understanding the nature of the ruler and the dynamics of those who depend on him. The ultimate goal is to use this historical knowledge effectively in governance. Álamos argued that historical examples, being fixed and unalterable, offer a more reliable foundation for political knowledge than contemporary events. This empirical approach to politics finds its ultimate authority in Tacitus, whom he regarded as both a historian and a statesman[47]. *Historiae*, II af. C. 341 (p. 750) also points to the usefulness of history. The underlying principle is that customs remain constant over the centuries, even as human affairs evolve. This enduring continuity embodies the wisdom of Tacitus. Tacitus challenges the widespread view that successes and failures are due to fortune by emphasising the underlying causes of historical events[48]. The necessity of history is further reinforced through references that connect it to prudence – the foremost political virtue – acknowledged by thinkers such as Giovanni Botero, Justus Lipsius, and Antonio de Herrera. As stated in *Historiae*, I af. F. 13:

> En las historias es necessario, que se entiendan las causas de los sucessos, y no los accidêtes solos, q~ a opinion del vulgo son obras del caso, y de la fortuna, para cobrar prudencia en nuestras acciones[49].

Indeed, this aphorism emphasises the importance of understanding the causes behind historical events rather than focusing solely on their outward appearances or accidental occurrences. The emphasis is stronger when looking at prudence in *Annales* IV af. A188:

---

[46] Álamos de Barrientos (1614, p. 215). In this work, each specific aphorism is cited with its number, which is introduced by 'af.'.

[47] Cf. Álamos de Barrientos (1614), † 2 (I).

[48] Álamos de Barrientos (1614), † 3 (I). With the reference to *Historiae*, I af. D. 189.

[49] Álamos de Barrientos (1614, p. 612).

> Pocos son los que por sola su prudencia pueden hazer la diferencia justa de las cosas, que se les ofrecen: y muchos los que se pueden enseñar por los sucessos agenos[50].

According to Álamos, Tacitus is an exceptional source of wisdom and prudence (*grande investigador de la prudencia*)[51], two essential qualities for anyone who wields power or participates in governance. The significance of prudence is also acknowledged by Sauquillo, who stated:

> Para Álamos la ciencia es una cualidad prudencial que ha de ser puesta al servicio del monarca, para seguridad del Imperio, de mayores y menores, e impregna a ciencias, artes y oficios, si han de ser útiles y provechosos[52].

For Álamos, knowledge was a form of prudence that serves the monarch, ensuring the empire's stability and the welfare of its people. Álamos then included a discourse on aphorisms, highlighting their value in guiding human actions[53]. He explained that his decision to translate Tacitus was accompanied by a desire to clarify key points relevant to his own time, allowing readers to avoid errors through historical comparison. Since human life is too short to acquire wisdom solely through experience, studying history becomes essential. Two important teachings emerge in *Annales*, IV af. F. 193 and G. 194. The first warns of the dangers of writing about contemporary events, as those portrayed negatively, or their descendants, may suffer repercussions. The second cautions that negative judgments in history not only harm individuals but also their families and those with similar customs. These are unavoidable warnings for the historian. The attentive and wise historian is then able to convey those principles that are necessary for human life. Tacitus' works are a universal experience in the sense that they propose universal rules and principles. The list of aphorisms taken from *Annales* and *Historiae* is particularly remarkable[54]. The selected aphorisms primarily highlight principles of political action. The following section analyses a number of these aphorisms, illustrating their connection to classical antiquity, reason of state, and Foucauldian governmentality.

---

[50] Álamos de Barrientos (1614, p. 216).

[51] Álamos de Barrientos (1614), † 3 (II).

[52] Sauquillo (2008), 249.

[53] Álamos de Barrientos, *Discurso para inteligencia de los Aforismos, uso, y provecho dellos*. This speech develops in 6 pages, which are not numbered.

[54] Unfortunately, it is not possible to analyse all the aphorisms in question. However, it is appropriate to list them for future research. Referring to *Annales*, I (af. 2, 3, 55, 106, 120, 169, 183, 399); II (af. 117, 148, 288, 370); III (af. 183); IV (af. 119, 187, 263, 409, 410); VI (af. 45); XI (af. 42, 56, 141); XII (af. 54, 112); XIII (af. 141, 265, 288); XIV (af. 201); XV (af. 26, 277); XVI (af. 60). Referring to *Historiae*, I (af. 94, 438); II (af. 28, 143, 149, 215); III (af. 173); IV (af. 37, 43, 44, 300, 350, 351, 352, 382, 383).

IV. On Governmentality: Tacitus' *Exempla*

Álamos recorded four general governmental practices in his aphorisms, one for each of Tacitus' works. While in the *Annales* the main focus seems to be on tyranny, in the *Historiae* one can gain a more general view of the topic of 'principality'. These works are exemplary for politics. A special reflection on government can be found in *De origine et situ Germanorum*, an ethnographic work in which the problem of government is above all the problem of others[55]. In this text, Álamos' aphorisms focus on the passages that deal with the way in which two different populations treat each other. The reason for this observation is the logic of imperialism. The aphorisms showed how to acquire knowledge in order to conquer other peoples by emphasising their differences. Lastly, the fourth form of government practice is that of "false peace". Indeed, in *De vita et moribus Iulii Agricolae*, Roman imperialism is criticised because it thrived on massacres and robberies, and Calgacus' speech (*Agr.* 30-31) is the clearest example of this criticism. In all these examples, the idea of governmentality emerges as a mechanism of the intertwining of freedom (*libertas*) and tyranny (*principatus*). This relationship survives in every form of sovereign power. So it seems that the exercise of power increases to the extent that freedom is restricted. The core of political power is revealed in the imbalance between it and freedom. *Agricola*, in particular, illustrates how power employs key rhetorical strategies to expand itself, especially when dealing with the kind of peace 'imposed' by Rome. The idea of apparent (controlled) freedom runs through the entire work of Tacitus and is a symptom of an intelligent ruler, because he knew that his subjects would submit to sovereign power in this way.

The violence inherent in sovereign power was a cause for concern for many Spanish intellectuals working in institutions such as Álamos. However, an important form of governance has not yet been mentioned. Although it does not emerge from the aphorisms to Tacitus, it clearly appears in other political treatises at the turn of the 16th and 17th centuries[56]. It is pastoral power, a form of power that was better suited to the political practices of the Spanish monarchy, which was inspired by the greatness of the Roman Empire but could not imitate its emperor. Hence, a reference to (Christian) pastoral power cannot be overlooked. Indeed, before

[55] In this sense, Álamos can be seen as a forerunner of Carl Schmitt's friend-enemy dialectic. In this regard, I recommend: Maschke (2017).

[56] For instance, the figure of the good shepherd in connection with the ruler can be found in Giovanni Botero's *Della Ragion di Stato* (1589), Pedro de Ribadeneyra's *Tratado de la religion y virtudes que deue tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados* (1595), and Juan Márquez's *El Governador Christiano, Deducido de la vidas de Moysen, y Josue, Principes del Pueblo de Dios* (1612).

he turned to analysing modern governmental practices, Foucault had dealt with pastoral power. Pastoral power equalises the contradiction with sovereign power because it proposes the good shepherd as the leader of the freedom of the individual. In this way, the good shepherd leads the subjects to their own good, which they could not otherwise achieve themselves. In Foucault's view, pastoral power is not a form of governmentality but rather the secularization of power. Essentially, the figure of the good shepherd foreshadows the emergence of biopower. The choice of the pastoral office was not accidental. As discussed by Chris Barker (2023):

> Pastoral individuation of the person is in Foucault's telling a key bridge between ancient and Hellenistic practice, medieval sovereignty, and modern governmentality[57].

In Álamos' interpretation, pastoral power was ultimately superseded by sovereign power, reflecting the broader debate on reason of state, which consistently affirmed that governmental practices were designed to preserve power. As Foucault suggests, the challenge of government arises from the absence of a clear definition of power, making sovereign power a defining moment in the emergence of modern political thought. To explore this issue further, selected examples will illustrate the problem of government in Álamos, particularly the relationship between sovereign power and freedom, or the dynamic between *principatus* and *libertas* in Tacitus. In the *Annales*, Tacitus asserts that the only remedy for national discord was the rule of a single leader, thus justifying the principate. However, while recognising the inevitability of the principate, he does not endorse it with unwavering conviction. The problematic character of the principality lies in the paradox of the government of a single person over a vast empire. This ambiguity is evident from the outset of the *Annales*, which opens with a brief preface summarising Roman history from monarchy through republican *libertas* to the establishment of the principate.

> Urbem Romam a principio reges habuere; libertatem et consulatum L. Brutus instituit. Dictaturae ad tempus sumebantur; neque decemviralis potestas ultra biennium, neque tribunorum militum consulare ius diu valuit. Non Cinnae, non Sullae longa dominatio; et Pompei Crassique potentia cito in Caesarem, Lepidi atque Antonii arma in Augustum cessere, qui cuncta discordiis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit[58].

In response to this passage, Álamos issued two fundamental warnings: one concerning the dangers of tyranny (af. B. 2) and the other regarding the potential for civil war (af. C. 3).

[57] Barker (2023, p. 2).

[58] Tac., *Ann*. I, 1.

> B.2. La tirania, (siendo señorio violêto,) nunca es durable para los primeros autores della. C. 3. Quando alguno se viniere a hazer señor de una grande, y poderosa ciudad libre, lo mas ordinario será despues de una larga guerra civil[59].

Tyranny and civil war, however, are threats that primarily endanger the principality in its early stages. Once established, strategies emerge to stabilise and sustain the political system. In the *Annales*, the prince was *legibus solutus*, free from legal constraints, because he had to prevent the disintegration of a vast state. The central idea to the ideology of the principality is that without a leader (*sine rectore*; *Ann*. I, 15), the empire cannot be maintained or kept in balance.

In the *Historiae*, Tacitus examined the institutional dimensions of the principality. The first book, in particular, reflects on the theme of *ungovernability*, characterized by political instability, uncertainty, and conflicting reports (*rumorum avidi*; *Hist.* I, 4). Álamos introduced his aphorisms by highlighting the transition from republic (*af.* A. 1) to monarchical rule, which he equated with the loss of liberty (*af.* B. 2).

> A. 1. En tiempo de Republicas se pueden escrivir libremente las historias. B. 2. Quâdo el poderío público se reduce de Republica a un solo Monarca, acaban se los grandes historiadores: porque en tales siglos ni son tan grandes los premios, que incitâ a esta virtud, ni tanta la seguridad, con que escriven, como en tiempo de Republica[60].

However, Álamos contended that it is precisely under tyranny that true virtue – rooted in nature – emerges most clearly.

> D. 11. Los siglos de tiranos dan exemplos mas esclarecidos de virtud: porque en su crueldad, y efetos della se aguza el buen natural, para mostrar su Fortaleza, y valor[61].

Freedom, and virtue in relation to it, should be considered within the framework of *arcana imperii* (af. B. 15). Álamos, in line with the principles of reason of state, asserted that the secrets by which a monarchy is sustained and preserved must remain undisclosed. His reasoning reflects a clear concern for the stability of monarchical rule. The emperor Galba himself deemed a return to the principate impossible (*Hist*. I, 16). However, the legitimacy of monarchy ultimately depends on the excellence of the ruler. The phrase in *Hist*. 1.49 ("*capax imperii nisi imperasset*"), which Tacitus uses in reference to the late Galba, concisely captures the paradox of leadership. In connection with this passage, Álamos formulated aphorism G.276,

[59] Álamos de Barrientos (1614, p. 2).
[60] Álamos de Barrientos (1614, p. 610).
[61] Álamos de Barrientos (1614, p. 612).

emphasising that a prince could not be deemed great merely for lacking vices; true greatness required the constant exercise of virtue.

> En los Principes, para merecer nombre de Grandes, no basta no tener vicios, sino que es menester posseer virtudes[62].

The virtue of the prince is the key to resolving the challenges of the principate. This idea is echoed in *Agr.* 3, where Tacitus commended Nerva and Trajan for successfully reconciling monarchy with freedom.

In *De Origine et situ Germanorum*, however, Tacitus adopted a contrasting approach, simultaneously critiquing his fellow Romans and expressing admiration for the customs of the Germanic tribes. The first aphorism plays a crucial role in initiating the discussion on the concept of "otherness" among foreign peoples. Recognising and defining otherness is essential for legitimising or questioning governmental practices, as well as for understanding the dynamics of friend-foe relations.

> A. 1. El miedo que una naciõ tiene de otra, es el mayor reparo, que puede haber entre las dos; para que unos, ni otros no entren en los terminos agenos[63].

There is a dense network of aphorisms that refer to *Ger.* 33, 34, 35 and 36, chapters in which the customs of other peoples are described.

> Maneat, quaeso, duretque gentibus, si non amor nostri, at certe odium sui, quando urgentibus imperii fatis nihil iam praestare fortuna maius potest quam hostium discordiam[64].

Tacitus employed clichés. Basically, he stated that divisions and internal conflicts among barbarian groups enabled Rome to maintain its dominance. In addition, Álamos asserted that in the decline of an empire there could be no greater happiness for the people than to have discord among their enemies, as it led to their downfall (af. A. 47). Furthermore, in discussing customs and the notion of otherness, Álamos reflected on key political and ethical concepts: faith, which must be accepted rather than scrutinized (*Ger.* 34; af. A. 48); virtue, which can only be claimed by rulers who have gained power without committing injustice (*Ger.* 35; af. B. 49); and peace, drawing from *Germania* 36 (af. C. 50). Politics thus emerges as a form of social science. Additionally, the contrast between monarchy and *libertas* is particularly pronounced in *Germania* 37.

[62] Álamos de Barrientos (1614, p. 646).

[63] Álamos de Barrientos (1614, p. 929).

[64] Tac., *Ger*. 33.

> Non Samnis, non Poeni, non Hispaniae Galliaeve, ne Parthi quidem saepius admonuere: quippe regno Arsacis acrior est Germanorum libertas[65].

The themes of tyranny and *libertas* resurface in *De vita et moribus Iulii Agricolae*. Here, opposition to tyranny is exemplified through the life of Agricola, who ultimately fell victim to its mechanisms. A crucial element in this context is Tacitus' critique of Roman imperialism, which, he suggests, thrived on conquest, plunder, and violence. This perspective is most explicitly conveyed through Calgacus' speech (*Agr.* 30), where the nature of tyranny is exposed. By allowing Calgacus to voice these criticisms, Tacitus momentarily assumes the perspective of Rome's adversaries. This rhetorical strategy serves as a filter, revealing the ideological underpinnings of Roman imperialism without outright condemnation, while simultaneously reinforcing the superiority of Roman civilization. Tacitus thus acknowledges both the brutality and the efficacy of Rome's imperial policies.

> A. 188. Los que tratan que conquistas, el robar, matar, y saquear, llaman señorío; y no ver quien lo resista, muertos, y acabados los enemigos, y reducida la tierra enferme, y soledad, llaman Paz; pero falsamente; siendo lo primero tiranía, y lo segundo efectos de ella[66].

This passage illustrates how Roman imperialism employed the rhetoric of a false peace to justify its conquests.

> Auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant[67].

Another significant aspect of empire emerges in *Agr.* 42, where Tacitus asserted that great men could exist even under despotic rulers. This suggests the necessity of cooperating with the government despite its flaws. Agricola served as a model, demonstrating that submission to power did not necessarily equate to subjugation by tyranny. The aphorisms reinforced this idea, highlighting the dangers posed by a tyrant's jealousy and cruelty, which had to be approached with caution. Af. F. 254 warns that once a ruler executes an honorable man without fear of repercussions, he is likely to repeat the act. Af. D. 260 further observes that prudence and moderation provoke a tyrant's hostility, necessitating careful conduct by those who embody these virtues. Similarly, af. E. 261 contends that excellence can persist even under a corrupt regime, as obedience and modesty,

[65] Tac., *Ger*. 37.

[66] Álamos de Barrientos (1614, p. 1004).

[67] Tac., *Agr*. 31.

coupled with diligence and competence, may earn recognition where others have met downfall. *De vita et moribus Iulii Agricolae* is thus more than a tribute to Tacitus' father-in-law; it also outlines a vision of governance that seeks a balance between *principatus* and *libertas.* As Alain Michel (1973) argued, Tacitus' work as a whole constitutes "a meditation on freedom" and offers "a moral of action in civil society"[68]. At the same time, he claims the ability of the senatorial elite to govern without necessarily having to endorse a tyrant[69].

These examples collectively outline a principle of governmentality. The first addresses tyranny, the primary danger threatening one-man rule. The second explores the principality's inherent challenges, which is not a tyranny, yet constantly at risk of being perceived as such when it fails to safeguard liberty. Preventing this outcome requires a virtuous and capable ruler who can maintain order. The third example underscores the necessity of propaganda and the construction of a political identity – what could be termed in modern terms as a 'national' identity – to differentiate allies from enemies. Finally, the last example revisits the tension between *principatus* and *libertas* not only from the ruler's perspective but also from that of the governed. This remains the fundamental dilemma of monarchy, one for which there appears to be no resolution – unless one considers Foucault's reflections on governmentality, which illuminate both the debate on reason of state and the structural causes of the problem of government itself.

V. Final Remarks

In conclusion, Álamos' work presents a structured and pragmatic approach to politics, deeply rooted in the Roman legal tradition and the classical discussions on the state in early modern times. His reading of Tacitus serves as a guide for governance, offering practical insights into the preservation of power. By systematising Tacitus' aphorisms, Álamos transforms them into principles of political action, reinforcing the idea that history is a reservoir of wisdom essential for statecraft. His approach aligns with the Aristotelian conception of practical science, where political knowledge is action-oriented rather than theoretical. His engagement with *prudencia de estado* and reason of state underscores this pragmatic dimension, demonstrating how governance relies on a calculated balance between authority and stability.

Tacitus plays a central role in this discourse. Álamos legitimises Tacitus as a political thinker whose insights transcend moral considerations and provide a

[68] Cf. Michel & Salsano (1973).

[69] Cf. Gajda (2009, pp. 253-268).

framework for understanding power dynamics. Moreover, Álamos' aphorisms reflect the adaptability of Tacitism to different political contexts, making it a foundational element of early modern governmentality. Álamos' attempt stands for both the rulers and the ruled. It is a political – and therefore scientific – form of Tacitism that is legalistic in nature, Aristotelian in its emphasis on practical knowledge, and casuistic in its application. In short, the versatility of Tacitism evolved into a genuine principle of governmentality. Politics moved away from transcendental or universal ideals, becoming a matter of practice. Reinterpreted as a Spaniard, Tacitus' works became the material and intellectual foundation for Álamos' aphorisms, which came to embody the causal principles of governmentality in early 17th-century Spain.

Foucault's tripartite model of power – sovereignty, governmentality, and biopolitics – provides a useful lens for situating Álamos within a broader genealogy of governance. While Álamos primarily operates within the framework of sovereign power, his emphasis on history as a tool for political prudence contributes to the gradual transformation of governance into a more strategic practice. This shift highlights the rising influence of security and economic concerns, gradually undermining sovereign power. At its core lies the tension between principality and *libertas*, which, according to Álamos, shapes the foundations of common life and modern politics. As economic considerations gain prominence, governance extends to the regulation of population behavior, marking the emergence of biopolitics. Foucault defines biopolitics as a broad set of political strategies centered on the governance of bodies and populations. While Álamos remains within the framework of sovereignty, his work anticipates the historicization of politics, a process that culminates in a biopolitical system using diverse mechanisms of power.

Bibliography

Álamos de Barrientos, B. (1614). *Tacito español ilustrado con aforismos*. Madrid: Luis Sánchez a su costa y de Juan Hasrey.

Álvarez, Á. O. (2010). La invención de las pasiones: Consideraciones sobre la recepción del tacitismo político en la cultura del Barroco. *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía, 10*, 1-14.

Antón Martínez, B. (1991). La *Receptio* del tacitismo en España: La «vía hispánica». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 53*(2), 329-345.

Aranda Pérez, F. J. (2007). Recetarios políticos: Aforismos tacitistas en la escuela de Toledo en el primer tercio del siglo XVII. *Conceptos, 4*, 13-32.

Bacon, F. (1605). *Of the Advancement and Proficience of Learning or the Partitions of Sciences*. Oxford: Leon: Lichfield.

Baldini, E. (Ed.). (1992). *Botero e la 'Ragion di Stato'. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Barker, C. (2023). Foucault's anarchaeology of Christianity: Understanding confession as a basic form of obedience. *Philosophy & Social Criticism*, *2023*, 1-24.

Bazzicalupo, L. (2016). Governamentalità: Una ri-definizione operativa della razionalità politica. *Parolechiave, 24*(2), 89-102.

Bermejo, S. M. (2010). *Translating Tacitus: The reception of Tacitus's works in the vernacular languages of Europe, 16th-17th centuries*. Pisa: PLUS-Pisa University Press.

Bermejo, S. M. (2013). Los jeroglíficos de entrada del *Tácito español* de Baltasar Álamos de Barrientos. *Imago: Revista de Emblemática y Cultura Visual, 5*, 333-341.

Blanco, E. (2006). Aforismos políticos contra sentencias morales: El caso del siglo XVII. *Res Publica Litterarum: Documentos de Trabajo del Grupo de Investigación "Nomos", 5*, 1-29.

Bravo, P. (2014). La autoridad de Tácito en la literatura aforística en torno a 1600: El caso de Antonio Pérez. In C. Strosetzki (Ed.), *La Autoridad de la Antigüedad* (pp. 29-48). Madrid: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert.

Burchell, G., Gordon, C. & Miller, P. (Eds.). (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.

Burke, P. (1966). A survey of the popularity of ancient historians, 1450-1700. *History and Theory, 5*(2), 135-152.

Coloma, C. (1629). *Los anales de Cayo Cornelio Tácito*. Douai: Marcos Wyon.

Davis, C. (2001). Baltasar Álamos de Barrientos and the nature of Spanish Tacitism. In E. Southworth, N. Griffin, C. Thompson, & C. Griffin (Eds.), *Culture and Society in Habsburg Spain* (pp. 57-78). London: Tamesis.

Erasmus, D. (1500). *Adagiorum collectanea*. Paris: Jean Philippe.

Erasmus, D. (1516). *Institutio principis Christiani*. Basileam: Ioannem Frobenium.

Escalante, M. F. (1975). *Alamos de Barrientos y la teoría de la razón de estado en España*. Barcelona: Editorial Fontamara.

Fernández-Santamaría, J. A. (1979). Baltasar Álamos de Barrientos' *Ciencia de Contingentes*: A Spanish view of statecraft as science during the Baroque. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 41*(2), 293-304.

Feros, A. (2006). *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ferraro, C. (2024a). El Rey Prudente: Philip II and Tiberius in Antonio de Herrera's *Diez Libros de la Razón de Estado* (1593). *History of European Ideas*, *2024*, 1-15.

Ferraro, C. (2024b). The Madrid Publishing Industry in the Sixteenth–Seventeenth Century and the Role of Women. In M. Kvizikevičiūtė, V. Stukaitė, & V. Vaitkevičiūtė (Eds.), *Theatrum Libri 2: Printing centers and peripheries in the early modern period* (pp. 87-109). Vilnius: Martynas Mažvydas National Library of Lithuania.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978* (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, Trans.). New York: Palgrave Macmillan.

Gajda, A. (2009). Tacitus and political thought in early modern Europe, c. 1530–c. 1640. In A. J. Woodman (Ed.), *The Cambridge Companion to Tacitus* (pp. 253-268). Cambridge: Cambridge University Press.

Garvin, M. (2021). Alonso Víctor de Paredes, *Institution and Origin of the Art of Printing, and General Rules for Compositors. Anuario Lope de Vega, 27*, 514-523.

Herrera, A. de (1593). *Diez Libros de la Razón de Estado*. Madrid: Pedro Madrigal.

Herrera, A. de (1615). *Los cinco primeros libros de los Annales*. Madrid: Juan de la Cuesta.

Lancina, A. de (1687). *Commentarios políticos a los Anales de Cayo Vero Cornelio Tácito*. Madrid: Oficina de Melchor Alvarez.

Lawlor, L., & Nale, J. (Eds.). (2014). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marañón, G. (1947). *Antonio Pérez (El hombre, el drama, la época)*. Madrid: Espasa Calpe.

Maravall, J. A. (1944). *La teoría española del estado en el siglo XVII*. Madrid: Talleres de Gráficas Reunidas.

Mariana, J. de (1599). *De Rege et Regis institutione libri III*. Toleti: Petrus Rodericus.

Maschke, G. (2017). «Amigo y enemigo»: Kautilya y Álamos de Barrientos, anticipadores del criterio schmittiano. *Carl-Schmitt-Studien*, *1*(1), 111-120.

Merle, A. (2014). Algunas observaciones breves sobre los *Aforismos al Tácito español* de Álamos de Barrientos. *Revista Internacional d'Humanitats, 30*, 9-18.

Michel, A., & Salsano, A. (1973). *Tacito e il destino dell'impero*. Torino: Einaudi.

Millán, J. M., & Visceglia, M. A. (Eds.). (2007-2008). *La monarquía de Felipe III: la casa del Rey* (Vols. I-II). Madrid: Fundación Mapfre, Instituto de Cultura.

Moll, J. (1997). Libro y sociedad en la España moderna. *Bulletin Hispanique, 99*(1), 7-17.

O'Farrell, P. B., & Pérez, M. P. (Eds.). (2013). *Tácito y Tacitismo en España*. Barcelona: Anthropos.

Oïffer-Bomsel, A. (2021). De l'utilité de l'enseignement de Tacite dans une Espagne en crise selon Baltasar Álamos de Barrientos. *Dix-septième siècle, 1*, 141-166.

Osorio, J. (1572). *De regis institutione et disciplina libri VIII*. Coloniae Agrippinae: haeredes Arnoldi Birckmanni.

Pérez, F. J. A., & Rodrigues, J. D. (2008). Claves, fundamentos y debates para una política hispánica. In F. J. A. Pérez & J. D. Rodrigues (Eds.), *De Re Publica Hispaniae: Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad* (pp. 19-58). Madrid: Sílex.

Prozorov, S. (2022). When did biopolitics begin? Actuality and potentiality in historical events. *European Journal of Social Theory*, *25*(4), 539-558.

Raviola, A. B., & Silvagni, C. (Eds.). (2023). *BOTERIANA III: A trent'anni dal volume Botero e la 'Ragion di Stato' a cura di Enzo A. Baldini (1992-2022) Bilanci e prospettive di ricerca*. Torino: ETS.

Ribadeneira, P. De (1595). *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe christiano, para gobernar y conservar sus estados*. Madrid: P. Madrigal.

Rufino, S. R. (2011). Aristóteles: La política como dimensión y exigencia del ser humano. In P. Sánchez Garrido & C. Martínez-Sicluna Sepúlveda (Eds.), *Historia del análisis político* (pp. 93-126). Madrid: Tecnos.

Sauquillo, J. (2008). Baltasar Álamos Barrientos en la (pre) modernidad tacitista. *Res Publica, 19*, 235-260.

Sueyro, E. (1613). *Las obras de C. Cornelio Tacito*. Anvers: Pedro Bellero.

Trigo, L. C. (2016). The sense of decline and the spirit of regeneration in 17th-century Spanish political philosophy: Álamos Barrientos. *Endoxa, 38*, 169-216.

Varo Zafra, J. (2015). Grupos tacitistas españoles del siglo XVI. *Revista Signa, 24*, 537-556.

Williams, P. (1973). Philip III and the restoration of Spanish government, 1598-1603. *The English Historical Review, 88*(349), 751-769.

Williams, P. (2006). *The great favourite: The Duke of Lerma and the court and government of Philip III of Spain, 1598-1621*. Manchester: Manchester University Press.

Yardley, J. C., & Barrett, A. (2008). *Tacitus: The Annals. The Reigns of Tiberius, Claudius, and Nero*. Oxford: Oxford University Press.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 28.09.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41695

RACIONALIDAD GRIEGA Y HUMANISMO CRISTIANO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE PEDRO DE VALENCIA: EL *DISCURSO SOBRE MATERIAS DEL CONSEJO DE ESTADO*

Greek rationality and Christian humanism in the political thought of Pedro de Valencia: the *Discurso sobre materias del Consejo de Estado*

Jesús Nieto Ibáñez
Universidad de Valladolid
jesus.nieto@uva.es
ORCID 0000-0002-0685-8900

Resumen: El *Discurso sobre materias del Consejo de Estado* de Pedro de Valencia permite analizar el dilema entre razón y fe, entre racionalidad griega y cristianismo, en el pensamiento político del humanista. Pedro de Valencia aborda la política del momento desde una perspectiva bíblica, tomando como base el *Liber generationis et regenerationis Adam, sive De historia generis humani* de Arias Montano. A ello añade reflexiones sobre la moral, el comportamiento individual y su proyección en la colectividad, siguiendo la filosofía de Sócrates y Epicteto.

Palabras clave: Pedro de Valencia; Humanismo; Biblia; pensamiento político; Epicteto; Felipe III.

Abstract: Pedro de Valencia's *Discurso sobre materias del Consejo de Estado* allows us to analyse the dilemma between reason and faith, between Greek rationality and Christianity, in the humanist's political thought. Pedro de Valencia approaches the politics of the time from a biblical perspective, taking Arias Montano's *Liber generationis et regenerationis Adam, sive De historia generis humani* as a basis. To this he adds reflections on morality, individual behaviour and its projection on the collective, following the philosophy of Socrates and Epictetus.

Keywords: Pedro de Valencia; Humanism; Bible; political thought; Epictetus; Philip III.

1. Introducción: el pensamiento político de Pedro de Valencia

La crisis del reino de Castilla y, por extensión, de la monarquía española, lleva a los pensadores humanistas a reflexionar sobre la práctica política, hecho que se

hace más patente desde la última década del siglo XVI y, sobre todo, en la primera mitad del siglo XVII.

Pedro de Valencia es un testimonio de esta corriente y en concreto son sus vertientes de jurista y hombre de leyes, de filósofo y de biblista, las que le confieren una posición muy personal en el enfoque de la problemática política, social y económica del complejo reinado de Felipe III (Morocho Gayo, 1993, 1997).

Su humanismo cristiano rige las reflexiones sobre el gobierno y su administración, lo que no es en absoluto incompatible con la incipiente racionalidad moderna. El biblismo, con el apoyo las autoridades patrísticas y grecolatinas, determina su actividad intelectual también en sus tratados de política y economía.

Aunque de Valencia siga aún bastante próximo a algunos planteamientos, en especial en el tema de la monarquía, como veremos más adelante, sin embargo, varios de sus escritos son prueba de que el deseo de una reforma política en la España del momento va en paralelo con la búsqueda de un cambio en el interior del propio hombre[1]. Como indica Gómez Canseco "en Pedro de Valencia aún se mantiene la confianza en el individuo y en su capacidad para reformar el reino" (Gómez Canseco, 1993, p. 231).

Pedro de Valencia en sus obras de contenido político y social busca la consecución de una buena razón de estado, un buen gobierno, desde el punto de vista moral, que se apoye en los principios del trabajo, la propiedad agraria, una fiscalidad equitativa y una administración basada en el bien común (Suárez Sánchez de León, 1997), sin olvidar las críticas al vicio, la holgazanería y el lujo, entre otros muchos males de la España de Felipe III.

Junto a esta idea "más moderna" aún rige en el autor el principio conservador del providencialismo, en el que Dios es quien da y quita los estados, de modo que hay que ser fieles a Él y a sus preceptos para que los reinos prosperen (Iñurritegui Rodríguez, 1998)[2]. Para este humanista no hay duda sobre la consideración positiva de la monarquía, basada en la voluntad de Dios, y la conservación del reino por encima de la expansión de la monarquía.

La obra de Pedro de Valencia, sin abandonar esta concepción tradicional, permite atisbar una cierta modernidad y admite la racionalidad en la gestión

[1] El *Discurso fundado en el Epicteto de Arriano sobre los que pretenden vivir con quietud* de Pedro de Valencia tiene, entre otros, el objeto de destacar la distinción de Epicteto entre el yo interior y el yo social. Asimismo, en este texto se recogen algunos de los principios que, según Epicteto, el hombre ha de seguir para evitar ser afectado por los elementos externos. Precisamente la originalidad de la posición de Epicteto y de su reformulación por los moralistas del siglo XVI está en su concepción del hombre desde dos dimensiones distintas, desde dos ámbitos distintos, de modo que se produce el desdoblamiento entre la individualidad y la sociabilidad. Esta distinción entre el yo y la comunidad es ya completamente moderna (Suárez Sánchez de León, 1997, p. 155).

[2] Las obras clásicas sobre esta concepción política son fundamentalmente Pedro de Ribadeneyra (1595) y Fernando Alvia de Castro (1616).

gubernamental, según demuestran sus tratados de contenido más social y económico, dedicados a aspectos de un mayor interés "público", la agricultura, la moneda, el precio del pan, etc., así como sus propuestas de reforma para reorganizar la sociedad, la agricultura, intervenir directamente en el mercado y la economía pública, todo ello para obtener el desarrollo de una verdadera justicia social dirigida por el Estado (Canseco, 1993, 189).

El pensamiento político del humanista sufre una evolución a tenor del contenido de los diferentes tratados. Desde 1605 parece que se sustituyen los temas y argumentos bíblicos en beneficio de esas preocupaciones y razonamientos sobre los asuntos socio-económicos señalados (Suárez Sánchez de León, 1997, p. 209). El momento de la elaboración del dictamen, que vamos a estudiar en este trabajo, podría situarse posiblemente entre 1603 y 1607, es decir, en el momento del cambio de esta tendencia en el autor.

2. El hombre bíblico: el primer Estado

Junto al problema político y social es la inquietud religiosa y de Dios la otra gran preocupación. Sin embargo, su concepción política es inseparable de la religiosa, en busca de reforma de las estructuras sociales y económicas que regían la España del momento, pero con un tratamiento respetuoso de la religión católica y del modelo político monárquico, que es incuestionable.

En el tratado, que Valencia denomina *Discurso sobre materias del Consejo de Estado dirigido a una persona que pidió un dictamen*, además de la consideración de algunos aspectos políticos, se incluye una reflexión sobre la moral, el comportamiento individual y su proyección en la colectividad[3]. El análisis del contenido de este discurso permite analizar alguno de los extremos del dilema entre razón y fe en Pedro de Valencia, entre racionalidad y cristianismo.

El escrito recoge las reflexiones del humanista en torno a una consulta, que no se aclara cuál es y que ha realizado uno de los miembros del citado Consejo[4]. En la respuesta se hace acopio de referencias bíblicas y de autores clásicos, siguiendo la práctica habitual de Valencia, para argumentar su razonamiento, "y esta costumbre de dirigir los libros puedo confirmar con ejemplos de todos los siglos y de todos los

[3] Seguimos la edición de Viforcos Marinas y Campos Sánchez-Bordona (2019, pp. 430-470). Para localizar los pasajes notamos las indicaciones de los folios del manuscrito de la Biblioteca Nacional de España, ms. 11160, ff. 27r-69r.

[4] Parece que se trataba de Juan de Idiáquez (Viforcos Marinas y Campos Sánchez-Bordona, 2019, p. 424).

autores sagrados y profanos" (28r), "con variedad de lección y ejemplos de todas historias y siglos" (28v)[5].

Aunque Pedro de Valencia va a apoyarse también en la autoridad de los textos grecolatinos, sin embargo, aborda el asunto político central de este dictamen fundamentalmente desde la perspectiva bíblica: "confirmándolo principalmente con lo verdaderamente firme y estable, que es la doctrina sagrada y la palabra de Dios que permanece y dura inmudable e infalible para siempre" (29r). En efecto, el punto de partida de la idea clave de este informe es el *Liber generationis et regenerationis Adam, sive De historia generis humani* de Arias Montano:

> La lección de los libros que dejó impresos y escritos Arias Montano, mi señor, y aficionadísimo servidor de vuestra señoría[6], porque todo lo demás que aquí referiré de la Escritura será traído y aplicado conforme a sus interpretaciones y consideraciones y la misma muestra me atrevería a hacer en cualquier otra materia filosofal o teológica, natural, moral o política, y no por esto me quiero escusar de escribir el tratado entero si entendiere que tiene gusto vuestra señoría. (29r)

Para Pedro de Valencia, y para el conjunto del humanismo cristiano, la Biblia era un libro sagrado e inspirado por Dios y fueron muy pocos los autores que concibieron un mundo o un hombre sin Dios. Aunque el hombre era el centro del universo, en la cosmovisión de los humanistas el estudio de la Biblia constituía la pirámide del saber humano. Al conocimiento de la palabra de Dios se encaminaban los *studia humanitatis* y a ella subordinaban estos humanistas el resto de los saberes.

La argumentación parte del relato de la creación, en concreto del hecho de que algunos ángeles se rebelaron contra el plan de Dios de hacer al hombre el centro de la creación. Para nuestro humanista el pecado original surge por el deseo de los hombres de decidir "por deliberación de su propio parecer" la forma de conocer tanto a Dios como las cosas terrenales, en lugar de atenerse y observar lo dispuesto por Dios mismo (Viforcos Marinas y Campos Sánchez-Bordona, 2019, p. 421).

El humanista de Zafra describe el primer "Estado" que ha existido, a saber, el paraíso de Adán y Eva, que estaba lleno de felicidad:

> Mucho se podía decir en esta razón, y nunca se dirá conforme a la dignidad y grandeza de la cosa para representar la felicidad del estado de los dos primeros hombres por natura-/[38v] leza y por gracia en el paraíso, y hace esta consideración para veneración

[5] Son numerosos los autores grecolatinos citados en el dictamen: Eurípides (28r), Aristóteles (29v), Zenón (29v), Platón (29v), Plutarco (63r), Séneca (57v), Píndaro (35v), Heráclito (39v), Epicarmo (47r), entre otros.

[6] Sobre esta referencia a la relación de respeto entre Arias Montano y el destinatario de este dictamen, posiblemente Juan de Idiáquez, puede verse el comentario al respecto, con bibliografía, de Viforcos Marinas y Campos Sánchez-Bordona (2019, p. 424).

> de la benditísima carne del segundo Adán, Cristo Jesús Nuestro Señor, que siendo según la naturaleza humana descendiente de los dos primeros formados Adán y Eva, fue a imagen y semejanza de ellos cuales eran antes del pecado, y tenía en cuanto hombre también el reino terreno, que a ellos se les había dado, como lo significa san Lucas en la genealogía, donde habiendo procedido por todo el linaje hasta Adán para insertar en él a Cristo. (38v)

En ese momento de la humanidad ya había un reino, un Estado, en definitiva, había una organización social. En relación con el "segundo Adán", con Cristo, también se precisa que este, como hombre, tenía un reino terreno, además del celestial por su categoría divina: "fue a imagen y semejanza de ellos cuales eran antes del pecado, y tenía en cuanto hombre también el reino terreno, que a ellos se les había dado" (38v).

Además del Estado, había una Ley. La ley de Dios es fundamental para que exista este "Estado feliz", junto con la obediencia y fidelidad al auténtico rey, al mismísimo Dios:

> La felicidad y perpetuidad de este reino y estado que Dios dio al hombre no fue absoluta ni irrevocablemente, sino debajo de condición y ley de fidelidad y obediencia a su Autor y supremo Rey, creyendo y obedeciendo, al cual había de conservar, confirmar y perpetuar su dignidad y señorío de mar y tierra. (39r)

Pedro de Valencia, como Arias Montano, considera que la caída de Adán y Eva acabó con la perfecta armonía entre los ojos del hombre interior que miran hacia arriba y los que miran hacia abajo, "que eran abiertos en la luz superior y en ella también y hacia ella veían los inferiores". Así relata el humanista la creación y la antropología bíblica, siguiendo lo que reza el subtítulo del tratado de Arias Montano *Acerca de la historia del género humano*:

> Hizo pues Dios a los hombres varón y hembra, no solamente que en lo exterior y visible fueron dos, Adán varón y Eva mujer, sino que en lo interior cada uno de ellos de por sí tenían dos partes, una el hombre interior que es varonil y le pertenece el dominio y gobierno y se llama espíritu y porción superior, y otra la parte exterior inferior y femenina, en que están los sentidos y apetitos corporales, que debe ser obediente y conformarse con la parte superior y se llama en la Escritura: Ánima. Acordó y compuso Dios estas dos partes en tan concertada /[33r] armonía y concertó. (32v-33r)

3. La filosofía griega: Epicteto y Sócrates

Una vez puestas las bases de la argumentación bíblica y su exégesis se pasa a la filosofía griega. Para el humanista la razón de Estado descansa en el debate, ya clásico, de si los conceptos de lo bueno y lo útil son identificables o si son categorías independientes e incluso, en ocasiones, contrarias[7]. En este punto es donde aflora la racionalidad griega, su filosofía, y el modelo socrático a través fundamentalmente de Epicteto.

El hombre acaba por diferenciar lo útil de lo bueno, y llega a creer que aquello que le gusta, aunque no fuera conforme al dictamen divino, sería al final aprobado por Dios. A partir de la ruptura producida por la desobediencia de Adán y Eva se comienza a tener una idea diferente a la original infundida por Dios en el primer hombre:

> Lo bueno y lo malo, necesario y desconveniente, no en conformidad y unidad con Dios, y con el espíritu en la luz del Verbo, sino con el peso de lo suave y desabrido, gustoso y desgustoso a la carne, procurando abrir los ojos de ella, y por ella los del ánimo en lo inferior y terreno. (48v)

A juicio de Pedro de Valencia es Lucifer[8] el que crea esta distinción y separación entre lo útil y provechoso, entre lo justo y lo bueno,

> Pero Lucifer, con propósito pertinaz, caído en las tinieblas, se opuso y opone a la sabiduría y a la luz del Verbo divino (32r),... porque no fue hombre ninguno el que introdujo y persuadió al mundo esta distinción, sino el demonio, primeramente en las palabras que dijo a Eva, y después la fue y va diciendo cada día a la carne corrupta de todos los hombres. (67r)

Además, Lucifer no sigue la ley de Dios, pues "es enemigo de Dios y no se sujeta ni puede sujetar a la Ley de Dios" (64v), y es el oponente de Dios y de su Estado,

> y todas las asestó y afiló el adversario para engañar, derribar y tiranizar al hombre con crueldad y envidia y quitarle y usurpar el reino de este mundo, compitiendo y oponiéndose principalmente a Dios y a su gloria, desbaratando en esta parte su consejo y probándose con esto más sabio en el juicio de sus ángeles apóstatas. (43v)

Epicteto es la fuente de esta idea y de otras como el tema de vivir de acuerdo con la naturaleza, señalado más adelante. El filósofo también enseña que lo justo y

[7] Sobre la razón de estado y su desarrollo en España pueden consultarse los trabajos de Meinecke (1983, pp. 3-148), Peña Echevarría (1998), o Rus Rufino y Zamora Bonilla (2000).

[8] "A quien los profetas llaman Hilel y ya vulgar y generalmente Lucifer" (30r).

lo conveniente son uno y lo mismo; este es uno de los temas del capítulo del autor griego traducido por el propio humanista en otro de sus escritos (Nieto Ibáñez, 2008, pp. 217-242):

> Y así es evidente lo que enseña Epitecto, que en general debemos persuadirnos y tener entendido que es una misma cosa lo pío, religioso, justo, útil y conveniente, porque si se tiene una cosa por justa y pía, y otra por conveniente no se puede conservar, ni quedar en pie la religión y pío afecto con Dios. (68r)

La base de estas ideas es la propia doctrina socrática:

> Así decía muy bien Sócrates que es impía opinión la que enseña a distinguir lo útil de lo justo. Porque es imposible que la naturaleza abrace y se aplique a lo que le es dañoso, porque el ímpetu natural de cada cosa es a su utilidad/[68r] a su conservación y mejoría, y ese es su bien; pues si la naturaleza humana se persuade que lo justo es o puede serle dañoso, no es posible que lo abrace, aunque se lo manden todas las leyes y el mismo Dios; antes luego tendrá por enemigo a quien le aconseja y manda su daño, y juzgara el Imperio Divino por tiránico y no conveniente para los súbditos, que los quiere forzar con violencias, amenazas y penas, a lo que no les está bien.

En su tratado *Acerca de los moriscos de España* Pedro de Valencia, tomando a Sócrates como argumento, recoge también este mismo principio filosófico:

> Sócrates, que fue el mayor de los filósofos gentiles, dice Clemente Alejandrino, que solía maldecir muy a menudo al primero que distinguió entre lo útil y lo justo, y enseñó a los hombres que podía haber cosa injusta que les conviniese y fuese de provecho. No sabía Sócrates quién había sido el autor primero de esta impía distinción que destruyó y destruye el mundo... (González Cañal, 1999, p. 92).

Precisamente, una de las ideas fundamentales en este último escrito es que no hay monarquía estable sin unidad religiosa. No puede haber separación entre religión y política, es decir, entre lo útil y lo justo en esta expresión de Valencia tomada de Sócrates (Maravall, 1944, VI y Maravall, 1972, I, pp. 236-240). En este texto se pude leer también la misma idea, a saber, que el inventor de "esta impía distinción que destruyó y destruye el mundo" fue la serpiente del Génesis, que engañó a nuestros primeros padres e hizo posible la llegada de la sabiduría terrenal, y el "ímpetu de la carne que es enemiga de Dios y desobediente de su ley". A partir de aquí se abren dos vías, la que sigue al demonio y la que sigue a Dios. Sócrates confirma la doctrina bíblica y muestra claramente su cristianización. Precisamente entre los consejos que da al gobernante ninguno es mejor que aquel que reza que nada bueno ni duradero se consigue mediante la injusticia, el engaño, el perjurio

o la mentira. Con estas palabras indica claramente que nada legitima el empleo de medidas injustas, ni aunque se busque con ellas alcanzar fines buenos, rechazando así la conocida teoría maquiavélica (Paradinas, 1994, pp. CI-CII).

En este *Discurso sobre materias del Consejo de Estado* de Pedro de Valencia también se incluye un elogio de Sócrates, como ocurre en otros pasajes del conjunto de su obra. Para el autor griego la filosofía es buena y, por tanto, útil, recordando el tema al que recurre Pedro de Valencia en el texto citado del tratado *Acerca de los moriscos*. El autoconocimiento y la justicia son las virtudes del buen gobierno de las casas y de las ciudades:

> Sócrates que fue el mejor en costumbres y opiniones de todos los filósofos gentiles, y que parece que se le debe creer lo que él dice en su Apología que lo había dado Dios a los griegos para despertarlos de la modorra en que estaban, viendo el grave daño que causó a los hombres esta distinción, y que no era bastante su doctrina y persuasión para desarraigarla, maldecía al primero que introdujo esta opinión en el mundo. (66v)

El otro tema importante, tomado de la filosofía estoica, perfectamente cristianizable, es el de que la ley de Dios es la ley natural, "La suma de la Divina Ley y natural para todos los hombres y naciones del mundo, políticas y bárbaras, se cifró en que todos y cada uno en la luz que se les comunicase, resistiesen a las tinieblas que conociesen" (65v).

Para Arias Montano la ley natural es la manifestación de la voluntad divina, el punto de encuentro con la razón humana. Así se une razón, ley natural, voluntad divina y filosofía moral griega. La ley natural es la filosofía de los gentiles y el anticipo de la revelación del Evangelio:

> Así que, aunque las naciones perdieron y olvidaron después la doctrina de los padres y no recibían la ley natural por tradición y fee, pero recibían la de la razón y de la doctrina de sus sabios que llamaron filosofía, que los instruía y obligaba como ley, y en lugar de ella, como lo enseña san Clemente Alejandrino, que la filosofía se dio a las naciones en lugar de ley, para que los gobernase y amansase y les preparase para recibir el Evangelio[9]. (63v)

El estoicismo y su precepto *vivere secundum naturam*, en clave cristiana, sería la adecuación de la vida humana a la propia naturaleza creada por Dios, es decir, el *officium* de cada persona, el cumplimiento del mandato divino, que es aplicado, por supuesto también, a los gobernantes.

[9] Aunque esta es una de las tesis básicas de su pensamiento, la frase parece corresponder a *Strom.* I 5; aunque el argumento también es objeto del cap. 20 y del 28 de la misma obra del autor de Alejandría.

Estas reflexiones son una prueba de la presencia del pensamiento estoico en Pedro de Valencia y su compatibilidad con el humanismo cristiano. El estoicismo antiguo se constituye en un modelo de la nueva espiritualidad. Epicteto está detrás de esta idea, como se ha señalado antes, un Epicteto cristianizado, traducido a lengua vulgar.

En el manuscrito 11160 (72r-76r) de la Biblioteca Nacional de Madrid, titulado *Varios papeles sacados de un tomo en folio que contenía obras de Pedro de Valencia*, se halla en una copia del siglo XVII el *Discurso fundado creo en el Epicteto de Arriano, sobre los que pretenden vivir con quietud*. Se trata de una traducción, por otra parte, bastante fiel al texto griego de un capítulo de las *Pláticas* de Epicteto, el capítulo cuarto del libro V[10].

Otro humanista y helenista del círculo de Salamanca, Francisco Sánchez de las Brozas, había traducido el *Enchiridion* de Epicteto, titulado *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion*[11]. Esta versión del Brocense, más literaria que literal, más fiel al contenido que a la lengua griega original, marca un hito en la recuperación del autor estoico en España (Castanien, 1964).

Con la versión de Epicteto Pedro de Valencia parece transcender la función didáctica o exclusivamente literaria que predomina en otros de los textos traducidos por él[12]. El contenido filosófico confiere a este texto griego una posición especial entre sus traducciones de autores clásicos. El zafrense es un filólogo y a la vez un filósofo, como ha quedado se ha constatado ya en sus *Academica* y en su versión de Dión de Prusa.

Precisamente en su versión castellana de las *Pláticas* del autor griego Pedro de Valencia afina en la traducción del término φύσις, que es vertido de una forma clara en este sentido, κατὰ φύσιν ἔχοντα, "se gobierne conforme a razón" (I. 44-45). El traducir φύσις por "razón", en lugar de por "naturaleza", no hay que entenderlo como un error del traductor, sino como una precisión más, la razón es lo más natural del hombre[13].

---

[10] El título puede despistar, *Discurso fundado en el Epicteto de Arriano...*, pero no es que esté "fundado", no es que sea una paráfrasis, sino que es una traducción bastante directa del original griego; cfr. Serrano y Sanz (1910, pp. 78-81). El texto de Epicteto no omite ninguna parte del texto original, sino que contiene de forma completa todo el capítulo. Es una traducción en el sentido estricto de la palabra, sin glosas ni comentarios como en Sánchez de las Brozas; las únicas modificaciones, adiciones u omisiones se deben al particular modo de traducción de nuestro humanista.

[11] Aunque consta el privilegio de 1593, se publica por primera vez en 1600, de manera póstuma, en la imprenta de Pedro Lasso de Salamanca.

[12] Pedro de Valencia, además de la traducción de este capítulo de la obra de Epicteto incluye citas del autor griego en *Academica* y en su *Tratado acerca de los moriscos* (Nieto, 2008, pp. 226-228).

[13] Cfr. Epict. *Ench.* II 1, VI y las reflexiones sobre el hecho de que la naturaleza del hombre es racional.

El *Liber generationis et regenerationis Adam, sive De historia generis humani*, que es una auténtica guía llena de preceptos para la vida del cristiano, repite en este sentido algunos de los postulados del *Dictatum christianum*[14]. Para Arias Montano es importante que cada persona desarrolle su *officium*, aunque siempre sin perder de vista los dos principios básicos, fe y caridad. En estos *officia* Montano detalla pastores y gobernadores, ministros eclesiásticos, reyes, príncipes, magistrados, ricos, mercaderes, oficiales, mujeres, casados, etc.

Ser cristiano es ser racional, vivir según la razón, es decir, según la naturaleza, aceptar la condición de criatura, de obra de Dios, actuar conforme a su propia naturaleza, a imagen y semejanza del Creador. El hombre tenía que haber vivido según la naturaleza desde el principio, pero se apartó de ello por el pecado, de modo que fue necesaria la intervención divina y así comienza la historia del género humano: "La ley pues que se puso a los primeros hombres, fue conforme a su naturaleza para su bien y conservación de su estado" (39v).

De nuevo, este principio bíblico es refrendado con la opinión de los clásicos, como ocurre en este caso con Plutarco, que aparece como autoridad junto con san Pablo:

> Y así dice muy bien Plutarco que el seguir a la razón es seguir a Dios, y que solos los que siguen a la razón debemos tener por libres, porque solos han deprendido lo que se ha de querer y viven como quieren, y que los que siguen los ímpetus de los apetitos irracionales, viven infamemente y no como libres y generosos, pues sirven a la parte irracional haciendo lo que no querrían, a lo menos lo que no quiere el hombre interior, como dice el mismo san Pablo: porque no hago lo bueno que es lo que yo quiero, sino pongo por obra lo malo que es lo que yo no quiero[15]. (63r)

Plutarco, un autor muy querido por Pedro de Valencia y, en general, por el Humanismo por su facilidad para ser cristianizado, en su tratado *De recta ratione audiendi* (37 D-E) aborda este dilema en la educación del ser humano de seguir a la divinidad u obedecer a la razón al referirse a su amigo Nicandro, σὺ δὲ πολλάκις ἀκηκοὼς ὅτι ταὐτόν ἐστι τὸ ἕπεσθαι θεῷ καὶ τὸ πείθεσθαι λόγῳ.

Este argumento filosófico enlaza de nuevo con la disputa sobre la razón de Estado. Debido a que Dios ha permitido que el hombre conserve sus fuerzas naturales para la justicia y la virtud moral, no es procedente este "ateísmo" que es tan común en la acción política, pues "a ningún reino ni república le ha estado ni

[14] Sobre este tratado de Arias Montano y su versión castellana de Pedro de Valencia, así como sobre su contenido espiritual ecuménico en el contexto de la teología europea, en general, y española, en particular, del siglo XVI cfr. Paradinas Fuentes (2002) y Andrés Martín (2003).

[15] Rom 7, 19.

estará bien jamás quererse conservar y acrecentar por injusticia, haciendo enemigo al todo Poderoso" (60v). Hay que obrar de acuerdo a la naturaleza, es decir, de acuerdo con Dios. Con esta idea y con estas palabras acaba el dictamen:

> Éstos quisieran quitar todas las leyes del mundo y todos los reyes, príncipes y jueces con toda la fuerza cohatiba de la Justicia, y más quisieran quitar a Dios del cielo y del mundo y de su Providencia, y como no pueden en el hecho, quítanlo en opc[i]ón dentro de sí, persuadiéndose cuanto pueden, a pesar de sus conciencias,/[69r] que no hay justicia ni gobierno de Dios en la tierra, y que las cosas, los bienes y males, adversidades y prosperidades de los hombres acontecen acaso por fortuna, o que del todo no hay Dios; y esta es la origen del ateismo, que casi no puede haber político que elija el consejo de estado humano en sus cosas o en las públicas, que no sea ateo o poco firme en la fee y que la tiene por opinión[16]. Porque nadie puede sufrir y estar quieto con opinión de su condenación, sino es que esté desesperado o fuera de sí.

4. Otros detalles del Dictamen

Da la impresión de que el informe está incompleto, pues no expone todos los posibles remedios a los peligros de la "razón de estado" a través de la verdadera sabiduría, que son el objeto central de la consulta. También falta la fórmula habitual de cortesía y protocolo con que solían concluirse los informes, memoriales o cartas.

El dictamen no está fechado y la falta de referencias a acontecimientos políticos concretos arrojan poca certeza sobre el motivo y la fecha del documento. Pedro de Valencia equipara la gravedad de la prevaricación de Adán en relación con la Divina Majestad, con la actuación que podría llevar a cabo un rey terreno con Dios, que es el Señor que le ha dado poder y riquezas. En concreto se refiere al caso de que el rey actuara si tener en cuenta a Dios y buscara medrar con otro señor, aunque "no fuese con el turco, sino con príncipe católico y con el mismo pontífice romano, que es el más legítimo y santo, superior y príncipe en la tierra" (61r).

Quizá una de las pocas menciones a un hecho histórico podría ayudar en este sentido. Como afirman M. I. Viforcos y D. Campos (2019, pp. 423), es posible que el trasfondo de la consulta tenga que ver con las graves tensiones de la política italiana durante el reinado de Felipe III, particularmente la actitud de la Señoría frente a la jurisdicción eclesiástica y a la adquisición y donación de bienes a eclesiásticos. Estos asuntos provocaron la protesta de Paulo V y complicaron las relaciones entre

[16] Viforcos Marinas y Campos-Sánchez Bordona (2019, p. 470) en su comentario destacan la coincidencia de Pedro de Valencia con fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios en esta idea. Este autor carmelita también presenta una opinión similar sobre los "príncipes atheistas" en la lamentación séptima de su *Lamentación del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo.*

Venecia y el papado entre 1605 y 1607. Tanto España como Francia tuvieron que intervenir con su diplomacia para solucionar la situación (Bombín Pérez, 2004).

5. Conclusión

El humanista de Zafra no solo domina las letras profanas, en este caso la filosofía griega, y las letras sagradas, el Génesis, sino que también sabe conjugarlas de manera magistral para responder a una cuestión de índole política. El lograr un mayor o menor grado de compatibilidad entre las letras humanas y las divinas es el gran reto con el que se encuentran varios de los humanistas cristianos en la España del XVI y XVII, y es ahí donde radica la originalidad y aportación de Pedro de Valencia

Como se puede percibir con la lectura de este informe, no puede haber separación entre religión y política, entre lo justo y lo útil, en palabras tomadas de Sócrates por el zafrense. Todo lo impregna su sentimiento religioso, y este, en general, se funde en sus tratados con lo político, lo social y lo económico; incluso en la selección de autores clásicos su fe cristiana es decisiva, como es el caso de Sócrates o Epicteto. El interés del humanista por la Biblia, en este caso por los primeros capítulos del Génesis, y su preocupación por los asuntos religiosos no ensombrecen en absoluto su modernidad y vigencia en materia política y en su concepción sobre la razón de Estado, tema clave del dictamen aquí comentado.

Pedro de Valencia aspira a conseguir una vida mejor social y económicamente para toda la población española, para cada uno de los ciudadanos que forma la República cristiana, tratando de buscar en la Biblia la verdadera solución a todos los problemas de su tiempo.

Bibliografía

Alvia de Castro, F. (1616). *Verdadera razón de estado: discurso político*. Lisboa, Portugal: Pedro Craesbeeck.

Andrés Martín, M. (2003). Introducción. In *Benito Arias Montano Leción Christiana. Dictatum Christianum* (pp. 15-34). Huelva, España: Universidad de Huelva.

Arias Montano, B. (1999). *Libro de la generación y regeneración del hombre o Historia del género humano* (ed. F. Navarro Antolín). Huelva, España: Universidad de Huelva.

Bombín Pérez, A. (2004). Política italiana de Felipe III: ¿reputación o decadencia? In F. J. Aranda Pérez (Ed.), *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*. Cuenca, España: Universidad de Castilla-La Mancha.

Castanien, D. G. (1964). Three Spanish Translations of Epictetus. *Studies in Philology, 61*, 616-626.

Gómez Canseco, L. (1992). *Sánchez de las Brozas. Doctrina del filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enchiridion*. Badajoz, España: Diputación de Badajoz.

González Cañal, R. (1999a). El discurso sobre la expulsión de los moriscos. In *Pedro de Valencia. Obras Completas IV, Escritos sociales 2. Escritos políticos* (pp. 67-139). León, España: Universidad de León.

González Cañal, R. (1999b). Consideraciones acerca de enfermedades y salud del reino. In *Pedro de Valencia. Obras Completas IV, Escritos sociales 2. Escritos políticos* (pp. 499-527). León, España: Universidad de León.

Iñurritegui Rodríguez, J. M. (1998). *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el 'Príncipe Cristiano' de Pedro de Ribadeneyr*a. Madrid, España: UNED.

Maravall, J. A. (1944). *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid, España: Instituto de Estudios políticos.

Maravall, J. A. (1972). *Estado moderno y mentalidad social*. Madrid, España: Revista de Occidente.

Meinecke, F. (1983). *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna.* Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.

Morocho Gayo, G. (1989). Trayectoria humanística de Pedro de valencia: su actividad en la escuela de Zafra. En *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos* (pp. 607-612). Madrid, España: Ediciones Clásicas, III.

Morocho Gayo, G. (1993). Introducción a una lectura de Pedro de Valencia. Primera parte (1555-1587). In *Pedro de Valencia. Obras completas V.1. Nueva Granada y Virreinato de Perú* (pp. 15-60). León, España: Universidad de León.

Morocho Gayo, G. (1995). Introducción a una lectura de Pedro de Valencia. Segunda parte (1588-1620). In *Pedro de Valencia. Obras completas V. Relaciones de Indias 2. México* (pp. 15-64). León, España: Universidad de León.

Morocho Gayo, G. (1997). El humanismo español en Pedro de Valencia: tres claves de interpretación. En Marqués de la Encomienda et alii (eds.), *El Humanismo Extremeño* (pp. 115-142). Trujillo, España: Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes.

Nieto Ibáñez, J. M. (2006). Las *Pláticas de Epicteto* traducidas por Pedro de Valencia. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 68*, 51-61.

Nieto Ibáñez, J. M. (2008). Epicteto, Pláticas. In J. M. Nieto (ed.), *Pedro de Valencia. Obras completas. X Traducciones* (pp. 213-242). León, España: Universidad de León.

Nieto Ibáñez, J. M. (2013). Sócrates en los escritos de Pedro de Valencia: justicia, utilidad y sabiduría (a propósito del diálogo Alcibíades). In L. M. Pino Campos y G. Santana Henríquez (Eds.), *ΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ. Homenaje al Profesor Juan Antonio López Férez* (pp. 235-244). Madrid, España: Ediciones Clásicas.

Nieto Ibáñez, J. M. (2021). El humanismo cristiano en Pedro de valencia: sabiduría bíblica, clásica y patrística. *Cuadernos de Çafra*, *17*, 17-32.

Paradinas Fuentes, J. L. (1994). Estudio introductorio. In *Pedro de Valencia. Obras completas. IV Escritos sociales. 2. Escritos económicos* (pp. XV-CXXX). León, España: Universidad de León.

Paradinas Fuentes, J. L. (2002). Estudio introductorio. In *Pedro de Valencia. Obras completas IX. Escritos espirituales 2. La Lección cristiana de Arias Montano* (pp. 17-99). León, España: Universidad de León.

Peña Echevarría, J. (1998). Estudio introductorio. In *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)* (pp. XV-XXXIV) Madrid, España: Tecnos.

Ribadeneyra, P. de (1595). *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano.* Madrid, España: P. Madrigal.

Salvador Rus Rufino, S., & Zamora Bonilla, J. (2000). La Razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón. In *La Razón de Estado en la España Moderna* (pp. 5-26). Valencia, España: Real Sociedad Económica de Amigos del País.

Serrano y Sanz, M. (1910). *Pedro de Valencia. Estudio bibliográfico y crítico*. Badajoz, España: Librería de Antonio Arqueros.

Suárez Sánchez de León, J. L. (1997). *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el Humanismo español*. Badajoz, España: Diputación Provincial.

Viforcos Marinas, M. I. y Campos Sánchez-Bordona, M. D. (2019). Al Consejo de Estado. In J. M. Nieto, I. Delgado y M. I, Viforcos (eds.), P*edro de Valencia. Obras completas. VIII. Epistolario* (pp. 415-475). León, España: Universidad de León.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 19.10.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41707

TOMMASO CAMPANELLA Y LA *GRAMMATICA PHILOSOPHICA*: UN PUNTO DE VISTA HEURÍSTICO SOBRE SUS *GRAMMATICALIUM LIBRI III*

Tommaso Campanella and the *grammatica philosophica*: a heuristic point of view on his *Grammaticalium libri III*

José Joaquín Hidalgo Saavedra

Universidad de Extremadura
jhidalgovz@alumnos.unex.es
ORCID 0000-0001-6061-1952

Resumen: Hasta ciertos estudios recientes, la Historiografía lingüística y filosófica han pasado por alto los *Grammaticalium libri III* (1638) de Tommaso Campanella, donde el filósofo, más conocido por su filosofía política, compuso una gramática filosófica de la lengua latina con la que expuso sus principales ideas lingüísticas. Con este pequeño trabajo pretendemos no solo llamar la atención sobre esta obra, sino también, más concretamente, sobre uno de sus rasgos fundamentales: su relación con las ideas lógicas del filósofo, expuestas en su *Dialectica* (1638). Como resultado, además, exponemos algunos interrogantes sobre la problemática relación y composición de ambas obras, acompañados de posibles explicaciones que, en definitiva, reclaman la necesidad de un estudio moderno de la *Dialectica*.

Palabras clave: Gramática; Filosofía; Lógica; Metafísica; Humanismo; Universalismo.

Abstract: Until some recent studies, linguistic and philosophical historiography have overlooked Tommaso Campanella's *Grammaticalium libri III* (1638), in which the philosopher, better known for his political philosophy, composed a philosophical grammar of the Latin language that presented his main linguistic ideas. With this short work, we aim not only to draw attention to this piece but also, more specifically, to one of its fundamental features: its relationship with the philosopher's logical ideas, presented in his *Dialectica* (1638). As a result, we also pose some questions about the problematic relationship and composition of both works, accompanied by possible explanations that ultimately call for a modern study of the *Dialectica*.

Keywords: Grammar; Philosophy; Logic; Metaphysics; Humanism; Universalism.

Tommaso Campanella (1568-1639), a caballo entre los siglos XVI y XVII, fue una de las figuras intelectuales más destacadas de su época, así como también una de las más controvertidas, pero, si bien es sobradamente conocida su convulsa biografía[1], todavía son muchas las sombras que, por el contrario, oscurecen su obra, tan extensa como miscelánea y con la que los estudios humanísticos aún están en deuda.

Uno de los grandes contribuidores a ella fue Luigi Firpo, que editó y tradujo en 1954 la mayor parte[2] de la *Philosophia rationalis* (París, 1638), una obra de gran interés lingüístico por suponer un misceláneo tratado sobre las "ciencias de hablar", pues en ella el filósofo insertó también una *Rhetorica,* una *Poetica*, una *Historiographia* y, de más interés para este trabajo, una *Dialectica* y una *Grammatica* (Villalba, 2021, pp. XVIII-XIX).

Más concretamente queremos hablar aquí de dicha gramática de la lengua latina, los *Grammaticalium libri III* de los que ya Padley señaló en 1976 (p. 157) su importancia por ser "el gran modelo dentro de las gramáticas filosóficas con pretensiones universales", pero que no recibieron una edición y traducción modernas hasta la citada de Firpo en 1954 y, más recientemente, en 2021, la de Joaquín Villalba Álvarez. Además, entre los pocos que han estudiado la gramática de Campanella, es usual encontrar una llamada de atención sobre la necesidad de seguir indagando en ella, dada su manifiesta influencia en importantes obras y autores, desde el *Essay (*1638) de Wilkins y la *Grammatica Audax* (1654) de Caramuel, hasta los proyectos para un lenguaje universal de Leibniz y la *Gramática general y razonada* de Port Royal.

Más concretamente queremos hablar aquí de dicha gramática de la lengua latina, los *Grammaticalium libri III* de los que ya Padley señaló en 1976 (p. 157) su importancia por ser "el gran modelo dentro de las gramáticas filosóficas con pretensiones universales", pero que no recibieron una edición y traducción modernas hasta la citada de Firpo en 1954 y, más recientemente, en 2021, la de Joaquín Villalba Álvarez. Además, entre los pocos que han estudiado la gramática de Campanella, es usual encontrar una llamada de atención sobre la necesidad de seguir indagando en ella, dada su manifiesta influencia en importantes obras y autores, desde el *Essay (*1638) de Wilkins y la *Grammatica Audax* (1654) de Caramuel, hasta los proyectos para un lenguaje universal de Leibniz y, más tarde, la *Gramática general y razonada* de Port Royal.

Así pues, una vez clara la relevancia doctrinal de los *Grammaticalium libri III*, con este trabajo pretendemos adelantar, como parte de dicho estudio, uno de los

[1] Véanse los trabajos que sobre ello hacen L. Firpo (1954) o, más recientemente, J. Delumeau (2014).

[2] Dejó por editar toda la *Dialectica*, como veremos.

rasgos fundamentales de la naturaleza filosófica de esta gramática: concretamente, su importante relación con la lógica, todavía por explorar[3] pese a la consonancia con el contexto de los estudios gramaticales del momento, marcados no solo por la proliferación de gramáticas de corte general y razonado, basadas, como la de Sanctius, en la distinción estrictamente lingüística de un nivel "profundo" o esquema racional de uso oracional y un nivel "superficial" o realización sintáctica de dicho esquema; sino también por la proliferación de una Gramática especulativa y filosófica, de base o ya lingüística, sino lógica. Reviviendo el momento de esplendor que experimentaron en el siglo XIII, en el siglo XVII estas gramáticas proliferaron junto con su distinción de un *ordo essendi* en que se manifestaba la esencia de las cosas en la realidad, que a continuación eran aprehendidas por el entendimiento propio en virtud de su *ordo cognoscendi* y, en última instancia, por el entendimiento de los demás gracias a su *ordo significandi*. Este sería, finalmente, reflejo del *modus essendi* inicial, más objeto de la Lógica que de la propia Gramática, lo que en la época tuvo eco no solo a nivel epistemológico, sino a nivel contextual, haciendo del estudio de la Gramática uno de los eslabones principales en la senda del saber general buscado por teólogos, matemáticos, naturalistas y, en general, filósofos, que dedicaron por todo esto parte de sus reflexiones a las cuestiones gramaticales (Sánchez Salor, 2012, pp. 501-502).

No obstante, antes de adentrarnos en esta relación lógico-gramatical, debemos concretar la perspectiva desde la que entendemos la gramática de Campanella como filosófica:

Tradicionalmente, la célebre distinción que el propio Campanella hace al comienzo de sus *Grammaticalium libri III* entre *grammatica philosophica* y *grammatica civilis*, así como su manifiesta preferencia por la primera en detrimento de la segunda, ha servido a la crítica para *distinguir*, por *oposición,* la de Campanella como una gramática de corte filosófico, en contraste con el resto de las gramáticas de corte tradicional y genuinamente escolares. A continuación, enumero las oposiciones más importantes y, para ejemplificarlas y explicarlas, en lugar de acudir de nuevo a los propios *Grammaticalium libri III*, como ya hemos hecho en otros trabajos que pronto verán la luz, de aquí en adelante me sirvo del *Syntagma de libris propriis et recta ratione studendi* (2023, pp. 90-93)[4], una obra muy recientemente editada que nos presenta un repaso que el propio Campanella hizo de su vida y obra.

[3] No podemos incluir aquí, por cuestiones de espacio, las enormes repercusiones que dicha relación tiene con las pretensiones universalistas de Campanella.

[4] Escrito hacia 1632, no se publicó póstumamente hasta 1642. Actualmente ha sido parcialmente editado y traducido por Emma Grau i Cabré (Tecnos, 2023).

1. La *grammatica civilis* es una *peritia*; la *philosophica*, una *scientia*.

A propósito de esto, Campanella habló de Bernardino Telesio[5] como el único que empleó un estilo de escritura "verdaderamente filosófico" y que escribió discursos que hacían al hombre "antes sabio que locuaz"; pues la gramática civil, en efecto, tan solo permite hablar, pero es la gramática filosófica la que verdaderamente permite conocer.

2. La *grammatica civilis* está basada en el *usus* y la *auctoritas*; la *philosophica*, en la *ratio*.

En relación con esto, Campanella ataca a algunos escritores de su época[6], de quienes dice que "siguen siendo niños toda su vida (...), y cuando escriben, su mayor preocupación es incluir alguna palabra griega o hebrea para dárselas de maestros en esas lenguas, como si eso fuera la suma sabiduría". En contraste, el filósofo se dirige "más a los corazones que a los oídos".

3. La *grammatica civilis* se subordina a las *elegantiae*; la *philosophica*, a la *commoditas*[7].

Sobre ello Campanella afirma, a propósito del juicio de San Agustín sobre Varrón, a quien el santo consideró el más sabio pese a su "rudo" latín, que este mismo latín "no parece rudo a los sabios, sino solo a los cortesanos y a los vulgarmente doctos, a quienes su servilismo manda ir a la caza de la elegancia y el ornato". Por el contrario, dice el dominico, "dicho estilo no es realmente rudo mientras respete la gramática filosófica", e incluso anima a evitar las elegancias: "puesto que no puede desvelar ni examinar cuestiones complejas quien presta atención a estas futilidades" (préstese atención al término "futilidades" en relación con la "*commoditas*").

Dadas estas oposiciones, la distinción entre un tipo y otro de gramática parece clara; sin embargo, puesto que también existen continuidades entre la *grammatica philosophica* que propone Campanella y las *grammaticae civiles* de las que pretende separarse, debemos concluir que un mero análisis por contraste entre ambos tipos de gramáticas podría servir para *distinguir*, pero no para *definir* la naturaleza *philosophica* de los *Grammaticalium libri III* en toda su extensión. Algunos ejemplos concretos de estas continuidades podrían ser:

La falta de teoría sintáctica, que se reduce a una disquisición sobre las distintas concordancias, aunque proyectada desde un razonamiento y retórica no lingüístico,

---

5 Bernardino Telesio (1509-1588) fue un filósofo italiano antiaristotélico que Campanella admiró.

6 Entre ellos, Gaspar Scioppio, con quien, como ya es sabido, mantuvo una relación de amistad que acabó con acusaciones sobre el robo de su obra.

7 Como el término ha llegado a generar algo de confusión, aclaramos que aquí lo entendemos, como Firpo y Villalba, con los sentidos de "utilidad" y "adecuación".

sino marcadamente filosófico, como ocurre en la explicación sobre la concordancia entre el verbo y el sujeto en nominativo, marcada por los conceptos lógicos de acto y esencia:

> En la oración clara siempre se predica algún acto de alguna esencia, ya se trate de un acto de ser, de existir, de operar o cualquier otro. [...] La cosa o esencia de la que se predica un acto, incluso si éste es pasivo, se pone en nominativo... [...]. El acto siempre concuerda con aquello de lo que es acto, conforme a la naturaleza; de lo contrario no podría ser su acto. Por eso el nominativo debe concordar en número y persona con el verbo, que expresa acto... (2021, pp. 162-163).

O incluso el olvido de las figuras de construcción sintáctica, manifiesta en la atención tan solo a las figuras que operan en el nivel de la *syntaxis figurata*, entre las que incluye siete de las ocho figuras tradicionales, sustituyendo la sinécdoque por el helenismo:

> La figura de construcción es la propia de los gramáticos, y se da cuando estos se alejan del uso lingüístico común, siguiendo un criterio racional. Son ocho: síntesis, prolepsis, antiptosis, helenismo, evocación, zeugma, silepsis y aposición. (2021, pp. 222-223)

Así pues, dicho esto, podemos afirmar que, para comprenderla en sí misma y en toda su extensión, no debemos buscar la naturaleza *philosophica* de los *Grammaticalium libri III* en su comparación con la gramática tradicional, pues, como se ha visto, no todo son diferencias y, por tanto, no podemos acotar así una *definición* clara y sin anomalías de la *grammatica philosophica* como tal. Por tanto, en contraste, proponemos para ello atender al *método* de hacer gramática que emplea Campanella, deudor de la gramática modista por su concepción filosófica, pero diferenciada de ella por su concreción en la lengua latina; así como también heredero de la gramática racional, pero distanciada de ella por su proceder más propiamente filosófico que lingüístico.

Así pues, queremos destacar aquí una de las características que, en nuestra opinión, resulta más crucial para la comprensión de dicho método gramatical: las manifiestas relaciones con la lógica.

Primeramente, en cuanto a la composición de los *Grammaticalium libri III*, resalta el hecho de que, aun incluyéndose como primer libro de toda la *Philosophia rationalis*, escrita entre 1612 y 1613 (Villalba, 2021, p. XIX), la gramática concretamente se compuso años después, con mucha probabilidad a partir de 1618 (pues así lo reconoce el autor en el *Syntagma* (2023, p. 44). La crítica, en general, justifica este hecho por la naturaleza metodológica que debió de tener para Campanella, como para muchos, la propia Gramática como disciplina, un "*ars*

instrumentalis" que permitiera entender la lengua en que están escritas las ciencias. De ahí que Campanella identificara la Gramática como "*semina scientiarum*" y que, por ello, muchos hayan pensado que esta tenía, en comparación con el resto de disciplinas, un carácter meramente secundario y ancilar:

> En la gramática, por tanto, se hallan las simientes de las ciencias. En efecto, las palabras nos permiten conocer algo de todas las cosas de un modo corriente, y a partir de las cosas que expresamos con palabras accedemos a ciencias más elevadas. Y es que todas estas ciencias nacen de un conocimiento preexistente de las palabras en el contexto doctrinal, pero en el contexto de la investigación nacen de la observación y percepción de aquél que conoce la realidad preestablecida a través de los órganos sensoriales de la mente, y la designa y expresa por medio de letras vocales y consonantes, que vendrían a ser sus elementos. (2021, pp. 4-5)

Pero Campanella da a la *grammatica philosophica* el estatus de *scientia* y Sánchez Salor (2012: 521), a propósito de ello, habla de una "contradicción" que puede "resolverse" otorgando a la gramática la condición de *ars* en relación con el resto de disciplinas y la condición de *scientia* en sí misma; pero prevaleciendo, sin embargo, la primera concepción sobre la segunda. Por el contrario, nosotros preferimos hablar de una "ambigüedad" que puede "explicarse" entendiendo la Gramática, desde su *ordo essendi*, como *ars*; pero, desde su *ordo cognoscendi*, como *scientia* en sí misma. Así, como expresa Campanella, "la gramática es natural al hombre en cuanto ser social y *al mismo tiempo* es artificial" (2021, pp. 3-5), sin que una concepción prevalezca sobre otra necesariamente.

A favor de esta opinión pueden darse diferentes argumentos. Entre ellos, el de quienes ven en la gramática de Campanella una disciplina meramente ancilar y secundaria reside, como hemos dicho, en el hecho de que los *Grammaticalium libri III* ocupen, aun escribiéndose mucho después, el primer volumen de todos los que conforman la *Philosophia rationalis*. Quizá convendría estudiar qué explicación puede darse al hecho de que en la *Dialectica* (segundo volumen de la *Philosophia rationalis*) aparezcan no solo abundantes citas a los *Grammaticalium libri III*, sino también todo un apartado dedicado a las partes de la oración cuyas reflexiones coinciden en su mayoría y muy fielmente con las definiciones y explicaciones dadas de forma dispersa en los *Grammaticalium libri III*. Un ejemplo muy significativo se puede encontrar en el apartado dedicado a la preposición en ambas obras, donde, de nuevo, resalta el empleo de los términos y conceptos lógicos de esencia y acto empleados para dar forma un razonamiento que pretende ser gramatical:

> La preposición es un término sincategoremático que consignifica relación o circunstancia de la esencia. Y por esto va junto al nombre, que significa la esencia. (1638, p. 320)

> La preposición es un vocablo indeclinable que consignifica las relaciones y circunstancias de las cosas o de las esencias junto con sus actos; y por ello mismo va unida al nombre, que expresa la esencia. (2021, pp. 132-133)

A priori podríamos aventurarnos a sugerir tres posibles explicaciones a este hecho que, tanto por las soluciones como por los problemas que presenta cada una, deberían comprobarse con un estudio (que aún falta, pero del que ya nos estamos ocupando) de la *Dialectica,* en general, y de sus relaciones con los *Grammaticalium libri III,* en particular.

1. La *Dialectica*, pese a haber sido escrita antes, como confiesa Campanella en el *Syntagma* y como se demuestra por los diversos índices que se hicieron de su obra (Firpo, 1947), fue, al menos parcialmente, retocada por el autor antes de su publicación definitiva en 1638, de modo que incluyera no solo las citas a los *Grammaticalium libri III*, sino todo el apartado dedicado a las partes de la oración y varias de las explicaciones sobre la propia oración, coincidentes en su mayoría, de manera literal, con lo disperso en la gramática, aunque intercaladas de una manera coherente con ciertas reflexiones de corte más puramente lógico que no están en la gramática. Por ejemplo, la definición de oración, más profundamente desarrollada y ejemplificada en la *Dialectica*:

> Una oración es una combinación ordenada de palabras destinada a manifestar cualquier cosa que la mente concibe de manera compleja. (2021, pp. 28-29)

> La oración es una combinación de términos ordenada y que por sí misma significa la unión o separación de las cosas. Por ejemplo, *homo est animal* significa la unión esencial del animal con el hombre, y *homo est* significa la unión de la esencia humana con su existencia. *Homo non est asinus* significa la separación del hombre del asno. (1638, p. 321)

Contra este argumento podemos señalar la siguiente objeción.

– En primer lugar, esto contradice las afirmaciones de Firpo (1947, p. 302), basadas en la comparación de los textos definitivos de 1638 con el único manuscrito latino previo a la publicación conocido hasta ahora, sobre el hecho de que las adiciones, aunque en los últimos años previos a la publicación definitiva eran habituales, solo se trataban de "breves adiciones constantemente yuxtapuestas al

final de los distintos artículos, no de verdaderas modificaciones conceptuales": si bien las citas directas que hemos encontrado hasta ahora a los *Grammaticalium libri III* están casi todas en el apartado dedicado a las partes de la oración, ni este es una "breve adición", dada su extensión y su importante desarrollo conceptual, ni está "yuxtapuesta" al final de ningún artículo (pues encabeza el libro segundo de la *Dialectica*). Firpo señaló en su edición de la *Philosophia rationalis* estas breves adiciones yuxtapuestas, pero la *Dialectica* fue, concretamente, el único libro que no editó ni tradujo, por lo que no pudo comprobar esta cuestión; y, además, en dicho manuscrito latino previo a la redacción final no aparecen los *Grammaticalium libri III*, el único volumen de la *Philosophia rationalis* sin ediciones manuscritas previas conocidas hasta hoy (Villalba, 2021, p. XIX), por lo que resulta imposible hacer una comparación.

2. Del mismo modo que tanto la *Dialectica* como la *Rhetorica,* la *Poetica* y la *Historiographia* son reelaboraciones de obras anteriores y en su mayoría perdidas[8], los *Grammaticalium libri III* podrían ser, también, una reelaboración de una obra gramatical anteriormente escrita, al tiempo que se componía la *Dialectica*, pero hoy también perdida. Eso explicaría que, en la *Dialectica*, especialmente a partir de los inicios de su libro segundo, se hayan podido seguir de manera tan literal (y, posiblemente, decisiva para el desarrollo del resto de la obra) las ideas gramaticales expuestas en los *Grammaticalium libri III*. De hecho, en la única referencia clara en el *Syntagma* (*ib*, p. 44) a los *Grammaticalium libri III* (la que ha servido para fechar su escritura a partir de 1618), cuando Campanella se mudó de prisión, dice, concretamente, que los "añadió" y no que los "escribió", como sí dice de la propia *Philosophia rationalis*, lo que podría hacer sospechar que ya tenía escrita o, al menos, esbozada, dicha obra gramatical:

> Después, en Nápoles, en Castel dell'Uovo, escribí la *Filosofía racional* en cuatro partes, y añadí una quinta en Castel Nuovo, por lo que consta en total de la *Lógica*, *Retórica, Poética, Historiografía* y *Gramática*.

Contra este argumento podemos señalar la siguiente objeción:

– De haber escrito alguna obra gramatical previa a los *Grammaticalium libri III*, esta, aun perdida, habría aparecido, como ocurre con el resto de las obras reelaboradas, en referencias externas, ya en los índices, ya en la correspondencia o ya en el propio *Syntagma*, pero no es este el caso. Aunque quizá fuera la naturaleza de "esbozo" la que hizo que no se recogiera en estos listados.

[8] Firpo (1947, pp. 300-301) da muchos detalles al respecto, y más aún en *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella* (1940, pp. 94-96).

3. En realidad, no es la *Dialectica* la que es modificada a la luz de los *Grammaticalium libri III* (según el primer argumento) ni tampoco la que se compone o esboza al tiempo que ellos (según el segundo argumento), sino que son los *Grammaticalium libri III* los que acuden a la *Dialectica* para ser redactados: es decir, Campanella habría redactado los *Grammaticalium libri III* tomando como modelo las ideas gramaticales que ya había incluido en la *Dialectica*, pero eliminando de ellas los pequeños excursos más logicistas. Más tarde, una vez concluida la redacción de los *Grammaticalium libri III*, habría añadido las citas concretas a ellos al final de cada apartado de la *Dialectica* que hubiera tomado como modelo.

Contra este argumento podemos señalar la siguiente objeción:

– Pese a que las definiciones, explicaciones, ejemplos e ideas coincidentes, de manera más o menos literal, con los habidos en los *Grammaticalium libri III*, se concentran en el apartado de las partes de la oración, lo cierto es que no están todos en él, como demuestran las concomitancias entre ciertas explicaciones dadas sobre la oración en secciones posteriores de la obra. Esto implica que no solo para dispersar tantas concomitancias con los *Grammaticalium libri III* por gran parte de la obra, sino también para trabarlas en un discurso coherente sobre cuestiones lógicas, Campanella pudo tener únicamente en la cabeza unas ideas gramaticales originales, complejas y bien desarrolladas que, además, fue capaz de ampliar aún muchos años después, cuando redactara, finalmente, su gramática. Un claro ejemplo de estas ampliaciones puede ser, volviendo al concepto de oración, la atención que Campanella presta en los *Grammaticalium libri III* y no en la *Dialectica* a los constituyentes mínimos de la oración:

> Dado que una sola palabra o vocablo no constituye una oración a no ser que sobreentendamos varias palabras (como cuando a la pregunta '¿Quieres pan?' alguien responde 'Quiero', con una sola palabra que lleva implícitos el pronombre 'yo' y el sustantivo 'pan'), por eso mismo hemos dicho que una oración es una 'combinación de palabras'. (2021, pp. 28-31).

Obsérvese aquí la alusión al concepto de elipsis, tan importante en otros gramáticos como Linacro o el Brocense, exponentes de la mencionada corriente de Gramática racional tan expandida por el siglo XVII junto con la filosófica. El concepto de elipsis no parece haber merecido la atención de Campanella, desde el punto de vista lógico, en su *Dialectica*, puesto que en las proposiciones lógicas no se da ese paso de una primera estructura profunda y tácita a una segunda estructura superficial y expresa.

Dicho esto, a falta de un estudio sobre la *Dialectica* en toda su extensión, de los tres argumentos, el tercero parece, aun dadas sus dificultades, el más plausible y, si esto es así, se refuerza aún más el hecho de que en los *Grammaticalium libri III* las ideas lógicas tienen una relevancia fundamental, lo que, además, se demuestra por sí mismo al haber en ellos un total de once citas directas a la *Dialectica*, todas reunidas en el primer libro, dedicado también a la definición y explicación de las partes de la oración, que estarían definidas, como hemos visto, desde una primera perspectiva lógica, lo que no es propio de toda gramática, sino más bien particular de la gramática de Campanella. Por eso mismo, aunque cercana, no podría insertarse la original gramática de Campanella ni en la tradición modista ni en la tradición de corte racional, pues partir de un razonamiento lógico para llevar a cabo un razonamiento gramatical a propósito de una lengua concreta no es propio ni de una ni de otra.

Así pues, la *grammatica philosophica* de Campanella, más allá de su contraste con la *grammatica civilis*, tiene una naturaleza fundamentalmente lógica, al menos entendida la Lógica, como disciplina, desde el punto de vista del propio autor, también autor de una *Dialectica* propia. Esto implica que el método gramatical de Campanella es también fundamentalmente lógico, por lo que convendría estudiar la *Dialectica* no solo por el valor que pudiera tener en sí misma, sino también por lo crucial que, posiblemente, pudo ser para la composición de los *Grammaticalium libri III*, pues, como ya adelantó en su *Dialectica*, en la propia definición de la misma: la lógica es "arte o instrumento del saber racional por el que el discurso en toda ciencia se rige"; y la Gramática, como ciencia y no fundamentalmente arte, tal y como defendimos al inicio, no puede ser menos.

Bibliografía

Ediciones utilizadas de las obras de Campanella

Campanella, T. (1638a). *Rationalis Philosophiae: videlicet, Logicorum libri tres, iuxta propria dogmata. Pars secunda. Thomae Campanellae Dialecticae Liber primus*. Parisiis: Apud Tussanum Dubray, sub Spicis Maturis, M.DC.XXXVIII.

Campanella, T. (1638b). *Universalis philosophiae seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, partes tres, libri 18. Duce Deo. Suorum operum, tomus qvartus. Parisiis, M.DC.XXXVIII.*

Campanella, T. (1954). *Tutte le opere di Tommaso Campanella: Scritti letterari*, Volumen 1, a cura di Luigi Firpo. Verona: Mondadori.

Campanella, T. (2021). *Grammaticalium libri III* (ed. Joaquín Villalba Álvarez). Cáceres: Universidad de Extremadura.

Campanella, T. (2023) *Syntagma de libris propriis et recta ratione studendi*, (ed. de Emma Grau i Cabré). Madrid: Tecnos.

Fuentes doctrinales

Archivio Tommaso Campanella (2010-2012), Diretto da Eugenio Canone, Roma: Lessico Intellettuale Europeo e Storie delle Idee (ILIESI), CNR. Obtenido de: https://www.iliesi.cnr.it/ATC/index_campanella.php

Escalígero, J. C. (2004). *De causis Linguae Latinae* (ed. P. J. Galán Sánchez), 2 vols., Cáceres: Universidad de Extremadura.

Prisciano (1855-1859). *Institutiones Grammaticae*, en *Grammatici Latini* (ed. H. Keil), t. II-III. Leipzig: Teubner.

Prisciano (2015). *Sintaxis* (ed. Mª L. Harto Trujillo). Madrid: Ediciones Clásicas.

Sánchez de las Brozas, F. (1995). *Minerva o De causis linguae Latinae* (ed. E. Sánchez Salor y C. Chaparro Gómez). Cáceres: Institución Cultural El Brocense-Universidad de Extremadura.

Bibliografía básica

Bossong, G. (1992). Reflections on the history of the study of universals: the example of the partes orationis. In M. Kefer & J. van der Auwera (eds.), *Meaning and Grammar: Cross-Linguistic Perspectives* (pp. 3-16). Berlin: Mouton-De Gruyter

Delumeau, J. (2014). *El misterio Campanella*. Madrid: Akal

Ernst, G. (2010). *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*. Dordrecht, Heidelberg, London: Springer

Firpo, L. (1947). L'Opera omnia di Tommaso Campanella nei programmi dell'autore. *Rivista di Storia della Filosofia*, *2*

Padley, G. A. (1976). *Grammatical Theory in Western Europe 1500-1700. The Latin tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

Sánchez Salor, E. (2012). *La Gramática en Europa durante el siglo XVII. Dispersión doctrinal* (Palmyrenus. Colección de Textos y Estudios Humanísticos). Madrid-Alcañiz: CSIC-Instituto de Estudios Humanísticos

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 09.10.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41722

LAS REFERENCIAS CLÁSICAS EN LA *METHODUS ORATORIA* DE ANDREU SEMPERE: VIRGILIO

Classical references in Andreu Sempere's *Methodus oratoria*: Virgil

Luis Pomer Monferrer

Universitat de València
luis.pomer@uv.es
ORCID 0000-0002-4968-5923

Resumen: Las principales fuentes clásicas de la *Methodus oratoria* del humanista alcoyano Andreu Sempere son, en buena lógica, obras retóricas: la *Institutio oratoria* de Quintiliano y *Orator* y *De oratore* de Cicerón. Los textos clásicos más usados son los discursos del arpinate, con especial mención a las *Verrinas* y las *Filípicas*. Entre los demás autores Virgilio es el autor más citado con gran diferencia, mayoritariamente la *Eneida*. Del resto de clásicos las citas son dispersas y puntuales, con la pequeña excepción de las comedias de Terencio, con trece pasajes. En este trabajo se hace una relación de todas las citas virgilianas en la retórica del humanista alcoyano, con un estudio de su uso y de los apartados de la *Methodus* en que son incluidas.

Palabras clave: retórica humanista; humanismo valenciano; Andreu Sempere; tradición clásica; Virgilio; *Eneida*.

Abstract: The main classical sources of the *Methodus oratoria* of the humanist Andreu Sempere are, quite logically, rhetorical works: Quintilian's *Institutio oratoria* and Cicero's *Orator* and *De oratore*. The most frequently quoted classical texts are the Arpinate's speeches, with particular reference to *In Verrem* and the *Philippicae*. Among the other autors Virgil is by far the most quoted autor, mostly The *Aeneid*. Of the other classics, quotations are scattered and occasional, with the exception of the comedies of Terence, which are cited thirteen times. In this paper we list all the Virgilian quotations in Sempere's rhetoric. This paper lists all the Virgilian quotations in the Sempere's rhetoric. The use of these quotations and the sections of the *Methodus* in which they are included are studied.

Keywords: Humanist rhetoric; Valencian humanism; Andreu Sempere; classical tradition; Virgil; *Aeneid*.

La mayoría de las retóricas latinas del s. XVI de la escuela valenciana fueron escritas para la enseñanza.[1] La principal excepción son las *Institutionum Rhetoricarum libri III* de Fadrique Furió Ceriol, el único de los autores que no ejerció la docencia.[2]

La *Methodus oratoria* (1568) es el manual que empleó Andreu Sempere como libro de texto en sus clases, al prohibirse el dictado en el *Studium Generale* de Valencia en el contexto de las reformas pedagógicas llevadas a cabo en la universidad valentina a partir de 1560.[3] Además de las numerosas alusiones a la forma de enseñanza, su característica más relevante, el cambio del orden de las partes de la retórica, tiene como finalidad un mayor didactismo.[4]

Este cambio de orden consiste en la presencia en el primero de sus tres libros de la *elocutio*, por tratarse de un instrumento necesario para el estudio de la *inuentio* y la *dispositio*, estudiadas respectivamente en el libro segundo y en el tercero. En este último se incluyen también la *pronuntiatio* y la *memoria*, con un orden intercambiado con la tradición clásica, en la que la memorización del discurso debía ser previa a la pronunciación. Sempere y sus contemporáneos, en cambio, ven la memoria como una facultad que pertenece al aprendizaje de todas las artes, y por ello la relegan al final.[5] El retórico alcoyano aduce diversas fuentes, principalmente el capítulo 9 del libro I del *De electione et oratoria collocatione uerborum* de Estrebeo, sin duda la obra de mayor influencia sobre la elocución en la *Methodus oratoria*,[6] si

---

1 Vid. Luján (1999).

2 Reciente edición y traducción: Grau-Ferragut-Pomer-Teodoro (2022).

3 Vid. Grau (2012). El estudio más completo sobre el humanista alcoyano, en particular de su *Prima grammaticae latinae institutio*, publicada en 1546 (Gómez, 1997).

4 Vid. Grau-Pomer (2016), Pomer (2017).

5 *Memoria pars ultima rhetorica est; reliquarum partium custos et uelut thesaurus, unde omnia recondita promuntur*: "La memoria es la última parte de la retórica; guardiana de las demás y como un tesoro de donde se sacan todas las cosas escondidas" (p. 250). Todas las citas de la *Methodus oratoria* siguen la numeración de la única edición de 1568. Los mismos autores de la edición y traducción de la retórica de Furió estamos llevando a cabo una última revisión a una edición y traducción de la *Methodus oratoria* de Sempere, que será publicada en breve por el Instituto de Humanismo y Tradición Clásica con sede en la Universidad de Léon. Todas las traducciones de la obra son de esta próxima publicación. Las traducciones de otras obras son también propias.

6 *Adde quod Lodouicus Strebaeus lib. I, cap. 9* De electione et oratoria collocatione uerborum *idem praecipit* "Se puede añadir que Luis Estrebeo en el libro I, capítulo 9 de *La elección y colocación oratoria de las palabras* enseña lo mismo" (p. XI). En efecto, en este capítulo, Estrebeo (1541, p. 49) concluye que en la enseñanza de la retórica la elocución debe ser la primera parte: *ars eloquendi, sine qua temere locantur omnia, in docendo prima sit* "el arte de la elocuencia, sin la cual todo se dispone irreflexivamente, es la primera en la enseñanza". A diferencia del orden de la escritura, que no es el mismo, puesto que por naturaleza lo primero es la invención, lo segundo la disposición y lo tercero la elocución: *Non est idem ordo scribendi, qui docendi. Quod naturae primum est inuenire quae dicas, alterum inuenta collocare, tertium uerbis exprimere: scriptores artis hunc ordinem secuti sunt* "No son iguales el orden de la escritura y el de la enseñanza, porque en la naturaleza lo primero es encontrar qué decir, lo segundo disponer lo encontrado y lo tercero expresarlo con palabras: los escritores del arte han seguido este orden."

bien también nombra los puntos de vista de otros autores contemporáneos como Luis Vives y Petrus Ramus para defender su postura.[7]

El carácter ecléctico de las retóricas de la escuela valenciana se manifiesta en el uso de fuentes tradicionales al lado de la influencia de otras corrientes como el ramismo y el hermogenismo (en particular en su concepción de la *elocutio* como la parte más importante) y la presencia de ideas propias, como es el caso de la retórica que nos ocupa, que entremezcla de manera original las fuentes clásicas y las de autores modernos.[8] Se trata de retóricas muy técnicas, cuya finalidad última es aprender el latín ciceroniano, por lo que abundan en referencias a Cicerón principalmente, y también de Quintiliano y la *Rhetorica ad Herennium*. Además de la influencia directa de las retóricas clásicas de Quintiliano y Cicerón, y de los numerosos pasajes de los discursos del arpinate,[9] entre los autores romanos destaca la presencia de Virgilio. Del resto de clásicos las citas son dispersas y puntuales, con la pequeña excepción de las comedias de Terencio.[10] Los ejemplos de autores más recientes o contemporáneos son escasos.[11]

De las cincuenta y una citas virgilianas presentes en la retórica de Sempere, cuarenta y tres corresponden a la *Eneida*, cinco a las *Bucólicas* y cuatro a las *Geórgicas*. La mayor parte de ellas, cuarenta y cinco, se encuentran en el libro I dedicado a la *elocutio* (capítulos 1-13), treinta y ocho de la *Eneida*, las cinco de *Bucólicas* y dos de *Geórgicas*. En el libro II consagrado a la *inuentio*, que consta de solo tres capítulos, únicamente hay cuatro de la *Eneida* y una de *Geórgicas*, y en el III, que abarca la *dispositio*, la *pronuntiatio* y la *memoria* (9 capítulos), hay una cita de *Geórgicas* y una referencia a la *Eneida*.

En el capítulo 9 del libro I, que trata de las palabras sonoras y las tenues, divididas así por Sempere teniendo en cuenta su cantidad, hallamos las primeras seis citas virgilianas, cuatro referidas a las vocales y dos a las consonantes. Tres de

[7] Para Vives la *memoria*, la *inuentio* y la *dispositio* no son particulares de ningún arte y la pronunciacion es un ornato, de manera que consiera la *elocutio* la única parte propia de la retórica. Para Ramus la *inuentio* y la *dispositio* son propias de la dialéctica, y las únicas partes propias de la retórica son la *elocutio* y la *pronuntiatio*, si bien esta última, como tipo de elocución no verbal, va perdiendo espacio progresivamente en la retórica ramista. También ocupa un breve espacio en el libro III de la *Methodus oratoria* de Sempere. Vid. Pomer (2024, p. 1249).

[8] Así explica Ferran Grau (2024, p. 1194) el eclecticismo de Sempere: "autor ecléctico, que no se ciñe al seguimiento de una sola escuela o tendencia, queriendo señalar con ese calificativo esa capacidad de integración, de combinación y de armonización de diferentes teorías".

[9] Los discursos más citados son, en orden decreciente, *Verrinas, Filípicas, La defensa de Marcelo, La defensa de Milón, La ley Manilia y Catilinarias*.

[10] Hay trece citas del comediógrafo de Cartago: cinco de *La muchacha de Andros*, cuatro de *El eunuco*, tres de *El torturador de sí mismo* y una de *Los hermanos*. El resto de autores citados, clásicos *lato sensu*, son Ovidio, Horacio, Servio, Varrón, Plinio el Viejo, Aulo Gelio, Juvenal, Propercio, Séneca el Viejo, Séneca el joven, Persio, Estacio, Sedulio, Ennio, Pomponio Mela, Plauto, Suetonio, Plinio el Joven y Boecio.

[11] Sobre la influencia de los autores contemporáneos, vid. el trabajo de Ferran Grau (2025) en este mismo volumen.

la *Eneida* y una de *Bucólicas* ejemplifican la búsqueda de una sonoridad vocálica atractiva en el verso. La primera:

> *Vocales a uocalitate, id est magno sono, dictae sunt omnes; sed ita differunt inter se, (Sonori a et o. mg.) ut a et o sint omnium clarissimae: etsi prior ore sparso, non concauo prolata uincit alteram: quod Virgilius aperte confirmat, qui cum sciret foedera iungi porco caeso, non porca, maluit tamen sono carminis, quam historiae ueritati consulere, sic canens lib. 8. propre finem: "paterasque tenentes / stabant et caesa iungebant foedera porca"* (Verg. *Aen.* 8.640-641) (p. 12).
>
> Todas las vocales fueron llamadas así por su sonoridad, es decir, por su sonido grande; pero difieren en gran manera entre sí *(Las sonoras 'a' y 'o')*, siendo *a* y *o* las más sonoras de todas; la primera, pronunciada con la boca abierta, no ahuecada, gana a la otra en sonoridad; corrobora esto claramente Virgilio, quien, aun sabiendo que las alianzas se pactan con el sacrificio de un cerdo, no de una cerda, prefirió atender antes a la sonoridad del verso que a la verdad de la historia, y escribe así hacia el final del libro 8: "de pie sosteniendo las copas pactaban la alianza con el sacrificio de una cerda".

Leemos en este pasaje el ablativo absoluto *caesa... porca* en lugar de *caeso... porco* porque la *a* es una vocal más abierta que la *o*.[12] Los otros tres son un modelo de cómo la mezcla de vocales hace posible un discurso rico y agradable por la variedad del sonido. En efecto, en estos versos se observa una gran variedad en la combinación vocálica:

> *Iam noua progenies caelo dimittitur alto* (Verg. *ecl.* 4.7) (p. 12). Ya se nos envía una nueva raza desde el alto cielo.
>
> *O sola infandos Troiae miserata labores* (Verg. *Aen.* 1.597) (p. 13). ¡Oh, tú, la única que te has apiadado de los infandos trabajos de Troya!
>
> *Sola uiri molles aditus et tempora noras* (Verg. *Aen.* 4.423) (p. 13). Tú sola conocías los caminos y la ocasión de penetrar en el corazón de ese hombre.

También en la combinación de consonantes Sempere se sirve de ejemplos virgilianos. Los tres siguientes versos muestran la adecuación de *r*, *c* y *l* para los cánticos de guerra:

> *At nunc horrentia Martis* (Ps. Verg. *Aen.* 1.4.)[13] / *Arma uirumque cano* (Verg. *Aen.* 1.1) (p. 14). Pero ahora canto las guerras feroces de Marte y al héroe.

[12] Su fuente, Quintiliano (8.3.19), lo explica así: *illud 'caesa iungebant foedera porca' fecit elegans fictio nominis, quod si fuisset 'porco' uile erat* "la elegante formación de un nombre creó aquello de 'caesa iungebant foedera porca', porque la utilización de 'porco' hubiera sido vulgar".

[13] Este verso es el último de los cuatro que aparecen en algunos manuscritos como principio de la *Eneida*. Este *incipit* es considerado apócrifo: *Ille ego, qui quondam gracili modulatus auena / carmen, et egressus siluis*

Exoritur clamorque uirum, clangorque tubarum (Verg. *Aen.*2.313) (p. 14). Se alza el clamor de los hombres y el sonido de las trompetas.

Las palabras sonoras como estas son adecuadas para un discurso elevado, las mixtas y moderadas para un discurso mediano y moderado, y las tenues para uno sencillo.

En el capítulo 10, que trata de las palabras grandes y pequeñas, el humanista valenciano presenta dos textos de Virgilio para mostrar que los poetas épicos suelen concluir sus versos con un dispondeo para demostrar la grandeza y dignidad de un asunto.[14] Curiosamente uno de ellos no es de la *Eneida*:

> *Cornua uelatarum obuertimus antennarum* (Verg. *Aen.* 3.549) (p. 18). Hacemos girar las velas en las entenas.
> *Chara Deum soboles, magnum Iouis incrementum* (*ecl*. 4.49) (p. 18). Vástago querido de los dioses, magna semilla de Júpiter.

Otros dos ejemplos de la epopeya virgiliana explican que las palabras que constan de muchas sílabas pero breves y las palabras de poca extensión[15] deben usarse para manifestar la rapidez y la trivialidad del asunto:

> *Constitit hic, arcumque manu, celeresque sagittas / corripuit, fidus quae tela gerebat Achates* (Verg. *Aen.* 1.187-188) (p. 18). Se detuvo aquí y asió con su mano el arco y las veloces flechas, armas que le llevaba el fiel Acates.
> *Ferte citi flammas, date uela*[16] *impellite remos!* (Verg. *Aen.* 4.594) (p. 18). ¡Llevad rápidos las llamas, dad las velas, empujad los remos!

En el capítulo 13 sobre la elección de las palabras figuradas Sempere hace un repaso de los tropos, a los que define como "un cambio de palabras o una figura mediante la cual las palabras cambian de un significado propio a otro figurado".[17] Nueve tropos se dan en las palabras sueltas: antonomasia, metáfora, metonimia,

---

uicina coegi / ut quamuis auido parerent arva colono, / gratum opus agricolis, at nunc horrentia Martis. "Yo soy aquel que una vez modulé con delgada caña un poema, y saliendo de los bosques, obligó a los campos vecinos a obeceder al labrador, por codicioso que fuera, un trabajo agradable para los agricultores".

[14] Un dispondeo consta de cuatro sílabas largas, es decir, dos espondeos: como se puede observar en ambos versos, la sílaba final es breve, puesto que en la métrica latina la última sílaba de un verso es siempre *anceps*, esto es, indiferente a la cantidad.

[15] Como afirma con anterioridad, las palabras pueden ser pequeñas por la duración de las sílabas (*docuit*, *animus*), por su brevedad (*dux*, *est*) o por ambos motivos (*uir*, *sit*, *furit*, *dolor*).

[16] En el original: *date tela* "dad flechas". Solo señalo las diferencias de lectura significativas entre la versión de Sempere y la edición de Virgilio de la Oxford Clasical Texts de Roger Mynors (1972), de la que me sirvo.

[17] *uerborum immutatio uel figura, qua uerba ex propria significatione in aliam cum uirtute mutantur* (p. 26).

sinécdoque, catacresis, onomatopeya, áuxesis, hipérpole y meiosis;[18] y cuatro en toda la oración: perífrasis, alegoría, ironía e isodinamia. El alcoyano se sirve de cinco textos virgilianos para la metáfora, dos para la alegoría y uno para la ironía.

La metáfora, definida por Sempere como "un tropo mediante el cual una voz propia de alguna cosa pasa a significar otra por semejanza",[19] se forma de cuatro modos: por traslación de un término de nuestro cuerpo al espíritu; del hombre a seres externos, tanto animales como cosas inanimadas, o viceversa (de lo externo al hombre); por último, de unas bestias o seres inanimados a otros. Extrae de *Las Geórgicas* un modelo de traslación del segundo tipo: "Virgilio transfirió lo que se hace en una república humana a las abejas":[20]

> *Magnanimosque duces, totiusque ex*[21] *ordine gentis / mores, et studia, et populos, et proelia dicam* (Verg. *georg.* 4.4-5) (p. 29). Voy a hablar de jefes esforzados y de las costumbres de la raza entera punto por punto, de sus afanes, sus pueblos y sus combates.

Y emplea cuatro pasajes de la *Eneida* para explicar la traslación de cualidades externas de animales y seres inanimados al hombre. Dice Sempere que "no hay cosa alguna de la que no pueda formarse una metáfora",[22] empezando por los elementos como el fuego, el aire y el agua. Así, "Virgilio dijo que Dido se consumía en un fuego oculto".[23] Traslación del aire al hombre son las expresiones *spem fronte serenat* (Verg. *Aen.* 4.477) (p. 29) "serena la frente en la esperanza";[24] *lingua uentosa* (Verg.

---

[18] Sempere rechaza otros tres tropos: la metalepsis, la acirología y la antífrasis, con estas razones: *quod duae prioris sint tantum poeticae, et exempla tertia ridicula putemus cum Caesare Sacligero qui libro 3.* Poetices *ca. 90 sic agit* (p. 43) "porque los dos primeros se utilizan únicamente en poesía y consideramos ridículos los ejemplos del tercero, de acuerdo con César Escalígero, quien en el libro 3 de su Poética, capítulo 90, dice así". Pero este texto, que presenta a continuación, nada tiene que ver con el rechazo de la antífrasis como tropo; Escalígero (1561, p. 142) considera la antífrasis una figura *quae adeo meretur cum ironia coniungi ut eius quasi norma aut anima sit* "que merece unirse con la ironía hasta el punto de ser como su norma o su alma", lo que rechaza es el uso que se hace de los ejemplos de esta basados en la analogía al comentarla en la obra de Quintiliano.

[19] *tropus est, quo uox alicuius rei propria ad rem aliam significandam similitudinis causa transfertur* (p. 28).

[20] *Virgilius quae fiunt in humana Repub. transtulit ad apes* (p. 29).

[21] *totiusque ordine* en el original virgiliano.

[22] *nulla res fit, a qua metaphora duci non possit* (p. 29).

[23] *dicta est Dido Virgilio carpi igni caeco* (p. 29). Sempere no cita literalmente a Virgilio, pues utiliza el estilo indirecto, haciendo depender la oración de un verbo de lengua. En el inicio del libro IV de *La Eneida* se lee: *regina... caeco carpitur igni* (Verg. *Aen.* 4.1-2). "La reina se.consumía en un fuego oculto".

[24] Dido oculta sus oscuros pensamientos de suicidio a su hermana Ana con una apariencia tranquila. Pero el significado propio del verbo *sereno* es "serenar, calmar" los elementos metereológicos, como en el libro primero de la misma obra Júpiter *caelum tempestatesque serenat* "serena el cielo y las tempestades" (Verg. *Aen.* 1.255). La metáfora, pues, a la que se refiere Sempere reside en el hecho de trasladar la calma del viento al rostro engañosamente sereno de Dido.

Aen. 11.390) (p. 29) "lengua ventosa".[25] Y del agua: *Magnoque irarum fluctuat aestu* (Verg. *Aen.* 4.352) (p. 30) "fluctúa en un gran oleaje de iras".

Ninguno de los dos ejemplos de alegoría son de *La Eneida*: *Claudite iam riuos pueri, sat prata biberunt* (Verg. *ecl.* 3.111) (p. 41). "Cerrad las acequias, muchachos, los prados han bebido bastante". La alegoría es como una metáfora continuada, también se expresa una cosa con las palabras y otra diferente por el sentido, pero mientras en la metáfora se transfiere una sola palabra, en la alegoría todas. "Los prados han bebido bastante" quiere decir en realidad que ya están suficientemente regados. El de *Geórgicas* pone fin al libro II:

> *Sed nos immensum spatiis confecimus aequor, / et iam tempus equum spumantia*[26] *soluere colla* (Verg. *georg.* 2.541-542) (p. 41). Pero hemos agotado el recorrido de una llanura inmensa y ya es hora de quitar el yugo del cuello espumeante de los caballos.

El propio Sempere explica a continuación la alegoría: "Es decir, ya he acabado una materia inmensa, a la que se debe poner fin".[27]

El último ejemplo virgiliano de tropos sirve para ejemplificar la ironía. Es la expresión de algo diferente a lo que se desea mediante la burla: *Egregiam uero laudem et spolia ampla refertis / tuque puer*[28] *tuus* (Verg. *Aen.* 4.93-94) (p. 42) "¡Insigne gloria, en verdad, y magníficos despojos conseguís tú y tu hijo!" Así lo explica seguidamente el humanista alcoyano: "Es decir, ni la gente se preocupa de eso, ni vosotros conseguís una insigne gloria ni magníficos despojos".[29] En efecto, estas palabras irónicas son dirigidas a Venus por Juno cuando se da cuenta de que el cuidado por la fama no refrenaba a una Dido enamorada.

El capítulo 14 trata del orden de las palabras. Sempere divide el correcto ensamblaje de las letras en tres apartados: vocales entre sí, consonantes entre sí y vocales con consonantes. Para explicar el ensamblaje de las consonantes "sin suavidad" toma cuatro ejemplos de la *Eneida*, en los cuales la misma consonante o sílaba repetidas produce un sonido desagradable. En el primer caso se repite la sílaba inicial: *hos*[30] *casus Cassandra canebat* (Verg. *Aen.* 3.183) (p. 50). Y en estos

---

[25] "Lengua ventosa" en el sentido de "hueca, vacía, vana", propiedades del viento. El texto original de Virgilio es el siguiente: *an tibi Mauors / uentosa in lingua pedibusque fugacibus istis /semper erit?* "¿Es que tu ardor guerrero va a estar siempre en tu lengua fanfarrona y en esos pies tuyos fugaces?" Son las palabras de contestación de Turno, indignado, a Drances, quien, envidioso de su gloria, le anima a luchar contra Eneas cuerpo a cuerpo.

[26] Sempere cambia el original virgiliano *fumantia* por *spumantia*. Ambos participios tienen un significado semejante, pues tanto "humeante" como"espumeante" dan a entender el cansancio de los caballos.

[27] *Id est, iam materiam immensam absolui, cui finis imponendus est* (p. 41). Estás tomado de Quintiliano (8.6.45), quien cita correctamente a Virgilio (*fumantia*, no *spumantia*).

[28] *puerque* en Virgilio.

[29] *Hoc est, nec populus id curat, nec uos laudem egregiam, nec amplia spolia refertis* (p. 42).

[30] *talis casus* en Virgilio.

coinciden la sílaba final de una palabra y la inicial de la siguiente: *Sybila lambebant linguis* (Verg. *Aen.* 2.211) (p. 50), *Dorica castra* (Verg. *Aen.* 2.27; 6.88), *caeca caligine* (Verg. *Aen.* 3.203) (p. 51).

El contacto entre vocales y consonantes resulta invariablemente muy agradable, como se observa aquí: *tuus o regina quid optes, / explorare labor, mihi iura*[31] *capessere fas est* (Verg. *Aen.* 1-77-78) (p. 51). "Es tu deber, oh reina, sondear lo que deseas, a mí me corresponde acatar tus leyes". Es el motivo por el cual los autores eligen las formas preposicionales *a, e* ante palabras comenzadas por consonante y sus variantes *ab, ex* ante las comenzadas por vocal. Aunque lógicamente los ejemplos en la literatura latina son innúmeros, Sempere gusta servirse del poeta mantuano: *uix e conspectu Siculae telluris in altum / uela dabant laeti* (Verg. *Aen.* 1-34-35) "apenas alejados del perfil de Sicilia, dichosos tendían velas hacia alta mar"; *ab urbe uenit* (Verg. *ecl.* 8.109) (p. 52).

Contribuye al ensamblaje de las letras la figura de la anástrofe o inversión de palabras, utilizada tanto por poetas como por oradores, por ejemplo mediante la posposición de la preposición a su régimen: *Italiam contra* (Verg. *Aen.* 1.13) (p. 52).

La última cita virgiliana de este capítulo sirve para ejemplificar el uso de signos de interrogación al final de los *commata* y de los *cola*, siendo que el signo habitual de los primeros es la coma y de los segundos, de menor a mayor extensión, los dos puntos, el punto y coma y el punto: *Sed uos qui tandem? quibus aut uenistis ab oris? / quoue tenetis iter?* (Verg. *Aen.* 1.369-370) (p. 63). "¿Pero, entonces, vosotros quién sois?, ¿de qué costas venís?, ¿qué dirección lleváis?".

Pero es en la exposición de las figuras, capítulo 15 que cierra el libro primero de la *elocutio*, donde Sempere recurre con abundancia a Virgilio. Entre las figuras de dicción, los textos del gran poeta latino le sirven para ejemplificar la anadiplosis, la epanalepsis, el políptoton, el asíndeton, la regresión y la reticencia. La anadiplosis o epizeuxis es la geminación de la misma palabra sin intercalar ninguna otra: *Me me adsum qui feci* (Verg. *Aen.* 9.427) (p. 95). "Yo, yo, que lo hice, aquí estoy". Otro tipo de anadiplosis, la poética, repite la última palabra del verso anterior al principio del siguiente. Sempere toma de Quintiliano (4.3.44) dos de sus tres ejemplos, el famoso *uiuit. uiuit?* de la primera *Catilinaria* (Cic. *Catil.* 1.2.),[32] y otro de las *Bucólicas*: *Pierides facietis carmina Gallo / Gallo, cuius amor tantum mihi crescit in horas* (Verg. *ecl.* 10. 72-73) (p. 95). "Piérides, vosotras haréis versos para Galo, / para Galo, cuyo amor tanto crece en mí cada hora". A diferencia de

[31] *iussa* en Virgilio.

[32] Sempere se limita a la repetición *uiuit. uiuit?*, pero Quintiliano cita más extensamente: *hic tamen uiuit: uiuit? immo uero etiam in senatum uenit*.

Sempere, el *rhetor* calagurritano cita correctamente el verso 72: *Pierides: uos haec facietis maxima Gallo*. "Piérides: vosotras realzaréis estos versos para Galo"[33].

La epanalepsis es la repetición de una palabra al principio y al final, pero con interposición de otras palabras: *Multa super Priamo rogitans, super Hectore multa* (Verg. *Aen.* 1.750) (p. 96). "Muchas preguntas haciendo sobre Príamo, sobre Héctor muchas".

El políptoton es doble: un segundo tipo en el que se repiten palabras escritas con las mismas letras pero de significado diferente, y un primero en el que las palabras se repiten en caso, género y número diferentes. Sempere propone un ejemplo de la *Eneida* de cada uno de estos tres. Caso: *Litora litoribus contraria et*[34] *fluctibus undas / imprecor arma armis* (Verg. *Aen.* 4.628-629) (p. 96). "Costas enfrentadas a costas, olas a corrientes, / armas contra armas, os invoco". Género: *hoc opus, hic labor* (Verg. *Aen.* 6.129) (p. 96). "Esta es la tarea, este el trabajo".[35] Número: *Eadem me ad fata uocasses* (Verg. *Aen.* 4.678) (p. 96). "Me hubieses llamado a los mismos destinos". Sempere explica: "es decir, al mismo destino".[36]

La asíndeton tiene otros dos nombres en latín, *dissolutum* o *articulus*. Es una figura en la que se produce una gran velocidad en la expresión. El alcoyano repite una cita de Virgilio que ya había empleado para ejemplificar un texto en que la poca extensión de las palabras se usaba para manifestar la rapidez del asunto: *Ferte citi flammas, date uela (tela), impellite remos* (Verg. *Aen.* 4.594) (p. 97).[37]

La última figura de dicción con modelo virgiliano es la reticencia o precisión (ἀποσιώπησις en griego), figura en la que, al suprimir una o varias palabras, se muestra alguna emoción, en el caso que nos ocupa la ira. De los tres textos citados por Sempere, dos son tomados de Quintiliano (9.2.54), uno de ellos de *La Eneida*: *Quos ego, sed motos praestat componere fluctus* (Verg. *Aen.* 1.135) (p. 100). "¡A esos yo...! Pero antes es preciso calmar las alborotadas olas". Y el otro de Cicerón.[38] Un tercero de Terencio no es citado por el *rhetor* de Calagurris.

---

[33] El tercer ejemplo de anadiplosis poética no se encuentra en Quintiliano. Es una cita del discurso ciceroniano *Las respuestas de los harúspices* (Cic. *har. resp.* 8): *De religionibus sacris et caeremoniis est concionatus, patres conscripti, Clodius: Publius, inquam, Clodius sacra et religiones negligi uiolari pollui quaestus est.* "Padres conscriptos, ha hablado sobre las misterios de la religión y las ceremonias Clodio. Publio Clodio, repito, se ha quejado de que se descuida, se viola y se mancilla lo sagrado y la religión".

[34] *contraria, fluctibus* en el original virgiliano.

[35] También se halla en Ovidio, *Arte de amar* 1.453.

[36] *hoc est, ad idem fatum*.

[37] Vid. *supra*.

[38] *An huius ille legis quam Clodius a se inuentam gloriatus est, mentionem facere ausus esset, uiuo Milone, ne dicam consule? De nostrum enim omnium. Non audeo totum dicere* (Cic. *Mil.* 33). "¿Acaso él se hubiese atrevido a hacer mención de esta ley que Clodio se jactó de haber encontrado, estando vivo Milón, no digo siendo cónsul? De todos nosotros... No me atrevo a terminar la frase".

Los textos de Virgilio ilustran las siguientes figuras de pensamiento: interrogación, optación, deprecación, apóstrofe, permisión y énfasis. La interrogación es doble, una simple, que conlleva una pregunta que realmente espera respuesta, y otra que se emplea para expresar diferentes emociones. La fuente de la simple es tomado de Quintiliano (9.2.7): *Vos qui tandem? Quibus aut uenistis ab oris?* (Verg. *Aen.* 1.369) (p. 102).[39] "En definitiva, ¿quienes sois vosotros, o de qué mares habéis llegado?".

Otros dos ejemplos de interrogación de la *Eneida* sirven para manifestar emociones, también provenientes de Quintiliano (9.2.10). Indignación: *Quisquam Iunonis numen adoret praeterea?* (Verg. *Aen.* 1.48-49) (p. 103).[40] "¿Alguien adorará el espíritu sagrado de Juno a partir de ahora?". Y asombro: *Quid non mortalia pectora cogis / auri sacra fames?*[41] (Verg. *Aen.* 3.56-57) (p. 103). "¿A qué no fuerzas a los corazones de los mortales, hambre de oro execrable?"

La optación contiene la formulación de un deseo. Un presagio: *Turno tempus erit magno cum optauerit emptum, / intactum Pallanta* (Verg. *Aen.* 10.503-504) (p. 105). "Llegará el día en que el gran Turno habrá deseado que se pagara un rescate por un Palante intacto". Y otro que manifiesta benevolencia: *Salue fatis mihi debita tellus / uosque, ait, o fidi Troiae saluete Penates* (Verg. *Aen.* 7.120-121) (p. 105). "Te saludo, tierra otorgada a mí por los hados, y, -dice- os saludo a vosotros, fieles penates de Troya".

La deprecación consiste en implorar la presencia o auxilio de alguien, figura habitual para dar comienzo a los poemas, como uno de los versos iniciales de la *Eneida*: *Musa, mihi causas memora* (Verg. *Aen.* 1.8) (p. 105). "Musa, recuérdame las causas".

El apóstrofe o aversión sirve para redirigir el discurso desde los oyentes a un interlocutor diferente. Impacta con fuerza los ánimos, principalmente combinada con la interrogación: *Hocce erat, alma parens, quod me per tela, per ignes / eripis?* (Verg. *Aen.* 2.664-665) (p. 107). "¿Por esto, madre querida, es por lo que me liberas de entre las armas y el fuego?".[42]

La permisión, mediante la cual se deja algo a los oyentes para que lo valoren, puede ser irónica, también llamada *insultatio* "insultación", como este ejemplo de la *Eneida*: *I, sequere Italiam uentis, pete regna per undas* (Verg. *Aen.* 4.381) (p. 107).

---

[39] Por segunda y última vez Sempere repite un ejemplo: ya se había servido de él (con una tercera interrogación al inicio del verso siguiente) para el uso de signos de interrogación al final de los *commata* y de los *cola*. Vid *supra*.

[40] En el original: *quisquam numen Iunonis adorat / praeterea*. Quintiliano, como siempre, cita correctamente a Virgilio.

[41] En la ed. de Virgilio signo de admiración.

[42] *Hoc erat* en la ed. de Virgilio.

"Ve, marcha a Italia con el viento, busca tus reinos a través de las olas". La primera parte del verso es citada por Quintiliano (9.2.48) para hablar de la ironía, pero no parece ser la fuente en este caso.

Sí lo es, en cambio, de este ejemplo de énfasis o *significatio*, figura en la que hay más significación en las palabras de la que las mismas palabras llevan consigo: *Non licuit thalami expertem sine crimine uitam / degere more ferae!*[43] (Verg. *Aen.* 4.550-551) (p. 108). "¡No me fue posible vivir una vida sin censura, al margen del tálamo nupcial, como las fieras!". Sempere explica lo que quiere decir el texto: *sine matrimonio uitam hominum non putet sed ferarum* (p. 108) "piensa realmente que una vida sin matrimonio no es propia de los seres humanos sino de las bestias". Esta explicación está tomada, como el ejemplo, de Quintiliano (9.2.64): *sine thalamis uitam non hominum putet sed ferarum*.

Así pues, el estudio de la *elocutio* de Sempere y en general de la escuela valenciana está basado en la enumeración de los tropos y figuras, cuyos ejemplos están tomados principalmente de Cicerón y en segundo lugar de Virgilio. Como comenté, la fuente principal del alcoyano para la elocución es *De electione et oratoria collocatione uerborum* de Estrebeo, pero, sabedor de que el número de figuras es mayor que el expuesto por él, remite en el epílogo a otros autores y en particular a César Escalígero para ampliar el abanico.[44] Este autor es el segundo más citado entre los modernos en la *Methodus* de Sempere, a pesar de no aparecer en el libro III, pero influye en el alcoyano en algunos apartados concretos, no en la concepción global del arte retórica, como ocurre con Estrebeo. En efecto, la *Poética* de Escalígero es una obra monumental apta para servirse de sus ejemplos, especialmente en la enumeración de figuras y tropos, pero en muchas ocasiones Sempere no lo entiende, como hemos visto en la consideración de la antífrasis como una figura.[45]

Pasamos ahora a los otros dos libros de Sempere, que tienen como fuente principal de la *inuentio* y la *dispositio* al libro 2 del *De oratore* de Cicerón.[46] En el libro II de la *inuentio* hay cinco citas de Virgilio, todas ellas relacionadas con el análisis de las causas. La única de *Geórgicas* es la primera, cuando Sempere destaca

[43] Sin signo de admiración en la ed. de Virgilio.

[44] *Non dubito quin aliae plures figurae reperiantur apud autores, sed ego cum praecipuas tradere uoluerim has tantum proponendas existimaui. Reliquas cum ab aliis, tum maxime a Caesare Scaligero copiose et philosophice explicatas disces* (p. 112). "No dudo de que se encuentran muchas otras figuras en los autores, pero yo he considerado oportuno dar cuenta solamente de aquellas que considero más importantes. Las demás pueden aprenderse en otros autores, y explicadas abundante y filosóficamente sobre todo en César Escalígero".

[45] Sobre la influencia de Escalígero, vid. Grau (2025). Sobre la *Poética* de Escalígero: Sánchez Marín – Muñoz Martín (2007).

[46] Vid. Grau (2024, p. 1195).

lo necesario del conocimiento de las causas: *Felix qui potuit rerum cognoscere caussas* (Verg. *georg.* 2.490) (p. 142). "¡Feliz quien puede conocer las causas de las cosas!".[47]

Las otras cuatro, de la *Eneida*, son ejemplos de causas eficientes, las que realizan algo con sus propias fuerzas, y se distribuyen en tres tipos: absoluta y adyuvante; creadora y conservadora; agente por propia voluntad y decisión y sin voluntad ni decisión. Ejemplo de causa absoluta, que produce por sí misma un efecto y no necesita otra causa eficiente para actuar: *Me, me adsum qui feci, in me conuertite ferrum, o Rutuli!* (Verg. *Aen.* 9.427-428) (p. 143). "Yo, yo, soy yo el que lo ha hecho, dirigid las armas contra mí las armas, ¡oh rútulos!". Cita Sempere también el pasaje siguiente para explicar que Niso, al pronunciar estas palabras, quería decir que Eurílalo carecía completamente de culpa: *Mea fraus omnis, nil iste nec ausus nec potuit* (Verg. *Aen.* 9.428-429) (p. 143). "La causa de este engaño es toda mía, él ni osó ni pudo hacer nada".

La causa eficiente creadora es la que genera y crea algo, como los padres, los escritores y los artesanos son las causas creadoras respectivamente de los hijos, los libros y las obras. Tres textos de la epopeya virgiliana muestran cómo en el género demostrativo elogiamos o criticamos a los hijos por sus padres cuando mostramos hijos parecidos o diferentes, mejores o peores que ellos. Este ejemplo de contrario está tomado de Quintiliano (5.11.14), cuando Príamo reprende a Pirro: *At non ille (satum quo te mentiris) Achilles / talis in hoste fuit Priamo* (Verg. *Aen.* 2.540-541) (p. 144). "Pero el gran Aquiles (de quien pretendes ser hijo) / no se comportó así contra su enemigo Príamo". Dido le dice a Eneas:

> *Nec tibi diua parens generis nec Dardanus autor, / perfide, sed duris genuit te cautibus horrens / Caucasus Hircanaeque admorunt ubera tigres* (Verg. *Aen.* 4.365-367) (pp. 144-145). Ni una diosa es tu madre ni un dardanio el creador de tu estirpe, ¡traidor!, sino que te engendró erizado de puntiagudos peñascos el Cáucaso y tigresas hircanas te ofrecieron sus ubres.

El uso de este famoso modelo de execración para explicar la causa eficiente creadora tiene como fuente la *Dialectica* de Petrus Ramus.[48] El humanista francés

[47] Así las define: *Est enim caussa id, cuius ui aliquid fit, aut quod adiumentum ad faciendum aliquid affert.* "La causa es aquello en virtud de lo cual algo sucede o aporta alguna ayuda a la realización de algo".

[48] *Patres et matres liberorum suorum caussae sunt: et hoc argumenti genere duritia Aenea quarto Aeneidos exprimitur* (Ramus, 1566, p. 27). "Los padres y las madres son causas de sus propios hijos. Con este tipo de argumento se explica la dureza de Eneas en el libro cuarto de la *Eneida*". Como afirma P. J. Smith (1987, p. 30) refiriéndose al ejemplo virgiliano con el que Ramus ilustra la causa eficiente creadora: "this is the 'genealogy topos' frequently rehearsed by lyric poets attacking the indifference of their beloved".

citó en su tratado textos poéticos para ilustrar algunos recursos lógicos, debido a la relación existente en entre lógica, retórica y literatura.[49]

Este humanista influye en la organización de los argumentos de la *inuentio*, sin duda el apartado más importante del estudio de esta parte de la retórica, si bien Sempere los enumera siguiendo a Cicerón (*top.* 9-14). Puesto que la *inuentio* de nuestro *rhetor* es dialéctica, nombra en numerosas ocasiones a Rodolfo Agrícola y su *De inuentione dialectica*, a menudo para criticarlo.[50]

Como explica Sempere, "también exhortamos a los hijos a realizar acciones meritorias por imitación de los familiares, como en el libro 12 de Virgilio aquel gran augur Yápige exhorta a Ascanio:

> *Tu facito mox, cum matura adoleuerit aetas, / sis memor et te animo repetentem exempla tuorum / et pater Aeneas et auunculus excitet Hector* (Verg. *Aen.* 12.438-440) (p. 145). Hazlo más adelante, cuando madure tu joven edad, acuérdate y que tu padre Eneas y tu tío Héctor despierten en tu ánimo al recordar sus ejemplos.

En el libro III sobre la *dispositio*, la *pronuntiatio* y la *memoria* hay una sola cita virgiliana, del inicio del libro IV de *Geórgicas*:

> *Admiranda tibi leuium spectacula rerum, / magnanimosque duces, totiusque ex ordine gentis / mores, et studia, et populos, et proelia dicam* (Verg. *georg.* 4.3-5) (p. 187). Voy a hablar de jefes esforzados y de las costumbres de la raza entera punto por punto, de sus afanes, sus pueblos y sus combates.[51]

Se ubica en el capítulo 2 "Sobre la disposición natural de los argumentos, afectos y bromas de argumentación que se debe observar en el exordio". Es un ejemplo de insinuación, con la que "volvemos realmente benévolo, atento y receptivo al auditorio, pero (como dijimos) de forma secreta".[52] En este caso se trata de una causa humilde como es el mundo de las abejas del que trata Virgilio en este libro de las *Geórgicas*. El poeta mantuano se procura la atención de los lectores diciendo que va a hablar de algo grande, nuevo e increíble.

En este libro III hay además una referencia al libro I de la *Eneida*, en el cual uno de los jefes troyanos, Ilioneo, que se reencuentra con Eneas con Cartago, "como hubiese oído que los troyanos eran llamados piratas, refutó esta acusación tras

[49] Como dice Schwartz (2005, p. 223) a propósito de Quevedo "el desarrollo mismo de la retórica en la segunda mitad del siglo XVI y la influencia que ejerció la obra de Ramus (Pierre de la Ramée) sobre los escritores de la época explican las conexiones a establecer entre los genera de la retórica y la dispositio de un texto poético".

[50] Esta obra de Agrícola es precursora en la concepción de la *elocutio* como parte principal de la retórica, ya que en ella este arte es limitado a la parte estilística (Pomer, 2024, p. 1249).

[51] Los versos 4-5 ya los había citado como ejemplo de metáfora: vid. *supra*.

[52] *Insinuatione reddimus quidem auditors beneuolos, attentos et dociles, sed (ut diximus) occulte* (p. 187).

el exordio, y pasó después a narrar lo demás. Tú, tras imitar a los más excelentes autores, podrás invertir el orden de las partes para velar por el interés de tu causa".[53] El discurso a que se refiere Sempere está contenido en los versos 522-558, y los versos de la *refutatio* los siguientes: *non nos aut ferro Libycos populare penatis / uenimus aut raptas ad litora uertere praedas; / non ea uis animo nec tanta superbia uictis* (Verg. *Aen.* 1.527-529). "Nosotros no venimos a saquear con el hierro los penates libios ni a volver a las costas los botines arrebatados; no hay esta violencia en nuestro espíritu ni tanta soberbia en unos vencidos".

Es este un ejemplo de un cambio de colocación de las partes del discurso según la disposición de prudencia, consistente en hacer la refutación después del exordio, técnica utilizada con frecuencia por Cicerón en sus discursos. Es normal que no abunden las citas en este libro por el contenido, ya que las tres partes del discurso tratadas en él no son susceptibles de ser explicadas con ejemplos; también son más escasas las referencias explícitas a autores más recientes en este tercer libro.

No parece tener especial relevancia la elección de los pasajes de las *Bucólicas* o las *Geórgicas*, tanto por su escaso número como por la nula incidencia que tiene el hecho de escoger citas de una u otra de las diez églogas (hay una cita de la tercera, dos de la cuarta, una de la octava y una de la décima) o de uno u otro de los cuatro libros de *Las Geórgicas* (dos del libro II y una repetida del libro IV). Caso contrario son las abundantes citas de la *Eneida*: los libros más citados, el primero y el cuarto, tienen una especial relevancia, uno por tratarse del inicio de la obra y el otro por ser el más famoso. Curiosamente en la segunda parte de la obra es citado un pasaje por libro.[54] Como hemos observado, las citas de Virgilio son en parte tomadas de Quintiliano, junto con Cicerón y la *Rhetorica ad Herennium* sus fuentes clásicas principales, pero ni mucho menos de forma mayoritaria.

Bibliografía

Escalígero, J. C. (1561). *Poetices libri septem*. Lyon: Antonius Vincentius.

Estrebeo, L. (1541). *De uerborum electione et oratoria collocatione libri duo*. Lyon: Sebastianus Gryphius.

Gómez, X. (1997). *Andreu Sempere (1510-1572) i la seua* Prima Grammaticae Latinae Institutio*,* Alcoi: Ajuntament d'Alcoi-Institut de Cultura "Juan Gil-Albert".

Grau, F. (2012). La renovació de l'ensenyament de la retòrica en la Universitat de València en 1552 i 1553. *SPhV*, *14*(11), 309-322.

[53] *cum audisset Troianos piratas uocari, id post Exordium refellit, deinde reliqua fuit persecutus. Hos tu summos autores imitatus, ordinem partium inuertere poteris, causae tuae consulturus* (p. 199).

[54] Del libro IX hay dos citas de un mismo pasaje. En el primero como ejemplo de anadiplosis solo cita la primera mitad del verso 427: *me, me*, *adsum qui feci*. En el segundo, de causa absoluta, el verso 427 entero y el inicio del 428: *Me, me adsum qui feci, in me conuertite ferrum, / o Rutuli!* Y para aclarar el pasaje, acaba por citar el resto del verso 428 y el inicio del 429: *Mea fraus omnis, nil iste nec ausus / nec potuit*.

Grau, F. (2024). La *Quaestio* y los *Loci* en la *Methodus Oratoria* de Andreu Sempere: fuentes y deudas. In José M. Maestre *et alii* (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Eustaquio Sánchez Salor VI.3* (pp. 1193-1205). Alcañiz-Lisboa-México: Instituto de Estudios Humanísticos-Centro de Estudos Clássicos-Instituto de investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos.

Grau, F. (2025). Las citas y referencias a autores contemporáneos en la *Methodus oratoria* (Valencia, 1568) de Andreu Sempere (en prensa).

Grau, F. & Pomer, L. (2016). La *Methodus oratoria* (1568) de Andrés Sempere en el contexto del Estudi General de Valencia. In R. López & E. Álvarez del Palacio (eds.), *Humanistas españoles: arte, ciencia y literatura* (pp. 323-334). Madrid: Ediciones Clásicas.

Grau, F., Ferragut, C., Pomer, L., & Teodoro, J. L. (2022). *Fadrique Furió Ceriol. Obra completa II: Los tres libros de las instituciones retóricas.* València: PUV.

Luján, Á. L. (1999). *Retóricas españolas del siglo XVI: el foco de Valencia*. Madrid: CSIC.

Mynors, R. (Ed.) (1972). *P. Vergili Maronis: Opera*. Oxford: Oxford University Press.

Núñez, J. M. (1993). *El ciceronianismo en España*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Pomer, L. (2017). Retórica y pedagogía en el humanismo renacentista: la *Methodus oratoria* de Andreu Sempere y el ramismo, In J. De la Villa *et alii* (eds.), Conuentus Classicorum*: temas y formas del Mundo Clásico* (vol. 2, pp. 607-614). Madrid: SEEC.

Pomer, L. (2024). Tradición y ramismo: la *elocutio* en la teoría retórica de Andrés Sempere. In José M. Maestre *et alii* (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Eustaquio Sánchez Salor VI.3* (pp. 1247-1256). Alcañiz-Lisboa-México: Instituto de Estudios Humanísticos-Centro de Estudos Clássicos-Instituto de investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos.

Ramus, P. (1566). *Dialecticae Libri Duo, Audomari talaei praelectionibus illustrati ad Carolum Lotharingum Cardinalem*. París: Andreas Wechelus.

Sánchez Marín, J. A., & Muñoz Martín, M. N. (2007). La poética de Escalígero: introducción al autor y a su obra. *Ágora 9*(1), 99-145.

Schwartz, L. (2005). Notas sobre dos conceptos del discurso amoroso de Quevedo y sus fuentes: la *amada* fiera y la *amada* pétrea. *La Perinola*, *9*, 215-226.

Sempere, A. (1568). *Methodus oratoria; item et De sacra ratione concionandi libellus*. València: Ioannis Mey.

Smith, P. J. (1987). *Quevedo on Parnassus. Allusive Context and Literary Theory in the Love-Lyric*. London: The Modern Humanities Research Association.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 19.09.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41725

EL CATÁLOGO BIBLIOGRÁFICO DE ALFONSO CHACÓN: LA *BIBLIOTHECA*[1]

The bibliographic catalog of Alfonso Chacón: the *Bibliotheca*

Mª Salud Tocino Fernández

Universidad de Cádiz
mariasalud.tocino@uca.es
ORCID 0000-0003-3341-0957

Resumen: Entre las numerosas obras del humanista Alfonso Chacón hallamos manuscritas, impresas y perdidas. Buena parte de la catalogación de la obra que dejó sin firma ha sido posible gracias a su obra *Bibliotheca*, un catálogo bibliográfico en el que trató de reunir por orden alfabético las obras y los autores desde la Antigüedad hasta 1583, además de incluir su "auto-bibliografía". Nos detendremos en los principales datos de este trabajo y trataremos la importancia que tuvo para la difusión de las obras allí contenidas, así como los problemas para su publicación y sus distintas ediciones.

Palabras clave: Humanismo; bibliografía; catálogo.

Abstract: Among the numerous works of the humanist Alfonso Chacón we find handwritten, printed and lost once. Much of the cataloging of the work that he left unsigned has been possible thanks to his work *Bibliotheca*, a bibliographic catalog in which he tried to bring together in alphabetical order the works and authors from Antiquity to 1583, in addition to including his "auto-bibliography". We will stop at the main data of this work and discuss the importance it had for the dissemination of the works contained therein, as well as the problems for its publication and its different editions.

Keywords: Humanism; bibliography; catalog.

[1] Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación P20_01345 "Confianza versus desconfianza hacia los gobernantes en textos latinos y vernáculos andaluces desde el Renacimiento hasta nuestros días (II)", cofinanciado por la UE en el marco del Programa Operativo FEDER 2014-2020 y por la Consejería de Economía, Conocimiento, Empresas y Universidad de la Junta de Andalucía.

1. Acerca del autor y sus obras

El humanista Alfonso Chacón –nacido en Baeza en 1530 y muerto en Roma en 1599–[2], se marchó a estudiar en el Colegio de Santo Tomás de Sevilla en 1553, lugar donde después desempeñó diversos cargos como profesor, lector y bibliotecario, e incluso llegó a ser elegido rector del mismo en dos ocasiones, como el mismo nos relata: *bis illud rexi et quadriennium ingenuas disciplinas, quadriennium aliud Sacram Teologiam publice professus sum*[3] ("dirigí dos veces aquel y durante cuatro años enseñé públicamente artes liberales y durante otros cuatro, Sagrada Teología")[4].

Su carácter enciclopédico y su pasión por las antigüedades hicieron que, más tarde, en 1567 el papa Pío V[5] le ofreciese ocupar el cargo de bibliotecario de la prestigiosa Biblioteca Apostólica Vaticana, razón por la cual se trasladó a Roma y trascurrió allí el resto de sus días.

Dicho puesto de trabajo le enriqueció mucho culturalmente, pues amante de las antigüedades como era –lo que los humanistas denominaban con el término latino *antiquarius*– el residir en una capital como Roma, tan repleta de restos y objetos de épocas pasadas, le permitió seguir aumentando su colección de antigüedades[6]. Pero lo que es sin duda más destacable en lo que respecta a su faceta como escritor es que, gracias a su privilegiada posición en una época en la que la informatización era impensable, tuvo fácilmente a su alcance un sinfín de obras y documentos que de otra manera no habría podido nunca consultar. El acceso a este abundante material bibliográfico fue muy necesario y útil para la composición de sus numerosos escritos, como muestra su amplia obra, que abarcaba temáticas tan variadas como la religión y la ciencia y su redacción en diversos idiomas como son el latín, el castellano o el italiano.

Hasta ahora no se ha realizado un catálogo completo y actualizado de la totalidad de sus muchas obras. Las que se han conservado suman un total de aproximadamente 48, según hemos podido catalogar nosotros mismos. En este artículo solo citaremos algunas de las más famosas, ya que son muy numerosas

[2] Para saber más acerca de su nacimiento y muerte, véase nuestro artículo Tocino Fernández (2022).

[3] Chacón (1731, p. 681). Chacón se refiere a sus funciones en el colegio cuando trata la figura de su fundador fray Diego Deza. Los archivos antiguos del colegio, por desgracia, no se han conservado en la actualidad.

[4] Todas las traducciones aquí recogidas, dado que no se encuentran en castellano, a menos que se indique lo contrario, serán siempre traducciones propias.

[5] Sagredo (1922, p. 45). Es el único de los biógrafos que menciona la relación con dicho papa.

[6] Un claro ejemplo de su fascinación por las antigüedades es la recopilación de inscripciones que realizaba en manuscritos, como muy bien atestigua Gimeno Pascual (2019).

y no es nuestro objetivo darlas a conocer todas en esta ocasión[7]. De esta forma, podemos clasificarlas de la siguiente manera:

- 14 manuscritas: Se hallan distribuidas en diversos archivos o bibliotecas, como son el archivo de la Real Academia de la Historia, el archivo del Colegio de San Isidoro de los Irlandeses de Roma, el archivo de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca Apostólica Vaticana, la Biblioteca Angélica de Roma, la Biblioteca Ambrosiana de Milán, la Biblioteca Oliveriana de Pésaro y la Biblioteca Universitaria de Basilea en Suiza. Son en su mayor parte borradores de obras que tenía en mente como, por ejemplo, *Tres Álbumes Vaticanos*, *Antiquitatum Romanorum libros 4* y *De Metallis et mineralibus lib. V. (De terris medicatis, de lapidibus et marmoribus, de historia metallorum, de gemmis et lapidibus pretiosis); Marmoribus; Antiquaria*.
- 11 impresas: De estas, cinco fueron publicadas en vida, como *Alma de Trajano* (1576), *Columna de Trajano* (1576) y *De signis sanctissimae Crucis quae diuersis olim orbis regionibus et nuper hoc anno 1591 in Gallia et Anglia diuinitus ostenta sunt et eorum explicatione, tractatus* (1591). Las otras seis fueron publicadas póstumamente, en su mayoría editadas por su sobrino homónimo, lo que ha llevado a veces a confusión entre tío y sobrino[8]. Algunas de las más conocidas son *De ieiuniis, et uaria eorum apud antiquos obseruantia* (1599), *Historia de la vida de los Pontífices* (1601) y *Prophetia S. Malachiae Archiepiscopi dunensis in Hibernia Ord: Cisterciensis coaetanei S. Bernardi, qui uixist Anno Christi 1140. De summis pontificibus uitae suae tempore futuris temporibus secuturis. Additis per columnas nominibus, annis christi et explicationibus prophetiarum a R. P. Alphonso Ciacono ordinis Praedicatorum editis* (1645).
- 20 perdidas: No se han conservado o están aún sin localizar en la actualidad. Tenemos noticias de algunas de ellas gracias a la propia obra *Bibliotheca* de Alfonso Chacón o a estudiosos posteriores, especialmente el jienense Caballero Venzalá[9]. como *De Clauis Caligariis* y *Castigationes et animaduersiones in sententias aliquot partim erroneas partim suspectas Hieronymi Cardani medici Mediolanensis in libris De subtilitate et uarietate*

[7] Se puede encontrar un estudio más exhaustivo de cada una de ellas en nuestra tesis doctoral "La *Historia utriusque belli Dacici a Traiano Caesare gesti ex simulachris quae in columna eiusdem Romae visuntur collecta* de Alfonso Chacón: estudio introductorio, edición crítica, traducción anotada e índices" realizada bajo la dirección de los Dres. D. José María Maestre Maestre y D. Antonio Serrano Cueto y defendida en julio de 2023.

[8] Algunas las compró el jurista aragonés Francisco Peña y en 1612 pasaron a ser propiedad de la Biblioteca Apostólica Vaticana, *cf.* Grassi Fiorentino (1980).

[9] Para este asunto en cuestión, véase Caballero Venzalá (1989, pp. 3-7).

rerum contestas, et in locos aliquot Hieronymi Osorii eps. Sylventis Lusitani in libris de Iustitia, non omnino pietati et doctrinae coherentes y *Remedia secretiora medica, familiaria et paratu facilia maxima ex parte experimentis comprobata in cuiusuis ingruentis morbi subsidium per locos quosdam comunes tam rerum quam litterarum digesta*.

– 3 en las que participó como colaborador: Las escribió junto con otros autores de su época. Son las siguientes: *Descrizione di Roma moderna formata nuovamente con le autorità del cardinal Baronio, Alfonso Ciaconio, D'Antonio Bosio, Ottavio Paciroli. E d'altre celebri Autori accennati nella lettera al Lettore* (1697); *De lingua et habitu Italorum. Appunti ed excerpta da Cesare Baronio, Antonio Bosio, Alfonso Chacon, Francesco Petrarca, Gabriele Trifone, Giovanni Boccaccio, Jacopo Passavanti, Giuseppe Giusto Scaligero, Giovanni Della Casa e altri. In latino e italiano*; *Facultates cardinalium caeterorumque officialium sacrae Congregationis uisitationis apostolicae a papa Alexandro 7 concessae*.

2. La *Bibliotheca*

Su título completo en latín es *Bibliotheca libros et scriptores ferme cunctos, ab initio mundi ad annum 1583, ordine alphabetico complectens*, más conocida en castellano como *Bibliografía Universal*.

Constituye un interesante catálogo bibliográfico en el que Chacón pretendía reunir por orden alfabético las obras y los autores griegos, latinos y hebreos desde la más remota Antigüedad hasta 1583. Comienza por *Aaron*, pero desconocemos la causa por la cual se queda sin concluir en *Epimenides*[10]:

> Aaron. Hebraeus filius Asor, Tiberias, Grammaticam Hebraicam de Accentibusque scripsit, quae in Bibliis Hebraicis, inter diuersorum Auctorum Commentaria, Venetiis impressa est apud Danielem Bombergum. 1515.
>
> Arón. Hebreo, hijo de Asor y de Tiberia, escribió una Gramática Hebrea sobre los acentos, que, en las Biblias Hebreas, entre los comentarios de diversos autores, fue impresa en Venecia por Daniel Bomberghen en 1515[11].
>
> [...]
> Epimenides. Agesarchi et Blactae filius, Cretensis, patria Gnosius, Philosophus et poeta ut celeberrimus, ita uetustissimus, templi Mithrae siue solis in Creta Sacerdos,

[10] Chacón (1731, pp. 1-766).

[11] Se refiere a *Biblia Hebraica cum Targum ac uariis rabbinorum commentariis*.

> scripsit Librum περί τῶν χρησμῶν, hoc est Oraculorum titulo inscriptum: in quo de Oraculis et responsis futura praenunciantibus tractauit. Ex hoc Paulus Apostolus ad Titum Cretae Espiscopum scribens 1º Cap. Aduersus falsos in illa Insula Doctores testimonium inducit proprium illorum Prophetam uocant:[12] [...]
>
> Epimenides. Hijo de Agesarco y Blacta, cretense, patria de Cnosos. Filósofo y poeta tanto famosísimo como muy anciano, Sacerdote del templo de Mitra o del Sol en Creta, escribió el *Libro sobre las respuestas de los oráculos*, esto está inscrito con el título de los Oráculos, en el que trató el futuro acerca de los Oráculos y las respuestas que anunciaban. Sobre esto el apóstol Pablo escribió el primer capítulo a Tito el obispo de Creta. Llevó contra los falsos en aquella isla a los sabios su testimonio propio, al que llaman profeta de aquellos: [...]

Las obras que elige para constituir este catálogo están terminadas o les falta poco para estarlo, tal y como justifica el propio Chacón al inicio de la obra con las siguientes palabras: *Quae omnia uel absoluta omnino, uel paruo labore et studio perfici possunt ut propediem in lucen edantur*[13]. ("Todas ellas o están acabadas por completo, o pueden ser terminadas con pequeño trabajo y estudio, para que en breve se publiquen").

No obstante, sin duda, el principal valor de esta obra, especialmente para quienes estudiamos en mayor profundidad la figura de Alfonso Chacón y sus escritos, es que en ella incluyera su propia "auto-bibliografía" cuando, siguiendo el orden alfabético, llega a su propio nombre *Alfonsus Ciacon*[14]. Esto ha hecho posible que se le haya podido atribuir la mayor parte de los trabajos que dejó sin firma, pues de otra forma no podríamos nunca afirmar que fueran suyos.

Además, una parte de estas obras que él se atribuye se hallarían en manuscritos que hoy en día por desgracia se encuentran perdidos o sin localizar. En concreto, aquellas que no se han localizado en la actualidad, pero que por fortuna cita en la *Bibliotheca,* son estas nueve de las que indicamos entre corchetes, en los casos en los que sea posible saberlo, el manuscrito en el que se habría hallado cada una de ellas:

1. *In priora uigintiquinqe Geneseos capita commentaria copiosa, quae in publica Collegii S. Thomae Hispalensis Academia praelegi, dum Theologiam profiterer.* [Biblioteca Nacional de Nápoles, IX G. 33]
2. *De unica et uera Christi ecclesia a Creatione Mundi ad eius usq. finem perpetuo duraturam, et de pontificatu maximo in lege naturae, scripta et euangelica ab Adam usq. Aaron, et ab Aaron ad Christum, et ab Christo usq. ad Gregorium*

[12] Chacón (1731, pp. 1 y 766).

[13] Chacón (1731, p. 99).

[14] Chacón (1731, p. 97).

XIII praesentem Pontif. Max. continua serie deducta. [Biblioteca Angélica, Y, ff. 16 y 13].

3. *Epitome originum Goropii Becani Antuerpiensis.*
4. *De angelico ministerio erga homines deque Supremis seraphici ordinis septem spiritibus, quorum princeps est Michael, deque. eiusdem maxima potentia et authoritate, misteriisque Insignioribus, atque Miraculis per eum editis, et uariis manifestationibus sui factis* [erróneamente atribuida a Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 7000; fragmentos].
5. *Miscellanea de uaria historia Pontificum Romanorum*. [Biblioteca Angélica, Y, ff. 6r.-67r. y ff. 255r.-260r.]
6. *Castigationes et animaduersiones in sententias aliquot partim erroneas partim suspectas Hieronymi Cardani medici Mediolanensis in libris De subtilitate et uarietate rerum contestas, et in locos aliquot Hieronymi Osorii eps. Sylventis Lusitani in libris de Iustitia, non omnino pietati et doctrinae coherentes.*
7. *De cometis et de uero eorundem generatione, ortu, occasu, et significatione, cum enumeratione omnium quae apparuisse diversis temporibus noscuntur effectibusque ipsas subsecutis.* [Biblioteca Angélica, Y, ff. 215-222r.]
8. *Remedia secretiora medica, familiaria et paratu facilia maxima ex parte experimentis comprobata in cuiusuis ingruentis morbi subsidium per locos quosdam comunes tam rerum quam litterarum digesta.* [Biblioteca Angélica, Y, ff. 111r.-250r.]
9. *Lexicon hispanico Latinum in quo non solum origenes reconditiores uocum sed rerum naturae et artis imagines exprimuntur.*

La copia manuscrita de esta misma obra, la *Bibliotheca*, se encontraría en la Biblioteca Nacional de Nápoles en el desaparecido manuscrito con signatura IX G, 33, según pudo consultar el historiador jienense Caballero Venzalá a finales de los 80[15]. El erudito francés Mabillon tuvo alguna noticia de ella en los manuscritos chigiani (*Mus. Ital.* T. 1 P. 1. P. 94)[16] y el arqueólogo italiano De Rossi, a quien debemos gran parte de la paternidad de las obras de Chacón, quiso identificar en dicho manuscrito la caligrafía chaconiana, aunque llegó a la conclusión de que pudo ser uno de sus amanuenses[17].

En cuanto a su proceso de escritura, Alfonso Chacón en la dedicatoria a Felipe II contenida en el prólogo de la obra *Historia utriusque belli Dacici a Traino Caesare gesti, ex simulachris quae in columna eiusdem Romae uisuntur collecta* (1576), o más

[15] Caballero Venzalá (1989, p. 7).

[16] De Rossi (1864, p. 88).

[17] Recio Veganzones (2007, pp. 356).

conocida por su título en castellano *Columna Trajana*, afirmaba que en ese mismo año estaba comenzando a escribir su *Bibliotheca*, la cual ofrecía al monarca para la ampliación de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial:

> [...] Proinde laeta fronte suscipe hoc munusculum, clementissime princeps, interim dum tuis auspiciis libros duos ingentes paro: alterum de gemmis, lapidibus, marmoribus, saxis, succis, metallis, rebusque cunctis metalliferis quae maxime reges decent, quorum interest thesauros in publicos usus conseruare qui gemmis praecipue et metallis constant; alterum, bibliothecam uniuersalem librorum omnium, tam eorum qui typis excussi, quam eorum qui manuscripti diuersis in orbis locis asseruantur, tum ordine alphabetico, tum per locos quosdam communes grammatices, rhetorices, poetices, historiae, coeterarumque cunctarum disciplinarum artiumque digestam, ut si qui libri, inter tot, desunt in tua ingenti et instructissima bibliotheca regii coenobii Sancti Laurentii Scurialii, quam copiosissimam ex toto terrarum orbe colligis, ex nostra reficere et augere queas, locis indicatis ubi libri reperti transcribi possint [...][18]
>
> Por consiguiente, recibe con semblante alegre este pequeño regalo, clementísimo príncipe, entretanto preparo de mientras dos ingentes libros[19] bajo tus auspicios: uno, sobre diamantes, piedras, mármoles, rocas, brebajes, metales y todas las cosas provistas de metales que convienen sobre todo a los reyes, a quienes les interesa conservar para necesidades públicas los tesoros que están formados principalmente por piedras preciosas y metales; el otro libro es una biblioteca universal de todos los libros, tanto de los impresos como de los manuscritos que se conservan en diversos lugares del mundo, clasificada ya por orden alfabético, ya por temas comunes de gramática, retórica, poética, historia y todas las disciplinas y artes, para que, si estos libros, entre tantos, faltan en tu ingente y dotadísima biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, que reúnes como la más abundante de toda la tierra, a partir de la nuestra puedas rehacerla y aumentarla, donde los libros puedan encontrarse y copiarse según los temas señalados; [...]

Sin embargo, también por palabras del propio Chacón, sabemos que por desgracia no pudo ser concluida, como él mismo señalaba en una carta de 1585 que escribió a Giovanni Battista Trionffo, porque durante ocho meses estuvo convaleciente de una enfermedad que le impidió terminarla:

---

[18] Chacón (1576, p. 99).

[19] Se está refiriendo respectivamente a *De Metallis et mineralibus lib. V. (De terris medicatis, de lapidibus et marmoribus, de historia metallorum, de gemmis et lapidibus pretiosis); Marmoribus; Antiquaria* o *De Variorum rerum natura; De monetis,* y a esta obra en cuestión, la *Bibliotheca.*

> Questo e insumma il ordine che observo nella mia biblioteca, la qual e finita la mità sta scritta in netto, et tutta lo haverebbe stato non havendomi soprasalito una malatia il anno passato che mi duro otto mesi. Spero in dio questo anno dali fine[20].
> Este es, de hecho, el orden que observo en mi biblioteca, la cual, ha sido terminada la mitad, está escrita en neto, y toda lo habría estado de no haberme sobrevenido una enfermedad el año pasado que me duró ocho meses. Espero, por Dios, este año darles fin.

Fue editada en 1583 por el padre Antonio Posevino[21] y publicada póstumamente y de manera parcial en París mucho tiempo después de la muerte de nuestro autor, en el año 1731 en la imprenta de Camusat. Otra impresión tuvo lugar en Ámsterdam – Leipzig en 1744 editada por Arkstée y Merkus.

A pesar de los problemas que tuvo para terminar de componerla, quizá el mayor fue que se le negara su impresión. Se cree que, porque era muy similar a la obra de Gesner, considerado el padre de la bibliografía[22]. La *Bibliotheca universalis, sive Catalogus omnium Scriptorum locupletissimus, in tribus linguis, Latina, Græca, et Hebraica; extantium et non extantium, veterum et recentiorum in hunc usque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in Bibliothecis latentium*... (1545) de Gesner, pretendió ser una bibliografía selecta y contaba con alrededor de dos mil autores y unos doce mil títulos de obras, fruto de tres años de trabajo en diversas bibliotecas italianas y alemanas. Incluía, además, al igual que nuestro autor, su propia bibliografía y su principal mérito es que su trabajo se convirtió en una de las primeras bibliografías impresas.

La obra compuesta por Gesner era similar a la de Chacón y compartía la misma idea de catálogo por índice de autores, empleando un estilo parecido, aunque autores diferentes. Comenzaba por *Abbas* y terminaba en *Zyzymi*:

> Abbas Vrspergensis quídam, cuius proprium nomen ignoro, scripsit volumen chronicorum. Initium eius a Nino rege Assiryorum magno, usque a Fridericum II Romanorum imperatorem. Vltimus annus ab eo recensetur a mundo salute 1229. Est autem Vrsperga monasterium ordinis Praemonstratem medio fere itinere inter Vlmam et Augustam Vindelicorum. Liber typis excusus Augustae Vindelicorum, 1515 in F. Terniones habet 22 id est chartas 66.
>
> Un cierto abad de Ursberg, de quien desconozco el nombre propio, escribió un volumen de crónicas. Su comienzo desde Nino, el gran rey de los asirios, hasta

[20] Carta dirigida a Giovanni Battista Trionffo (5/04/1585) [Oliv. 429, f. 96].

[21] Altamura (1677: 424); Antonio (1783-1788: 18); Sagredo (1922: 46).

[22] Conrad Gesner (1516-1565) fue un naturalista y bibliógrafo suizo, precursor de la zoología moderna. Como curiosidad, se dice que fue el inventor del lápiz de grafito.

> Federico II, emperador de los romanos. El último año es examinado por él desde el 1229 de la salvación del mundo. En cambio, el monasterio de Ursberg de la orden de los Premostatenses está casi en el camino entre Ulma y *Augusta Vindelicorum*[23]. Libro publicado en la imprenta de *Augusta Vindelicorum* en 1515, en F. Terniones[24] tiene 22, esto es, 66 folios.
>
> [...]
> Zyzymi scriptores rerum Turchicarum meminit Andreas Alciatus in praefatione castigationum suarum in P. Cornel. Tacitum.[25]
>
> Los escribas de Zyzymo de los asuntos turcos los recordó Andrea Alciato[26] en el prefacio de sus castigos en Publio Cornelio Tácito.

Chacón en el prefacio de *Bibliotheca* señalaba que se había servido de numerosas fuentes y no precisamente de la obra de Gesner, sino de un compendio de Licóstenes[27], titulado en latín *Elenchus omnium auctorum siue scriptorum, qui in iure tam ciuili quam canonico uel commentando ... claruerunt* (1579), que a su vez se basó en él. También añade que ha incorporado diversos catálogos bibliográficos a la Biblioteca Vaticana en la que trabajaba:

> Horum omnium exemplo incitatus et eorum scriptis, quorum libri tunc extabant atque editi erant, adiutus, C. Gesner conscripsit ingens ac eruditum opus, in quo ueterum ac recentiorum Auctorum nomina, Libros et plerumque etiam librorum argumenta ac summa capita recenset. Verum cum hac eius utili diligentia, praeter opinionem, opus excreuisset, multorum animos uel prolixitas, uel operis precium offendit. His ut consuleret Conradus Lycosthenes totum opus in Compendium redegit, et cum de suo plurima adiecit, tum etiam Johannis Balei libros de Scriptoribus Angliae operi suo inseruit.
>
> Hoc eius Compendium auximus et plusquam dupla accessione locupletauimus, ita ut haec editio ad priorem dupla sit. Nam ab eo tempore in lucem editi sunt non

[23] Se está refiriendo a las ciudades de Ulma en Rumanía y la actual Augsburgo en Alemania.

[24] En el lenguaje matemático del álgebra abstracta, los terniones son herramientas empleadas para representar tres dimensiones.

[25] Gesner (1545, pp. 1 y 631).

[26] Humanista y jurista italiano (Milán, 1492-1550, Pavía), estudioso de la Historia, textos jurídicos y grecolatinos y de Tácito, fue conocido especialmente por su obra *Emblematum Liber* (1531), creando con él el género del emblema en Occidente.

[27] Conrad Wolffhard (1518-1561), más tarde conocido como Licóstenes, fue un humanista y enciclopedista alsaciano, apasionado por el estudio de la naturaleza y la geofísica. Su variada obra incluyó ediciones, traducciones y compilaciones.

> tantum Libri pene innumeri, sed etiam Catalogi aliquot Scriptorum huic instituto accommodi. [...][28]
>
> Movido por el ejemplo de estos y de sus escritos, los libros de los cuales sobresalían y habían sido editados, Conrad Gesner, ayudado, escribió un enorme y erudito trabajo en el que revisa los nombres de los autores antiguos y recientes, los libros y también la mayoría de los argumentos de los libros y los principales capítulos. Ciertamente con esta, su útil diligencia, escupió la obra, además ofendió la opinión, los ánimos de muchos o la extensión o el precio de la obra. Por esto, como deliberara Conrad Licóstenes, toda la obra la recondujo en Compendio, y como añadió mucho suyo, entonces también introdujo en su obra libros de John Bale[29] sobre los escritores de Inglaterra.
> Hemos aumentado su compendio y hemos enriquecido más que el doble con un anexo, de modo que esta edición sea así el doble de la primera. Pues desde ese tiempo fueron dados a la luz no solo libros casi innumerables, sino que también he incorporado Catálogos de algunos escritores a esta institución. [...]

Tal y como consta en otra de sus cartas enviada al cardenal Sirleto en 1581, vuelve a afirmar que él nunca ha leído la obra de Gesner, sino *Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero, deinde in epitomen redacta et nouorum librorum accessione locupletata* (1574), un epítome de Josias Simler[30]:

> Ego numquam legi Bibliothecam Gesneri, uerum eius epitomem a Iosia Simlero consectam et uidi et legi, copia mihi prius in scriptis facta ab illustrissimis cardinalibus inquisitoribus. Quae adminiculo ad fontes autorum huius tertiae partis detegendos duntaxat fuit: ex quibus ipsi ad uerbum nihil ferme immutantes hauserunt. Ego quidem ex Gesnero et Simlero paucissima, ex autoribus autem ex quibus ipsi desumpserunt multa transcripsi. Verum non sunt ex Gesneri aut Simleri, sed D. Hieronymi ad uerbum, Gennadii, Suidae, et Trithemii et aliorum multorum auctorum, quos prolixa serie commemorare possem[31].

---

[28] Chacón (1731, *praefatio*, 6).

[29] John Bale (1495-1563), obispo de Ossory, eclesiástico e historiador, escribió el drama histórico en verso más antiguo en inglés sobre el rey Juan y publicó un catálogo cronológico de autores británicos con materiales de distintas bibliotecas monástica, llamada *Scriptorum illustrium Maioris Brytanniae, quam nunc Angliam & Scotiam vocant, catalogus* (1557).

[30] Josias Simler (1530-1576) fue un humanista y teólogo suizo, conocido por escribir acerca de los Alpes y otras regiones suizas.

[31] Carta dirigida al cardenal Sirleto (04/1581), *cf.* Martène – Durand (1724: 1326-1329) [BAV. Chig. R II 62, ff. 360r.-361r.].

> Yo nunca he leído la *Bibliotheca* de Gesner, en realidad he visto y leído su epítome seguido por Josia Simler, copia realizada para mí antes en los escritos por los ilustrísimos cardenales inquisidores. Solo existió esta como apoyo a las fuentes de los autores de esta tercera parte que han de ser descubiertas: a partir de ellas ellos mismos se aferraron a la palabra casi nada inmutables. Yo sin duda de Gesner y Simler he copiado muy poco, en cambio de estos autores ellos tomaron mucho. Ciertamente no es de Gesner o Simler, sino la obra de San Jerónimo, Genadio, la Suidas, Tritemio y de otros autores, a los que podría mencionar en una larga serie.

3. Conclusión

Al igual que ocurre con otros humanistas Alfonso Chacón y muchas de sus obras no se han estudiado con la profundidad que un autor de su talla habría merecido. Esta obra en concreto es de gran interés porque, aparte de demostrar la incansable labor de Chacón en el ámbito bibliográfico, arroja luz sobre otras nuevas obras que en la actualidad se han perdido, como las que hemos enumerado en las presentes páginas.

Hay dudas de por qué se negó la impresión de su *Bibliotheca*, si fue por los autores que contenía en una época religiosa especialmente sensible o porque verdaderamente fuera muy semejante a la ya citada obra de Gesner. Ciertamente era muy similar, pues ambas eran catálogos bibliográficos y contenían la propia bibliografía de sus respectivos autores. Resulta evidente que compartieron algunas fuentes directas, como pudo ser el catálogo bibliográfico de la Biblioteca Apostólica Vaticana y otras fuentes de autores antiguos.

Sin embargo, si comparamos las dos obras podemos observar que el listado de autores en uno y otro no es exactamente el mismo, como hemos podido demostrar en estas páginas. Siguiendo las palabras del propio Alfonso Chacón, la obra de Gesner fue consultada como fuente indirecta por medio de las obras de Licóstenes y Simler, que a su vez se basaron en la misma obra de Gesner.

¿Fue en realidad una copia de la obra de Gesner? Si creemos el testimonio que nos aporta Chacón, no tuvo por qué serlo, si bien las fuentes que consultó hacen que evidentemente exista una gran similitud entre una y otra.

4. Bibliografía

Fuentes manuscritas

[Biblioteca Ambrosiana de Milán, Ambr. G. 309 (45) inf., ff. 63r.-83r.]. Chacón, A. *et al*. (s. f.), *De lingua et habitu Italorum. Appunti ed excerpta da Cesare Baronio, Antonio Bosio, Alfonso Chacon,*

Francesco Petrarca, Gabriele Trifone, Giovanni Boccaccio, Jacopo Passavanti, Giuseppe Giusto Scaligero, Giovanni Della Casa e altri.

[Biblioteca Ambrosiana de Milán, Ambr. M 75 suss.]. Índice con título e indicación de un folio de la obra perdida de A. Chacón *et al.* (s. f.), *Facultates cardinalium caeterorumque officialium sacrae Congregationis visitationis apostolicae a papa Alexandro 7. Concessae.*

[Biblioteca Apostólica Vaticana, BAV. Chig. R II 62, ff. 360r.-361r.]. Chacón, A. (04/1581). Carta dirigida al cardenal Sirleto.

[Biblioteca Apostólica Vaticana, BAV. Vat. Lat. 5407, Vat. Lat. 5408 y Vat. Lat. 5409]. Chacón, A. (s. f.), *Historica descriptio urbis Romae sub Pontificibus, et locorum 300 sacrorum quae en ea reperiuntur deque eorum origine et rebus in iis olim gestis insignioribus, et quae in eisdem uisuntur, commendatione dignissima* y *Tres álbumes vaticanos* o *De coemeteriis uetustis urbis Romae, intra quae SS. martyrum et Christi confessorum corpora in primitiua ecclesia Sepeliebantur, et de ülorum uestigiis et minis nuper repertis* [BAV. Vat. Lat. 5409].

[Biblioteca Oliveriana de Pésaro, Oliv. 429, f. 96r.-v.]. Chacón, A. (5/04/1585). Carta dirigida a Giovanni Battista Trionffo.

[Colegio de San Isidoro de los Irlandeses (Roma), Col. Is. 2/49]. Chacón, A. (1550-1599), *Varia (historiae profanae, naturalis, etc.).*

Fuentes impresas

Fuentes primarias

Alciato, A. (1531). *Viri Clarissimi D. Andreae Alciati Iurisconsultiss. Mediol. Ad D. Chonradum Peutingerum Augustanum, Iurisconsultum Emblematum Liber.* Ausburgo: Heinrich Steyner.

Altamura, A. (1677). *Bibliothecae dominicanae ab admodum R.P.M. F. Ambrosio de Altamura, accuratis collectionibus, primo ab ordinis constitutione, usque ad annum 1600. productae hoc seculari apparatu incrementum, ac prosecutio...* Roma: N. A. Tinassii.

Antonio, N. (1783-1788). *Bibliotheca hispana nova, sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruere notitia.* Madrid: I. de Ibarra.

Bale, J. (1557). *Scriptorum illustrium Maioris Brytanniae, quam nunc Angliam & Scotiam vocant, catalogus.* Basilea: J. Oporinus.

Chacón, A. (1576). *Historia ceu uerissima a calumniis multorum uindicata, quae refert M. Vlpii Traiani Augusti animam precibus diui Gregorii pontificis Romani a tartareis cruciatibus ereptam.* Roma: F. Zanettus y B. Tosius.

Chacón, A. (1576). *Historia utriusque belli Dacici a Traino Caesare gesti, ex simulachris quae in columna eiusdem Romae uisuntur collecta*. Roma: F. Zanettus y B. Tosius.

Chacón, A. (1600). *Raccolta di varie devotioni divisa in quattro parti. Data in luce per Alfonso Ciaccone di Baeza, l'anno del giubileo MDC. Parte prima.* Roma: S. Paulinus.

Chacón, A. (1601). *Vitae et gesta summorum Pontificum a Christo Domino usque ad Clementem VIII, nec non S. R. E. Cardinalium cum eorumdem insignibus*. Roma: S. Paulinus.

Chacón, A. (1697). *Descrizione di Roma moderna formata nuovamente con le autorità del cardinal Baronio, Alfonso Ciaconio, D'Antonio Bosio, Ottavio Paciroli. E d'altre celebri Autori accennati nella lettera al Lettore.* Roma: M. A. y P. V. Rossi.

Chacón, A. (1731). *Bibliotheca libros et scriptores ferme cunctos, ab initio mundi ad annum 1583, ordine alphabetico complectens*. París: F. D. Camusati.

Chacón, A. (1744). *Bibliotheca libros et scriptores ferme cunctos, ab initio mundi ad annum 1583, ordine alphabetico complectens*. Ámsterdam – Leipzig: Arkstée y Merkus.

Freymon, I. W. (1579). *Elenchus omnium auctorum sive scriptorum, qui in iure tam civili quam canonico vel commentando ... claruerunt*. Frankfurt.

Gesner, C. & Simler, I. (1574). *Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero, deinde in epitomen redacta et novorum librorum accessione locupletata*. Zúrich.

Gesner, C. (1545). *Bibliotheca universalis, sive Catalogus omnium Scriptorum locupletissimus, in tribus linguis, Latina, Græca, et Hebraica; extantium et non extantium, veterum et recentiorum in hunc usque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in Bibliothecis latentium...* Zúrich: Christophorum Foschouerum.

Fuentes secundarias

Caballero Venzalá, M. (1989). *Diccionario bio-bibliográfico del Santo Reino de Jaén*, t. III, nº 1-39, Jaén.

De Rossi, G. B. (1864). L'autografo del Ciacconio. *Bullettino di archeologia cristiana*, *II*, 88.

Gimeno Pascual, H. (2017). Alonso (o Alfonso) Chacón. *Diccionario biográfico español*, disponible en http://dbe.rah.es/biografias/18264/alonso-o-alfonso-chacon [Consulta: 10/01/24].

Gimeno Pascual, H. (2019). Alfonso Chacón: manuscritos y epigrafía hispana. In G. Baratta, A. Buonaparte, & J. Velaza (coords.). *Cultura epigráfica y cultura literaria. Estudios en homenaje a Marc Mayer i Olivé* (pp. 223-245) Bolonia.

Góngora, D. I. (1890). *Historia del Colegio Mayor de Sto. Tomás de Sevilla*, vol. II, Sevilla.

Grassi Fiorentino, S. (1980). Chacón, Alonso. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 24, Roma, disponible en https://www.treccani.it/ [Consulta: 10/01/24].

Martène, E. & Durand, U. (1724). *Veterum scriptorum historicorum, dogmatorum, moralium amplissima collectio* (vol. III). París: apud Montalant.

Matallanes, A. (1972). Chacón o Ciacconius, Alonso. In *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (vol. II, pp. 671-673). Madrid.

Oliva, N. (1831). *Diccionario histórico o biografía universal* (t. IV). Madrid.

Recio Veganzones, A. (2007). Alfonso Chacón, O. P., hacia una primera Roma Subterránea (1578-1599). In D. González Rincón (ed.), *Doce calas en el Renacimiento y un epílogo* (pp. 349-396). Jaén.

Sagredo, J. (1922). *Bibliografía Dominicana de la Provincia Bética, 1515-1921*. Almagro.

Tocino Fernández, Mª S. (2022). Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones. *Revista eClassica*, *7*, 170-184. Disponible en http://www.tmp. letras.ulisboa.pt/eclassica-nova-serie/2824-eclassica-7-2022%20(https://urldefense.com/v3/ [Consulta: 10/01/24].

Tormo, E. (1942). Charlas académicas: El padre Alfonso Chacón, el indiscutible iniciador de la arqueología de la arte cristiana. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. *111*, 151-199.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 03.10.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41728

LA PRESENCIA HUMANISTA EN EL CONVENTO DE JESÚS Y MARÍA DE LOS CARMELITAS DESCALZOS DE ISFAHÁN ENTRE 1608 Y 1621

The Humanist Presence at the Convent of Jesus and Mary of the Discalced Carmelites in Isfahan from 1608 to 1621

Miguel Navarro García

Universitat Autònoma de Barcelona
miguel.navarrog@autonoma.cat
ORCID 0009-0006-0366-9967

Resumen: En 1604, los frailes carmelitas descalzos establecen su primera misión en Persia, resaltando su impacto en el humanismo y la transferencia de saberes entre culturas. Desde su llegada en 1608, estos misioneros enfocan sus esfuerzos en la educación y el intercambio intercultural, guiados por las enseñanzas de la Madre Teresa de Jesús y el P. Juan de Jesús María. Desarrollan habilidades lingüísticas en persa, turco, armenio y caldeo, esenciales para su labor de traducción de textos religiosos y científicos, y para la creación de una biblioteca conventual rica en obras diversas, incluyendo literatura europea y manuscritos orientales antiguos. Esta actividad establece un diálogo interreligioso y cultural. Así, los carmelitas no solo actúan como evangelizadores, sino como mediadores culturales en un contexto de tensiones políticas y religiosas, contribuyendo significativamente al legado del humanismo y al entendimiento global, mediante el trasiego de libros de Europa a Persia y viceversa.

Palabras Clave: frailes carmelitas; Persia; misioneros; diálogo interreligioso; humanismo.

Abstract: In 1604, the Discalced Carmelite friars established their first mission in Persia, highlighting their impact on humanism and the exchange of knowledge across cultures. Upon their arrival in 1608, these missionaries focused their efforts on education and intercultural exchange, guided by the teachings of Mother Teresa of Jesus and Father Juan de Jesús María. They developed linguistic skills in Persian, Turkish, Armenian, and Chaldean, essential for their work in translating religious and scientific texts, and for the creation of a convent library rich in diverse works, including European literature and ancient Oriental manuscripts. This activity fostered an interreligious and cultural dialogue. Thus, the Carmelites acted not only as evangelizers but also as cultural mediators in a context of political and religious tensions, significantly contributing to the legacy of humanism and global understanding through the exchange of books between Europe and Persia and vice versa.

Keywords: Carmelite friars; Persia; missionaries; interreligious dialogue; humanism.

Introducción

Los carmelitas descalzos de la Congregación italiana de San Elías, instalados en Génova en 1584 y en Roma en 1597, elaboran en 1599 sus primeras Constituciones, donde prevalece el carisma misional teresiano y se separan de la Congregación Española de San José, donde prevalece el carisma contemplativo, en 1600 (Moriones, 2012). Sus primeros Prepósitos Generales sostendrán y potenciarán esta 'missio ad gentes' (la gran comisión que Jesús da a sus discípulos, Mateo 28, 19-20), a partir del P. Pedro de la Madre de Dios, nombrado superintendente de las misiones por el Papa Clemente VIII. También, junto con las aportaciones de los PP. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Tomás de Jesús, Juan de Jesús María y Domingo de Jesús María, pondrán las bases para la creación en 1622 de Propaganda Fide (Pizzorusso, 2022). Esta apertura apostólica (propia del carisma misional teresiano e intrínsicamente en la base de la Congregación italiana, Moriones 1994, 1997) se complementa con un creciente interés por la formación cultural y lingüística de los novicios destinados a Europa del Este y Asia (Pizzorusso, 2008), así como con estudios de controversia para contextos inéditos en Rusia y la Persia de Abbas I, en clave antiotomana (Matthee, 2010, 2021).

En un contexto de relaciones diplomáticas con Persia en aumento desde la época de Carlos V (Gil, 2006, 2009), el Papado intentaba contrarrestar el control del Padroado ibérico enviando jesuitas a Ormuz en 1549 y agustinos a Goa en 1572, con embajadas para lograr la unión de los armenios, georgianos y expandirse por Oriente. La primera misión en Persia, compuesta por dos jesuitas en 1601, fracasó debido a la intervención del virrey de la India en Goa y el envío en su lugar en 1602 de un grupo de agustinos españoles, bajo el patrocinio de Felipe III y con el apoyo económico del arzobispo de Goa, Mons. A. Meneses, que se estableció en Ispahán, contraviniendo las instrucciones papales. Y sin lograr los objetivos propuestos.

Ante el fracaso de embajadas anteriores (Flannery, 2013; Alonso, 1996), en 1603 el Papa Clemente VIII inició la preparación de una embajada pontificia a la Persia del Sah Abbas I. Para ello escogió a una orden religiosa nueva, comprometida con la misión, las directrices de Trento respecto a los cristianos orientales y la obediencia papal: los carmelitas descalzos de la Congregación Italiana de San Elías. Los objetivos de la embajada eran: conseguir un frente común antiotomano entre las potencias cristianas y los persas, unir a los armenios no católicos a la Iglesia romana y evangelizar a las poblaciones de Oriente. En 1604, el Papa Clemente VIII, con el apoyo de Segismundo III de Polonia, envió la misión de los padres carmelitas descalzos a Persia. La embajada, que representa la culminación de una política de búsqueda de alianzas contra el Imperio otomano iniciada por Pío V,

partió de Roma el 6 de julio de 1604 y llegó el 2 de diciembre de 1607 a Isfahán (Chick, 1939).

A principios del siglo XVII, y hasta el inicio de la Guerra de los Treinta Años en 1618, Europa experimentó una paz relativa. La alianza entre los Habsburgo de España, bajo Felipe III (1598-1621), y del Imperio, con Rodolfo II (1576-1612) y posteriormente Matías (1612-1619), coexistía con el equilibrio mantenido por Francia durante los reinados de Enrique IV (1586-1610) y Luis XIII (1610-1643), así como por Inglaterra bajo Jacobo I (1603-1625). Durante este período, los grandes imperios orientales, el otomano y el safaví de Irán, mantendrán un dilatado conflicto, disputándose el control de las regiones orientales de Anatolia, las estribaciones del Cáucaso y las llanuras mesopotámicas (Savory, 1980; Blow, 2009; Melville, 2021). En 1555, el Tratado de Amasya estableció un reparto de tierras caucásicas entre el Sah y el sultán otomano, aunque la paz fue efímera debido no solo a las incursiones safavíes en Georgia, sino también a las cambiantes dinámicas internas. Mientras que los turcos, bajo Ahmed I (1603-1617) y Osmán II (1618-1622), se enfrentaban a un declive gradual, los persas, bajo el reinado de Abbas I el Grande (1588-1629), alcanzaban un apogeo en varios ámbitos (Blow, 2009, Newman, 2009). Comerciantes, embajadores y aventureros informaban a los gobernantes europeos sobre estos eventos, destacando a Persia como un potencial aliado contra el Imperio Otomano. La presencia portuguesa en el Estado da India, centrada en Goa y su control sobre el acceso al golfo Pérsico a través de Ormuz (Floor, 2006, 2007; Flores, 2011; Resende, 2010), facilitaba el establecimiento de relaciones entre Persia y las potencias ibéricas, fomentando una colaboración que perduró durante más de dos siglos debido a la rivalidad con los otomanos y los intereses mercantiles.

1. Los carmelitas a Persia. Visión de Persia en Europa

Tras recibir el mandato papal y tras un debate interno en la Orden, resuelto por las argumentaciones del P. Juan de Jesús María, que proclamó: 'o vamos a misiones o no somos hijos de Santa Teresa' (G. di Gesù Maria, 1994), tres carmelitas partieron a Persia el 6 de julio de 1604, liderados por el P. Paolo Simone. Acompañándolo estaban el P. Juan Tadeo, futuro primer obispo de Isfahán en 1632, y el P. Vicente de San Francisco, primer Visitador Apostólico de las misiones de Oriente en 1621, junto con Giovanni Angeli dell'Assunzione, un donado, y Francisco Riodolid de Peralta, un oficial de los tercios que aspiraba a ser carmelita y fue encargado de suministrar al Sah ingenieros militares y recursos bélicos (estos dos últimos murieron durante el viaje). Aunque la actividad diplomática fue decayendo con los años, la

llegada de nuevos misioneros continuó. Dejaron constancia de su experiencia en cartas y relaciones, algunas personales y otras por encargo de sus superiores. El 14 de abril de 1624, los carmelitas recibieron autorización para traducir el misal al árabe y, el 30 de junio de 1627, al turco, aunque no al armenio. Gracias a su labor evangelizadora, el 12 de octubre de 1632, la Santa Sede instituyó la diócesis de Ispahán, nombrando a Juan Tadeo de S. Eliseo como obispo el 6 de septiembre de ese año. La consagración episcopal se llevó a cabo el 18 de septiembre en Roma. Trágicamente, el obispo nunca regresó a su diócesis, falleciendo en Lleida el 5 de septiembre de 1633 mientras se dirigía a embarcar en Lisboa. Fue el primer obispo del Carmelo Descalzo. En este breve artículo, señalaremos algunos hechos desde el inicio de la misión en 1604 hasta la vuelta en 1621 del P. Vicente en su tercer viaje a Persia, esta vez como Visitador Apostólico (Petrus a S. Andrea, 1671).

En el siglo XVI, el interés y la imaginación de Europa se volcaron hacia los nuevos mundos descubiertos en los océanos Atlántico y Pacífico, así como hacia las nacientes rutas marítimas hacia Asia. A pesar de ello, Oriente seguía siendo crucial, en especial Tierra Santa, un epicentro de tradición bíblica y peregrinación, donde mapas, planos e imágenes de lugares sagrados evocaban la simbología cristiana. Los viajes a Palestina no cesaban y la curiosidad europea se expandía hacia sitios bíblicos como Nínive, la montaña del arca de Noé y la torre de Babilonia, lo que justificaba aventurarse más allá del Éufrates y adentrarse en el corazón del Islam, emergiendo un interés cultural por las antiguas civilizaciones orientales (Invernizzi, 2005).

Occidente mira a Persia, especialmente durante el reinado del Sah Abbas I (1588-1629), cuya política exterior beligerante contra los otomanos y la fundación de una nueva capital en Ispahán marcaron un período de transformaciones significativas (Babaie, 1994; Haneda, 1990). Los rumores sobre un posible deseo de conversión del soberano (Houston, 2012; Alonso, 1962) aumentaban el interés europeo, vislumbrando en Persia un terreno fértil para oportunidades comerciales, políticas y religiosas. Así, las naciones europeas, incluidos ingleses y holandeses, buscaban forjar una alianza antiotomana mientras expandían sus redes marítimas y comerciales, a menudo en conflicto con la monarquía hispánica (Jackson, 1986, Matthee, 1998; Gil, 2009). La geografía y el viajero eran diferentes a los de Levante. La capital persa, Ispahán, se encuentra en el interior, a cientos de kilómetros de las fronteras. Se tome la ruta de Rusia o la marítima con caravanas terrestres, deben cubrirse largas distancias. Exotismo, alteridad, humanismo y admiración por el mundo clásico, formación bíblica de los misioneros, diplomacia, hallan nuevas tierras que les exigen volver a los textos de los antiguos (la Biblia, Estrabón, Ptolomeo, Jenofonte), les causan problemas lingüísticos para dar forma escrita a sus observaciones (Brentjes, 2012), de las que no escapa nada: historia persa y griega,

clima, topografía, flora, fauna, agricultura, comercio, sistema político, ejército, personas, costumbres, ritos, religión, nacimiento, matrimonio, muerte. Es un mundo cada vez mejor definido en mapas, tratados y fronteras, y donde aumenta la demanda de lectores de historias entretenidas y de información sobre los nuevos o lejanos territorios descubiertos y colonizados, las costumbres y fisionomía de sus gentes, la naturaleza de su entorno vegetal o animal y, las posibilidades mercantiles o científicas que auguran, en un mundo cada vez más pequeño, donde las rutas a Persia fluctuarán en función de las trabas turcas y los tratados de paz en los reinos cristianos, pero de una forma u otra siguiendo las sendas de las antiguas rutas comerciales, marítimas y terrestres.

Los primeros misioneros carmelitas descalzos priorizaban su misión diplomática y evangelizadora sobre las descripciones geográficas o naturalistas, aunque no renunciaban a estas últimas. Por orden del P. Pedro de la Madre de Dios, desde 1604, llevaban diarios detallados de sus recorridos, anotando pueblos, distancias, costumbres, lenguas y religiones (AGOCD/A 281e44). Las notas, cartas, relaciones e informes, la mayoría inéditos, desvelan cómo ven Oriente, su geografía, sus gentes, hábitos y costumbres, sus ciudades, cómo lo relacionan con las Sagradas Escrituras, qué observaciones realizan sobre civilizaciones antiguas de esas zonas, sobre sus religiones, cómo se implican en la zona, cómo aprenden lenguas.

Aunque la imagen de Persia en Europa estaba teñida de prejuicios y estereotipos heredados, evolucionaba con el tiempo y los acontecimientos contemporáneos. En la segunda mitad del siglo XVI, la amenaza turca impulsó la visión de Persia como un aliado potencial contra el enemigo común. Estos viajeros contribuyeron a modificar la percepción europea de Persia, destacándola no solo como tierra de lujos y excesos, sino también como una potencia política y cultural de primer orden. Sin embargo, esta imagen seguía siendo ambivalente y contradictoria, oscilando entre la admiración y el rechazo, la fascinación y el temor, reflejando tanto elogios por la magnificencia persa como críticas a sus diferencias culturales y religiosas. Por un lado, los viajeros europeos, impresionados por la belleza y la magnificencia de las ciudades persas, la riqueza y la sofisticación de su civilización, la hospitalidad y la generosidad de sus habitantes, no dejan de elogiar las virtudes y méritos de este país y de su pueblo. Por otro lado, estos mismos viajeros, confrontados con costumbres y prácticas diferentes de las suyas, con una religión y una cultura que no comprenden completamente, a menudo expresan reservas, críticas e incluso desprecio hacia lo que consideran como supersticiones, idolatrías o barbaridades. Esta actitud ambivalente se refleja en las descripciones y relatos de los viajeros, que alternan entre el elogio y la condena, la admiración y la denigración, según su estado de ánimo, sus intereses o sus prejuicios (Matthee, 2020; Windler, 2018).

2. Roma: centro del incipiente orientalismo. Tipografías, escuelas y lenguas

Con Oriente, llega el conocimiento de sus lenguas: la edición en lenguas orientales estaba destinada a Oriente, a los misioneros o a los orientales por convertir. Las causas son conocidas: el interés por establecer un texto autorizado de la Biblia en sus lenguas originales, con la consiguiente revalorización de la tradición textual árabe; la posibilidad de evangelizar los territorios musulmanes y, de forma paralela, los imperativos de la polémica religiosa; la conciencia, en fin, de que existía un gran cuerpo de saber encerrado en los libros árabes, en medicina, astronomía, agronomía, matemáticas, en fin, en filosofía natural. Roma (sin olvidar el papel de Venecia) es un centro de producción y difusión de libros orientales, nacidos a partir de un proyecto misionario más que cultural: se buscaba conocer nuevas lenguas y nuevos alfabetos para comunicarse oral y por escrito con los pueblos a convertir, pero ello implica el conocimiento de un mundo y cultura oriental. (Piemontese, 2010, 2013, 2017; Pizzorusso, 2009). Un incipiente orientalismo despunta en Roma a principios del siglo XVII, en la que son parte fundamental las órdenes religiosas. Después del Concilio de Trento el Papado potencia el espíritu misionero y se preocupa fundamentalmente de los cristianos orientales, unidos a Roma o separados.

Roma concentraba tantas tipografías orientales como el resto de Europa (Piemontese, 1993; Fani, 2012; Half, 2016): Colegio de la Compañía de Jesús (1556), Domenico Basa (1571), Stamperia Orientale Medicea (1584), impulsada por G. B. Raimondi, con la que los padres carmelitas mantendrán una especial relación de adquisición de obras, Tipografía Políglota Vaticana (1587), Francesco Zanetti (1595). A ellas debemos sumar la fundación de escuelas de lenguas orientales (Girard, 2010; Piemontese, 1979), como la del Colegio de los Maronitas en 1584 (Heyberger, 1994); la iglesia de Santa Inés (hasta 1595 en hebreo y griego luego en árabe al ser la koiné del Mediterráneo a la India, caldeo y persa, que luego se transfiere a la Iglesia de San Lorenzo in Lucina, donde Raimondi enseñará árabe y persa); Pablo V y la erección de una cátedra de árabe en 1605 en La Sapienza (donde los cristianos orientales Marco Dobelio y Vittorio Scialac enseñan árabe), la de la Congregación de Propaganda Fide, en 1622, con su importantísimo programa de impresión en lengua árabe (Girard, 2011). Importancia capital tuvieron los viajeros que traían a Roma manuscritos orientales (Piemontese, 1989), en especial los hermanos Girolamo y Giovanni Battista Vecchietti (Almagia, 1956), que viajan por Oriente y Persia por encargo del Cardenal de San Jorge, Cinzio Aldobrandini (Alonso, 1996), sobrino de Clemente VIII, secretario de Estado, responsable de las relaciones con Persia, estrechamente vinculado a los carmelitas, y fundador

de la Academia Vaticana en mayo de 1594. Notemos que antes de 1611 no había en Europa manual, gramática o diccionario persa, pero a principios 1611 una *Grammatica Linguae Persicae*, manuscrita, fue compuesta por el propio Raimondi (Piemontese, 2010). Si se disponía de una árabe, la célebre de Muham-mad al-Sanhagl, o Ibn Agurrimi (Roma, 1592): *Grammatica arabica in compendium redacta, quae vocatur Giarrumia*, llevada a Oriente también por los carmelitas.

3. La misión carmelita: escribir la historia

La misión de los carmelitas ha de ser documentada exhaustivamente, decíamos, porque no es un mero viaje de ida y vuelta, sino una estadía permanente en Oriente, un retorno simbólico a los orígenes carmelitas (herederos en sucesión ininterrumpida del profeta Elías, 1 Reyes 17, 3: 'vuélvete al oriente'). Su mentor, el P. Juan de Jesús María, maestro de novicios del convento romano y luego Prepósito General, insigne humanista y figura central del carisma teresiano, articula en 1609 (*Compendio della vita di S. Teresa*) las tres cualidades esenciales de los textos históricos: verdad, brevedad y claridad. La verdad es fundamental, ya que, al estar dirigida principalmente a eruditos y destinada a la formación de lectores, la narrativa no puede ser falsa. La brevedad se busca para evitar el tedio del lector, y la claridad se enfatiza para facilitar una mejor comprensión y lectura del texto.

4. Humanismo y evangelización

Evangelizar implica no solo transmitir un mensaje, sino también comprender y hablar la lengua de aquellos a quienes se busca convertir. En el contexto del Oriente Próximo, esto significaba aprender árabe para poder participar en las controversias con el Islam y refutar sus postulados. Además del árabe, los misioneros también se formaban en siríaco (caldeo), copto y persa. Esta necesidad de dominar las lenguas orientales fue oficialmente reconocida por el Papa Pablo V el 31 de julio de 1610 en el Breve 'Apostolicae servitutis onere'. En él exhortaba a las órdenes religiosas a fundar escuelas de lenguas en sus conventos, haciendo eco de disposiciones medievales como las del Concilio de Viena de 1311, que había promovido la enseñanza de lenguas orientales en universidades destacadas como París, Oxford, Bolonia y Salamanca, así como en las sedes de la Curia Romana. Este aprendizaje era esencial para que los misioneros pudiesen llevar y explicar catecismos y textos litúrgicos en árabe. En respuesta a este mandato, y continuando con la política de revitalización apostólica de su predecesor Clemente VIII, los Carmelitas Descalzos, destacados ya en la gestión misional, fundaron en 1613 el Colegio Misionero de San Pablo (en la futura Iglesia de Santa Maria della Vittoria al Quirinale) en Roma.

Este centro se convirtió en uno de los principales institutos para la enseñanza del árabe a misioneros. La creación del colegio misionero refleja el compromiso tanto de la Orden de los Carmelitas Descalzos como de la Iglesia Católica con la formación misionera integral y con la promoción del estudio de lenguas orientales, facilitando así la labor evangelizadora y el diálogo intercultural en regiones donde el conocimiento de estas lenguas era crucial (Fernández de Mendiola, 2011).

Los misioneros llevan un bagaje cultural humanista, de base latina y bíblica y posibilitarán que la cultura viaje en dos direcciones: a la ida, llevarán libros, no solo religiosos, para nutrir las bibliotecas de los conventos y prestarlos y usarlos en esas tierras; a la vuelta, traerán, sea por encargo o por interés propio, manuscritos que enriquecerán el conocimiento en Europa, en un momento en que la búsqueda de fuentes originales está en su apogeo en el lucha por la primacía de las fuentes bíblicas frente a los intentos protestantes. En el caso específico de nuestros carmelitas descalzos, desde su origen en 1562, su fundadora, la Madre Teresa de Jesús, inculcó a los miembros de la Orden la necesidad de adquirir una formación sólida y permanente 'Diome la vida haber quedado ya amiga de buenos libros', confesó más de una vez la Madre, y en varias ocasiones repitió 'Amiguissima de leer buenos libros', 'Siempre tengo deseo de tener tiempo para leer, porque a esto he sido muy aficionada' (*Cuentas de conciencia*, 1915, I, 5). Su estrategia es fundar conventos con carácter de 'casas de formación' en ciudades que tenían importantes universidades, como las tres fundaciones en Alcalá de Henares (1562, 1570 y 1599), Baeza (1586), Salamanca (1581), Valladolid (1581); las bibliotecas se enriquecen progresivamente, y el Capítulo Provincial de Madrid celebrado en 1590 se ve obligado a prohibir que se lleven los libros de un convento a otro para evitar pérdidas y deterioros. En general, en todos los conventos carmelitas, las bibliotecas se irán enriqueciendo paulatinamente con ejemplares de muy diversa temática: filosofía, teología dogmática y moral, derecho canónico, historia y, sobre todo, Sagrada Escritura y espiritualidad. Todo ello pasará a las nuevas Constituciones de 1599 y 1605 de la Congregación italiana (Moriones 1997; Mendiola 2011).

5. Las bibliotecas de Santa Anna y La Scala

Para comprender la formación humanista de los misioneros carmelitas, es crucial analizar los catálogos de las bibliotecas de los conventos donde se forman y parten estos primeros misioneros: la de Génova, donde el P. Paolo Simone profesó, y la de La Scala, que acogió al P. Juan Tadeo en 1600 cuando viene de Valladolid por su anhelo misional, y donde profesa en 1599 el P. Vicente.

En el convento de Sant'Anna en Génova, el 1 de mayo de 1600, se compiló el 'Index librorum Collegii Sanctae Annae extra et prope muros civitatis Genuensis' (Ms. Vat. Lat. 11299). Este índice refleja la riqueza y diversidad del acervo bibliográfico de la época, crucial para la formación de los misioneros. Entre los textos destacados se encuentran obras de historia, literatura clásica y geografía, así como textos religiosos y biográficos. Demuestra la intención de los Carmelitas Descalzos de proporcionar una formación integral y profunda a sus misioneros, preparándolos no solo en aspectos religiosos sino también en un amplio entendimiento del mundo y sus culturas. Así, estos recursos permitían a los misioneros una mayor eficacia en su labor evangelizadora y dialogante, fundamentales en sus interacciones en Oriente y en su participación en la esfera intelectual y cultural más amplia de su tiempo. En los folios 25r-26v, en la parte X de la clasificación de la biblioteca, dedicada a los libros de historia, encontramos, entre otros:

> Flavii Josephi 'Antiquitatum Judaicarum'; 'Annales Ecclesiastici' auctore Caesare Baronio in septem tomis, Romae ex typographia Congregationis Oratorii 1594 & ex Typographia Vaticana 1593, 1594 & 1596; Legendarium de vitis sanctorum' auctore Jacobo de Voragine, Genuae apud Hieronymum Bottonum, 1590; C. Plinii Secundi 'Novocomensis Historiarum' tomi quatuor, Lugduni apud haeredes Jacobi Juntae 1561; Alii ibidem ex officina Godofredi 1548; Philostrati 'De Vita Apollonii Tyanei'; Decades Titi Livii Patavini in duobus tomis, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri 1518. Distessae tradotte per Jacopo Nardi ibidem apud Iuntas 1554; Homeri, interprete Andrea Divo, et libellus vitae eiusdem per Herodotum Halicarnassensem, Venetiis 1540; Strabonis 'De Situ Orbis' libri 17, Graece et Latine a Guarino Veronensi et Gregorio Trifernate in Latinum conversi et opera Conradi Heresbachii recogniti, Basileae per Henricum Petrum, 1549; Geographia Claudii Ptolemaei Alexandrini, tradotta di Greco in Italiano per Girolamo Ruscelli, et ricorretta da Gio: Malombra, in Vinegia apud Iordanum Zileti 1574; Xenophon, Venetiis apud Macrobium Aurelium 1492; C. Suetonius Tranquillus, Dion Cassius Nic(a)eus et alii, Coloniae Eucharius Cervicornus excudebat 1527; 'Babilonica Statua Difficili Quaestionum Varietate Explicata', auctore fratre Christophoro Decora, Bononiae apud Alexandrum Benaccium 1578; Benedicti Pererii 'In Genesim Commentarium', tomi tres, Romae primus apud Georgium Ferrarium 1589, secundus apud Aloysium Zanettum 1592, tertius ex Typographia Vaticana 1595; Plutarchi Chaeronensis 'Moralia', interprete Guillelmo Xylandro, Venetiis apud Hieronymum Scotum 1572; Cinque libri dell'antichità di Berosio, tradotti in italiano per Pietro Lauro Modonese, in Venetia per Baldassare Costantini, 1550.

En la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II de Roma encontramos el manuscrito S. M. Scala 31 que es el catálogo del convento de La Scala, fechado en 1736 y dispuesto en orden alfabético. Incluye tanto manuscritos como obras impresas, catalogados bajo un sistema que combina una letra mayúscula y un número en cifras arábigas (Littera, Tabula). Además de los catálogos generales, en los folios 212r-241v se incluye un catálogo específico por clases de 'Scienze e Arti'. Finalmente, en el folio 244rv, se encuentra el índice de 'Libri proibiti'. En la Biblioteca de Santa Maria della Scala, además de los clásicos (Amiano Marcelino, Apiano, Julio César, Flavio Josefo, Dionisio de Halicarnaso, Heródoto, Plutarco, Polibio, Suetonio, Tácito, Tito Livio) encontramos libros de geografía (Ptolomeo, Mercator, Ortelio) y las obras del 'momento' sobre Persia y sus guerras contra los turcos:

> 'Rerum Persicarum' de Pietro Bizzarri, publicada en 1601, que documenta aspectos significativos del imperio persa. 'Historia de la guerra entre turcos y persianos, começando del año 1576 hasta 1585' de Juan Tomás Minadoy, publicada en Madrid en 1588. Esta obra narra los conflictos entre estas dos grandes potencias en el mencionado periodo. 'Segunda década da Asia dos feitos dos portugueses nas terras do Oriente' de João de Barros, publicada en Lisboa en 1553, que relata los logros portugueses en Asia. 'Historie dell'Indie Orientali' de Fernão Lopes de Castanheda, publicada en dos volúmenes en Venecia. Este texto cubre extensamente la historia de las Indias Orientales.

6. La conexión con Raimondi y la Stamperia Orientale

Se establece una línea de avituallamiento de libros y manuscritos de Roma a Oriente y viceversa, a la que no son ajenos los carmelitas descalzos. No olvidemos que en Persia no había imprenta. Los carmelitas descalzos introducen ediciones impresas de los Evangelios de la Stamperia Orientale en Persia, tal como atestiguan los contactos comerciales de la orden con Raimondi, y tal como atestigua el mismo en su diario personal y sus peticiones específicas a los misioneros en Persia cuando estos parten en 1604:

> In primis che si ricordino di lui sempre nelle loro orationi. Poi che lo favoriscano in ritrovarli l'infrascritti libri, con il tempo pero occassioni et loro commodità.
>
> Canones Persici Domini Ahmed filii Mustapha..questo libro è una grammatica della lingua persiana dechiavata in lingua turchesca, con un poco di dittionario d'alcune voci persiane decliarate similmente in lingua turchesca.

Libro è un dittinario delle voci persiane intterpretate in lingua turchesca.

In Persia vi sono delle grammatiche della lingua turchesca dechiarate in lingua persiana o vero arabica, vegano haverne una per sorte et cossi anco delli dittionarii della detta lingua truchesca dechiarati in lingua persiana o vero arabica.

Liber Canonum Medicine Abu Ali principis filii, alias Avicenna corruptemente, questo libro l'havemo in arabico et è stampato ne esideramo uno in lingua persiana, et similmente desideramo in lingua persiana un'altro libro del detto Avicenna chiamato Liber compositionis eius et scientia sermonis i logicae et scientia naturalis et scientia metaphysica.

Si desidera anco questo libro in lingua persiana perche in lingua arabica l'havemo cioè Dioscorides de Simplicibus.

Vegano haver informatione da qualche dottore persiano valent'huomo che vene sono massime dove e la corte del Re. Se vi è memoria delle lettere o vero caratteri antichi et propii delli persiani delli quali si servivano prima et pigliassevo questi cartteri arabici delli qualli si servero hoggi et vegano haverne copia et se possanno havere qualche libretto di facilmente venesarranno nella libraria del Re. sarebbe una ottima cosa.

Vegano havere qualche cronica o vero historia delli re di Persia et delli fatti et progressi loro.

Raimondi a los padres carmelitas en Persia, Biblioteca Nazionale Firenze Ms NazII V 157 f.29.

7. Primera audiciencia del Sah en 1608: libros como regalo

El 3 de enero de 1608 en la primera audiencia los misioneros carmelitas entregan, en Isfahán, al Sah los regalos que le habían traído, valorados en más de 2000 escudos: el Libro de los santos Evangelios de la Stamperia Orientale Medicea (Evangelium sanctum Domini nostri Iesu Christi conscriptum a quatuor Evangelistis sanctis idest, Matthaeo, Marco, Luca et Iohanne = Bišārat Yasūʿ al-masīḥ kamā kataba mār Mattā wāḥid min aṯnā ʿasăr min talāmīḏihi. Autor: Joannes Baptista Raymundus, Antonius Sionita, Medicea typographia, Romae 1591, en árabe) y un magnífico ejemplar de Euclides en lengua arábiga impreso en 1594 (Euclidis Elementorum geometricorum libri tredecim. Ex traditione doctissimi Nasiridini Tusini nunc primum Arabice impressi, Romae: Tipografia

Medicea, 1594), un magnífico ejemplar de Euclides en lengua arábiga impreso en 1594 de parte del Cardenal Cinzio Aldobrandini, y un volumen que contenía la historia del Antiguo Testamento y preciosas miniaturas, regalo del cardenal Bernardo Macziejowski (la hoy llamada Morgan Picture Bible o Crusader Bible, que pertenece al gótico iluminado francés, alrededor de 1250).

8. El convento de Jesús y María de Isfahán

Consagrado el convento de Isfahán con oratorio el 2 de febrero de 1608 ('una casucha'), al volver el P. Paolo Simone a Roma en marzo de 1608, en una mochila pondrá los manuscritos que el Sah enviaba al Cardenal Cinzio (un Euclides y otros cuatro de los que desconocemos el título y autor), y cosidos a su vestimenta la Biblia, dentro de la cual tenía las cartas del Sah, el Breviario, el diario del viaje, las cartas, dos vocabularios ('uno de palabras rusas, el otro de palabras turcas') y un poco de pan y queso que el sultán les dio para el camino. Antes de llegar a Alepo, le robaron la mochila con los manuscritos (AGOCD/A 234i). Mientras, en Isfahán, ya en un edificio más grande, con iglesia, consagrado el 24 de junio de 1609, los PP. Juan y Vicente perfeccionan su dominio de la lengua persa (constante en todo el período: clases diarias con nativos; incluso el P. Vicente al volver a Roma en 1610 y antes de regresar a Persia, asiste a clases de árabe) e inician el estudio del armenio (al regresar a Roma en 1628 el P. Juan Tadeo hablaba persa, armenio, turco, árabe, portugués, italiano, castellano y latín). La lengua no es solo un instrumento de comunicación con las personas, sino un vehículo para la propagación del Evangelio (Windler, 2019). Reciben a cristianos armenios, a persas instruidos ávidos de novedades y a mulás para controversias, a los que ofrecerán disponer a su antojo de libros sagrados, leerán el Corán (para poder realizar controversias que el derecho musulmán permite, igual que prohíbe la conversión y limita la predicación) y enviarán a Roma 'muchos libros'; impartirán clase de doctrina cristiana en persa y armenio todos los días, y el domingo explicarán el evangelio en lengua persa. También abrirán dos escuelas para la enseñanza de las lenguas europeas, que se convertirán en un foco transmisor y receptor de lenguas, donde los estudiantes del Colegio de San Pedro y San Pablo de Isfahán compilarán hacia 1621 un diccionario persa-italiano, atribuido al P. Baltasar de Santa María. También en sus cartas a Roma insisten, desde el principio, en la creación de un Colegio armenio en Roma donde se pueda enseñar a los jóvenes armenios que luego habrían de volver a Persia.

También el resto de órdenes en Persia (agustinos, capuchinos) trabajan el aspecto lingüístico, pero sin duda los carmelitas fueron los que mayoritariamente, entre todos los misioneros, potenciaron el estudio del persa y la traducción de textos

doctrinales. Baste para confirmar esta preminencia carmelita el siguiente elenco, reducidísimo: Ignacio de Jesús compiló *Linguae Persicae* (1637), un *Ditionarium Categoricum Latino Persicun*, un diferente *Ditionarium Latino Persicum* y publicó su *Grammatica Linguae Persicae* (Roma, 1661); Dimas de la Cruz escribió un notable *Vocabolario Persico-Italico*; Barnabás de San Carlos escribe una *Grammatica Persica e Turcica* y compila un diccionario turco-persa-árabe-alemán-latín-italiano-francés. Durante la Cuaresma los frailes carmelitas leían y explicaban un breve cuestionario sobre el modo de confesarse, que compuso el P. Juan en lengua persa, además de conversar con los lugareños, aprender de prisioneros de guerra o tomar clases de árabe y persa de sacerdotes jacobitas, como el casis Hermes.

9. Segundo viaje del P. Vicente, 1610

El intercambio es constante. El P. Vicente vuelve a Persia embarcando el 28 de agosto de 1610 en Venecia, llevando con él dos pequeñas cajas de libros (además de otros que harán llegar mercaderes venecianos, portugueses, españoles), destacando los libros de la Stamperia Orientale, de merecida fama. El P. Vicente ha recibido, entre otros el día 8 de junio de 1610 los siguientes libros en árabe para llevarlos a Persia:

> un Avicena (*Libri quinque canonis medicinae Abu Ali principis filii Sinae alias corrupte Auicennae. Quibus additi sunt in fine eiusdem libri logicae, physicae et metaphysicae. Arabice nunc primum impressi. Romae*, Tipografia Medicea, 1593), 4 Evangelios en árabe *(Evangelium Sanctum Domini Nostri Jesu Christi: conscriptum a quatuor Evangelistis sanctis idest, Matthaeo, Marco, Luca et Johanne*. Giovanni Battista Raimondi, Stamperia orientale Medicea, Romae, typographia Medicea, 1591), tan loados años más tarde por el cardenal Ingoli de Propanda Fide como indispensables para la propagación evangélica (APF, SOCG, 209, fol. 55r: 8), 2 Evangelios árabe-latín, edición de Raimondi y Antonius Sionita (cit.), 4 Geografías (Al-Idrîsî, *De Geographia universalii Hortulus cultissimus mire orbis regiones, prouincias, insulas, vrbes, earumque dimensiones & orizonta describens*. Roma, Typ. Medicea, 1592), 6 Grammatiche Giarromie (Abu 'Abd Allah Muhammed ben Muhammed ben Dawud al-Sanhagi Ibn Adjurrum: *Grammatica arabica in compendium redacta, quae vocatur Giarrumia, auctore Mahmeto filio Dauidis Alsan-hagij*, Romae: typographia Medicea, 1592), 20 profesiones de fe (*Breuis orthodoxae fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad sacrosanctae Romanae Ecclesiae vnitatem venientibus facienda proponitur. Iussu sanctissimi domini nostri Clementis VIII*. Excussum Romae: Typographia Medicea, 1595).
>
> ASF, Stamperia Orientale, filza 2, XXV, fol. 32r.

El aprendizaje de la lengua árabe y la divulgación de la doctrina católica exigía que los misioneros llevaran consigo catecismos y libros litúrgicos, tal como observamos en el P. Vicente cuando sube al Monte Líbano a visitar a Mons. Giorgio, Arzobispo de Edem, y le lleva las cartas del Papa, además de tres o cuatro Evangelios en lengua árabe, a fin de que los distribuyese entre quienes más se pudiesen aprovechar de su lectura. (AGOCD/a 235m5)

Por lo tanto, no es de extrañar que una de las prioridades de los carmelitas descalzos una vez fundado un convento sea la creación de la biblioteca correspondiente. Así en Ormuz, el P. Vicente provee la biblioteca con estos libros traídos de Roma en 1610, lo que provocará las quejas de los padres Redento, Benigno y Leandro en Ispahán, motivo por el que escribieron una carta en común al General de la Orden, P. Juan de Jesús María, quejándose del P. Vicente por no haberles dado alguna parte en el reparto o adjudicación de los libros. La respuesta de éste es todo lo diplomática que puede esperarse, ya que les promete enviarles libros. y les asegura que los frailes que están en camino ya llevan las nuevas Constituciones acabadas de imprimirse (AGOCD/A 236b29.2).

10. La biblioteca del convento carmelita descalzo de Isfahán

De la biblioteca del convento de Isfahán conocemos algunos de los ejemplares que allí había, gracias a tres documentos:

1) La lista de libros consultada por Pietro Della Valle, viajero con muy buen trato con los padres carmelitas (Della Valle 1843), entre 1617 y 1621, algunos de los cuales llevó con él en sus andanzas por Persia.

> Inventario 92.1 Memorie e scritti diversi di Pietro della Valle 1636-1651
>
> ff.30-58: Elenco di libri letti da Pietro della Valle nella sua adolescenza e fino al 1651. En f. 35r: en Spahan en 1617 lee fra Tomasso di Giesù carmelitano scalzo De procuranda salute omnium Gentium[1] e ci scrissi supra un libretto d'annotationi; Il minadoi delle guerre di Persia[2]; Don Juan de Persia del mismo en español[3], Relationi

[1] Thoma a Iesu (1613). *De procuranda Salute Omnium Gentium, schismaticorum haereticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorunque Infidelium. Libri XII, Antverpiae, reeditada el mismo año de título Thesaurus sapientiae divinae, in gentium omnium salute procuranda, schismaticorum, haereticorum, judaeorum, sarracenorum caeterorumque infidelium errores demonstrans* (en Amberes igualmente).

[2] Minadoi, G. T. (1594). *Historia della guerra fra Turchi et Persiani di Gio. Thomaso Minadoi da Rouigo: diuisa in libri none ...: et vna lettera all'illustre sig. Mario Corrado*. In Venetia: appresso Andrea Muschio et Barezzo Barezzi.

[3] De Persia, J. (1604). *Relaciones de Don Juan de Persia ...: divididas en tres libros, donde se tratan las cosas notables de Persia, la genealogia de sus Reyes, guerras de Persianos, Turcos, y Tartaros y los que vido en el viaje que hizo*

di Persia di fr. Antonio di Govea en portogues[4], fr. Antonio de Govea Della reduction de christiani di San Thoma in portoghese[5]; Della monarchia ecclesiastica del Pineda in español la primera parte[6]; Salterio tradotto in italiano dal Panigarola[7]; comedias de Lope de Vega[8]; doctrina christiana arabica e latina[9]; salmi arabici e latini tutti[10]; qualche cosa de gli evangelio arabici[11]; Grammatica chaldea di Giorgio Amira[12]; Stimulus compunctionis di fr. Gio di Giesù Maria[13]. Qualche cosa de Dioscoride in francese[14]; catechismo e dispute contra la seta mahomettana del patriarcha d'Antiochia en spañol[15]; De nove chori di gli Angioli del p. fr. Marcelo carmelitano scalzo, choro primo cive la corona della B. Teresa e la relatione delle feste fatti in Roma nella sua

à España: y su conversion, y la de otros dos Cavalleros Persianos. Por Juan de Bostillo en la calle de Samano.

4 Gouveia, A. (1611). *Relaçam em que se tratam as guerras e grandes victorias que alcaçou o grãde rey da Persia Xá Abbas do grão turco Mahometto [et] seu filho Amethe*. Lisboa: por Pedro Crasbeeck.

5 Gouvea, A. (1606). *Iornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes, primaz da India Oriental, religioso da Ordem de S. Agostinho quando foy as Serras do Malauar & lugares em que morão os antigos christãos de S. Thome, & os tirou de muytos erros & heregias em que estauão & reduzio a nosta ... fe catholica & obediencia da Santa Igreja Romana*. En Coimbra: na officina de Diogo Gomez Loureyro.

6 Pineda, J. (1594). *Los Treynta Libros de la Monarchia Ecclesiastica, O, Historia Vniversal del Mundo, diuidos en Cinco Tomos: Dirigido A La Magestad Infinita de nuestro Omnipotentißimo Criador, Gouernador, y Redempior Iesu Christo, Rey de Reyes, y Señor de Señores. Primera Parte*. Barcelona: en la Emprenta de Iayme Cendrat.

7 Panigarola, F. (1586). *Dichiaratione de i salmi di David*. Venetia: Apresso Andrea Muschio.

8 Lope de Vega Carpio (1609). *Las comedias del famoso poeta Lope de Vega Carpio. Recopiladas por Bernardo Grassa, agora nuevamente impresas y emendadas, con doze entremeses añadidos*. Valladolid: Juan de Bostillo.

9 Bellarmino, R. (1613). *Doctrina Christiana. Traducida al árabe por Victorium Scialac Accurensem y Gabriel Sionitam Edeniensem.* Romae: ex Typographia Sauariana.

10 Tal vez, Scialac, V., & Sionita, G. (1614). *Liber psalmorum Davidis regis, et prophetae. Ex Arabico idiomate in Latinum translatus*. Roma: Stefano Paolini f. Typographia Savariana. A. Girard (2017). Teaching and learning Arabic in early modern Rome: shaping a missionary language. In C. Burnett, A. Hamilton, & J. Loop (eds), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe* (pp 189-212). Leiden: Brill.

11 Raimondi, G. B. (ed.). (1590). *Evangelium sanctum Domini Nostri Iesu Christi conscriptum a quatuor evangelistis sanctis idest, Mattheo, Marco, Luca, et Iohanne*. Rome: Typografia Medicea Orientale, que fue publicada con xilografías de Leonardo Parasole basadas en diseños de Antonio Tempesta y que se reeditó en 1591 con una versión interlineal en latín, Bishārat Yasūʿ al Masīḥ ka mā kataba Mār Mattī wāḥid min ithnay ʿashar min talāmīdhih / Euangelium Iesu Christi quemadmodum scripsit Mar Mattheus unus ex duodecim discipulis eius. Romae: Typographia Medicea.

12 Amira, Georgius Michael (1596). *Grammatica syriaca, sive chaldaica*, Roma. Typ. Linguaram externarum, apud Jacobum Lunam. También la cita Della Valle en la carta XII de Isfahán, 23 de febrero de 1621, p. 182. A. Girard (2011*). Le Christianisme oriental (XVIIe-XVIIIe siècles): Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, PhD thesis, École Pratique des Hautes Études.

13 P. F. R. Johannis a Jesu Maria carmelitae excalceati calaguritani (1778), *Stimulus compunctionis et Soliloquia. Florentiae*.

14 Dioscórides, P. (1605). *Les commentaires de M. P. André Matthiolus, médecin sénnois, sur les six livres de Pedacius Dioscoride Anazarbeen de la matière médicale* (Traduits de Latin en François par M. Antoine du Pinet). Lyon: Pierre Rigault.

15 *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* (1599), Impresso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia Don Juan de Ribera, En Valencia, en casa de Pedro Patricio Mey, junto a S. Martín.

beatificatione[16]; Professione della fede Chatholica in arabico[17]; Qualche cosa de Salmi in hebraico; Qualche cosa del Theatrum orbis de Ortelius[18].

ASV, Della Valle-Del Bufalo 92/1, fols 35r-37r

2) Los estudios de Dominique Carnoy-Torabi (2008) permiten arrojar algo de luz a la composición de las bibliotecas de los misioneros de distintas órdenes en Persia, y en concreto a las de Ispahán, en la que sobresalen las Escrituras, comentarios bíblicos, obras de liturgia —misales, breviarios, leccionarios con canto—, devoción, teología, derecho canónico, decretos papales, las constituciones carmelitas, la Geografía de Sansón d'Abbeville o la edición de Ptolomeo de 1552 en Basilea, los Diez Mil de Jenofonte, Cicerón, dicciona rios hebreo-latín, italiano-turco, obras de medicina. Lamentablemente, a día de hoy, no se ha publicado el listado de obras encontradas.

3) Otra fuente es la biblioteca del P. Bernard de Sainte-Thérèse, carmelita descalzo, obispo de Babilonia y vicario apostólico de Ispahán (donde permanece

[16] Fra Marcello della Madre di Dio (1615), *De' Nove Chori De Gli Angioli. Cioè De' Componimenti Poetici Del P. F Marcello della Madre di Dio Carmelitano Scalzo Choro Primo. Che Contiene La Corona della B. V. Teresia Fondatrice de ' Padri, e delle Monache Carmelitane Scalze. Overo Raccolta delle Compositioni, che per la Festa della sua Beatificatione si posero, nella Chiesa della Madonna della Scala di Roma, a dì 5. d'Ottobre 1614.* Rome: Guglielmo Faciotti.

[17] *Breuis orthodoxae fidei professio quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad Sacrosanctae Ecclesiae vnitatem venientibus facienda proponitur; iussu ... D. Clementis Papae VIII.* (1595), Excussum Romae: in Typographia Medicea, precede al título el mismo en árabe. Professione di fede cattolica in arabo, edita sotto Clemente VIII (1592-1605) con note manoscritte di Ilarione Rancati, en *Sessoriani dispersi 33.IV. Viviana Jemolo, Marco Palma, Sessoriani dispersi: contributo all'identificazione di codici provenienti dalla Biblioteca Romana di S. Croce in Gerusalemme*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984 (Sussidi eruditi, 39, p. 43). En realidad, es de Gregorio XIII: *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda iussu Sanctissimi Domini Nostri Gregorii Papae XIII edita* / *Ομολογία της Ορθοδόξου πίστεως υπό των Γραικών ποιηθησομένη*, Roma, apud Franciscum Zanettum, 1582; y se atribuyó por error a Clemente VIII al publicarse una nueva edición de la versión árabe-latina, *Brevis Orthodoxae Fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae an Orientalibus ad sacrosanctae Romanae Ecclesiae unitatem venientibus facienda proponitur*, impresa en lengua árabe por la Tipografia orientale medicea en 1595, traducida el año siguiente en armenio; una versión en armenio había aparecido en 1584 presso i tipi di Domenico Basa. Texto definitivo establecido por una comisión especial durante el pontificado de Urbano VIII, *Professio orthodoxae fidei ab Orientalibus facienda. Iussu SS. D. N. Urbani VIII edita*, Roma, typis & impensis Sacr. Congreg. de Propag. Fide, 1642, con el texto latino en la página izquierda y las versiones armenia, árabe, griega, eslava, etc., en la derecha. El texto de la profesión se basaba en los contenidos dogmáticos definidos por los concilios de Florencia y de Trento, siendo el elemento central en él era el juramento final de obediencia al papa. La obediencia al romano pontífice era una garantía sólida e intrínseca de catolicidad, a través de la cual era posible sanar el cisma, el error primigenio de los orientales, del que dependían en última instancia sus posteriores desviaciones heréticas. Este era, en el fondo, el programa de las misiones católicas: primero reunir a los cristianos orientales mediante la sumisión de sus líderes jerárquicos al pontífice, luego proceder a corregir sus "abusos" y "errores". A. Girard, *Comment reconnaître un chrétien oriental vraiment catholique? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVIe-XVIIIe siècles)*, in M.-H. Blanchet & F. Gabriel (2016), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Lovanio, pp. 235-258.

[18] Ortelius, A. (1570). *Theatrum Orbis Terrarum*. Antuerpiae: Auctoris aere & cura impressum absolutumque apud Aegid. Coppenium Diesth.

de julio de 1640 a marzo de 1642), que ya en 1642 constaba de varios cientos de libros en francés, latín, griego, italiano, árabe, armenio, turco y persa (catalogada por Mirot 1933).

11. La vuelta del tercer viaje del P. Vicente, 1621

Una de las ocupaciones de los frailes carmelitas descalzos en Persia fue la recogida y compra de manuscritos en lenguas orientales y el traslado de estos al Seminario de Misiones de Roma. El P. Vicente en su tercer viaje no puede ir a Ormuz y Sindi por la guerra persa-portuguesa al estar los caminos cerrados, por lo cual ha de volver a Roma en septiembre 1621. El 25 de septiembre de 1621 se redacta en Isfahán la patente por la que el P. Vicente queda constituido en procurador de D. Jorge Astracano, escocés y los libros orientales que con fecha de 26 de septiembre este deja al Seminario de San Pablo. El documento acredita cómo los Padres Carmelitas de Ispahán son los propietarios de una serie de libros, contenidos en tres catálogos, y se reconoce el derecho que tienen para reclamarlos y recuperarlos cuando les pareciere oportuno. Conservamos también la nota del P. Vicente donde afirma que cumplió todo lo encomendado en Alepo, y lo más importante, el listado de títulos (AGOCD/A 238d1-2). Y se los lleva, no sin la oposición del P. Próspero del Espíritu Santo, prior en ese momento del convento de Isfahán. La lista es la siguiente (entre paréntesis hemos puesto la referencia completa, AGOCD/A 238f5):

> [1] Ephemerides magni, en 4º, pergamino blanco (Diodotus Erythraeus, *Ephemerides Alexandri*); [2] Sphera Clavii, en 4º, perg. blanco (Christophori Clavii *In Sphæram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*. Romæ, ex officina Dominici Basæ, 1585); [3] Praxis medicinæ Heurnii, perg. blanca, en octavo; Institutiones medicinæ Heurnii, perg. blanca, en octavo (Io. Heurnii Ultraiectini *Institutiones medicinae, exceptae e dictantis eius ore: accessit Modus studendi eorum qui medicinae operam suam dicarunt* / Johan van Heurne / Hanouiae ad Moenum: Apud Guilielmum Antonium, 1593; Joannis Heurnii *Praxis medicinæ nova ratio qua libris tribus methodi ad praxin medicam, aditus facillimus aperitur ad omnes morbos curandos. Ex accurata recensione Zachariae Sylvii medici roterodamensis*. Edito postrema, emendatior, opera auctores filii Otthonis Heurnii, ex oficina Plantiniana Raphelengii, 1609); [4] Memoriales de morbide puerorum et de, perg. blanco, en octavo *(De morbis puerorum item de venenis et morbis venenosis - de venenis et morbis venenosis tractatus - censura de hippocratis operibus*, Girolamo Mercuriale editorial: ex officina pernea per Conrad. Vvaldkirch, Basileae, 1584); [5] Chirurgia de Vigo, en rojo, en octavo *(Practica in chirurgia: Practica in arte chirurgica copiosa* Joannis de Vigo Impressum ... per ...

Stephanú Guillineti [et] ... Herculem Bononiensem, 1514) y [6] Antidotarium Generale *(Antidotarium generale. Nunc primum laboriose congestum, methodice digestum. Cum elencho locupletissimo*. Wecker, Johannes Jacob. Basel, Eusebius Episcopius, 1580).

Conclusión

Como hemos visto, el trasiego en ambos sentidos de manuscritos y libros impresos es fundamental para la transmisión de conocimientos humanistas. Además, pensemos que en 1627 los carmelitas descalzos llevarán la primera imprenta a Isfahán a través del desierto y la ruta entre Alepo e Isfahán, con la idea de poder imprimir allí textos religiosos traducidos al persa y al armenio. La formación lingüística de los misioneros carmelitas en San Pablo, luego en Malta y Lovaina, será esencial para esta transmisión evangelizadora y unificadora impulsada por Clemente VIII, continuada por Paulo V, Gregorio XV y la Propaganda Fide, y Urbano VIII. La recepción de estas obras por estos viajeros, laicos y religiosos, de sólida formación humanista y, con ello, de amplios conocimientos clásicos, no es en absoluto difícil de explicar. Sea en bibliotecas (como en la excelente del cardenal Barberini, tan vinculado a los carmelitas descalzos), en universidades, en las sedes eclesiásticas o en las escuelas de misiones. Finalmente, a partir de estos viajes, de este abrir los ojos de Europa a un Oriente más allá de la peregrinación, a partir de los conocimientos que van avanzando a lo largo del siglo XVII, Oriente Medio deja de ser un desconocido, y la aventura comercial, geográfica, científica y evangelizadora posibilita el interés por un pasado hasta ese momento desdibujado. La cartografía, el dibujo de los lugares y la imprenta generan un interés que se asocia a la expansión comercial, a la seguridad de nuevas rutas y mercados, para ir adquiriendo rasgos cada vez más científicos a medida que nos acercamos a la Ilustración.

Bibliografía

AGOCD: Archivo General Orden Carmelitas Descalzos, Roma. [Siempre citamos según las referencias de Fortes, A. (1997). *Las misiones del Carmelo Teresiano, 1584-1799: Documentos del Archivo General de Roma* (MHCT. Subsidia, 6). Roma: Teresianum.

Almagia, R. (1956). Giovanni Battista e Gerolamo Vecchietti viaggiatori in Oriente. *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* (Roma), *11*, 313-350.

Alonso, C. (1962). Nuevas aportaciones para la historia del primer viaje misional de los Carmelitas Descalzos a Persia. *Missionalia Hispanica*, *19*, 249-287.

Alonso, C. (1996). Una embajada de Clemente VIII a Persia (1600-1609). *Archivum Historiae Pontificiae*, *34*, 7-125.

Babaie, S. (1994). *Safavid palaces in Ispahan: Continuity and change (1599-1666)*. New York: New York University.

Blow, D. (2009). *Shah Abbas: The ruthless king who became an Iranian legend*. London-New York, I. B: Tauris.

Brentjes, S. (2016). *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires, 16th-17th centuries*. Abingdon: Taylor & Francis (Unlimited).

Carnoy-Torabi, D. (2008). The forgotten library of the Isfahan missionaries. *Oriente* (Lisboa), *19*, 94-105.

Chick, H. (1939). *A chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth centuries* (Vol. 2). London: Eyre and Spottiswoode.

Della Valle, P. (1843). *Viaggi: Descritti da lui demesimo in lettere familiaria* (Vol. I-II). Brighton: Foreign Bookseller.

Fani, S., & Farina, M. (Eds.). (2012). *Le vie delle lettere: La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente, de Propaganda Fide nel 1622*. Firenze: Mandragora.

Fernández de Mendiola, D. (2011). *El Carmelo Teresiano en la historia. III. Dos congregaciones del Carmen Descalzo: Desarrollo paralelo y visiones dispares (1597-1840)*. Roma: IHT (Studia 12).

Flannery, J. M. (2013). *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and beyond (1602-1747)* (Studies in Christian Mission, Vol. 43). Leiden: Brill.

Floor, W. (2006). *The Persian Gulf: A political and economic history of five port cities 1500-1730*. Washington, D. C.: Mage Publishers.

Floor, W. M., & Hakimzadeh, F. (2007). *The Hispano-Portuguese Empire and its contacts with Safavid Persia. The Kingdom of Hormuz and Yarubid Oman from 1489 to 1720: A bibliography of printed publications, 1508-2007*. Lovaina: Peeters.

Flores, J. M., & Matthee, R. P. (2011). *Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*. Lovaina: Peeters.

Fortes, A. (1997). *Las misiones del Carmelo Teresiano, 1584-1799: Documentos del Archivo General de Roma*. (MHCT. Subsidia, 6). Roma: Teresianum.

Gil, L. (2006, 2009). *El Imperio luso-español y la Persia safávida. I (1582-1605) y II (1606-1622)*. Madrid: FUE.

Giovanni di Gesù Maria (1994). *Scritti missionari*. In G. Strina (Ed.). Bruxelles : Mth Soumillion.

Girard, A. (2010). L'enseignement de langues à Rome au XVIII siècle. In B. Grevin (Ed.), *Maghreb-Italie: Des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne* (pp. 209-234). Roma: École Française de Rome.

Girard, A. (2011). *Le Christianisme oriental (XVIIe-XVIIIe siècles): Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*. Thèse de doctorat de l'École Pratique des Hautes Études.

Halft, D. (2016). *The Arabic Vulgate in Safavid Persia: Arabic printing of the gospels, catholic missionaries, and the rise of shīʿī anti-christian polemics*. (Dr. Phil.) Freien Universität Berlin.

Haneda, M. (1990). Maydan et Bagh: Reflexion à propos de l'urbanisme du Shah ʿAbbas. *Documents et Archives Provenant de L'Asie Centrale* (pp. 87-99). Kyoto.

Heyberger, B. (1994). *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Reforme catholique*. Rome: École Française de Rome.

Houston, C. (2012). Turning Persia: The Prospect of Conversion in Safavid Iran. In L. Stelling, H. Hendrix, & T. M. Richardson (Eds.), *The Turn of the Soul: Representations of Religious Conversion in Early Modern Art and Literature* (pp. 85-107). Leiden: Brill.

Invernizzi, A. (Ed.). (2005). *Il Genio vagante: Babilonia, Ctesifonte, Persepoli in racconti di viaggio e testimonianze dei secoli XII-XVIII*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Isidoro a Sancto Ioseph & Petrus a S. Andrea (1668-1671). *Historia Generalis Fratrum Discalceatorum Ordinis B. Virginis Mariæ de Monte Carmelo Congregationis S. Eliæ* (Vol. I-II). Roma: Ex Typographia Philippi Mariae Mancini.

Jackson, P., & Lockhart, L. (1986). *The Cambridge History of Iran, Volume 6: The Timurid and Safavid periods*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matthee, R. (1998). Between Aloofness and Fascination: Safavid Views of the West. *Iranian Studies*, *31*, 219-246.

Matthee, R. (2010). The Politics of Protection: Iberian Missionaries in Safavid Iran under Sahh 'Abbas I (1587-1629). In C. Adang & S. Schmidtke (Eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (pp. 245-272). Würzburg: Ergon Verlag.

Matthee, R. (2020). Safavid Iran and the Christian missionary experience. *Midéo*, *35*, 65-100.

Matthee, R. (2021). *The Safavid world*. Ashgate. Oxford: Routledge.

Melville, C. (Ed.). (2021). *Safavid Persia in the Age of Empires Volume X: The idea of Iran*. London: I. B. Tauris.

Mirot, L. (1933). Le séjour du Père Bernard de Sainte-Thérèse en Perse (1640-1642). *Études Carmélitaines* (Paris), II época, *18*, 213-236.

Moriones, I. (1994). *El P. Doria (1539-1594) y el carisma teresiano*. Roma: Orden de los Padres Carmelitas Descalzos.

Moriones, I. (1997). *El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria histórica*. Vitoria. El Carmen.

Moriones, I. (2012). *Teresa de Jesús. Maestra de perfección*. Roma: Institutum Historicum Teresianum.

Newman, A. J. (2009). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. London: I. B. Tauris.

Piemontese, A. M. (1979). La grammatica persiana di G. B. Raimondi. *Rivista degli Studi Orientali*, *53*, 141-150.

Piemontese, A. M. (1989). Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d'Italia (pp. 37-109). Roma: Istituto Pol. e Zecca dello Stato.

Piemontese, A. M. (1993). Leggere e scrivere 'Orientalia' in Italia. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* (Pisa), Serie III, *23*, 427-453.

Piemontese, A. M. (2010). The Emergence of Persian Grammar and Lexicography in Rome. *Rivista degli Studi Orientali* (Roma), *83*, 399-415.

Piemontese, A. M. (2013). *La Persia istoriata in Roma*. (Studi e testi, 480). Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Piemontese, A. M. (2017). *Persica Vaticana: Roma e Persia tra codici e testi*. (Studi e testi, 512). Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Pizzorusso, G. (2008). Tra cultura e missione: la Congregazione 'de Propaganda Fide' e le scuole di lingua araba tra XVII e XVIII secoli. In A. Romano (Ed.), *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières* (pp. 121-152). Rome: Publications de l'École française de Rome.

Pizzorusso, G. (2009). La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnati a Roma e in Italia". In B. Heyberger, M. García-Arenal, E. Colombo, & P. Vesmara (Dirs.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam* (pp. 253-288). Milano: Marietti.

Pizzorusso, G. (2022). *Propaganda Fide. I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Resende, V. (2010). Ambassadors, adventurers, travellers and their writings: The roots of Anglo-Portuguese rivalry in Persia and in the Persian Gulf (late 16th-early 17th century). In J. P. Oliveira e Costa & V. L. Gaspar Rodrigues (Eds.), *O Estado da Índia e os Desafios Europeus: Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-portuguesa*. Lisboa: CHAM.

Savory, R. (1980). *Iran under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press.

Windler, C. (2018). *Missionare in Persien*. Köln: Böhlau.

Windler, C. (2019). Between Convent and Court Life: Missionaries in Isfahan and New Julfa. In N. Amsler, A. Badea, B. Heyberger, & Ch. Windler (Eds.), *Catholic missionaries in early modern Asia: Patterns of localization* (pp. 15-29). Oxford: Routledge.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 02.12.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41734

PANXIT/ PINXIT: TRADICIÓN HUMANÍSTICA DEL TEXTO DEL EPITAFIO DE ENNIO

Panxit/ pinxit: Humanistic Tradition in the Text of Ennius's Epitaph

Mª Concepción Fernández López

Universidad de Santiago de Compostela
confer.fernandez.lopez@usc.es
ORCID 0000-0002-7142-3540

Resumen: Defensa, en el Epitafio de Ennio, de la lectura *pinxit* frente a *panxit,* enmienda humanista generalizada hasta hoy en las ediciones, que no tiene en cuenta la temprana identificación entre lo visual y la representación poética, formulada en un momento posterior por Horacio en el *Arte poética*: *ut pictura poësis* (*Ars* 361).

Palabras clave: Ennio; *Epitafio*; *Tusculanas*; *pangere*; *pictura*; *poësis*.

Abstract: This paper is a defense of the reading *pinxit*, not *panxit*, in Ennius's Epitaph. *Panxit*, a humanist conjecture generally accepted in editions to this day, does not take into consideration, however, the early identification between visual and poetic representations, which would become famously formulated by Horace in his *Art of Poetry*: *ut pictura poësis* (Ars 361).

Keywords: Ennius; *Epitaph*; *Tusculans*; *pangere*; *pictura*; *poësis.*

El presente opus viene a defender una lectura codicológica de un punto en las *Tusculanas* de Cicerón y sus citas del epitafio de Ennio, corregida con éxito, desde mediados del siglo XVI, y aún hoy no recuperada en general, aunque empieza a asentarse su aceptación, que por nuestra parte hemos visto indudable. El camino para llegar al pasaje comienza en unas citas de Miguel de Cervantes (1605): la "sorprendente paráfrasis del pasaje de Ennio" (Fernández López, 2016, pp. 157-158), que hace, por boca de Don Quijote, al reflexionar sobre el "contento" para "un hombre virtuoso y eminente" de "verse, viviendo, andar con buen nombre por las lenguas de las gentes" (*Quijote* II 3), evocación cercana de *uolito uiuos per ora uirum* (Ennio *Epigr.* 27, 28 Segura = *uar.*15-16, 17-18 Vahlen), cita tácita que se

anunciaba ya en la mención expresa de "los escritos tan ásperos como discretos del antiquísimo Enio", en el *Canto de Calíope*, sexto libro de la *Galatea,* obra juvenil de Cervantes (1585)[1].

1. Las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón son sin duda el principal vehículo de su transmisión hasta nosotros, con el reconocimiento no tanto en el aspecto formal o gramático, como en el aprecio conceptual que le presta Cicerón en los temas de la inmortalidad, la vida de la fama, la vejez fecunda (como en el *Pro Archia*, en el *De Senectute*), desde el inicio mismo y a lo largo de la obra: Rómulo, "como dijo Ennio" y es opinión común "entre los nuestros"[2], "pasa la vida en el cielo con los dioses" – *Tusc.* I 28 *nostrorum opinione 'Romulus in caelo cum diis agit aeuum', ut famae adsentiens dixit Ennius).*

Los pasajes de las *Tusculanas* recogen y transmiten un par de dísticos elegíacos como obra indudable, en su ansia de fama y fe en la inmortalidad, del venerado poeta, que engrandeció las figuras de la historia romana, parangonado, con ventaja, en maestría – con la característica proclividad del "Arpinate a confrontar la cultura romana con la tradición filosófica helénica" (Medina, 2005, 82) – al propio Solón:

quid? poëtae nonne post mortem nobilitari nolunt? Unde ergo illud?:
'Aspicite, o ciues, senis Enni imaginis formam.
Hic uestrum pinxit maxima facta patrum'
Mercedem gloriae flagitat ab iis quorum patres adfecerat gloria, idemque
'Nemo me lacrimis...
Cur? - Volito uiuos per ora uirum'. (*Tusc.* I 34)
Melior Enni quam Solonis oratio. Hic enim noster:
'Nemo me lacrimis decoret neque funera fletu faxit
Cur? - Volito uiuos per ora uirum'. (*Tusc.* I 117)

Se amplía, con nueva cita parcial, la reflexión sobre las manifestaciones de dolor ante la propia muerte: Solón, que quiere ser llorado, y Ennio, que con más acierto se considerará vivo y no quiere lágrimas ni llanto:

[1] El vehículo ciceroniano de este llamativo conocimiento cervantino resulta sugerido, al menos, por la mención repetida, tres veces en el Quijote, de la maestría oratoria de Cicerón y por otros indicios, como la misma caracterización de 'antiquísimo' para Ennio, o como la forma misma de diálogo filosófico – el Cicerón de *Tusculanas* o *De la vejez* – que ejerce Cervantes en el *Coloquio de los perros* y proyecta para su obra última, que no llegará a realizar, de *Las semanas del jardín*, así como por otros testigos de la presencia en España de las *Tusculanas*, como la traducción florentina en la Biblioteca del Marqués de Santillana a mediados del XV (Bellone, 2013).

[2] Es de recordar la festiva alusión al tema de la inmortalidad del epigramatista Marcial (en torno al cambio de era), cuando ofrece el regalo de unas 'rabizas', 'cimos' o 'grelos' (la verdura de invierno – "estos 'rapa' que gozan con el frío invernal" – tan estimada en la tierra lucense) de los que "Rómulo suele comer en el cielo": *Haec tibi brumali gaudentia frigore rapa/ quae damus, in caelo Romulus esse solet* (*Xenia* 16).

> *Solonis quidem sapientis est elogium, quo se negat uelle suam mortem dolore amicorum et lamentis uacare. Volt, credo, se esse carum suis; sed haud scio an melius Ennius: 'Nemo me lacrumis decoret neque funera fletu faxit'.* (*De Senect*. 73)

Incluso el comentario sobre el "favor de la gloria", esperado de aquellos a la gloria de cuyos padres contribuyó, está de nuevo implícito en el *Pro Archia*; no parece haberse notado una suerte de paráfrasis sobre la expresión enniana, al asociar el reconocimiento honroso, material, de una estatua, con su obra de elogio inmaterial (*eis laudibus, ipse qui laudatur, noster, nomen)* de los Escipiones y del pueblo romano ('*maxima facta', 'ciues', 'uestrum'* en el Epitafio):

> *Carus fuit Africano superiori noster Ennius, itaque etiam in sepulcro Scipionum putatur is esse constitutus ex marmore. At eis laudibus certe non solum ipse qui laudatur, sed etiam populi Romani nomen ornatur.* (*Arch.* 22).

2. La gran repercusión en la literatura latina de estos dísticos es, proporcionalmente, aún mayor que la de los *Annales*, la magna obra épica de Ennio, ausente en su presencia (Goldschmith, 2012): su épica engrandece la historia de Roma y honra al autor, al que en sueños se aparece Homero (*uisus Homerus adesse poeta, Ann*. I 3) para inaugurarla. El orgullo de la obra se expresa en los términos de un testamento vital, en la forma del epitafio, que pudo ser plasmado para sus exequias, acompañado del retrato funerario.

La existencia real de una estatua en el monumento fúnebre de los Escipiones parece un poco dudosa (*putatur... esse constitutus*) para Cicerón, pero no el enterramiento familiar a su lado (insinuado, casi callado por obvio: *in sepulcro*), pues la mención aparece como prueba de gran cariño hacia él (*carus fuit*); así lo señala expresamente Ovidio en el *Arte de amar*[3] (*Ars* III, 409-410: *Ennius emeruit ... /contiguus poni, Scipio magne, tibi*).

En Tito Livio se detalla el lugar del monumento, con tres estatuas (Liv. 38, 56, 4-5: *Romae extra portam Capenam in Scipionum monumento tres statuae sunt, quarum duae P. et L. Scipionum dicuntur esse, tertia poetae Q. Ennii*); según sus palabras, hubo tres estatuas en ese monumento fuera de la puerta Capena, dos de Escipiones, probablemente (un) Publio y (un) Lucio, y otra de Ennio. La duda parece recaer sobre cuáles de los Escipiones se representan, más que si una de las estatuas representa a Ennio.

[3] Debo a Martelli (2018), a través de academia.edu, la observación – junto con la presencia obsesiva en los *Tristia* ovidianos del texto mismo del Epitafio: la *tristissima imago* de Roma, en III 1; los versos como el mejor retrato actual de sí mismo, en VII 11-12; la imagen de la muerte, de la esposa ausente, del propio Augusto, de las exequias – aunque la autora parece creer en una realidad más literaria que real de esas honras fúnebres, muy presentes, por el contrario, en la vida romana.

La discusión está asegurada[4], y hay quien da por ficción todo el relato, al igual que la atribución auténtica del Epitafio a la autoría de Ennio, repetidamente asegurada por Cicerón, y apoyada por la misma amplia recepción del texto. Texto que, en todo caso, merece, por su calidad conceptual y sonora, recuperarse, tal como los manuscritos de las Tusculanas lo recogen, al parecer, unánimemente[5], hasta que parece proyectarse sobre las ediciones la tradición de la enmienda, quizá pseudo-epigráfica.

3. Aunque hoy la vía literaria de su conservación lo aísla de los textos materialmente registrados, los epigrafistas romanos editaban como virtualmente existente el epigrama de Ennio, con el texto *panxit* incorporado, y grafías más o menos arcaizantes, separación de palabras, y puntuación un poco diversa, o inclusiones como el señalamiento de -S caduca, de relevancia métrica, conjuntando los dísticos citados por Cicerón y utilizando la información de Tito Livio sobre el monumento fúnebre de los Escipiones[6]:

ASPICITE O CIVES SENIS ENNI IMAGINIS FORMAM
HEIC VOSTRVM PANXIT MAXVMA FACTA PATRVM.
NEMO ME LACRVMIS DECORET NEQVE FVNERA FLETOM
FAXIT: CVR? VOLITO VIVVS PER ORA VIRVM.
(Pratilli, 1745, 64)

[4] Podría concebirse que las tres estatuas ornaban la arquitectura del conjunto, sin relación directa con ninguno de los enterramientos, piezas, o sarcófagos con sus inscripciones; sería la tradición oral en Roma la que identificaba las representaciones con la de Ennio y dos Escipiones, eco del extraordinario honor para Ennio de estar enterrado entre los miembros de la gran familia, y hasta incluso retratado, supuestamente, en una de las estatuas del monumento. El retrato pudo acompañar al epitafio – si, siguiendo a Cicerón, tendemos a creerlo auténtico – en el lugar de enterramiento; es plausible que hubiesen sido grabados, tal vez pintados sobre tabla, con una calidad menor que la de los sarcófagos, y que así se borrase pronto su huella material, pero se generaría la identificación legendaria con las estatuas ornamentales.

[5] Marrou (2019) defiende para el espacio carolingio la importancia e influencia de copias no consideradas antes.

[6] Morcelli, cuya primera edición romana es de 1740, incluye interpunciones de palabra, – como vemos también en *Ritratto de Roma antica* (Rossi, 1654, 225), que muestra errata en PERORA –, y señala tipográficamente la fonética arcaica de la -S caduca, que no cuenta para alargar la sílaba ante la consonante inicial siguiente. Este autor atribuye a "Ferreto" "Mus. Lapid. p. 217" la creación del epigrama (la composición de los dos dísticos, entendemos), y discute la atribución a Cicerón que hacen otros como Fabricius, aunque aduce la certeza de la referencia del Arpinate: *at Tullius non obscure Ennio*. Como añade la observación de la posibilidad de que hayan existido algunos versos más entre los dos dísticos conocidos: *id minus liquet uersusne aliquot inter duos primos duosque posteriores desiderentur,* al recoger su texto, incluimos un espacio en blanco con la referencia a estos posibles versos, pues es plausible una extensión un poco mayor del epigrama – tal vez un dístico intermedio en que Ennio mencionase a su grande amigo, de la gente de los Escipiones, que en su momento lo acogerá en la sepultura familiar –; se echa en falta, en efecto, alguna transición sobre el cariño de los amigos y la fe en la pervivencia, que enlace con la última voluntad (*nemo... faxit*) y su explicación (*uolito uiuos*) de los dos últimos versos.

ADSPICITE.O.CIVES.SENIS.ENNI.IMAGINIs.FORMAM
HEIC.VESTRVM.PANXIT.MAXVMA.FACTA.PATRVM
(*aliquot uersus desiderati* ?)
NEMO.ME.LACRVMIS.DECORET.NEQVE.FVNERA.FLETV
FAXIT.CVR.VOLITO.VIVOs.PER.ORA.VIRVM.
(Morcelli, 1819, 434)

La localización, excavaciones y monumentalización del Mausoleo de los Escipiones[7] en Roma dieron más tarde lugar al conocimiento de los celebérrimos textos epigráficos de los *Elogia Scipionum* recogidos en CIL I 2 y conservados en los Museos Vaticanos – a diferencia del texto de Ennio, del que no hay resto material alguno –, y a la reconstrucción hipotética de la estatua de Ennio y las dos de Escipiones mencionadas por Tito Livio; en este marco probable se sitúan los versos citados en las Tusculanas, aún con elucubraciones acerca de su realidad epigráfica o autoría, ya como auténticos[8] o ya como tópico ejercicio literario sobre su figura, en la línea o por obra de Varrón, pese a la inequívoca referencia del coetáneo Cicerón al propio Ennio, al parangonarlo ventajosamente con Solón, tanto en *De senectute* 73: *haud scio an melius Ennius* como en *Tusc*. I 117: *melior Enni quam Solonis oratio*.

Los breves textos presentan ciertos puntos discutidos en cuanto a la forma menos o más arcaizante (*lacrimis/ lacrumis/ dacrumis/ lacrymis; hic/ heic; uestrum/ uostrum*) en que no entraremos[9], usando un registro clásico, para detenernos en la forma *pinxit*, de los manuscritos de las *Tusculanas*, poco seguida hasta ahora por las ediciones (salvo Warmington); aparece, en cambio, regularmente, la lectura *panxit,* introducida, sobre el texto ciceroniano, por Pietro Vettori[10] en 1537 ("panxit *Victorius 1537:* pinxit *codd.*" Courtney)[11]. La propuesta, a falta de conocer en detalle las lecturas de los abundantes mss., parece seguir, frente a la línea de fidelidad a

[7] F. d'Andrea, *Storie intorno agli Scipioni* (2023) ledonline.it.

[8] Con escepticismo: "...si era auténtico aquel epitafio que Cicerón le atribuye" (Pociña, 1997, 21).

[9] La más llamativa: *dacrumis*, sin los efectos de la tendencia latina a la líquida por la dental indoeuropea: l- por d- (Flury "lacrima, -ae f.... cognatum c. gr. δάκρυ, got. tagr, anglosax. tēar " en TLL), en aliteración con *decoret*, tiene cierta defensa, si se acepta antigüedad en una glosa de un *Placidi liber* de copia renacentista y original desconocido (Gloss. V 63, 9).

[10] Figura poco conocida del polímata, más helenista tal vez que latinista, editor de Esquilo, que en 1522 había estado por España en la escolta que llevó al Regente de Castilla, Adriano de Utrecht, para ser Papa Adriano VI; recogió inscripciones que llevó para estudiar a Florencia.
Cf. https://ca.wikipedia.org/wiki/Piero_Vettori.

[11] Escalígero (*Poética* III 125, Muñoz Martín, Sánchez Marín, 2016, 398) usa, tal vez de memoria, *cecinit,* vinculando el elogio a una efigie, y señalando una perífrasis sobre la profesión poética (*quale est elogium super imagine ENNII Poetae: Aspicite, o cives, senis Ennii imaginis formam:* 171 B1 *Hic cecinit vestrum maxima facta patrum 15 Ubi etiam vides professionis circumloquutionem*).

los manuscritos, el hábito de la enmienda del texto, a partir del conocimiento del uso y lenguaje de los autores – siempre con inconsecuencias[12]–; de tono raro y arcaizante, puede sospecharse como eco anticipado de á tónica en tiempo fuerte en el segundo hemistiquio (*máxima, fácta*), y en el otro dístico (*fáxit)* del epitafio, y como rechazo instintivo de la forma aparentemente fácil: *pinxit*, cuya posible exactitud, con la defensa de Timpanaro, se reconoce al fin en el *Thesaurus*:

> TLL 205. 42 -48: CARM. Cic. Tusc. 1, 34 (= ENN. var. 16; *ubi* pinxit *trad., fort. recte, cf. Timpanaro, Contributi di filol., 1978, 668 sq.; adde, quod perf. de cantu insolitum est, de quo v. l. 79*), *certe trad.* COLVM. 11, 2, 42.

4. La disposición del verso resalta lo visual en las palabras que describen la labor del poeta: *pinxit* está en el centro del pentámetro, anunciado por: *aspicite... imaginis formam*, en el comienzo y el final del hexámetro, en el vértice inferior de la estructura triangular de la correlación: "mirad la efigie del retrato", de Ennio, retratado, en su ancianidad (*senis*, que visualiza también ese aspecto), como él "pintó", retrató, a los padres de Roma en sus grandes hazañas; se proclama, ante la ciudad, la gloria del poeta como pintor que fue, con su obra, de los retratos de otros grandes ciudadanos romanos.

En las traducciones solemos encontrar simplificada la expresión *imaginis formam* en 'retrato', 'portrait'; mantienen la perífrasis Humbert ("l'image qui représente", con cierta inversión de los términos) y King ("sculptured face", que hace explícita la supuesta vinculación del texto con la estatua mencionada por Tito Livio). Difícil de lograr con exactitud, la traducción debe recoger de modo inequívoco el aspecto material y visual de *forma* – 'forma', 'horma', 'efigie', 'figura', 'molde', 'copia' – y el concepto impalpable de *imago* – 'imagen', 'visión', 'recuerdo' –. En el pentámetro, el deíctico *hic* apunta de nuevo con el dedo a la "copia de la imagen del viejo Ennio", "éste", que "pintó" grandiosos hechos, y a sus heroicos actores: *uestrum... patrum*, donde el posesivo se refiere a *ciues*, paralelo en el hexámetro, asociando a la ciudadanía romana con los grandes patricios, sólo aludidos. Al rechazar las lágrimas y el duelo, el otro dístico parece reclamar el silencio solemne para contemplar esas imágenes, mientras *panxit* llevaría a despertar asociaciones auditivas.

[12] En el pasaje, los editores parecen unánimes frente a la unanimidad de los ms., sin mayor aparato explicativo. Incluso Fohlen, que señala, p. XV, para la tradición textual en la "segunda clase" de manuscritos, renacentistas. de las Tusculanas, que deben ser usados "con la mayor prudencia" pues en general "la corrección intencional ha ocupado, con la mayor frecuencia el lugar de la reproducción fiel del original", parece en este caso desechar sin mayor prudencia la lectura en cuestión.

5. En cuanto al término *pinxit*, con uso de la imagen pictórica, punto fuerte de la defensa de Timpanaro, no es dudoso que así al menos, lo entendieron, en el siglo IV o V los copistas del arquetipo de las *Tusculanas*. Y aunque la formulación definitiva es la horaciana *ut pictura poësis* (*Ars* 361), el uso en la literatura griega del paralelo entre pintura y creación literaria presenta numerosos tipos desde los inicios, y es objeto de la reflexión aristotélica; en la literatura moderna, da lugar sobre todo a la inversión (*ut poësis pictura)*, aplicándose a las artes los conceptos en ejercicio en las letras, desde el *Laocoonte o sobre los límites en la Pintura y la Poesía*, de Lessing (Corbacho, 1998, 25). Podemos observar que en el mundo latino hay una correlación histórica en el cognomen *pictor* de Gayo Fabio, encargado por el cónsul triunfante de la decoración de un templo votivo, con el de la gran figura del "primer analista" Quinto Fabio Píctor. En el *Arte Poética*, desde el comienzo (*pictor*, v. 1), recurre Horacio al parangón pictórico, compara el libro con la tabla pintada (*tabulae, librum* v. 6) y los pintores con los poetas (*pictoribus a poetis* v. 9), aprovechamiento de una imagen sin duda ya arraigada en los destinatarios romanos. El recurso a la imagen, además, mantiene su viveza en la latinidad tardía, tiempo de las primeras copias de códices; así en Prudencio (s. IV), ya en el título de *Psychomachia*, o en Sidonio Apolinar (s. V), de característico amor por la imagen, que utiliza la de la navegación, para la publicación de su obra, y que, al contrario, para hablar de la decoración austera de las paredes de su casa las menciona como 'páginas': *nihil illis paginis* (epist. II 2, 7), y para evocar las figuras de los grandes sabios del pasado evoca su plasmación en pinturas: *per gymnasia pingantur* (epist. IX 9, 14; sin olvidar el fértil aprovechamiento medieval de la alegoría en nuestra literatura (el verde prado del Paraíso, en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, o la batalla de don Carnal y Doña Cuaresma en el *Libro del Buen Amor*, del Arcipreste de Hita).

6. La corrección *panxit* substituye la imagen visual por una imagen constructiva, de ensamblaje material de piezas; las formas más habituales del verbo *pangere* (Fröhlke, *Thesaurus Linguae Latinae Online*, vol. 10, 1, pp. 205-216: *pango (pago, paco), pepigī (pēgī, pānxī), pactum (panctum)*), presentan infijo nasal en el tema de presente, y el perfecto normal reduplicado *pepigi*; aparte de los gramáticos, se señala sólo en el agrónomo Columela un único paralelo de *panxit* sigmático y con infijo: *panxeris* (11, 2, 42 *positio ... olearis taleae, ..., cum panxeris* "la posición de la estaca de olivo ... cuando vayas a clavarla"). Hay una serie de formas prefijadas de *pangere: impingere*, de cierta conservación romance: a. fr. 'empeindre' (M-L en *TLL*), pese a la homonimia con el prefijado de *pingere,* y también una serie de substantivos bastante habituales, que dejan ver esa materialidad original, y su aplicación en

nuevos sentidos, que llegan hasta la conservación romance, como *pactum, pagina,* y el diminutivo *pagella* (gall. 'paxel', 'paxelo': pieza de ropa)*, compages* (el texto de la Eneida es ejemplo claro del sentido propio, al hablar de la carpintería de la nave amenazada por el temporal: Verg. Aen. I 122 s.: *laxis laterum compagibus omnes / accipiunt inimicum imbrem, rimisque fatiscunt*), y hace pensar en la posible relación con el término naviero 'pañol', de etimología discutida en el DLE.

Del término *impages,* la tradición lexicográfica recuerda el sentido primero y la aplicación en carpintería, agricultura y poesía. TLL p. 205 l. 56-58: PAVL. FEST. p. 108 *inpages dicuntur, quae a fabris in tabulis figuntur, quo firmius cohaereant, a pangendo, id est figere; unde et poetae -ere versus dicuntur et agricolae -ere plantas*. También recogemos la noticia, del autor de época augústea Vitruvio (*De architectura* 4, 6, 5), de una especie de travesaño de refuerzo, con la particularidad de que aparece transmitido en la forma *impaginibus,* en lugar de *impagibus*: la forma *impaginem* tendría existencia real en la lengua, y resultado en gall. 'empeñas', cast. 'empeña', tipo de calzado que cubre el 'empeine': la trabazón o ensamblaje del pie.

Estas someras referencias a la persistencia en el lenguaje no son del todo ajenas a la preferencia por una u otra lectura; quieren mostrar que *pangere,* como *pingere,* es palabra de léxico común, con perfecto sigmático posible en *pangere*, regular en *pingere*, y ambas, aunque con distinta frecuencia, aplicadas metafóricamente a la labor literaria; en el texto de Ennio lo visual prima sobre lo constructivo, y, si nuevos datos de mss. no lo desmienten, la forma preferible es la de *pinxit*.

La forma sigmática *panxit* puede haberse insinuado, pues, en el subconsciente, por su aparente rareza arcaizante, *difficilis*, ya que apenas tiene el paralelo de *panxeris* (término agrícola en el pasaje de Columela, hispano de tiempos de Nerón), pero, en realidad, es quizá *facilior*, pues *pangere* estaba muy presente en la memoria auditiva: el verbo *pango* se había convertido en un término celebérrimo, a lo largo de los siglos, para la canción del poeta, desde el Himno a la Cruz (II 1) de Venancio Fortunato (med. S. VI) (1994), cuyos dos primeros troqueos recupera Tomás de Aquino (1225-1274) (2023) para iniciar el himno eucarístico, cumbre de su poesía y de toda, su extensa obra[13]: *Pange lingua*, que la lengua popular gallega conserva en el término 'panxoliña', canción de Navidad.

[13] "Nos atrevemos a creer que el poeta eclipsará al filósofo" en expresión de Curtius, como recordaba Fernández López (2018), y sobre cuya obra puede verse la valoración de Rubio (1999). Su resonancia puede recordarse con la adaptación musical, de Nápoles 1592, en Roma, Biblioteca Nazionale. Mus.135. de Cristóbal de Montemayor (Lambea, 2011).
También el primer *Pange lingua* de Fortunato tuvo pervivencia litúrgica, hasta las vísperas de nuestro tiempo, en la ceremonia de Adoración de la Cruz, el Viernes Santo; así la invocación al Madero, en que se vería cierto recuerdo del epigrama dialogado clásico (Nusch, 2015) – *dulce lignum, dulces clauos, dulce pondus sustinens... ut superni membra regis mite tendas stipite* – se oye resonar parafraseada en texto atribuido a Lope de Vega

Bibliografía[14]

Aquino, T. (2023). *Pange Lingua Gloriosi Corporis Mysterium*. Cervantes Digital. https://elibro-net.ezbusc.usc.gal/es/lc/busc/titulos/250458

Bellone, L. (2013). Le «Tusculane» di Tulio clarissimo oratore tradocte di latino in volgare fiorentino, a pititione di messere Nugnio Gusmano ispagnuolo. *Carte romanze*, *7*, Vol.1 (1), 217-242. ISSN 2282-7447 http://riviste.unimi.it/index.php/carteromanze/index

Casañ y Alegre, J. (1899). *Vida de la Santísima Virgen María madre de Dios: con obras escritas sobre la Santa Señora*. Valencia: A. García/ 1999 Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcw0913

Cervantes, M. (1525). *La Galatea*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes / Madrid: Imprenta de Bernardo Rodríguez. https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn29t1

Cicerón (1968-70). *Tusculanes* (Tex. G. Fohlen- trad. J. Humbert). París: LBL.

CIL (1863-). *Corpus inscriptionum latinarum*. Berlín.

Corbacho Cortés, C. (1998). *Literatura y Arte. El tópico "ut pictura poesis"*. Cáceres: Universidad de Extremadura.

Courtney, E. (1993). *The Fragmentary Latin Poets*. Oxford: Clarendon.

Curtius, E. R. (1984 = 1955). *Literatura europea y Edad Media Latina*. Méjico: FCE.

D'Andrea, F. (2023). *Storie intorno agli Scipioni. Immagini e voci da un'area archeologica: monumenti, epigrafi, archivi*. Milano: LED. https://www.ledonline.it/ledonline/1100-scipioni-monumenti-epigraf.html

De Rossi, F. (1654). *Ritratto di Roma antiqua*. Roma: Rossi. https://rara.biblhertz.it/Dg450-2540?&p=247

Ennio (1999 =1984). *Fragmentos* (M. Segura Moreno). Madrid: CSIC.

Fernández López, M. C. (2017). *VOLITO VIVVS PER ORA VIRVM*. Vida y fama, de Ennio a Cervantes. In P. Eirín, & G. Diz (eds.), *El Tapiz Humanista* (II Actas del XI Curso de Primavera IV Centenario de la Segunda Parte del Quijote, pp. 1-24). Santiago de Compostela: USC.

Fernández López, M. C. (2018). La canción del agua y de las ruedas. *Evohé*, *29*, 10-14.

Fortunato, V. (1994). *Poèmes* (ed. trad. Fr. Marc Reydellet). Paris: Les Belles Lettres.

Gloss (1888-1923). *Corpus glossariorum latinorum* (ed. Goetz I–V).

Goldschmidt, N. (2012). Absent Presence: *Pater Ennius* in Renaissance Europe. *Classical receptions journal*, *4*(1), 1-19.

King, J. E. (1950 reimp.). *Cicero. Tusculan Disputationes* (con trad. Inglesa). Cambridge Mss, London: HUP, Heinemann.

Lambea, M. (2011). *Pange lingua*. Cristóbal de Montemayor https://digital.csic.es/bitstream/10261/40804/1/Pange%20lingua.%20Crist%C3%B3bal%20de%20Montemayor.pdf

---

(Casañ y Alegre, 1899) en invocación de María en su Soledad a la Cruz de su hijo: ...'más merecen vuestros brazos / las horas que le tuvieron /que los años que los míos / le dieron dulce sustento./ /...Mas no pensé que .../hubiera un árbol tan fuerte/ que tuviera a Dios en peso... Oh dulce leña ...', con el popular ritmo del romance, heredero del septenario latino.

[14] Para los autores latinos citados desde el TLL o no expresamente recogidos me sirvo del fácil acceso en ediciones comunes en la emérita The Latin Library, https://www.thelatinlibrary.com. Las traducciones son mías, excepto mención expresa. Los autores españoles en https://www.cervantesvirtual.com/

Marrou, Q. (2019). Extraits et fragments des Tusculanes dans leur contexte carolingien. *Revue d'histoire des textes*, *14*(n.s.), 141-175.

Markiewicz, H., & Gabara, U. (1987). *Ut Pictura Poesis*... A History of the Topos and the Problem. *New Literary History*, *18*(3), 535-558. https://doi.org/10.2307/469057

Martelli, F. (2018). Ennius' imago Between Tomb and Text. In G. Graziosi (ed.), *Tombs of the Ancient Poets*. OUP.

Medina González, A. (2005). Cicerón, Marco Tulio. *Disputaciones tusculanas*. Madrid: Editorial Gredos.

Morcelli (1819). *De stilo inscriptionum*. Padua: Typ. Seminari. [Digitalización 2010, Madrid: UCM].

Muñoz Martín, M. N., & Sánchez Marín, J. A. (2001). El epigrama en la poética de Julio César Escalígero (Texto, traducción y notas). *Florentia Iliberritana*, 12, 393-403. https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4319

Nusch, C. J. (2015). El encomio de la tierra y otros tópicos epigráficos antiguos en un himno temprano-medieval. In *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* de Venancio Fortunato (VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales. Diálogos Culturales /Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales). La Plata: UNLP/ Conicet. https://n2t.net/ark:/13683/pEVA/vKr

Pociña, A. (1997). Épica. Primeros autores. Ennio. In C. Codoñer *et al*. (eds.), *Historia de la literatura latina* (pp. 13-21). Madrid: Cátedra.

Pratilli, F. M. (1745). *Della Via Appia riconosciutta e descrita de Roma a Brindisi* l. IV Nápoles http://www.bibliotecanapoletana.it/assets/archivio/libri/scienzemfn02/014.pdf

Rubio Tovar, J. (1999). Literatura e ideología en "Literatura europea y Edad Media Latina" de E. R. Curtius (1948-1998). In S. Fortuño Llorens & T. Martínez Romero (eds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Castello de la Plana: Publicacions de la Universität.

Timpanaro, S. (1978). *Contributi di filologia e di storia della lingua latina*. Roma: Ateneo.

TLL (1972). Thesaurus Linguae Latinae Online, vol. 7, 2, pp. 836-843. Berlin, New York: De Gruyter. https://tll-degruyter-com.ezbusc.usc.gal

Vitruvio (1969-1990). *De architectura* (ed. y Trad. Fr. Fleury & Soubiran/Callebat)

Warmington, E. H. (1967 reed. rev.). *Remains of Old Latin* I. Cambridge: Mss. LCL

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 20.12.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41740

Ο ΕΡΩΣ ΜΕΓΑΣ ΔΑΙΜΩΝ. EL AMOR PLATÓNICO EN LA *SELVA DE AVENTURAS* DE JERÓNIMO DE CONTRERAS

ὁ Ἔρως μέγας δαίμων. Platonic Love in *Selva de Aventuras,* by Jerónimo de Contreras

Pablo Torres París
Universidad de Valladolid
pablo.torres.paris@uva.es
ORCID 0000-0002-6277-1527

Resumen: *Selva de Aventuras*, de Jerónimo de Contreras, es una novela con una trayectoria sorprendente: mientras que la primera versión, publicada en 1565, narraba una historia de desapego terrenal a través de la figura de un amante que, al no poder casarse con su amada, se convierte en eremita y consagra su vida a Dios, la versión publicada en 1583 cambió drásticamente el final, culminando la historia con un matrimonio feliz. Las causas de esta modificación son objeto de controversia académica. En este ensayo estudiaré las razones de este cambio y vincularé el concepto de amor presente en la novela con el del neoplatonismo renacentista.

Palabras clave: Siglo de Oro español; Amor platónico; novela bizantina.

Abstract: *Selva de Aventuras*, by Jerónimo de Contreras, is a novel with a striking trajectory: whereas the first version, published in 1565, recounted a tale of earthly detachment through the figure of a lover who, being unable to marry his beloved, becomes an eremite and devotes his life to God, the version published in 1583 changed the ending drastically, finalizing the tale with a happy marriage. The causes behind such modification are object of academic controversy. In this essay I will study the reasons behind this change and link the concept of love present in the novel to that of Renaissance Neoplatonism.

Keywords: Spanish Golden Age; Platonic Love; Byzantine novel.

1. Estado de la cuestión

La trayectoria de *Selva de aventuras*, novela escrita por Jerónimo de Contreras que habitualmente se considera bizantina, es un tanto particular. La causa es que, tras su primera publicación, en 1565, recibió una revisión en 1583 por parte del

propio autor en la que no sólo se añadían dos libros más a los siete originales, sino que el desenlace quedaba trastocado por completo: mientras que, en la primera edición, el protagonista, Luzmán, tras ser peregrino de amor durante varios años, venía a aceptar que su amada Arbolea ingresase en un convento, lo que lo acababa encaminando a una vida eremita y devota ante la imposibilidad de llevar a término sus deseos de matrimonio, en la de 1583, tras una repetición sin variaciones del grueso de los siete libros, Luzmán descubre al regresar a su tierra —y con él, el lector— que Arbolea, sin causa aparente para su cambio de parecer, en lugar de ordenarse monja ha dejado su casa para buscarlo, lo que inicia un nuevo periplo tras ella que esta vez culminará en el matrimonio.

Semejante cambio de rumbo ha causado no poco estupor entre los estudiosos y los ha llevado a, fundamentalmente, dos posturas:

—La primera asume que con la nueva edición se produjo, en palabras de Teijeiro Fuentes, "un cambio radical en la orientación y el significado del relato" (Contreras, 1991, p. XXXI). Según esta posición, la nueva versión "elimina la oposición amor humano/amor divino, clave para la interpretación de la *Selva* de 1565" (Contreras, 1991, p. XXXII). De esta forma, el amor humano supondría, en la primera versión, un obstáculo para el divino y, por lo tanto, sería necesario renunciar a él. De este parecer, aparte del propio Teijeiro, son también Barbara N. Davis (1982), Sánchez Soler (2021, p. 155) y, parcialmente, Ruth H. Kosoff (1977).

—La segunda considera que el cambio no es verdaderamente esencial, sino meramente de foco: así, "la actitud de Contreras sigue siendo coherente con la ofrecida en la *Selva I*: es rechazable el amor humano que se aparta del sentido cristiano de la existencia y que no culmina en un matrimonio aceptado por los amantes" (González Rovira, 1996, p. 200); lo único que cambiaría es que en la edición de 1583 se resalta como premio "el matrimonio, pero el matrimonio cristiano que compagina el comportamiento ejemplar intachable con el amor humano" (Fernández Mosquera, 1997, p. 82). Así pues, el amor humano no sería aquí un obstáculo para el amor divino, sino que, mientras siga los cauces establecidos por la religión, resulta positivo.

Por otra parte, múltiples autores han relacionado la visión del amor que plasma Contreras con las corrientes neoplatónicas. Buena muestra son los siguientes ejemplos: ejemplos, Vilanova afirma que Contreras "funde el idealismo platónico de la novela bizantina y la idea bíblica del peregrinaje de la vida humana" (1949, p. 114); Pfandl escribe sobre la *Selva* que "combina lo mejor de Heliodoro, Tacio y las novelas caballerescas, del platonismo y del impulso místico contemporáneo" (1952, p. 92); Avalle-Arce califica la postura del autor de "mística beatería platonizante" (Lope de Vega, 1973, p. 28); González Rovira habla de una "orientación platónica" en la

visión que tiene el autor del sentimiento amoroso (1996, p. 193). Sin embargo, no han llegado a desarrollar en qué sentido es platónico el amor que pinta Contreras ni cómo se articula exactamente este platonismo.

Así pues, el objetivo de este artículo es demostrar, por una parte, que el esquema amoroso que plantea Contreras en su *Selva* es, en el fondo y esencialmente, platónico, y, por otra, explicar cuál es su funcionamiento. También investigaré qué diferencias existen entre la visión platónica del amor como tal, que se refleja en los escritos del filósofo, y la tan mediada y transmutada que reproduce el autor en el Renacimiento contrarreformista, así como las divergencias que resultan del cambio de final que se da en la revisión de 1583.

2. Platonismo, neoplatonismo y conflictos con el Renacimiento

Para Platón, el amor, ἔρως —término que, al contrario de otros de sustantivos de afecto, como ἀγάπη o φιλία, tiene un fuerte componente de deseo—, supone una carencia y se dirige a la belleza y bien del que se carece (Pl. *Symp.* 202d). Debido a esta concepción, no se trata de un sentimiento mutuo o una forma de relación, aunque sí puede llegar a producirse amor por parte del amado, al ver reflejada su propia belleza en los ojos del amante (Pl. *Phdr*. 255c-d). Dado que su objetivo no es únicamente poseer el bien que apetece, sino poseerlo para siempre (Pl. *Symp.* 206b), este deseo está sólo aparentemente orientado al sujeto concreto, que es mudable; en realidad —y a menudo en contra de lo que cree el amante— se dirige a la belleza y el bien del que participa el objeto amado, por lo que, para "iniciarse en los misterios del amor" (τὰ ἐρωτικὰ μυεῖσθαι, Pl. *Symp.* 209e), es necesario orientar el deseo en un camino de abstracción creciente de la belleza de un cuerpo concreto a la de todos los cuerpos, de los cuerpos a las almas, de estas a las bellas leyes, siguiendo el camino a las ciencias como por una escalera y dejando atrás los estadios anteriores hasta que, finalmente, se alcanza la contemplación de la Belleza en sí (αὐτὸ τὸ καλόν), única, inmutable e imperecedera (Pl. *Symp*. 210a-212a). Este proceso se trata, en realidad, de un retorno del alma, que es inmortal (Pl. *Phdr.* 245c), a su estado divino primigenio, perdido al encarnarse (Pl. *Phdr.* 248a), en el que todavía, en compañía de los dioses todos, tenía acceso a la contemplación de las Ideas (Pl. *Phdr.* 247a-d); así pues, conocer la Belleza no es más que recordarla (Pl. *Phdr.* 249c). De esta forma, el amor no se trata de algo divino ni humano, sino de un "gran *demon*", δαίμων μέγας (Pl. *Symp*. 202d), una criatura entre ambos estados que media entre lo mortal y lo divino (Pl. *Symp*. 202e-203a).

Estos son, esencialmente, los rasgos del amor platónico, que pronto fue asimilado por el Renacimiento y llegó a alcanzar gran importancia en la filosofía y el arte. Sin

embargo, el concepto, tal como aparece en los textos de Platón, presenta algunos conflictos con la sociedad renacentista, por lo que sufre no pocas desvirtuaciones en el proceso de asimilación, que serán más o menos acusadas según la época, el lugar, el círculo social y el género literario en el que se plasme.

En primer lugar, parece conveniente señalar que, desde un punto de vista cristiano —o, en caso de León Hebreo, judío—, resulta muy difícil no asimilar esa Belleza absoluta, objeto último al que se dirige el amor, con Dios, o, al menos, con alguno de sus atributos. Así, según Ficino, "Pulchritudo est splendor divini vultus" (1978, p. 184) y "si corpora, si animos, si angelos diligemus, non ista quidem sed deum in istis amabimus" (p. 239); Castiglione insta a alcanzar "la celestial, dulce y verdadera hermosura que en los secretos retraimientos de Dios está ascondida" (1994, p. 532); por su parte, León Hebreo considera que "Dios no es belleza sino origen de la primera y verdadera belleza" (2002, p. 306) y que "Dios es fin último de todos los actos humanos", (p. 62). Esta adaptación, probablemente no percibida como tal por los autores, no tiene por qué provocar un cambio demasiado profundo en el entendimiento del esquema amoroso, pero sí implica que el componente religioso del mismo —no totalmente ausente, por otra parte, en la fuente original (cf. Pl. *Phdr.* 247a-d)— quede realzado.

El segundo conflicto es más evidente y también más virulento: aunque la teoría del amor de Platón propiamente no se aplica en exclusiva a ningún perfil de relación concreto —y, de hecho, lleva a independizarse por completo del factor humano en los estadios más avanzados de la abstracción amorosa—, no hay duda de que tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* se privilegian las relaciones homosexuales de tipo pederástico entre varones: el vocabulario empleado, ἐραστής y ἐρώμενος —también llamado, significativamente, παιδικά, derivado de παῖς, 'muchacho' (Pl. *Symp*. 222b)—, así como la tajante división de roles, procede de este modelo; diversos discursos del *Banquete* celebran la pederastia y la ponen por encima de las relaciones con mujeres (p. ej., Pl. *Symp.* 181c, 191e); y todo el argumento del *Fedro* se pone en marcha a raíz del cortejo del personaje homónimo por Lisias. Si bien es cierto que Platón, en realidad, no se amolda totalmente a las expectativas sociales de estas relaciones, sino que las subvierte (Reeve, 2009, p. 296), no lo es menos que la centralidad de la relación pederástica y del muchacho como objeto de deseo en la Atenas clásica (Foucault, 1984, p. 212) permea toda la reflexión amorosa.

Este hecho supone una evidente fuente de conflicto con la cultura receptora de estos textos: aunque es verdad que algunos autores no niegan la posibilidad del amor homoerótico en sus escritos (Ficino, 1978, p. 253), y, de hecho, en algunos casos se defendió como superior, aunque privado de todo componente carnal, pronto la teoría platónica se redirigió hacia las relaciones heterosexuales (Kraye,

1994), impulsada por las instituciones sociales, la mejoría de estatus de las mujeres en el mundo cortesano (Castiglione, 1994. p. 44) y la religión. Este cambio de paradigma —en el fondo, un reencauzamiento de la concepción amorosa a su estado anterior, presente en, por ejemplo, las ideas del amor cortés, tras el fugaz y restringido desvío causado por el redescubrimiento de Platón— se aprecia en, por ejemplo, la identificación del objeto de amor con "su dama" en *El cortesano* (Castiglione, 1994, p. 522), o en que los *Diálogos de amor* de León Hebreo sean también un intento de cortejo del personaje de Filón hacia Sofía, y acaba por ser tan irreversible que la alabanza o vituperio del amor a menudo devendrá alabanza o vituperio de la mujer y viceversa (Albury, 2022; cf. Contreras, 1991, pp. 72-76).

Secundariamente, este reenfoque hacia las relaciones heterosexuales puede provocar un cambio de valoración del matrimonio. Desde luego, esto no tiene por qué ser así, habida cuenta del sustrato cortés, en el que en principio el amor estaba completamente desligado del matrimonio (García Gual, 1995, p. 78), con el que se topa el platonismo renaciente. En el *Cortesano*, la unión de amor y matrimonio (o la posibilidad de este) se considera como condición deseable (Castiglione, 1994, p. 422), pero, "propuesto que amar o dexar de amar no está siempre en nuestra mano" (p. 421), se muestra cierta indulgencia si esto no es así; y Bembo, representante de las corrientes platónicas en el diálogo, desecha implícitamente la obligatoriedad de esta conjunción al decir que el amante platónico "no hará agravio al marido (...) de la mujer a quien amare", (p. 527).

Por el contrario, León Hebreo, que distingue el objetivo del amor en dos fines sucesivos de distinta profundidad, una superficial posesión en primer lugar y el llamado conocimiento unitivo, en el que el amante y el objeto de amor se hacen una misma cosa, (2002, pp. 71-72) identifica este último, cuando se trata de amores humanos, con el matrimonio (p. 265) y considera esta institución un "simulacro del sagrado y divino matrimonio del sumo bello con la suprema belleza, matrimonio del cual procede todo el universo", (p. 312). En un mundo católico, en el que distintos manuales, como *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives o *La perfecta casada* de Fray Luis de León, ilustran el interés por esta unión, resulta, especialmente tras la Contrarreforma, en la que se reafirma la ortodoxia católica en materia matrimonial (Gaudemet, 1987, pp. 313, 324), difícil negarle tal valor unitivo a este sacramento, por el cual dos seres se hacen una sola carne (Gn. 2, 24).

De esta forma, al amparo de su gran significación religiosa y social, el matrimonio se vuelve un objetivo honroso e idealizado al que aspira el amor, lo que resulta especialmente importante en la construcción de una ficción edificante y ejemplar. En la sociedad real, era fácil constatar en los hechos que a las bodas no seguía necesariamente semejante estado de unión absoluta en el que el deseo

amoroso daba paso al puro júbilo (Hebreo, 2002, pp. 71-72); los escritos sobre el matrimonio de Fray Luis de León y Luis Vives, que, fuera de algunas expresiones exaltadas en torno al estado de los cónyuges en secciones específicas (León, 1987, pp. 76-77; Vives, 1998, pp. 2-4, 242-244), oscilan entre lo prosaico y, especialmente en el caso del humanista valenciano, lo francamente lúgubre, dan buena cuenta de ello. Es por ello que la retórica neoplatónica funciona sobre todo en el momento previo, cuando el objeto de deseo no se ha visto todavía satisfecho y es posible, por lo tanto, atribuirle las más altas virtudes y dichas: no es casualidad que el coloquio en el que Erasmo recurre a este tipo de expresiones sacadas del repertorio neoplatónico —aunque, desde luego, no sin ironía— sea precisamente *Proci et virginis*, en el que un joven trata de cortejar a una muchacha para obtener su mano.

Todo esto hace de la aspiración matrimonial un objetivo que dignifica y convierte en moralmente irreprochable la ficción amorosa. Por supuesto, esta irreprochabilidad no era percibida como tal por todos los sectores: para Juan Luis Vives, por ejemplo, toda mujer que ame a alguien que no sea su marido, aunque sea su prometido, es una *lupa* indigna de casarse que merece ser engañada y deshonrada por su pretendiente (1996, p. 204); sin embargo, esta postura es del todo irreconciliable con el platonismo, al no concebir el amor como un impulso que se dirige a un fin, en este caso el matrimonio, sino como algo que debe surgir a partir de tal institución (Vives, 1996, p. 206), por lo que, desde el punto de vista de los escritores, resulta un esfuerzo vano tratar de ganarse su aprobación. La visión neoplatónica, por su parte, no sólo resulta más poética y, por lo tanto, seductora desde un punto de vista literario, sino que permite, al contar inherentemente con un objetivo en el que se cifra la felicidad de los amantes, una construcción dinámica de la trama que facilita la construcción de ficciones efectivas.

Finalmente, hay un tercer aspecto que entra en conflicto con la moral de la época: en el ascenso abstractivo de la pasión defendido en el *Banquete*, el amante debe ir dejando atrás lo que antes amaba, "despreciándolo y teniéndolo en poco" (καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον; Pl. *Symp.* 210b), pluralizando los objetos de amor (Pl. *Symp.* 210d) hasta alcanzar la Belleza en sí, tan desapegada de los anteriores objetos de amor que

> οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν
> su belleza no se mostrará como un rostro ni como unas manos ni como ninguna otra cosa de la que el cuerpo toma parte, ni como un discurso ni como una ciencia,

> ni existiendo en algún otro lugar, como en un ser vivo o en la tierra o en el cielo o en otra cosa, sino ella misma siempre siendo única por sí misma consigo (Pl. *Symp*. 211a).

Si bien es cierto que esta actitud de desapego podría ser también conflictiva en la Atenas clásica —obsérvense cómo Alcibíades critica a Sócrates porque "considera (...) que [sus amados] no somos nada", ἡγεῖται (...) ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι, Pl. *Symp*. 216e—, el hecho de que el objeto de amor se acabase por dejar atrás es perfectamente coherente con el modelo de relación de la pederastia griega, que tenía como fin implícito el momento en el que el amado alcanzaba la edad adulta (Foucault, 1984, p. 222). Además, tal como nota Anne Carson, δηῦτε, "otra vez", es un término que se repite constantemente en la lírica amorosa griega haciendo referencia a nuevos enamoramientos que sobrevienen a la voz poética (2020, p. 162), también en casos que no encajan en el modelo de pederastia; resulta significativo también que en el *Himno a Afrodita*, único poema de Safo que conservamos completo, la diosa pregunte a quién tiene esta vez que atraer al amor de la poeta (Sapph. 1. 18-19). De todo ello se deduce que la inmarcesibilidad del amor no era una expectativa realmente muy arraigada entre los griegos.

No puede decirse lo mismo del ámbito renacentista: por una parte, el matrimonio, que, si bien no se relaciona necesariamente con el amor, es "sacramento que sólo se desata con la muerte" (Cervantes, 1997, p. 503); por otra, el amor cortés consideraba el sufrimiento causado por un amor fiel un elemento que purificaba y dignificaba al amante, en un proceso cuasi religioso asimilable al martirio cristiano (Nieto Ibáñez, 2004, pp. 41-42, 51). Este choque de expectativas provoca que la asimilación de este rasgo en distintos textos sea irregular: autores plenamente filosóficos como Ficino o Castiglione lo reproducen sin problemas (Ficino, 1978, p. 239; Castiglione, 1994, p. 528), aunque incluso en este último se aprecia el conflicto cuando en otro pasaje del mismo texto se toma la fidelidad amorosa como una virtud (Castiglione, 1994, p. 363), pero este aspecto no aparece en los poetas o autores de ficción; al fin y al cabo, gran parte de su retórica consiste en ensalzar el objeto de sus amores (o, en su defecto, del amor de sus protagonistas), con lo que pasar a hacerlos de menos en pos de otro amor más abstracto no solo sería contrario a su propia concepción, sino que esta actitud, que acaso podría considerarse egoísta (cf. O'Brien, 2022), parecería muestra de ser malos amadores.

Este cambio resulta más sustancial que los otros citados, al establecer la persona amada no como un medio que superar para llegar a fines más elevados, sino como fin absoluto. Además, dado que "el fin y paradero del amor es la posesión y cumplimiento de lo que pretendemos" (Mena, 1954, p. 36), ningún impulso puede prolongarse una vez alcanza su objetivo, es decir, en el caso del amor humano, la

posesión o, en términos leoninos, el conocimiento unitivo, de la persona amada, que a menudo se identificará con el matrimonio. Esto necesariamente causa que todo el proceso de elevación espiritual que va más allá de la unión con el amado, en el fondo la mayor baza de defensa del amor del platonismo, quede cercenado o, en el mejor de los casos, implícito en un segundo plano, al opacarlo por completo la imagen radiante del triunfo amoroso-matrimonial, que se presenta como emblema de la satisfacción absoluta de tal deseo. Esto a menudo provoca que el platonismo quede desvirtuado, llegando en ocasiones a significar tan solo el amor por el alma en vez de por el cuerpo.

No obstante, también se da en algunos casos literarios un ascenso en el que impulso amoroso dirige al amante hasta el absoluto, lo que en el sincretismo neoplatónico renacentista se asimila a Dios y al cielo cristiano: esto se produce cuando el objetivo al que aspira el amante es, por una causa u otra, inalcanzable, lo que causa que el impulso, al no llegar nunca a término, no cese prematuramente. Uno de los modelos más influyentes en la construcción de este esquema es el de Petrarca.

3. El modelo petrarquiano

Es debatible cuánto debe Petrarca al platonismo, y autores como Merrill reconocen muy poca huella del filósofo en el poeta italiano (1929). No obstante, es innegable que el autor poseía un conocimiento sobre tales teorías, como prueba CCCLX 136-143[1], y que las tendencias poéticas stilnovistas llegaron a identificarse indisolublemente con los postulados neoplatónicos (Albury, 2022, p. 239), entremezclando sus conceptos, imágenes y expresiones.

La relación del poeta italiano con su propia pasión amorosa es complicada y, a menudo, contradictoria: el *Canzoniere*, la obra más emblemática del autor, trata fundamentalmente de su amor por Laura, pero se abre y se cierra con dos poemas que rechazan tanto tal sentimiento como la obra misma de la que forman parte (cf. Foster, 1989, p. 55). El mismo poema que prueba que Petrarca conocía a Platón (o, al menos, parte de su obra) manifiesta de la manera más clara este conflicto interno, al tratarse de un juicio, con acusación y defensa, contra el amor, cuyo

[1] Anchor, et questo è quel che tutto avanza,
da volar sopra'l ciel li avea dat'ali,
per le cose mortali,
che son scala al fattor, chi ben l'estima:
ché, mirando ei ben fiso quante et quali
eran vertuti in quella sua speranza,
d'una in altra sembianza
potea levarsi a l'alta cagion prima

veredicto queda en suspenso (CCCLX 156-157). Por ello, es imposible unificar toda su obra, y aun el *Canzoniere* —obra de una vida, en materia y extensión (Petrarca, 1984, p. 96)—, en un único modelo coherente, sea platónico o no. No obstante, ello no implica que no resulten funcionales ciertos esquemas, aunque no totalicen el conjunto de la obra.

En lo que al modelo platónico (o, al menos, asimilable al platonismo) respecta, hallamos una amada idealizada, "sovr'ogni altra gentile", de "stato divino" (CCXLVII 3, 12), demostración de la potencia de la naturaleza y el cielo (CCXLVIII, 1-2), reflejo en la tierra de la belleza divina (CLIX 9) y cuya contemplación se puede comparar con la de Dios (CXCI 1-4); desde un primer momento inaccesible —Petrarca era clérigo y Laura una mujer casada (Foster, 1989, p. 91)—, por lo que es llamada "piú fredda che neve" (XXX), se vuelve definitivamente inalcanzable con su muerte, anunciada en CCLXVII. Ya antes de producirse esta se encuentran en la obra muestras de un ascenso platonizante: por Laura va el poeta "al sommo ben" y "al ciel (...) per destro sentero" (XIII, 10, 13), y el "dolce lume" de sus ojos le muestra "la via ch'al ciel conduce", excitado por la idea de que "là suso,/ onde l'motor eterno de le stelle/ degnò mostrar del suo lavoro in terra,/ son l'altre opre sí belle" (LXXII, 2-3, 16-19). Sin embargo, después de fallecer Laura, reconciliado con la frialdad que en vida le mostró (CCCXV, 10), que ahora considera que fue por su bien (CCCLIX, 65-66), este impulso se hace más constante y más agudo, además de teñirse de una religiosidad más específicamente cristiana: no sólo el poeta aspira como nunca a alcanzar el cielo por unirse a ella, en un anhelo que deviene deseo de muerte (CCLI 9-14), y encuentra en su recuerdo, "sol che (...) mostraba il camin destro/ (...) al ciel" su guía "a la superna strada" (CCCVI, 1-2, 12-13), sino que la propia Laura ejerce activamente de guía, presentándosele como una aparición, "con gli occhi (...) che Morte non à spenti,/ mas sovra 'l mortal modo fatti adorni" (CCLXXXII, 3-4), para consolarlo tiernamente (CCLXXXV) y espolearlo al cielo bajo la promesa de reencontrarse en el Más Allá (CCCLIX, 63-66). Este proceso de ascenso religioso auspiciado por Laura, que en muerte se muestra, no sin paradoja, como un sujeto pleno y ya no solo como objeto (Foster, 1989: 115), alcanza su culmen con la promesa de presentarle cara a cara a Dios mismo (CCCLXII).

Es posible que incluso algunos de los poemas en los que Petrarca renuncia a su amada y reniega de su amor por ella formen parte de este esquema. Aunque es difícil encajar en esta dinámica poemas en los que se muestra "piangendo i (...) passati tempi" (CCCLXV, 1) y califica como "fallo" su actitud (CCCLXIV, 14), tal vez pueda integrarse, al menos parcialmente, el *Vergine bella*: como observa Foster (1989, p. 123), Petrarca parece sugerir una relación entre su amor por Laura y el

que ahora se vuelve a la Virgen, como si el primero funcionase como una especie de entrenamiento o paso preliminar para el segundo (CCCLXVI, 121-123); más aún, a pesar de la retórica empleada a lo largo de la *canzone,* las palabras empleadas por Petrarca son "amar con sí mirabil fede *soglio*" (CCCLXVI, 122; énfasis mío), con un verbo en presente que compromete la rotundidad de su renuncia amorosa. Sea como fuere, dado que el platonismo sirve en la literatura renacentista sobre todo como una forma de dignificar el amor, esta vía de renuncia del anterior sentimiento amoroso en pos de lo divino no goza de mucho recorrido en las obras posteriores.

4. El platonismo en la *Selva de aventuras* de 1565

Así pues, esta es, *grosso modo*, la forma en la que el platonismo se adapta a la realidad renacentista. En lo que resta de artículo analizaré cómo se manifiesta este en *Selva de aventuras*.

En primer lugar, parece necesario aclarar una cuestión fundamental: Jerónimo de Contreras no es un platónico ortodoxo. Prueba de ello es un debate sobre cuál es el mejor estado para el varón —matrimonio, "vicio de las mujeres, no teniendo con ninguna lealtad" (Contreras, 1991, p. 62) o amor ideal e inalcanzable— en el que el abogado de esta última opción es retratado inequívocamente como un neoplatónico que sostiene que "antiguamente la locura se tuvo por alegre movimiento entre los hombres" (p. 65), en consonancia con Plat. *Phdr.* 245a-c.; que el amor procede del "cielo, y así la contemplación dél allá sube" (Contreras, 1991, p. 66), de forma semejante a Pl. *Symp*. 202e; que el objetivo del amante es transfigurarse en el amado "y hacer de dos cosas una" (Contreras, 1991, p. 66; cf. Hebreo, 2002, p. 81); y que ha de amarse "sin pretender galardón" (Contreras, 1991, p. 66), de forma semejante al Bembo de Castiglione (1994, pp. 522-523). En el poema que resume su posición, dedica las dos primeras estrofas a plasmar el círculo de amor que une a Dios con el mundo (Ficino, 1978, p. 146) e incluso menciona el "mar contemplativo" (Contreras, 1991, p. 66), que recuerda al πέλαγος [...] τοῦ καλοῦ, 'mar de lo bello', inmediatamente seguido en el texto griego de θεωρῶν, 'contemplando', (Pl. *Symp.* 210d).

Pues bien, la postura de este personaje no sólo sale derrotada en el debate por el defensor del matrimonio, contando además con el beneplácito del protagonista, "conociendo haber juzgado [el juez] rectamente" (Contreras, 1991, p. 67), sino que recibe un ataque en el discurso del ganador, quien declara: "todavía esto me parece yerro, porque la contemplación sola ha de ser en el cielo, y en el alto principio de sus maravillas y en el movedor dellas", (p. 64); con lo que sugiere en este platonismo una cierta heterodoxia que puede rayar en idolatría (cf. Foster, 1989, p. 102), lo

que, unido la apelación a las Escrituras (Contreras, 1991, p. 64), supone, en una novela en la que la religión es tan importante, un argumento irrebatible.

Otro aspecto que parece contradecir el platonismo de la novela, acercándola a la hipótesis del cambio de paradigma entre ediciones, es el debate teatralizado entre amor humano y amor divino (Contreras, 1991, p. 112-115), en el que el humano, que aparece enfrentado al divino y en compañía de los pecados capitales (p. 112), se entiende como "amor carnal, mundano" (p. 113) y acaba totalmente sometido a su contrincante (p. 115). No es de extrañar que esta pieza aparezca citada a menudo en los estudios de quienes consideran que resume el argumento de la primera edición (Davis, 1982: 184; Contreras, 1991, p. XXXIV).

También se aleja Contreras del neoplatonismo pleno en la consideración que tiene del mundo. Para los platónicos renacentistas, el mundo tiene una dimensión muy positiva, llegando a considerarse la manifestación del Entendimiento de Dios mismo en tanto que Idea (Hebreo, 2002, p. 303); para Contreras, sin embargo, conforme a la tradición cristiana, el mundo es uno de los tres enemigos del alma (Contreras, 1991, pp. 61-62) y todo él "son trabajos, afrentas y amarguras" (p. 175).

Todo ello induciría a considerar que la novela rechaza *de facto* el amor humano, considerándolo un obstáculo al divino; "In Contreras' view, human love is a manifestation of egotism, of personal will, and, as such, stands with the world in eternal conflict with divine love and divine will" (Davis, 1982, p. 184). Esta visión quedaría confirmada por el siguiente análisis de la estructura de la obra: Luzmán, al verse incapaz de satisfacer su amor por Arbolea, inicia un periplo que lo va purificando hasta que, una vez retorna, se resigna a su situación, deja atrás el amor humano, conociendo el mal que hay en él, y se vuelve a la contemplación de Dios en una vida eremítica.

No obstante, hay algunos problemas que complican esta lectura.

En primer lugar, habría que considerar por qué, si el amor humano es condenado sin fisuras en la obra, la gran mayoría sus episodios no sólo tratan sobre este sentimiento, sino que lo retratan como algo positivo: los amantes Porcia y Erediano son ensalzados tras su muerte (Contreras, 1991: p. 41), el intachable Oristes tiene a su esposa e hijos por lo más querido en el mundo (p. 82), el avaro Argestes toma esposa al corregir su costumbre (p. 120) y los amores de Calimán acaban en feliz matrimonio (p. 137). Con todo, quizá el ejemplo más claro de la visión positiva del amor es la defensa que de él hace el protagonista frente al misógino Soticles (pp. 75-77). Los episodios en los que el amor sale mal parado, por otra parte, habitualmente tienen la causa de este mal en algún aspecto exógeno del sentimiento mismo, como la deslealtad con el señor de uno (pp. 55-57) o la infidelidad (p. 92), si bien es cierto que el caso del pastor Persio, que no parece tener más tacha que

el hecho de amar sin posibilidad de éxito, o acaso de no soportar el desamor con entereza (pp. 97-99), es un tanto distinto.

El segundo aspecto es más esencial y afecta al entendimiento mismo de la trama de la novela: la cuestión fundamental que permite o impide la lectura del rechazo del amor humano estriba en si realmente Luzmán renuncia a su amor, y si este supone o no un obstáculo para su realización espiritual. La respuesta la declara el propio Luzmán a Arbolea cuando, al regreso a la patria y tras culminar su periplo de purificación, se decide a emprender vida ascética y rechaza casarse con otra mujer: "Tuyo he sido y tuyo soy, y así quiero seguir de mi cuidado, que no plega a Dios que otra ninguna sea señora de mi corazón sino tú" (Contreras, 1991, p. 144). Ya como eremita, "haciendo muy santa vida, visitaba muchas veces a su señora Arbolea" (p. 145), de donde puede colegirse que, si bien renunció a su pretensión de matrimonio, no fue así con su amor humano, lo que, sin embargo, no supuso obstáculo para que acabase "como cristiano, donde se puede creer que gozó del cielo", (p. 145).

Además, el amor que siente Luzmán no es meramente una cuestión accidental que se limita a no interrumpir el proceso de elevación espiritual del protagonista, sino que es la base sobre la que se sustenta: por amor a Arbolea se hace peregrino ante su rechazo e inicia una "purificación a través del amor, análoga a la vida purgativa de nuestros místicos" (Vilanova Andreu, 1949, p. 134) y por ese mismo amor se vuelve ermitaño y se hace santo; el mismo arrebato amoroso, ininterrumpido por no poder alcanzar su objetivo, lo dispara hacia el cielo.

Como ya notó Davis (1982, p. 186), la evolución del protagonista estaba ya prefigurada en la figura del ermitaño Aristeo, quien, tras perder a su esposa, "por no morir desesperado", resolvió esperar "en el verdadero galardón que del cielo viene, despreciando lo de acá" (Contreras, 1991, p. 14); el alma de su amada "colocada/ en soberano asiento" y que goza "del divino y sacro canto" (p. 15) sigue siendo objeto de su amor —"El amor que me tuviste/ jamás podrá olvidar con este mío"; "Tu retrato está en mí firme asentado,/ jamás lo perderé de mi memoria" (p. 15)—; Luzmán lo insta a estar contento con su amor y su pérdida, y le dice: "*de allí* sacaste este fruto que entre las manos tenéis, adonde os podéis gozar de la divina contemplación, fuera de los engaños y tristezas del mundo" (p. 16; énfasis mío).

Así pues, aunque toda la evolución del protagonista esté asentada sobre la imposibilidad de dar satisfacción a su deseo, su proceso no pasa por rechazar el amor humano —si acaso, por aceptar la imposibilidad de su cumplimiento—, sino que este funciona como catalizador: aunque en la novela se representen enfrentados amor humano y divino (Contreras, 1991: 112, 115), la dialéctica de la narración y sus episodios apuntan a una forma de amor purificado que trasciende esa dicotomía y,

partiendo de lo humano, se despliega en su impulso hacia lo divino; un amor que, como en la concepción de Platón, no es divino ni humano, sino que se manifiesta como un δαίμων μέγας que conecta ambas realidades (Plat. *Symp.* 202d-e).

5. La revisión de 1583

> En fin, que se ha de amar sin esperanza,
> y en aquesto consiste el amor puro,
> y en sólo lo del cielo ha de tenerse;
> Pues vemos fenecer cualquier holganza,
> y venir a caer lo más seguro,
> y aquello que es amado al fin perderse
> (Contreras, 1991, p. 66).

Con estos versos, que bien podrían valer para resumir la peripecia de la *Selva* de 1565, culmina el hermano platónico su intervención en el debate; el problema al que se enfrenta Contreras es que este resumen que tan bien refleja el desarrollo de la novela está en boca de un personaje que, como ya vimos, sale derrotado ante el abogado del matrimonio (p. 67). El novelista mostró en su obra una forma errada de sobrellevar el imposible amoroso, volcándose en la frustración y maldiciendo al amor y a su amada, en el pastor Persio (pp. 97-99), y una purificada que elevaba el alma a lo divino en la figura de Aristeo (pp. 14-16), pero reservó esta vía de ascensión a los amores irrealizables, con lo que, contra lo que expresaba en el episodio del debate, en el fondo se alineaba tácitamente con el neoplatonismo del amante sin esperanza. Esto suponía no sólo una idealización derrotista del amor inalcanzable, sino también un conflicto de primer orden con el estado matrimonial, cuyas bondades palidecían ante la elevación espiritual de su contraparte; más aún, el hecho de que alcanzarlo suponía abandonar el estado de pasión no correspondida lo convertía, *de facto*, en una realidad negativa que cercenaba el potencial religioso del amor y en un mal menor preferible tan solo a la lascivia y a la desesperación sin elevación.

Se añade a esto que la vocación religiosa *in extremis* del protagonista era notablemente susceptible de ser observada con una mirada cínica: como señala Navarro, las palabras de Luzmán "bien pudieron parecer a los censores inquisitoriales (...) más propias de un impenitente enamorado que de un arrepentido mundano decidido a entregarse a Dios en religiosa soledad" (1990, p. 77). La suposición de una interpretación maliciosa no es gratuita: en 1559 se había publicado el *Heptamerón*, obra póstuma de la reina Margarita de Valois, en la que, al modo del *Decamerón*

de Boccaccio, una serie de personajes se intercambian relatos para entretenerse. En uno de estos, dos enamorados, ante la imposibilidad de contraer matrimonio, deciden ordenarse religiosos. El episodio, que guarda evidentes paralelos con la selva de 1565, es presentado como encomiable por la narradora, por "d'aymer honnestement en la jeneusse et puis de convertir cest amour du tout à Dieu" (Valois, 1960, p. 151), y relacionado de manera clara con las doctrinas platónicas —"jamais homme n'aymera parfaictement Dieu, qu'il n'ai parfaictement aymé quelque creature en ce monde", afirma un personaje, para posteriormente exponer la teoría de la escala amorosa (pp. 151-152)—. Sin embargo, la recepción no es unánime: ante las alabanzas de la narradora, un personaje apunta sarcásticamente: "si melencolie et desespoir sont louables, je diray que Poline et son serviteur sont bien dignes d'être louez" (p. 151); otro afirma de los enamorados platónicos que son "de la nature de la camalercite, qui vit de l'aer" (p. 152).

No pretendemos sugerir con esto que el *Heptamerón* haya sido una pieza fundamental en la transformación de la *Selva* —ni siquiera que Contreras lo haya leído—, sino que se trata de un caso en el que se manifiestan de manera explícita el tipo de reticencias que un desenlace como el que originalmente tenía la novela podía encontrar entre el público. Por otra parte, mientras que la obra de Margarita de Valois, debido a su estructura en relatos que son juzgados por los oyentes, permite una mayor ambigüedad en la valoración de las distintas formas de amor, la posición de la *Selva,* por su condición didáctica, tiene un carácter que rayano en lo dogmático, por lo que no puede acogerse a este tipo de indefiniciones.

Así pues, la novela de Contreras, en su primera versión, corría los peligros del descrédito y de la contradicción; urgía, por tanto, recomponer el relato de manera que se evitasen tales escollos. Como ya se apuntó, la autoridad social, bíblica y sacramental del matrimonio era incuestionable, y negarla o subordinarla a otro modelo amoroso suponía una manifestación de heterodoxia inaceptable para una obra de ficción didáctica en clave contrarreformista, especialmente en un caso en el que la dimensión religiosa tiene tanto peso como en la *Selva*. De esta forma, para no privar al amor matrimonial de su potencial espiritual —y sin descartar otros factores como la influencia de las *Etiópicas* como modelo literario (González Rovira, 1996, p. 197), la voluntad de premiar la buena conducta del protagonista (Davis, 1982, p. 198) o el deseo de escribir un final feliz (Teijeiro Fuentes, 1987, p. 347)—, y para situarlo en el entramado de la novela por encima de las demás formas de amor, en consonancia con el debate sostenido por los hermanos, el final de la novela tiene que cambiar: por más que se mantenga la peregrinación por desamor de Luzmán, en los dos últimos libros esta se convierte en una búsqueda de

la amada, y el amor ejemplar del protagonista culmina no en la vida contemplativa, sino en la celebración del sacramento (Contreras, 1991, p. 174).

Con todo, ya hemos adelantado que el neoplatonismo literario renacentista difícilmente acepta narraciones de trascendencia en las que el objeto de amor sea accesible: dado que ningún impulso puede prolongarse más allá del fin al que apunta, un amor que alcance su objetivo no puede trascenderlo, con lo que la elevación religiosa en el mejor caso quedará en un segundo plano y subordinada al objeto amado. Así, la purificación pasa a ser, al menos en parte, una prueba que prepara al amante para el matrimonio (Fernández Mosquera, 1997, p. 82; Sánchez Soler, 2021, p. 76). Tal vez Contreras quisiera incluso rebajar la dimensión mística del amor, en la idea de que "la contemplación sola ha de ser en el cielo" (Contreras, 1991, p. 64), alejándose así de la idolatría en la que amenazaba con convertirse la tradición del amor cortés (Nieto Ibáñez, 2004, pp. 43-44) y la tradición amorosa fundada por Petrarca (Foster, 1989, p. 102); al fin y al cabo, la Contrarreforma no admite fácilmente que sus postulados religiosos queden al arbitrio del sincretismo con el amor que los literatos quieran llevar cabo caprichosamente en sus ficciones.

Sea como fuere, donde la primera versión terminaba con una nota inequívocamente religiosa, en la de 1583 el foco cae irremediablemente en lo humano. Se pone de relieve su descendencia, "tres hijos y dos hijas", y la condición social de estos, "de los nobles y generosos caballeros de su tiempo" (Contreras, 1991, p. 175); pero, sobre todo, se incide en la felicidad de los contrayentes y en cómo el matrimonio da cumplimiento a su amor: "Y gozándose en lo demás que sus corazones y voluntades deseaban, ataron el verdadero nudo del santo matrimonio en una voluntad unidos, porque verdaderamente se amaron mucho" (p. 175).

6. Conclusión

A lo largo de este artículo se ha mostrado cómo la edición de 1565 de *Selva de aventuras* sigue un esquema neoplatónico. En él se aprecian las innovaciones renacentistas comunes en la literatura de la época: cristianización de las Ideas platónicas, heterosexualidad, integración del matrimonio en el esquema platónico y fidelidad a un único amado. Este último aspecto resulta especialmente significativo, ya que, siguiendo la concepción platónica del ἔρως como carencia, el ascenso hacia la divinidad se estructura a partir de la imposibilidad de alcanzar el objeto amado, en un modelo muy influido retórica y conceptualmente por el *Canzoniere* de Petrarca. Esta idealización del amor imposible trata de enmendarse en la edición de 1583 para privilegiar el matrimonio; no obstante, el cambio de enfoque provoca

que el sacramento se constituya como objetivo final y la elevación religiosa quede relegada a un segundo plano.

7. Bibliografía

Albury, W. R. (2022). The *Contra-Amorem* Tradition in the Renaissance. In C. S. O'Brien y J. Dillon (eds.), *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance* (pp. 238-257). Cambridge: Cambridge University Press.

Burnet, J. (ed.) (1901). *Platonis Opera. Vol. 2.* Oxford: Clarendon Press.

Carson, A. (2020). *Eros dulce y amargo*. Sabadell: Lumen.

Castiglione, B. (1994). *El cortesano*. Madrid: Cátedra.

Cervantes Saavedra, M. (1997). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Cátedra.

Contreras, J. (1991). *Selva de aventuras, 1565-1583*. Miguel Ángel Teijeiro Fuentes (ed. intr. y notas). Cáceres: Institución Fernando el Católico.

Davis, Barbara N. (1982). Love and/or Marriage: The Surprising Revision of Jerónimo de Contreras' *Selva de Aventuras*. *Hispanic Review*, *50*(2), 173-199.

Durán, A. (1973). *Estructura y técnicas de la novela sentimental y caballeresca*. Madrid: Gredos.

Fernández Mosquera, S. (1997). Introducción a las narraciones bizantinas del siglo XVI: el *Clareo* de Reinoso y la *Selva* de Contreras. *Criticón*, *71*, 65-92.

Ficino, M. (1978). *Commentaire sur le banquet de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.

Foster, K. (1989). *Petrarca. Poeta y humanista*. Barcelona: Crítica.

Foucault, M. (1984): *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Mayenne: Éditions Gallimard.

García Gual, C. (1995). Viajes al más allá en algunos relatos novelescos medievales. In P. M. Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)* (pp. 75-87). Utrera: Universidad de Sevilla.

Gaudemet, J. (1987). *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus.

González Rovira, J. (1996). *La novela bizantina de la edad de oro*. Madrid: Gredos.

Hebreo, L. (2002). *Diálogos de amor*. Madrid: Alianza Editorial.

Kossof, Ruth H. (1980). Las dos versiones de la *Selva de aventuras* de Jerónimo de Contreras. In A. L. Gordon & E. Rugg (eds.), *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas* (pp. 435-437). Toronto: Toronto University.

Kraye, Jill (1994). The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance. In A. Baldwin y S. Hutton (eds.), *Platonism and the English Imagination* (pp. 76-85). Cambridge: Cambridge University Press.

León, Fr. L. (1987). *La perfecta casada*. Madrid: Taurus.

Lope de Vega, F. (1973). *El peregrino en su patria*, Juan Bautista Avalle-Arce (ed., intr. y notas). Madrid: Clásicos Castalia.

López Estrada, F. (1974). *Los libros de pastores en la literatura española*. Madrid: Gredos.

Mena, F., trad. (1954). *Heliodoro: Historia etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea* (Francisco López Estrada, ed.). Madrid: Gredos.

Merril, R. V. (1929). Platonism in Petrarch's *Canzoniere*. *Modern Philology*, *27*(2), 161-174.

Navarro González, A. (1990). La *Selva de aventuras* de Jerónimo de Contreras y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* de Cervantes. In Asociación de Cervantistas (eds.), *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas* (pp. 63-82). Barcelona: Anthropos.

Nieto Ibáñez, J. M. (2004). *La novela en la literatura española: Estudios sobre mitología y tradición clásicas (Siglos XIII-XVII)* (pp. 39-68). Salamanca: Universidad de León.

O'Brien, C. S. (2022). The Selfishness of Platonic Love?. In C. S. O'Brien & J. Dillon (eds.), *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance* (pp. 32-48). Cambridge: Cambridge University Press.

Petrarca, F. (1989). *Cancionero I*. Nicholas Mann (intr.). Madrid: Cátedra.

Petrarca, F. (1989). *Cancionero II*. Madrid: Cátedra.

Pfandl, L. (1952). *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*. Barcelona: Gustavo Gili.

Reeve, C. D. C. (2009). Plato on Eros and Friendship. In H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato* (pp. 294-307). Oxford: Wiley-Blackwell.

Rotterdam, E. (2005). *Coloquios familiares*. Barcelona: Anthropos.

Sánchez Soler, E. (2021). *La recepción de la novela griega en la novela áurea española* (tesis doctoral, C. Ruiz Montero y A. L. Barquero Escudero dirs.) Murcia: Universidad de Murcia. https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/109565/1/TESIS%20EMILIA.pdf

Teijeiro Fuentes, M. A. (1987). Jerónimo de Contreras y los nueve libros de la *Selva de aventuras*. Aproximación al modelo bizantino. *Anuario de estudios filológicos*, *10*, 345-359.

Valois, M. (1960). *L'Heptaméron*. Bourges: Éditions Garnier Frères. https://www.google.es/books/edition/L_Heptameron/vsTcdOYIYWAC?hl=es&gbpv=1

Vilanova Andreu, A. (1949). El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, *22*, 7-159.

Vives, J. L. (1996). *De institutione feminae christianae. Liber primus*. Leiden/New York/Köln: Brill.

Vives, J. L. (1998). *De institutione feminae christianae. Liber secundus et liber tertius*. Leiden/Boston/Köln: Brill.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 22.10.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41749

LA HEROIDA DE FRANCESCO MARIO MOLZA SOBRE CATALINA DE ARAGÓN Y ENRIQUE VIII

The heroic epistle of Francesco Mario Molza on Catherine of Aragon and Henry VIII

María Ruiz Sánchez

Universidad de Murcia
mrs4@um.es
ORCID 0000-0003-3508-2141

Resumen: La epístola heroica fue utilizada como modelo literario por los autores renacentistas. Los temas heroicos son sustituidos ahora por los temas nacionales. Lo mismo sucede en la literatura neolatina. Un ejemplo interesante dada la relevancia de los personajes son las epístolas en torno a la historia de Catalina de Aragón y Enrique VIII. En una de ellas, que lleva por título *Ad Henricum Britanniae regem uxoris repudiatae nomine,* compuesta alrededor de 1534 por Francesco Maria Molza (1489-1544), Catalina de Aragón acusa a su marido Enrique VIII como una heroína abandonada. El autor no recurre a un hecho histórico del pasado, sino a algo que acaba de suceder, la traición del rey a su esposa y la ruptura con la Iglesia de Roma. En este trabajo estudiamos la carta de Molza, poniendo de manifiesto el uso alusivo de las fuentes que realiza el poeta italiano, principalmente de la *Eneida* y de Ovidio, para conocer la personalidad y las motivaciones de los personajes.

Palabras clave: Francesco Maria Molza; poesía neolatina; epístola heroica; Catalina de Aragón.

Abstract: The heroic epistle was used as a literary model by Renaissance authors. Heroic themes are now replaced by national themes. The same thing happens in neo-Latin literature. An interesting example given the relevance of the characters are the epistles about the history of Catherine of Aragon and Henry VIII. In one of them titled *Ad Henricum Britanniae regem uxoris repudiatae nomine*, composed around 1534 by Francesco Maria Molza (1489-1544), Catherine of Aragon, as an abandoned heroine, accuses her husband Henry VIII. The author does not resort to a historical event from the past but to something that has just happened, the king's betrayal of his wife and the break with the Church of Rome. In this work we study Molza's letter, highlighting the Italian poet's allusive use of sources, mainly from the *Aeneid* and Ovid, to understand the personality and motivations of the characters.

Keywords: Francesco Maria Molza; Neolatin poetry; heroic epistle; Catherine of Aragon.

1. Introducción

Alrededor de 1534 Francesco Maria Molza (1489-1544) compuso un poema dirigido, por Catalina de Aragón, a su esposo Enrique VIII. Se trata de una extensa epístola heroica (204 versos) en la que Molza apoya la postura del Papa y de la reina respecto a la cuestión del divorcio de Enrique VIII. En la edición del poema que figura en *Carmina poetarum nobilium* de Ubaldini (1563) el título es *Ad Henricum Britanniae regem.* A partir de la edición de Toscano (1576) se añade *uxoris repudiatae nomine* y con ese título figura también en la edición de Janus Gruter (1608). El poema de Molza aparece recogido igualmente en la obra *Latin Verse an Anthology* de Perosa y Sparrow (1979) y en el inventario realizado por Heinrich Dörrie en su obra *Der heroische Brief. Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung* (1968).

Molza es autor de composiciones en latín y poemas amorosos de estilo petrarquista en lengua vernácula[1]. De sus diversos escritos en lengua romance fue especialmente conocido el poema titulado *La ninfa tiberina*, compuesto alrededor de 1537 en honor de Faustina Mancini, joven noble de gran belleza y virtudes celebrada por los poetas de la Academia Farnesiana. A su vez, Juan Segundo (1511-1536)[2] compuso una epístola amatoria mucho más breve que la anterior dirigida por Enrique VIII a Catalina de Aragón en respuesta a la de Molza: *Epistola Ad Catharinam reginam Angliae, nomine regis Henrici VIII*.

El jesuita francés Laurent Le Brun (1608-1663) en su obra *Eloquentia Poetica* selecciona patrones estilísticos a partir de poesía latina de autores italianos, holandeses y franceses para convertirlos en un modelo estilístico, especialmente para los jesuitas. En esa obra (Le Brun, 1655, pp. 402-404) se incluye el poema de Molza, sin mencionar el autor, como ejemplo de *obiurgatio.* Le Brun da preceptos sobre la *obiurgatio* (1655, pp. 398-400)[3], y probablemente ha tenido en cuenta el

[1] Disponemos de numerosos datos sobre la vida y obra de Molza gracias a la *Vita* que Pierantonio Serassi incluyó en la edición *Delle poesia volgari e latine di Francesco Mario Molza* (1747, pp. I-XC) y a la *Biblioteca Modenese* III de Girolamo Tiraboschi, (1783, pp. 230-243).

[2] Jan Everaerts, poeta neolatino nacido en La Haya, autor del *Liber basiorum*

[3] Diferencia Le Brun la *obiurgatio* de la *inuectiva*. Aquella implica que hay una relación afectiva con la persona a la que se dirige, con esperanza de que se solucione la conducta negativa. También da preceptos considerando la diferencia de caracteres del que habla y del receptor y si no hay propósito de enmienda se puede recurrir a las amenazas. La *inuectiva*, por el contrario, se dirige contra los enemigos*: Obiurgatio differt ab inuectiva, quod haec sit aduersus inimicos, illa dilectos etiam attingat: haec flagrans sit et tonans, illa acris quidem saepe, sed longe moderatior: ad summum, haec nocere ut plurimum cupiat, illa prodesse*: La *obiurgatio* se diferencia de la *inuectiva* en que esta última se dirige contra los enemigos, mientras que aquella también afecta a los seres queridos; la *inuectiva* es ardiente y atronadora, mientras que la *obiurgatio* suele ser aguda, pero mucho más moderada; en suma, la *inuectiva* generalmente busca hacer daño, mientras que la *obiurgatio* busca ser útil.

poema de Molza para teorizar sobre ese tema, con lo cual los preceptos se convierten en una valoración retórica de la composición.

En este trabajo estudiamos la carta que Molza dirigió a Enrique VIII en nombre de Catalina, destacando cómo el poeta italiano utiliza las fuentes para comprender la personalidad y las motivaciones de los personajes.

El contenido del poema es el siguiente:

1-4. Catalina acusa a Enrique VIII de infidelidad.
5-12. Comparación del carácter del rey con la tierra en la que gobierna.
13-24. Ulises, en cambio, se mantuvo fiel a Penélope.
25-28. La amante del rey ha ocupado el lugar de Catalina.
29-42. La reina recuerda su matrimonio con Arturo, hermano mayor de Enrique VIII, y la muerte prematura del príncipe.
43-64. El papa Clemente VII apoya la causa de Catalina. Las leyes del matrimonio no pueden ser abolidas por el rey.
65-72. La reina no tiene miedo a la justicia. El rey, derrotado una y otra vez, la acusa.
73-82. Los pueblos oprimidos, si tuvieran la posibilidad de hablar, se alzarían contra el rey.
83-88. Ana Bolena, dama de honor de la reina.
89-94. Briseida y Tecmesa, famosas por los versos de Homero y Sófocles.
95-98. Catalina acusa a su marido de burlarse de ella cuando en otro tiempo le pareció idónea.
99-122. Descendiente de grandes reyes, enumera los méritos y hazañas de su madre Isabel la Católica, aunque bastaría con recordar a Carlos V.
123-136. Acusación a su marido de haberla convertido en comidilla, al alejarse de ella y sustituirla por una concubina.
137-142. La piedad le impide seguir el ejemplo de Procne.
143-144. Comparación del clima de Castilla y de Inglaterra con el carácter de los dos miembros del matrimonio.
145-158. Aconseja a su hija María que no cometa los mismos errores que ella.
159-162. Tisífone, causante de su desgracia.
163-180. Alusión a Carlos V y a las expediciones de Julio César a Britania.
181-198. Enrique, responsable de la posible muerte de Catalina.
199-204. Invocación a las Furias para que persigan a Enrique VIII.

2. Un género ovidiano

El creador del género de la heroida fue el poeta romano Ovidio. No se trataba en este caso de poemas aislados, como los de Propercio, cuyas elegías 4.3 y 4.11 se

han citado con frecuencia como modelo de las *Heroidas*. La novedad radica en ser una colección de cartas de amor en dísticos elegíacos, cartas ficticias escritas por heroínas o héroes de la mitología en las que no habla el autor[4].

Según Fulkerson (2005, pp. 13-14), el aspecto mitológico del *corpus* de las *Heroidas* ha sido de interés primordial para los estudiosos. El hecho de que el lector de estos poemas ya sepa (o crea saber) mucho sobre los personajes añade un nivel de significado al poema que está totalmente ausente en Propercio 4.3. Cada poema se sitúa dentro de un momento narrativo fijo en el mito contado en una fuente anterior. La familiaridad del lector con esa situación proporciona información esencial para una comprensión más completa del poema. Las *Heroidas* no se pueden entender sin referencia a sus predecesores literarios. Centrarse en las historias mitológicas de las heroínas trae consigo la necesidad de concentrarse en la intertextualidad porque estas heroínas existen antes de las *Heroidas*[5].

La elegía amorosa romana se diferenciaba de la griega porque trataba temas personales, mientras que la elegía griega se ocupaba de temas míticos. Las *Heroidas* representarían, por tanto, en la obra de Ovidio y en la historia de la literatura latina en su conjunto, una vuelta al alejandrinismo; supondrían, según esto, una renuncia a la elegía subjetiva tal y como la había cultivado Ovidio en *Amores*. Al elegir un marco mitológico la temática amorosa de la elegía vuelve en cierto modo a la situación griega. Esta se definía en la Antigüedad por dos criterios fundamentales: la forma métrica (el dístico elegíaco) y la extensión (debían ser más extensas de lo que es un epigrama).

El propio Ovidio en el *Ars Amatoria* (3.346) alude a su originalidad en este tipo de composiciones (*ignotum hoc aliis ille nouauit opus,* dice de sí mismo)[6]. Ovidio confiesa aquí ser el inventor de un género nuevo. Cartas de amor las había antes de las *Heroidas* en prosa y verso. Sin embargo, no tenemos noticia alguna de colecciones de cartas de amor en verso, ni mucho menos de un modelo concreto de las *Heroidas*, es decir, escritas por heroínas o héroes de la mitología.

[4] Señala Fulkerson (2005, p. 8) que las heroínas parecen crear para sí mismas un espacio compartido de composición poética que es paralelo pero diferente del mundo mítico que habitan.

[5] Los trabajos de Spentzou (2003), Lindheim (2003) y Fulkerson (2005) se centran en el estudio de las mujeres de la colección. El libro de Spentzou responde a cuestiones y preocupaciones feministas sobre el mundo grecorromano.

[6] Los que niegan la originalidad del género *Heroida* a Ovidio interpretan *nouauit* como renovar o modificar y *opus ignotum* como género desconocido, pero solo para los romanos. Quienes consideran que Ovidio afirma su originalidad expresamente interpretan, en cambio, *nouauit* como "innovó" y *aliis* en sentido amplio, como referido a griegos y romanos.

La originalidad de las *Heroidas* consistía en realidad en la mezcla de elementos existentes ya en la tradición literaria anterior[7]; Catulo, Propercio y el mismo Ovidio ya habían tratado temas eróticos de la mitología griega en el nuevo estilo "subjetivo". Algunos de los *Amores* son esencialmente monólogos semi-dramáticos; el temprano ejercicio de Ovidio en la declamación se supone que favoreció su predilección por este tipo de composición.

En más de un género existente se hallaban monólogos de mujeres que sufrían, engañadas o abandonadas, pero el monólogo como tal no era una forma o un *genus* literario reconocido. Requería un marco como el proporcionado por una obra teatral o un epilio (por ejemplo, el lamento de Ariadna en el poema 64.132-157 de Catulo). Ovidio legitimó, por así decirlo, los soliloquios de sus heroínas poniéndolos en forma de cartas. La convención podía tratarse con considerable libertad. A diferencia de cartas auténticas, las *Heroidas* son obras de arte independientes, que ni necesitaban ni daban lugar a una respuesta. Ovidio respeta la regla de que nada que afecte al curso de los acontecimientos suceda mientras se escribe la carta. La situación de la heroína está dada.

La duplicidad impregna, según Lindheim (2003, p. 7), las *Heroidas* pues el lector tropieza constantemente con una duplicidad disyuntiva, a menudo irresoluble: en los dos destinatarios de cada carta, el lector interno y el externo, en la ilusión textual de una autoría hermanada (heroína y poeta), en el contrapunto entre la epístola de Ovidio y su "texto fuente", y en la propia descripción de la heroína.

El contenido de las *Heroidas* no puede ser original; debe ser conocido por el público. Esto explica el motivo de la elección de unas heroínas y de unos mitos determinados en lugar de otros. Estos eran los preferidos del público. En opinión de Brownlee (1990, p. 9) Ovidio desmantela programáticamente la función ejemplar y paradigmática que inicialmente había otorgado a sus heroínas su estatus legendario, mostrándolas como humanamente vulnerables.

3. Catalina de Aragón

Con la epístola heroica neolatina se produce un proceso de nacionalización de los relatos con la incorporación de elementos históricos y culturales propios de cada país. A diferencia de las heroidas ovidianas, que se centraban casi exclusivamente en el amor y las voces femeninas, este nuevo enfoque amplía la temática y la perspectiva.

[7] Señala Hintermeier (1993, p. XI) que el principal logro de Ovidio en las *Heroidas* se basa en la combinación de tradición e innovación. Su creatividad poética crea algo nuevo y original a partir de elementos dados. La innovación surge de una aproximación original a la tradición.

Las epístolas de autores como Francesco Maria Molza y Juan Segundo sobre Enrique VIII y Catalina de Aragón ilustran esta transformación al abordar acontecimientos históricos significativos. Esto no solo diversifica el contenido, sino que también redefine el género, alejándose del ámbito puramente elegíaco y abrazando un tono más heroico y épico[8].

La figura de Catalina de Aragón ha sido objeto de un renovado interés académico que va más allá de su papel en el divorcio de Enrique VIII[9]. Se educó en un entorno que valoraba la formación intelectual, similar a la de su madre Isabel la Católica, quien promovió la instrucción humanista para sus hijas. Este enfoque educativo, reflejo de un movimiento más amplio hacia la educación de las mujeres en la Europa renacentista, fomentó en Catalina un aprecio por las letras clásicas y el pensamiento crítico, lo que la distinguió en la corte inglesa[10].

Catalina de Aragón tuvo una vida marcada por la tragedia y el conflicto. Se casó en 1501 con Arturo, príncipe de Gales y hermano mayor de Enrique, pero su muerte al año siguiente la llevó a un segundo matrimonio con Enrique VIII en 1509, tras obtener una dispensa papal. Aunque Catalina tuvo varios embarazos, solo sobrevivió su hija, la futura María I.

En 1526 el rey se enamoró de Ana Bolena, lo que despertó su deseo de tener un hijo varón. Al año siguiente Enrique solicitó el divorcio de Catalina, argumentando que su matrimonio no era válido debido a la unión anterior de Catalina con Arturo. Catalina defendió que ese primer matrimonio no se había consumado. A pesar de la prohibición papal de contraer nuevas nupcias mientras se decidía el divorcio, Enrique se casó en 1533 con Ana, quien ya estaba embarazada de Isabel I. Esta ruptura con Roma llevó a la creación de la Iglesia Anglicana y, en 1534, el Papa Clemente VII declaró válido el matrimonio con Catalina, lo que determinó el destino de la reina.

Francesco Maria Molza y Juan Segundo reflejan en sus obras las tensiones de este momento. El poema de Molza, *Ad Henricum Britanniae regem uxoris*

[8] La figura de Enrique VIII, su divorcio de Catalina de Aragón y su relación con Ana Bolena suscitaron interés como tema de las epístolas heroicas. Así, por ejemplo, Antonio Bruni (1593-1635) escribió una carta de Catalina dirigida a Enrique VIII (1627, pp. 79-87). Por otro lado, Edouard Thomas Simon de Troyes (1740-1818) es el autor de una carta de Ana Bolena dirigida a Enrique VIII (1765, pp. 25-36). En la misma línea, Henrik Collot d'Escury (1773-1845) escribió una epístola centrada en Ana Bolena (1797, pp. 27-36).

[9] A partir de la publicación en 1932 de la obra de Antonia Fraser, en la que ofrece un análisis feminista profundo de la vida de Catalina de Aragón integrada en una biografía colectiva de las esposas de Enrique VIII, se ha explorado su influencia en el humanismo, destacando su educación y erudición. Señala Earenfight (2015) que centrarse exclusivamente en el tema del divorcio limita la comprensión de su vida y contribuciones, por lo que el estudio de esta autora se extiende desde su nacimiento hasta el fallecimiento de su madre.

[10] Intelectuales como Erasmo de Rotterdam elogiaron su inteligencia y formación, incluso sugiriendo que era superior a la de Enrique VIII (Cahill Marrón, 2014). En la obra de Paul (1966) encontramos un esbozo introductorio de las personalidades que formaron e influyeron en Catalina.

repudiatae nomine, presenta a Catalina como una heroína trágica, una voz que clama por la justicia ante el abandono y la infidelidad. Su defensa de la posición del Papa se inscribe en un contexto más amplio de tensiones entre la monarquía y la autoridad papal, donde el matrimonio se convierte en un símbolo de lealtad y compromiso que trasciende lo personal.

Por otro lado, Juan Segundo, en su carta *Ad Catharinam Reginam Angliae*, proporciona una respuesta desde la perspectiva de Enrique, quien justifica sus acciones ante las acusaciones de Catalina[11]. Con Enrique VIII se consuma la creación de la Iglesia Anglicana y un nuevo orden religioso. Este periodo histórico no solo es fundamental para entender el desarrollo de Inglaterra, sino también las dinámicas de poder y religión en la Europa del Renacimiento.

4. El poema de Molza

El orgullo de la reina Catalina está profundamente herido, tal como queda reflejado desde el primer verso del poema, que evoca las palabras que Juno, enojada, dirige a Calisto en Ovidio (*Met*. 2.471: *Scilicet hoc etiam restabat, adultera*) antes de transformarla en osa por haber quebrantado su voto de castidad y haber sucumbido a los engaños de Júpiter (vv. 1-4)[12].

Ad Henricum Britanniae regem uxoris repudiatae nomine.

Scilicet hoc titulis deerat, Rex maxime, nostris,
  Coniugio pactam non tenuisse fidem,
Et, quae nos sancti uinxerunt foedera lecti,
  Pellicis indigno posthabuisse toro.

A Enrique, rey de Inglaterra, en nombre de su esposa repudiada.

Ciertamente, gran rey, faltaba esto a nuestros títulos, no haber mantenido la fidelidad pactada en el matrimonio, y haber despreciado en el lecho indigno de una concubina los pactos de lecho conyugal sagrado que nos ligaron.

En estos primeros cuatro versos, se perciben constantemente los ecos Ovidio. El primer verso del poema de Molza y el verso 471 del libro II de las *Metamorfosis*

[11] Los editores de las obras de Juan Segundo tenían muy clara la relación entre los poemas de Molza y de Segundo y en las ediciones de sus obras de 1619 y 1631, realizadas por Scriverio, y en la de 1821, llevada a cabo por Bosscha, aparecen juntas ambas epístolas.

[12] Para la edición del texto de Molza se han cotejado las siguientes obras: Ubaldini (1563), Toscano (1576) y Gruter (1608). Las traducciones son propias.

comienzan de manera idéntica (*Scilicet hoc*). Molza reemplaza el verbo *restabat* de Ovidio (que se construye con *ut*) por el mismo tiempo del verbo *desum*.

La expresión *pactam...fidem* de Molza (v. 2) aparece en tres ocasiones en las *Heroidas* de Ovidio. En la carta de *Hipsípila a Jasón* (*Her*. 6.41: *heus, ubi pacta fides? ubi conubialia iura*), Hipsípila, quien acogió a los argonautas en Lemnos y tuvo dos hijos con Jasón, lamenta su abandono y cuestiona la fidelidad que él le había prometido.

La expresión *pacta fide* también aparece en la carta de *Paris a Helena* (*Her*. 16.378: *Exige cum plena munera pacta fide*), cuando Paris le ordena a Helena que exija el cumplimiento de las promesas que él le hizo.

Finalmente, la expresión se repite en la carta de *Aconcio a Cidipe* (*Her*. 20.9: *coniugium pactamque fidem, non crimina posco*). En este caso, el hexámetro comienza con la palabra *coniugium*, que también aparece en Molza, aunque en un caso distinto. Aconcio le pide a Cidipe que se case con él y cumpla con la promesa hecha. El compromiso entre Aconcio y Cidipe se había producido en contra de la voluntad de ella, cuando la joven, al leer en voz alta un juramento de amor escrito en una manzana que él le había enviado rodando en el templo de Diana en Delos, accedió a la solicitud de Aconcio. En Molza, Catalina se lamenta de que Enrique no haya cumplido con la fidelidad prometida en el matrimonio (*Coniugio pactam non tenuisse fidem*).

En el verso 4, *indigno...toro*, nos remite al verso de Ovidio (*Fast*. 2.780): *comparat indigno vimque metumque toro*. En *Fastos* el lecho es indigno porque el joven Tarquino trama la violación de Lucrecia, mujer virtuosa, tras haber quedado prendado por su belleza. En Molza es indigno porque, según Catalina, Ana Bolena es una concubina.

A lo largo de todo el poema Catalina nunca se refiere a Ana Bolena por su nombre propio, sino que emplea el término 'concubina' (*pellex, pellicis*), en consonancia con algunas fuentes de la época. Este término subraya la circunstancia de que Enrique VIII comenzó a convivir con Ana Bolena antes de su matrimonio, mientras Catalina aún permanecía en la corte.

La reina compara el carácter cruel de Enrique VIII con la tierra lejana y salvaje en la que habita, constantemente azotada por vientos furiosos y un mar agitado (vv. 7-12):

Haec semota orbi uasto tibi regna recessu,
  Cinctaque dant animos fluctibus arua truces.
Est aliquid, fateor, uentos audire furentes,
  Et quae perpetuo murmura pontus habet.

Larga tui quocunque olim se audacia iactet,
Ingenio similis diceris esse loci.

Estos reinos que tú posees apartados del mundo con un espacio grande, y estos campos ceñidos por las olas te dan ánimos feroces. Es algo oír los vientos enfurecidos, lo confieso, y los murmullos que tiene el mar perpetuamente. A donde quiera que se arroje tu larga audacia, se dirá de ti que eres semejante al lugar.

Se trata del tópico literario, recurrente en la tradición de las quejas femeninas, de la dureza del corazón del hombre[13].

La actitud de Ulises, afirma Catalina, fue muy diferente a la de Enrique. La enumeración que hace de las pruebas de la fidelidad de Ulises a Penélope responde a necesidades retóricas. Aunque su patria también era inhóspita, Ulises renunció a la inmortalidad para contemplar de nuevo el rostro de su esposa (vv. 13-24):

Non sic Penelopen Ithaca digressus Ulysses
Abrupto potuit linquere coniugio.
Illum non saeuae mutarunt pocula Circes,
Tristia nec longae tempora militiae.
Sed Diuum acceptus mensis, et diuite lecto,
Praetulit his uultus, Penelopea, tuos.
Cumque olim posset caelestia templa tenere,
Maluit optato coniugis ore frui.
Affixam saxis patriam sic maximus heros,
Parua lapis quamuis nil nisi nudus erat;
Praetulerat caelo, longis erroribus actus,
Ut posset casto membra leuare toro.

Ulises, alejándose de Ítaca, con un matrimonio separado, no pudo abandonar a Penélope. A él no lo cambiaron las pócimas de la cruel Circe, ni los tristes tiempos de la larga milicia, sino que, acogido en las mesas de los dioses y en un rico lecho, prefirió, Penélope, contemplar de nuevo tu rostro a estas cosas. Pudiendo tener los templos celestiales, prefirió disfrutar del deseado rostro de su esposa. Y así el mayor de los héroes regresó a su patria clavada en las rocas, aunque nada era sino una roca pequeña y desnuda. La había preferido al cielo, llevado por largos rodeos, para poder aliviar sus miembros en un casto lecho matrimonial.

[13] En la *Heroida* VII (36-40) Dido afirma que la naturaleza de Eneas no corresponde a la de su madre, sino que parece haber sido engendrado por piedras o fieras salvajes. Esta misma idea ya había sido expresada por Virgilio en la *Eneida*, cuando Dido dice que Eneas no parece hijo de una diosa, sino descendiente del Cáucaso y de tigresas hircanas (*Aen*. 4.364-367).

En el verso 23 de Molza, *longis erroribus actus* se inspira en versos de Virgilio y Ovidio en los que se habla de personajes que, al igual que Ulises, realizan innumerables viajes: Eneas, Demofonte, Cadmo o el propio Ovidio durante su destierro. A propósito de Ulises, paradigma de los héroes viajeros, dice Molza que, después de dar interminables rodeos, prefirió regresar a su patria con Penélope.

En el pasaje del descenso de Eneas al inframundo en la *Eneida*, encontramos un verso con una juntura semejante a la de Molza (6.532-533). Eneas se encuentra con Deífobo y este le pregunta qué hace allí estando vivo, si ha llegado impulsado por sus andanzas en el mar (*pelagine...erroribus actus*) o por mandato de los dioses.

En la carta de *Filis a Demofonte*, la joven, hija del rey Licurgo de Tracia, se queja de haber sido abandonada por el ateniense Demofonte (hijo de Teseo y de Fedra), al que acogió y convirtió en su amante cuando llegó a su país víctima de tempestades y después de vagar tanto tiempo sin rumbo (*Her.* 2.107: *quae tibi, Demophoon, longis erroribus acto*).

Le elegía 10, que tiene carácter autobiográfico, cierra el libro 4 de *Tristia*. En ella encontramos de nuevo la expresión *longis erroribus acto* (*Tr.* 4.10.109) cuando Ovidio, hablando de su destierro, afirma que tras largo errar llegó a las costas sármatas.

En Ovidio (*Met.* 4.567) Cadmo, fundador de la ciudad de Tebas por orden de Apolo, es empujado a un nuevo exilio, tras abandonar la ciudad por diversas desgracias (*longisque erroribus actus*). De nuevo en Ovidio (*Met.* 15.771) Venus recuerda los sufrimientos anteriores de Eneas, empujado a dar interminables rodeos (*longis erroribus actum*).

La identificación de Catalina de Aragón con Penélope, paradigma de la esposa fiel, resulta natural, al igual que la asociación de Ana Bolena con la hechicera Circe. Tras la ejecución de Ana Bolena, el rey intentó justificar su segundo matrimonio alegando que había sido víctima de un embrujo[14]: según él, Ana lo había "seducido y obligado a ese segundo matrimonio mediante sortilegios y encantos" (Fraser, 1992, p. 323).

Ana Bolena ha usurpado el lugar que le corresponde a Catalina como esposa legítima y Enrique VIII pretende anular su matrimonio, pretextando que era inválido porque había estado casada con su hermano mayor, el príncipe Arturo (vv. 25-44):

At mihi nescio quae titulis non aequa maritis, 25
Subducit lecti dulcia uincla mei.

[14] La gente juraba que el día de la ejecución de Ana Bolena se habían visto correr liebres (consideradas un símbolo de brujería) y seguirían viéndose en los aniversarios de su muerte (Fraser, 1992, p. 356).

Possidet et stupro dotalia regna nefando,
Et gerit in gremio commoda nostra suo.
Tu tamen hanc falso praetexens nomine culpam,
Iam famae narras consuluisse tuae.
Et fratris mihi saepe torum, tedasque priores
Obiicis, et uani nomina coniugii.
[...]
Nam ruit ad tedas properans dum laeta iuuentus,
Araque Corycio fulget odora croco,
Illibata tibi linquens sua gaudia, manes
Ante diem indigno funere mersus adit
Sic fratri frater, sic tedis impia flamma,
Sicque toro obrepsit igne micante rogus.
Crede mihi, uanas frustra te uertis ad artes,
Si speras tantum posse latere scelus.

Pero no sé con qué méritos no iguales a los conyugales, me robó los dulces vínculos de mi lecho. Y posee los reinos como dote por nefando estupro y desempeña el papel que me corresponde a mí en tu regazo. Tú, sin embargo, encubriendo esta culpa con un falso pretexto, narras que ya has velado por tu buen nombre. Y me reprochas con frecuencia el matrimonio con tu hermano y las teas anteriores y los nombres de un vano matrimonio.

[...]
Pues, mientras la juventud alegre corre apresurada a las teas nupciales, y refulge el altar emanando perfumes con el azafrán coricio, se unió a los manes prematuramente en un indigno funeral, dejándote a ti sus goces sin haberlos probado. Así, el hermano al hermano; así, la llama impía a las teas; así, la pira fúnebre sustituyó furtivamente al lecho con su ardiente fuego. Créeme, recurres a engaños inútiles si esperas poder ocultar tan gran crimen.

Las referencias clásicas siguen presentes en elementos como la expresión ovidiana *dotalia regna* (*Met.* 14.569), utilizada por Molza en el verso 27. Catalina lamenta que su rival haya recibido los reinos como parte de su dote. Sin embargo, Ovidio expresa que Eneas y su ejército ya no desean un reino como dote, sino que su objetivo es vencer. Molza también recurre a la expresión virgiliana *funere mersus* en el verso 40, al referirse a la muerte temprana de Arturo, quien fallece a los dieciséis años, poco después de casarse. Esta misma expresión se repite en dos

pasajes de Virgilio (*Aen*. 6.429 y 11.28: *abstulit atra dies et funere mersit acerbo*) cuando el poeta habla de la muerte de niños y jóvenes.

Las expresiones *uani nomina coniugii* (v. 32) e *illibata…sua gaudia* (v. 39) inciden en la brevedad del matrimonio y en el hecho de que, según manifestó Catalina, tanto en el momento del fallecimiento de Arturo como muchos años después, en el famoso juicio, este no se habría consumado.

Más adelante alude la reina al juicio para dirimir la validez o no del matrimonio, un largo proceso que involucró tanto a tribunales ingleses como al Vaticano (vv. 65-72):

At non ipsa fori discrimina saeua recuso,
  Iudicis innocuus non timet ora pudor.
Non ego sortitus uereor, non ferrea iura,
  Te quaesitorem mi licet urna ferat.
Sed tibi nullus adest aequus, te iudice, iudex,
  Et praeiudicio concidis ipse tuo.
Posterior causa sic me iam saepe priorem
  Arguis, atque artes deficiuntque doli.

Pero yo misma no rechazo los crueles peligros del foro, el pudor inocente no teme el rostro del juez. No temo yo los sorteos, ni las férreas leyes, aunque la urna te saque a ti como fiscal. Pero, a tu juicio, ningún juez te parece justo y tú mismo eres derrotado por tu prejuicio. Y así tú que eres la parte que ha sido derrotada, me acusas ya una y otra vez a mí que he quedado vencedora, y las artes y los engaños te fallan.

Enrique VIII deseaba que la causa se resolviera en Inglaterra, bajo su control, mientras que Catalina solicitaba que el caso fuera juzgado en Roma, lejos de la influencia de su esposo. En marzo de 1534 llegaría por fin el fallo definitivo de Roma en el que Clemente VII declaraba inválido el matrimonio anterior de Catalina con Arturo y, por ende, válido su matrimonio con Enrique.

A pesar de la prohibición del papa, Enrique VIII contrajo matrimonio con Ana Bolena el 25 de enero de 1533. Catalina le reprocha que, herido por el cruel arco de Cupido, haya preferido a Ana Bolena, una simple dama de honor (vv. 81-88).

At tu quam praefers, saeuo male saucius arcu,
  Dum censes animo cuncta licere tuo?
Nempe illam, nostros quae comere sueta capillos,
  Saepius abrepta uulnera sensit acu,
Quae nobis toties liquidis uestigia lymphis
  Permulsit, dura nec satis apta manu,

Credita cui fuerat lecti custodia nostri,
Cum te non puduit dicier esse meum.

¿Pero tú, a quién prefieres, herido malamente por el cruel arco, mientras piensas que tu voluntad lo puede todo? Ciertamente, a aquella que, acostumbrada a peinar nuestros cabellos, sintió con frecuencia las heridas por la aguja que le arrebaté, la que tantas veces acarició mis pies con las líquidas aguas, que no era bastante adecuada por su dura mano, a la que le había sido confiada la custodia de nuestro lecho, cuando no te daba vergüenza que se dijera de ese lecho que era mío.

Estos versos evocan la *Sátira* VI de Juvenal (487-495), en la que se habla de la dueña que tortura a la esclava que la peina[15]. En 1520 Ana Bolena fue enviada a la casa de la reina Catalina para servir como dama de honor. Aunque procedía de una familia noble, su linaje no era de origen real, por lo que su rango se consideraba muy inferior al de la reina Catalina.

A continuación, la compara con las cautivas Briseida y Tecmesa (vv. 89-96)[16]:

Forsitan hic referas ueteres Briseidos ignes,
Et Telamoniadae corda subacta ducis.
Thessalus ast forma Briseidos arsit Achilles,
Et Tecmessa toro principe digna fuit.
Altera diuini numeris insignis Homeri,
Nota Sophocleis altera carminibus.
Nunc te quae moueat facies, quae gloria morum,
Dispeream, si tu dicere, saeue, potes.

Quizá, con respecto a esto, podrías comparar los antiguos fuegos de Briseida y el corazón sometido del caudillo hijo de Telamón. Pero Aquiles, el tesalio, se abrasó en amor por la belleza de Briseida y Tecmesa fue digna de un lecho principesco. Una, insigne por los versos famosos del divino Homero; y la otra, conocida por la poesía de Sófocles. Ahora, qué rostro te conmueve, qué gloria de costumbres; que me muera, si tú puedes, cruel, decirlo.

[15] La esclava encargada del arreglo personal de su señora trabaja desnuda de cintura para arriba, con el fin de que los posibles alfilerazos de su dueña con las agujas de peinar le causen mayor dolor: *nam si constituit solitoque decentius optat / ornari et properat iamque expectatur in hortis / aut apud Isiacae potius sacraria lenae, / disponit crinem laceratis ipsa capillis / nuda umeros Psecas infelix nudisque mamillis. / 'altior hic quare cincinnus?' taurea punit / continuo flexi crimen facinusque capilli. / quid Psecas admisit? quaenam est hic culpa puellae, / si tibi displicuit nasus tuus?*

[16] Tecmesa es una cautiva frigia, hija del rey Teleutante. Fue raptada por Áyax durante una expedición contra su ciudad y llevada cautiva. Compartió la vida del héroe durante la guerra de Troya y tuvo un hijo con él. Desempeña un papel importante en la tragedia *Áyax* de Sófocles (Grimal, 1989, p. 495).

El verso 91 de Molza (*Thessalus ast forma Briseidos arsit Achilles*) está indudablemente inspirado en Ovidio (*Am*. 2.8.11: *Thessalus ancillae facie Briseidos arsit*), donde encontramos un ejemplo de la relación entre héroe y esclava. Aunque la palabra *ancilla* no aparece en el verso de Molza, con la mención de Aquiles y Briseida se subraya la condición servil de Ana Bolena. Pero, a diferencia de Briseida y Tecmesa, Ana Bolena no es hermosa ni virtuosa[17].

En contraposición, Catalina se muestra orgullosa de sus antepasados y parientes ilustres, entre los que se encuentran su madre Isabel de Castilla y su sobrino Carlos V[18], al que identifica con César (vv. 99-106):

Dumque memor repeto priscorum nomina auorum,
Vix capiunt magnos atria longa duces.
Caesare nil maius dederant pia numina terris;
Huic tamen e nostro est sanguine ductus honos.
Quid tibi nunc magnis referam me regibus ortam,
Aut iactem antiquae nomina clara domus?
Una mihi mater titulos, Isabella, genusque
Una parit [...]

Y mientras repito de memoria los nombres de mis antepasados, apenas grandes atrios son capaces de albergar a los grandes caudillos[19]. Nada mayor habían dado los dioses a las tierras que César; con todo, él también ha obtenido honor de nuestra sangre. ¿Para qué te voy a contar que yo he nacido de grandes reyes, o me voy a vanagloriar de los nobles nombres de mi antigua casa? Mi madre, Isabel, ha engendrado, ella sola, títulos y un linaje.

Más adelante la reina se pregunta de manera retórica si, como venganza por haber sido engañada, debería haber matado a su hija, la futura reina María I, y haber servido sus miembros como banquete a Enrique, en una clara referencia al mito de Tereo y Procne (vv. 137-146)[20]:

[17] La descripción de su apariencia física ha sido, en ocasiones, distorsionada por la propaganda malintencionada de la época. Parece que no era una gran beldad y su aspecto no correspondía con el ideal clásico de cabello rubio y ojos azules. Su pelo moreno y su tez oliva generaban cierta desconfianza (Frazer, 1992, p. 175).

[18] Era hijo de Juana de Castilla, hermana de Catalina de Aragón. La hija de Catalina, María, estuvo prometida con Carlos V, pero finalmente decidió casarse con Isabel de Portugal, ya que María aún era muy joven y Carlos necesitaba un heredero lo antes posible.

[19] Se refiere a las estatuas de los antepasados de la familia, que se podían encontrar en los atrios de las casas romanas.

[20] Procne sirvió como alimento los miembros de su hijo Itis a Tereo, en venganza por la violación de su hermana Filomela. Cuando ya había comido, le enseñaron la cabeza del niño. Entonces, Tereo las persiguió hasta la Fócide, donde fueron metamorfoseadas por los dioses: Procne, en ruiseñor; Filomela, en golondrina; y Tereo, en abubilla (*Met*. 6.424-674).

Debueram natae iugulo demissa cruoris
Flumina luminibus supposuisse tuis;
Et patriis artus sparsos apponere mensis,
Obiicere et saeuis uiscera nostra lupis?
Sed, quae nulla tibi est, pietas crudelibus ausis
Obstitit, et saeuum dextra refugit opus.
Vestra decent tales animorum pectora motus,
Conueniens nostro est mitior ira solo.
Haec potius uiuat, plenis et nubilis annis
Matris ad exemplum nubere cauta neget.

¿Hubiera debido poner ante tus ojos los ríos de sangre salidos del cuello de nuestra hija, y servir a las mesas paternas los miembros esparcidos, y arrojar nuestras entrañas a los crueles lobos? Pero la piedad, que tú no tienes, se opuso a estas crueles empresas, y mi mano rehúye la cruel tarea. Tales sentimientos convienen a tu corazón, una ira más suave es adecuada a mi tierra. Mejor que ella viva y ya en edad de tomar marido, cauta, se niegue a casarse siguiendo el ejemplo de su madre.

Catalina concluye que su piedad le impidió actuar de manera tan cruel como Procne. Los versos 141-142 de Molza (*Sed, quae nulla tibi est, pietas crudelibus ausis / Obstitit, et saeuum dextra refugit opus*) están inspirados en Ovidio, específicamente en los versos 49-50 de la carta de *Hipermestra a Linceo* (*Her.* 14: *Et timor et pietas crudelibus obstitit ausis, / Castaque mandatum dextra refugit opus*). La protagonista de este poema es Hipermestra, una figura destacada por su piedad. En este relato, Ovidio aborda el tema de las bodas entre las hijas de Dánao y los hijos de Egipto. Durante la noche de bodas, las mujeres matan a sus maridos, excepto Linceo, a quien Hipermestra perdona, desobedeciendo así la orden de su padre.

El texto evoca también intertextualmente varios pasajes de la *Eneida*, que funciona como subtexto a lo largo de todo el poema. Por un lado, remite a las palabras de Dido cuando, al ver que Eneas se marcha de Cartago y la abandona, reflexiona sobre los horrores que le podría haber infligido y alude al mismo mito (*Aen.* 6.600-602: *non potui abreptum diuellere corpus et undis / spargere? Non socios, non ipsum absumere ferro / Ascanium patriisque epulandum ponere mensis?*). Además, en el verso 145 de Molza, *plenis et nubilis annis* recuerda un pasaje sobre Lavinia, la única hija del rey Latino (*Aen.*7.53: *iam plenis nubilis annis*). Se establece de esta manera un paralelismo con María, que, hasta el nacimiento de Isabel, hija de Ana Bolena, era la única heredera de Enrique. Al igual que Lavinia, María es un simple peón en el intrincado juego político.

Finalmente, Catalina establece de nuevo una relación entre los caracteres de ambos y el clima de la tierra donde han nacido: el clima de Castilla es semejante a la ira de la reina, más suave que la de su esposo.

Seguidamente, Catalina se dirige directamente a su hija y expresa su deseo de que Enrique deponga su actitud y ella pueda reinar (vv. 147-158).

Nata, uides, patriis genitor te pellere regnis
Nititur, unde grauis sit tibi inusta nota.
Et matrem fraudare toro, iustisque Hymenaeis,
Heu, nimium turpi uictus amore, parat.
Si tamen hic positis mitescat litibus olim,
Saeuaque det rapidis uota ferenda Notis,
Sola tibi, et tantis seruatis sedibus heres
Suscipias tenera sceptra regenda manu.
Tu faciles sine lite toros, sine lite Hymenaeos
Perpetuo summum carmine posce Iouem.
Maternumque animo repetens persaepe dolorem,
In nostro discas cuncta timere malo.

Hija, ves, tu padre se esfuerza en expulsarte de los reinos paternos, para que se te quede marcada una grave señal de infamia. Y prepara engañar a tu madre en el lecho y en unos justos himeneos, ¡ay!, vencido por un amor demasiado vergonzoso. Él, sin embargo, si alguna vez, dejadas a un lado las querellas, entrega sus crueles deseos para que sean transportados por los raudos vientos del norte, tú sola recibas como heredera, salvada tu gran casa, los reinos para gobernarlos con tierna mano. Tú pide al dios todopoderoso, con continuas plegarias, lechos fáciles y bodas sin querellas. Y reflexionando una y otra vez en tu ánimo sobre el dolor de tu madre, aprende a temer todos los males en el nuestro.

María fue la única descendiente sobreviviente del matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón. Su madre la educó para ser la heredera y la envió a Ludlow, capital de la provincia de Gales, donde asumió el cargo de administradora titular del reino de Gales, tal como lo había hecho en su momento el príncipe Arturo (Fraser, 1992, p. 162). Sin embargo, la ruptura del compromiso de María con Carlos V y el interés por Ana Bolena hicieron que el rey descartara una solución para la sucesión basada en el matrimonio de su hija y reavivaron su deseo de tener

un heredero varón. Finalmente, tras la disolución del matrimonio de sus padres, María fue excluida de la línea de sucesión[21].

Termina la interpelación de Catalina con una petición que recuerda las trágicas palabras de despedida que Eneas dirige a Julo antes de enfrentarse a Turno (*Aen*. 12.435-436): *disce, puer, uirtutem ex me uerumque laborem, / fortunam ex aliis*).

Tisífone, afirma Catalina, arrojó antorchas ardientes y provocó la desgracia en su matrimonio (vv. 159-164):

Tisiphone crinem breuibus redimita colubris
Intulit ardentes in mea damna faces.
Obscaenum et carmen diro ingeminans ululatu,
Tristia connubiis omina fudit auis.
Ipsa sacros ignes deuouit pronuba Iuno,
Et mihi foedifraga est zona soluta manu.

Tisífone, ceñidos sus cabellos con cortas serpientes, arrojó antorchas ardientes para provocar mi desgracia. Y redoblando su obsceno canto con crueles aullidos, vertió presagios de tristes augurios para mi matrimonio. La misma Juno, como madrina, consagró fuegos sagrados, y el nudo de Hércules[22] fue desatado por la misma mano del que iba a romper el pacto.

Nuevamente el texto está plagado de alusiones clásicas. Se entrelazan dos tópicos de la literatura latina relacionados con la figura de la furia infernal. Por un lado, la furia que siembra la discordia[23]; por otro, aquella que, con su antorcha, se presenta en un enlace matrimonial como presagio funesto, señal inequívoca de un destino desafortunado para la unión[24].

Amenaza a continuación a su esposo con la posibilidad de una invasión imperial, continuando la identificación de Carlos V con César (vv. 167-174):

Haec loca ui quondam Caesar populatus, et igni,

[21] En 1543, cuando Enrique estaba casado con Jane Seymour y ya había nacido Eduardo VI, María volvió a ser incluida en la línea sucesoria, junto a la futura Isabel I. Tras la muerte de Eduardo VI, fallecido siendo aún adolescente, María heredó el trono y fue reina de Inglaterra durante cinco años (1553-1558).

[22] Nudo de la cintura de la recién casada que el marido debía desatar mientras invocaba a la diosa Juno y le rogaba que el matrimonio fuera fecundo.

[23] La encargada de sembrar la locura en la *Eneida* (7.324-571) es Alecto, que, a petición de Juno, arroja contra Turno una antorcha y desencadena en él el deseo de la guerra. En las *Metamorfosis* (4.464-511), en el *Hercules furens* de Séneca (980-987) y en la *Tebaida* de Estacio (1.114-123) este papel lo hace Tisífone.

[24] En las nupcias de Hipsípila y Jasón estuvieron presentes Juno e Himeneo, pero fue la Erinia la que ofreció sus funestas antorchas (Ov. *Her.* 6.43-46). Al enlace de Procne y Tereo no asistieron Juno e Himeneo, sino que las Euménides sostuvieron unas antorchas arrebatadas de un entierro (*Met*. 6.428-432). También en la *Heroida* VII Dido oye a las Euménides en la cueva en la que se une por primera vez a Eneas (*Eumenides fatis signa dedere meis*, v. 96).

Saeua iugum doceat aequora uestra pati.
Quodque olim potuere dei tela horrida Iuli,
Dum furit, et medio fulminat ille mari,
Caeruleo ostendat frustra uos fidere ponto,
Lataque nequicquam fluctibus arua tegi.
Caesaris ista horrent etiam nunc littora nomen,
Quo duce, ni fallor, bis potuere capi.

César que una vez arrasó por la fuerza y por el fuego estos lugares, enseñe a vuestros crueles mares a soportar el yugo. Y lo que en otro tiempo pudieron las horribles armas del divino Julio, mientras se enfurece y lanza rayos en medio del mar, que muestre que vosotros en vano tenéis confianza en el azul ponto, y en vano vuestros anchos campos son protegidos por las olas. Estas costas temen también ahora el nombre de César, bajo cuyo mando, si no me equivoco, pudieron ser capturadas dos veces[25].

La reina pretendía que el emperador le sirviera de protección ante Enrique y que consiguiera que el Papa se hiciera cargo de su caso en Roma, donde esperaba un juicio más justo. Gracias a la influencia de su sobrino, impediría que el Papa llegara a un acuerdo con el rey inglés, pero no lograría otro tipo de solución a su favor.

Finalmente, tras una breve súplica cargada de emotividad en la que trata de conmover a Enrique apelando a sus sentimientos de padre (vv. 181-188), retoma de nuevo el tono amenazante.

Si Enrique decide obstinarse en la separación, Catalina se muestra dispuesta a morir e informar en el inframundo a Enrique VII de las fechorías que ha cometido su hijo (vv. 189-196):

Quod si sola tuo uideor non digna cubili,
Et tristi perstas uiuere dissidio,
Nec te iura mouent, precibus nec flecteris ullis,
Nec furiis obstat filia parua tuis,
Me duce laeta tuae mittantur nuntia genti,
Henricum titulum mortis habere meae,
Sedibus utque tuus genitor gestire sub imis
Possit [...]

[25] Alusión a las expediciones de Julio César, que llegó a Britania en dos ocasiones, en el 55 a. C y en el 54 a. C. La primera expedición resultó más un fracaso que una victoria, pues parece que subestimó al enemigo. En los capítulos 8-23 del libro V del *De bello Gallico*, vemos que César regresó a Britania al año siguiente y llevó a cabo una campaña mejor planificada que la anterior (Novillo López, 2022, p. 147).

> Y si yo sola parezco indigna de tu lecho, y estás firme en vivir en esta triste separación, y no te mueven las leyes, ni te doblegas por ningunos ruegos, y no supone un obstáculo a tus furias tu hija pequeña, siendo yo la guía, que sean enviadas alegres nuevas a tu pueblo, que Enrique ha conseguido el mérito de mi muerte, para que tu padre pueda en el inframundo vanagloriarse por tus hazañas.

De fondo resuenan las palabras que Pirro dirige a Príamo, el anciano rey de Troya, en la *Eneida* (*Aen*. 2.547-549: *referes ergo haec et nuntius ibis / Pelidae genitori. illi mea tristia facta / degeneremque Neoptolemum narrare memento*). Tras haber presenciado el asesinato de su hijo Polites a manos de Pirro, Príamo había comparado a este con su padre Aquiles, subrayando el marcado contraste entre ambos. Con cruel ironía, mientras lo mata sobre el altar sagrado de la ciudad, Pirro le responde que en el inframundo podrá contarle a Aquiles cómo ha degenerado su hijo.

En los *Fastos* (1.650: *Sola toro magni digna reperta Iouis*), Ovidio compara el matrimonio de Livia, madre de Tiberio y esposa de Augusto, con quien se casó en segundas nupcias, con el matrimonio de Júpiter. Si, según el poeta, Livia es la única digna de compartir el lecho del gran Júpiter, Catalina afirma todo lo contrario en el verso 189 de Molza: ella es la única que parece indigna de compartir el lecho de Enrique (*Quod si sola tuo uideor non digna cubili*).

Concluye el poema con una invocación a las Furias para que persigan a Enrique VIII (vv. 199-204).

> Vos uero ultrices mecum properate sorores,
> Et miserum diris pellite imaginibus;
> Vt neque iam dulci declinet lumina somno,
> Nec ualeat sanae mentis habere modum.
> Sed flammis cinctae, quoquo uestigia uertet,
> Illuc Tartarea lumina ferte face.

> Pero vosotras, por vuestra parte, hermanas vengadoras, apresuraos conmigo, y perseguid al desdichado con crueles imágenes, y que no descanse sus ojos ya con el dulce sueño, y no pueda ser dueño de una mente sana, sino que, rodeadas de llamas, donde dirija sus pasos, volved vosotras vuestros ojos con la antorcha del Tártaro.

El verso 201 de Molza (*Vt neque iam dulci declinet lumina somno*) remite nuevamente a la *Eneida* (4.185: *nec dulci declinat lumina somno*). Si en Molza aparecen las Furias, a las que invoca Catalina para que no permitan a Enrique encontrar descanso, en la *Eneida* interviene la Fama. La encontramos por primera vez en el libro 4 (*Aen*. 4.173-190). Se trata de un monstruo divino dotado de alas que está encargado de difundir las noticias. La Fama vela durante el día y vuela

por la noche sin rendir sus párpados al sueño, divulgando la noticia del amor de Dido y Eneas.

Por otra parte, las Furias se asimilan a fantasmas, mujeres que han muerto y se quieren vengar de sus maridos. Esta amenaza final del poema de Molza recuerda la maldición de Dido a Eneas (*Aen*. 4.383-387)[26], en la que Dido, tras ser abandonada, se convierte en una especie de furia vengadora que estará junto a Eneas en todas partes. También evoca la aparición del fantasma de Julia a Pompeyo en la *Farsalia* (3.1-45). En su discurso, Julia adopta una actitud hostil hacia el nuevo matrimonio de su marido, que percibe como una traición[27]. Su sombra, afirma, lo perseguirá siempre e interrumpirá sus sueños intranquilos (*dum non securos liceat mihi rumpere somnos*, v. 25).

5. Conclusión

Francesco Maria Molza en la epístola *Ad Henricum Britanniae regem uxoris repudiatae nomine* aborda un acontecimiento contemporáneo, la traición del rey Enrique VIII a su esposa, Catalina de Aragón, y su ruptura con la Iglesia Católica. Los personajes protagonistas son contemporáneos de los autores y estaban vivos en el momento de la composición de las cartas, escritas poco después de los sucesos. El lector de las cartas se encuentra, por tanto, en una posición de conocimiento privilegiado, ya que, al tratarse de un hecho reciente, sabe perfectamente que Enrique VIII no va a regresar con Catalina, por mucho que la carta trate de persuadirlo.

Catalina de Aragón se dirige en primera persona a su marido Enrique VIII, que la ha abandonado para volver a casarse con Ana Bolena, y le reprocha su infidelidad. Se presenta a la protagonista en un momento de conflicto interno y el poema es casi el equivalente de una escena de una tragedia, pero expresado a través de una sola voz. Podemos hablar de poesía mimética, en la que lo importante no es tanto lo que se dice, sino cómo se dice.

En esta composición, aunque se despliega un notable uso de la retórica, se respeta tanto la fidelidad de los hechos históricos como el carácter de los personajes. Catalina, tal como se muestra en el poema, se mantuvo firme hasta el final en su papel de esposa legítima, conservando la esperanza de que Enrique VIII rectificara su postura. Por otra parte, los acontecimientos mencionados en el poema concuerdan

[26] *Sequar atris ignibus absens / et, cum frigida mors anima seduxerit artus, / omnibus umbra locis adero. Dabis, improbe, poenas. / Audiam et haec Manis ueniet mihi fama sub imos* (vv. 384-387).

[27] Julia, hija de César y esposa de Pompeyo, fallecida prematuramente tras dar a luz a su hijo, se aparece en sueños a Pompeyo y le reprocha que la haya olvidado tan pronto y se haya casado con Cornelia, hija de Escipión. Lucano compara a Julia con una Furia (*uisa caput maestum per hiantis Iulia terras / tollere et accenso furialis stare sepulchro*, vv. 10-11) y califica a la nueva esposa de Pompeyo, como hace Catalina con Ana Bolena, de 'concubina' (*innupsit tepido paelex Cornelia busto*, v. 23).

con la realidad histórica: el matrimonio con Arturo, posiblemente no consumado, la condición de dama de honor de Ana Bolena, el desarrollo del juicio, la amenaza de una invasión imperial, etc.

El poema está plagado de alusiones clásicas. Si bien no pierde del todo su conexión con la elegía, y como era de esperar se perciben numerosos ecos de las *Heroidas* de Ovidio, se inclina hacia lo heroico. La *Eneida* emerge como un subtexto fundamental a lo largo de toda la composición. Aunque la protagonista ya no es una heroína de la mitología y estamos ante una composición basada en la historia nacional, la literatura y la mitología están muy presentes de manera alusiva. La rica tradición de la poesía latina sirve de inspiración y ofrece un marco familiar que permite enriquecer la interpretación de los personajes y sus dilemas emocionales.

Los personajes son prefigurados por figuras míticas y literarias evocadas intertextualmente. Se relaciona a Catalina de Aragón con heroínas abandonadas o engañadas, lo que subraya su destino trágico y fortaleza moral: Penélope, Dido, Hipsípila, etc. Asimismo, personajes como Eneas o Príamo modelan su relación de protección y sacrificio hacia su hija María. En contraste, la figura de Enrique VIII se asocia con personajes moralmente degenerados o impíos, como Tereo o Neoptólemo, que encarnan una brutalidad desprovista de remordimiento y el desprecio por los lazos familiares.

Bibliografía

Brownlee, M. S. (1990). *The severed word: Ovid's Heroides and the novela sentimental*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.

Bruni, A. (1627). *Epistole heroiche. Poesie del Bruni libri due*. Rome: Facciotti.

Cahill Marrón, E. L. (2014). Una Lucrecia del siglo XVI: los libros de Catalina de Aragón. In S. De Maria & M. Parada López de Corselas (eds.), *El imperio y las Hispanias de Trajano a Carlos V: clasicismo y poder en el arte español* (pp. 419-428). Bologna: Bononia University Press.

Collot D'escury, H. (1797). *Henrici Collot d'Escury Musae iuveniles*. Rotterodami: Apud Nicolaum Cornel.

Dörrie, H. (1968). *Der heroische Brief. Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung.* Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Earenfight, T. (2015). Regarding Catherine of Aragon. In C. Levin & C. Stewart-Nuñez (eds.), *Scholars and Poets Talk About Queens (Queenship and Power)* (pp. 137-157). New York: Palgrave Macmillan.

Fraser, A. (1992). *Las seis mujeres de Enrique VIII*, 1ª edición de 1932. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.

Fulkerson, L. (2005). *The Ovidian Heroine as Author. Reading, Writing, and Community in the Heroides.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ghero, R. (Janus Gruter ed.) (1608). *Delitiae CC. Italorum poetarum*, pars altera, collectore Ranutio Ghero (Janus Gruter). Francofurti: Prostant in officina Ionae Rosae.

Grimal, P. (1989). *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (4ª ed). Barcelona: Paidós.

Hintermeier, C. M. (1993). *Die Briefpaare in Ovids Heroides. Tradition und innovation*. Stuttgar: Franz Steiner Verlag.

Le Brun, L. (1655). *Laurentii Le Brun Nannetensis è Societate Iesu Eloquentia Poetica sive Praecepta Poetica exemplis poeticis illustrata*, Tomus secundus. Parisiis: Apud Sebastianum Cramoisy.

Lindheim, S. H. (2003). *Mail and Female. Epistolary Narrative and Desire in Ovid's Heroides.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Molza, F. M. (1747). *Delle poesia volgari e latine di Francesco Mario Molza, Corrette, illuftrate, ed accreiciute colla vita dell'autore scritta da Pierantonio Serassi* (Vol. Primo). Bergamo: Appreffo Pietro Lancellotti.

Novillo López, M. Á. (2022). Cayo Julio César en Britania: ¿Campañas de exploración o incursiones fracasadas? *Studia Historica. Historia Antigua*, *40*, 139-157. DOI: https://doi.org/10.14201/shha202240139157

Ovidio (1986). *Heroidas*, Traducción de Francisca Moya del Baño. Madrid: CSIC.

Paul, J. E. (1966). *Catherine of Aragon and Her Friends*. Nueva York: Fordham University Press.

Perosa, A. & Sparrow, J. (1979). *Latin Verse an Anthology*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Segundo, J. N. (1619). *Ioannis Secundi Hagiensis Poetae elegantissimi, Opera quae reperiri potuerunt Omnia, curante atque edente Petro Scriverio*. Lugduni Batavorum: Typis Iacobi Marci.

Segundo, J. N. (1631). *Ioannis Secundi Opera,* Accurate recognita ex museo P. Scriverii. Lugduni Batavorum: Apud Franciscum Hegerum.

Segundo, J. N. (1821). *Ioannis Nicolaii Secundi Opera omnia, emendatius et cum notis adhuc ineditis Petri Burmanni Secundi*, denuo edita, cura Petri Bosscha, T. II. Lugduni Batavorum: apud S. et J. Lucht Mans.

Simon de Troyes, E. T. (1765). *L'Hermaphrodite ou Lettre de Grandjean a Françoise Lambert, sa femme, suivie D'Anne de Boulen a Henry VIII, roi D'Angleterre, son epoux. Heroïde nouvelle et de deux Idilles.* Grenoble-Paris: Chez Cailleau.

Spentzou, E. (2003). *Readers and Writers in Ovid's Heroides. Transgressions of Genre and Gender.* Oxford: Oxford University Press.

Tiraboschi, G. (1783). *Biblioteca Modenese* III. Modena: Presso la Societá Tipografica.

Toscanus, I. M. (ed.). (1576). *Carmina illustrium poetarum Italorum.* Lutetiae: Apud Aegidium Gorbinum.

Ubaldini, G. P. (ed.). (1563). *Carmina poetarum nobilium Io. Pauli Ubaldini Studio conquisita*. Mediolani: Apud Antonium Antonianum.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 28.11.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41755

LA ACTIVIDAD FÍSICO-LÚDICA EN LOS TRATADOS DE PRÍNCIPES EN EL SIGLO XV: PORTUGAL, EL *LIVRO DE MONTARIA* DEL REY DON JOÃO I

Physical Activity in the Treatises of Princes in the Fifteenth Century: Portugal, the *Livro de Montaria* del Rey Don João I

Santiago García Morilla
Universidad de León
sgarm@unileon.es
ORCID 0000-0002-5991-9949

Rui Manuel Proença de Campos García
Universidade do Porto
rgarcia@fade.up.pt
ORCID 0000-0002-9866-3261

Resumen: Los Tratados de Príncipes de los siglos XV y XVI fueron concebidos como manuales de guía de formación del buen gobernante. Esta labor no era sencilla pues abarcaba los numerosos ámbitos en los que se esperaba total dominio y destreza por parte del futuro monarca. De entre esos ámbitos, el pedagógico y la formación física y la salud tenían especial trascendencia en la formación humanística de un buen regente que requería conocimiento y experiencia en las principales facetas. Los caracteres humanísticos de España y Portugal en esta materia fueron prácticamente idénticos salvando unas mínimas connotaciones, y llevaron al Rey de Portugal Don João I a escribir el *Livro de Montaria* con esta finalidad formativa. En líneas generales será objeto de este estudio ahondar en las características de esta obra en relación con el Humanismo y las diferentes vertientes de la motricidad, dando a conocer estas fuentes desde la parte física y sus particularidades que llevaron a ser una obra altamente representativa del panorama humanístico de Portugal.

Palabras clave: tratados de caza; João I; *Livro de Montaria*; actividad física; formación educativa.

Abstract: The Princely Treatises of the 15th and 16th centuries were conceived as manuals to guide the training of the good ruler. This was no easy task, as it covered the many areas in which the future monarch was expected to have complete mastery and skill. Among these areas, pedagogy, physical training and health were of particular importance in the humanistic training of a good regent, which required knowledge and experience in the main facets. The humanistic characteristics of Spain and Portugal in this area were practically identical, apart from a few minor connotations, and led the Portuguese King João I to write the *Livro de Montaria* a for this educational purpose. In general terms, the aim of this study will be to delve into the characteristics of this work in relation to Humanism and the different aspects of Motricity, and to make these sources known from the physical part and their particularities that led it to be a highly representative work of the humanistic panorama of Portugal.

Keywords: hunting treaty; João I; *Livro de Montaria*; physical activity; hunting treaty; educational background.

1. Introducción

Cuando nos referimos a Humanismo hacemos alusión de manera implícita a los siglos XV y XVI. Sin embargo, esto es una verdad incompleta, pues el Humanismo tiene sus matices en función del lugar a que nos refiramos. La literatura científica parece estar de acuerdo que en Italia se encuentra en su pleno apogeo en el Siglo XV (*Quattrocento*), mientras que a partir del XVI pasamos poco a poco a otra etapa intelectual. El Prehumanismo está presente con plena vigencia en el siglo XIV italiano (*Trecento*), y esto lo va a diferenciar en grandes rasgos al movimiento del resto de países europeos. Un ejemplo lo encontramos en España cuyo esplendor se sucede a finales del XV y plenamente en el XVI al tratarse de un movimiento ciertamente importado. Tanto en un caso como en otro, el restablecimiento de los principios clásicos y de todo lo que tiene que ver con la cultura clásica se llevará a cabo de manera progresiva desde el Medievo, sin ruptura, sino como una transición paulatina y lógica de los aires ya obsoletos de la Edad Media.

Por su parte, el Reino de Portugal guarda muchas similitudes con el Humanismo[1] en España, pero veremos que posee su propia personalidad y que no puede englobarse dentro de una única identidad Ibérica. Ciertamente las relaciones entre los reinos de Portugal con los de la Península Ibérica pasan por diferentes etapas, muy especialmente con el de Castilla, que, teniendo lazos fraternales llegará a tener unas relaciones ciertamente distantes[2]. Intelectualmente son numerosos y destacados humanistas españoles los que hacen referencia a autores portugueses con la misma cercanía y similitud que con otros autores del territorio español[3] y a tratarlos como autores de una misma identidad. Sin embargo en la actualidad desde el estudio del Humanismo hablaremos evidentemente de uno y otro país. En esta línea, autores

[1] Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación PID2020-114133GB-I00 El Humanismo en sus textos y contextos. Identidad, tradición y recepción, financiado con fondos FEDER.

[2] Este trabajo es fruto de la colaboración dentro del señalado proyecto y como resultado de una estancia de investigación durante los cursos 2022-23 y 2023-24 en la Facultade de Desporto de la ciudad de Porto, donde se pudo consultar diferentes fuentes y métodos de investigación con el Profesor Catedrático Rui Manuel Proença y su equipo dentro del departamento al que está al frente en la misma facultad.

[3] En este período podemos encontrar dentro de este tipo de literatura que se alude en ocasiones de manera indistinta a autores de la Península Ibérica como *Hispani* haciendo referencia a la Hispania Romana incluyendo a autores lusitanos, pero también llamándolos directamente *Lusitani* buscando una mayor precisión. Esta terminología es aceptada por los historiadores en este período por lo que no debe llevar a equívocos. En este sentido un notable ejemplo podemos encontrarlo en la Biblioteca Hispano Latina Clásica donde Menéndez Pelayo hace alusión a obras y versiones portuguesas junto con las del resto del territorio Hispano cuando hace referencia a las traducciones de los autores clásicos del territorio.

como Camões escriben inclusive en castellano, cuestión que ejemplifica más aún la complejidad del tema. El Humanismo portugués se diferenciará con el español en el carácter internacional de sus autores que, preocupados por su formación, intervienen directamente en diferentes estamentos de Italia, por lo que beben de allí sus fuentes de manera directa. Por otro lado, los humanistas portugueses se caracterizarán por proyectar internacionalmente el movimiento a través de sus colonias teniendo en cuenta la grandeza del imperio portugués, en lo referente a las expediciones y búsquedas de nuevos mundos, y que encontraremos reflejado de manera explícita en obras del Humanismo portugués (Rábade Navarro, 1995, pp. 289-299)[4].

Con todo ello no se pretende diferenciar más de la cuenta el desarrollo del Humanismo en España y Portugal, que fueron de la mano en lo referente a lo principal, pero sin dejar de destacar que no se puede hablar de un movimiento único y globalizador en la Península Ibérica. Basta con consultar a los numerosos autores portugueses en las diferentes facetas humanistas para destacar una personalidad propia, y por tanto con propios matices (Lobo, 1984, p. 77)[5].

En lo referente al Humanismo y la Motricidad hay dos ramas que son del interés de esta última, nos referimos al humanismo médico y el pedagógico**,** y será donde ubiquemos la obra de João I de Portugal (Lisboa, 11 de abril de 1357- Lisboa, 13 de agosto de 1433) el *Livro de Montaria*, que destaca particularmente en relación con la salud por medio de la actividad física. Se encuentra aquí la verdadera justificación de este trabajo, pues la obra aunque conocida, no lo es desde el estudio humanístico y su relación con la motricidad (Serra, 2010)[6]. Este será el objeto principal que nos proponemos con el presente estudio, dar a conocer por un lado las aportaciones que don João I lleva a cabo desde la perspectiva humanista en lo relativo con la motricidad en el *Livro de Montaria*, y establecer la relación que la obra del autor presenta de manera más precisa desde la perspectiva de la salud y el bienestar, y desde la perspectiva pedagógica. Para el Humanismo médico como para el pedagógico el ejercicio físico constituía una parte fundamental para el desarrollo completo e íntegro del individuo, y bajo esta premisa son numerosas las obras que desde

[4] Es interesante consultar el trabajo que tiene Rábade Navarro, M. Á. (1995). *Humanismo portugués de los siglos XV y XVI: Algunos aspectos y figuras*. San Cristóbal de La Laguna: Universidad de La Laguna, pp. 289-299 donde profundiza sobre el Humanismo portugués y su idiosincrasia.

[5] Lobo, A. d. S. S. C. (1984). *História da sociedade em Portugal no século XV*. Lisboa: Edições Rolim, p. 77.

[6] Salvedad de la tesis doctoral defendida en León en 2010 por Nuno Miguel Lourenço Martins Cameira Serra en el Departamento de Educación Física y Deportiva titulada *Las actividades corporales en Portugal durante los siglos XIV y XV*. Análisis de Don João I y Don Duarte que puede ser consultada en el repositorio Teseo de la misma Universidad, el *Livro de Montaria* se ha estudiado desde diferentes perspectivas, pero desde su relación con la Motricidad.

ambas vertientes se publicaron[7]. Desde el punto de vista metodológico (Álvarez del Palacio & Moro González, 1996)[8] trabajaremos con una edición digitalizada que será la base de nuestro estudio (Pereira, 1918)[9], teniendo presente que la obra de don João tiene unas particularidades muy específicas que le hacen única en el planteamiento y en el contenido.

2. Rey João I, el *Livro de Montaria* y la caza como actividad

La figura de don João I es fundamental conocerla, no tanto en lo biográfico que no es objeto de este trabajo[10] sino desde la trascendencia que tuvo para el devenir de Portugal, su aportación al mundo humanista, y la relación que existe entre ambas cuestiones. Identificado por ser el rey de "la Buena Memoria" fue reconocido con el paso del tiempo por sus éxitos en campañas militares y la expansión de territorios, por la gestión de la crisis política de entre 1383 y 1385, además de su destacado sentido de la justicia. Se encargó de modernizar el país y transformar una sociedad que había quedado ciertamente estancada en ese momento con respecto al resto de Europa, además de reorganizarla especialmente en lo referente a las leyes y a la economía. Estas transformaciones fueron diseñadas por un monarca de gran

[7] Desde la vertiente médica podemos destacar el tratado *De la conservación de la salud del cuerpo y el alma (1598) de Blas Álvarez de Miraval*, *El vergel de sanidad* (1542), de Luis Lobera de Ávila; *El aviso de sanidad* (1569), de Francisco Núñez de Coria; el *Libro del ejercicio corporal y sus provechos (1553),* de Cristóbal Méndez; posterior a las obras citadas, es de obligada referencia el libro titulado *Medicina Española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua* (Madrid, 1616), del doctor Iván Sorapán de Rieros, y desde la perspectiva pedagógica aunque son muchos los autores destacados internacionalmente, sobresale Erasmo de Rotterdam, y en España Luis Vives y Antonio Nebrija.

[8] El método del trabajo sigue el de la escuela leonesa del profesor Álvarez del Palacio y el profesor Nieto Ibáñez de los años 90, precedida por el profesor Morocho Gayo, que presenta una larga trayectoria en la línea de trabajos de autores humanistas en relación con la salud, centrados de manera mayoritaria en autores y obras del siglo XVI. Vid. E. Álvarez del Palacio, E., & Moro González, M. A. d. C. (1996). *Cristóbal Méndez: Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones.

[9] Para la realización del estudio se ha utilizado una versión digitalizada del *Livro de Montaria* de Don João I, "conforme o manuscrito n.º 4352 da Biblioteca Nacional de Lisboa, publicado por ordem da Academia das Sciências de Lisboa por Francisco Maria Esteves Pereira": Pereira, F. M. E. (1918). *Livro da montaria, feito por D. João I, rei de Portugal*. Coimbra: Coimbra Imprensa da Universidade. Versión disponible en la siguiente URL:
https://archive.org/details/livrodamontariaf00johnuoft/page/vi/mode/1up consultada el 6 de abril de 2024. En adelante, *Livro de Montaria*.

[10] Sirvan como pinceladas biográficas de esta importante autoridad lusa que fue Rey de Portugal de la destacada dinastía Avís entre 1384 y 1433. Nieto de Alfonso IV e hijo de Pedro I de Portugal y de Teresa Lourenço, se casó en 1387 con Filipa de Lencastre y tuvo varios hijos; Branca (Lisboa, 13 de julio de 1388-1389), Afonso (Santarém, 30 de julio de 1390-22 de diciembre de 1400), Duarte (Viseo, 31 de octubre de 1391-1438), a la postre Duarte I y que sucedería a su padre, Pedro (Lisboa, 9 de diciembre de 1392-20 de mayo de 1449), Henrique, *o Navegador* (Oporto, 4 de marzo de 1394-1460), Isabel (Évora, 21 de febrero de 1397-1471), João (Santarém, enero de 1400-1442) y Fernando, o *Infante Santo* (Santarém, 29 de septiembre de 1402-1443). De una relación amorosa con Inês Pires tuvo dos hijos; Afonso y Beatriz. Su reinado duró desde 1384 hasta la fecha de su muerte en 1433 a la edad de 76 años tras un largo reinado lleno de numerosas contiendas bélicas.

formación intelectual y con amplio sentido de apertura y proyección, fijando las bases en el movimiento humanista que se había originado en Italia y que se había ido expandiendo con velocidad por Europa. Su inquietud por el restablecimiento de los principios clásicos, pero muy especialmente por la necesidad de conocimiento en sí, abrió transversalmente numerosos caminos en la literatura científica del país, el arte y el mundo de la cultura en general.

Las inquietudes exactas que movieron a don João I a escribir el *Livro de Montaria* no las conocemos con certeza. Es previsible que la pasión por esta actividad fuese su motivación principal, añadido a la realidad de un monarca que poseía una gran formación y que, a pesar de su cargo y ocupaciones, siguió desarrollando una vez que fue coronado rey a pesar de las numerosas contiendas abiertas. Sabemos que su formación fue completa y dual tanto en el mundo de las armas, en el manejo con destreza del caballo e importancia de la parte física, como en lo intelectual. En relación a esto último hemos de destacar que fue educado en el ámbito eclesiástico, lo que le conferirá una base sólida en las materias principales. Desde el punto de vista humanista es conocido su manejo de autores de la Antigüedad Clásica (médicos, filósofos, militares...). La autora María Helena Prieto apunta que las traducciones de los principales autores clásicos como Sócrates, Platón y Aristóteles ya se habían llevado a cabo antes de 1300, y que eran de total conocimiento por parte de las élites portuguesas. Sabemos además que los autores clásicos eran de habitual contacto para don João I, muy especialmente Jenofonte (Ureña Prieto, 1992, p. 79)[11]. En el caso concreto del *Livro de Montaria* encontramos varias citas de interés que muestran el manejo de fuentes clásicas por parte del monarca; concretamente a lo largo de la obra y en diferentes ocasiones al poeta Ovidio, y a Julio César. También hace referencia en diferentes pasajes a San Agustín, que sin estar ya considerado un autor clásico lo es de la Antigüedad y uno de los pensadores más relevantes de la Cristiandad. Es de destacar la referencia explícita que hace al filósofo Aristóteles y que es de especial interés por la relación del saber y los aspectos físico corporales:

> [...] así como la rama en que crece la vid no es la vid que crece, sino una señal de que allí crece la vid: así también el servicio que el siervo hace al señor por el bien que de él recibe no es el saber que sabe, sino una demostración de que sabe el bien que recibe: y así parece que el saber no está en el cuerpo, ni en los sentidos, sino que está en poder del alma, y se entiende a sí misma sin ayuda de nadie: esto es lo que

[11] Ureña Prieto, M. H. d. T. C. (1992). Bibliografia Clássica do *Livro da Montaria* de D. João. In Associação Internacional de Lusitanistas (Ed.), *Actas do Terceiro Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas* (pp. 77-94). Coimbra: Universidade de Coimbra. En relación a Jenofonte cabe destacar como hace alusión al autor, por ejemplo, cuando menciona su obra Cyropaedia para distinguir entre la caza "noble" y laca "vil".

> dijo Aristóteles en el libro tercero sobre el alma, que el saber humano, conociendo y siendo consciente de las cosas que le son conocidas, vuelve a sí mismo conociendo las cosas que le son conocidas.[12]

El *Livro de Montaria* tiene unas características muy particulares, pero igualmente pasa a formar parte de una esas obras que tienen un marcado carácter didáctico y pedagógico que busca la mejora de la formación del individuo; se cree que fue escrita, aunque no tenemos la completa certeza, entorno a los años 1415 y 1433, en una fase madura o última de su vida[13]. No existe unidad de criterio en cuanto a la originalidad exacta de la obra (Pereira, 1918), ya que guarda gran similitud con la obra de rey de Castilla, Alfonso XI de Castilla, quien en la primera mitad del siglo XIV escribe también el *Livro de Montaria*. La obra de don João está dividida en tres libros que comprenden setenta capítulos. El ordenamiento y secuenciación guarda la lógica en todo momento por la temática, y se caracterizan por tener al comienzo un pequeño prólogo.

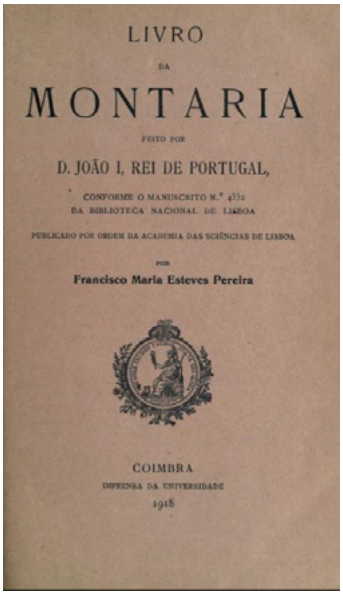

LIVRO
DA
MONTARIA
FEITO POR
D. JOÃO I, REI DE PORTUGAL,
CONFORME O MANUSCRITO N.º 4352
DA BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA
PUBLICADO POR ORDEM DA ACADEMIA DAS SCIÊNCIAS DE LISBOA
POR
Francisco Maria Esteves Pereira
COIMBRA
IMPRENSA DA UNIVERSIDADE
1918

Ilustración 1 - Primera edición de Francisco Mª Esteves Pereira. Fuente versión digitalizada

En el primer libro hace referencia a los juegos y las mañas, y éste consta de treinta capítulos. El segundo está compuesto de veinte libros, y en él hace referencia

[12] En este pasaje el autor menciona explícitamente al gran filósofo Aristóteles y al libro tercero sobre el Alma, en relación para determinar el lugar donde se encuentra el saber. *Livro de Montaria*, p. 90.

[13] Es interesante consultar el trabajo que tiene publicado sobre el rey João, Buescu, A. I. (2007). Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. *eHumanista*, 8, 143-170.

al punto de vista del comportamiento de las personas que participan en una cacería así como su vestimenta, la técnica para con la utilización de los perros, y el posicionamiento de las personas que intervienen. En el tercer libro, hace alusión a la figura de los mayordomos y ayudantes que participan en la caza y cuál ha de ser la relación para con sus responsables.

El *Livro de Montaria* es un manual de caza que hace hincapié en la figura del jabalí. Esta cuestión no es casual, pues se trata de un animal que requiere de destreza y audacia para hacerle presa o batirlo, de ciertas dimensiones, y con una envergadura mayor que la gran parte de otros animales de caza. Es una especie muy abundante en toda la Península Ibérica por su facilidad reproductiva, se trataba de un animal muy popular en aquel momento. Su rapidez, fuerza y agilidad hacían que el arte de la caza del jabalí supusiese todo un desafío, por lo que darle caza podía acometerse de diferentes modos. Batirlo era una muestra de destreza muy codiciada por monarcas y nobleza, dentro y fuera del territorio luso. Se requería un manejo eficaz del caballo[14], uso de armas, utilización de perros de apoyo, y en general conocimiento y observación de la naturaleza, cuestiones que fueron de gran interés y dominio del rey João I. De ahí se explica la meticulosa descripción de los paisajes y los campos floridos como un verdadero amante de la naturaleza, y que desea transportar al lector al mismo medio que describe. El autor se afana en trasmitir como un verdadero apasionado los olores, sensaciones, sonidos y riqueza de colores que va transformando el mismo paisaje con el paso de las estaciones del año.

Otro elemento destacable son las relaciones sociales con otros cazadores que comparten largas conversaciones y numerosas anécdotas, vínculo que es muy apreciado por el monarca de Portugal como un modo de esparcimiento frente a la rutina habitual de palacio. Estas cuestiones hacen de la caza un deporte prácticamente único que sigue manteniendo en la actualidad estos elementos intactos. Se refiere a la misma del siguiente modo:

> ...buena, y tan provechosa, que en su bondad rebasa todos los juegos, lo que ahora dicen habilidades... (*Livro de Montaria*, p. 73)

[14] Éste supone un hecho diferenciador entre clases, pues su utilización distingue social y económicamente. El acceso a una montura estaba al alcance solamente de las clases más pudientes, y en el caso de las actividades cinegéticas su utilización supone un salto cualitativo en el estatus. Un arte al que se le reconoce un valor único, tanto como para superponerlo a otras actividades físicas o artes como el canto o la cetrería. Además, el propio manejo diligente, con destreza y seguridad del caballo identificaba con un plus dentro de los cánones de la época. Se dará gran importancia a la utilización adecuada de los diferentes elementos técnicos que intervienen a la hora de montar a caballo, en especial a la silla, los arneses y estribos. En el caso del rey D. João I sabemos que tuvo un gran interés por profundizar en esta habilidad y que quiso trasmitir a sus hijos junto con su mujer, la insigne Dña. Filipa de Lencastre.

Para los gobernantes y las clases nobles, el ejercicio de la caza será importante porque facilita las dos principales tareas a las que se ha de enfrentar diariamente como son gobernar y defender (Pedraz, 2016)[15]. La primera porque según el autor este ejercicio ayuda a mejorar la comprensión y el entendimiento del día a día, y la segunda por el paralelismo que existe entre el ejercicio de la defensa con la multitud de destrezas que requieren el desempeño de la caza y que son transferibles al ejercicio de la legítima defensa. Para una preparación para la caza aconseja una vida ordenada, donde la alimentación forme parte de una rutina pautada y sin excesos, al igual que la bebida, pues lo contrario se le atribuye como consecuencia comportamientos más propios de personas de bajas clases sociales, con poca autoestima, y que se dejan llevar por vicios e instintos primarios, en definitiva, hacen un mal uso de su cuerpo y de su salud. La creación de buenos hábitos lo considera fundamental para tener una vida plena y saludable, fuera de los excesos y bajo una premisa esencial como es la sobriedad, necesaria para todo tipo de atributos para alcanzar una vida de equilibrio y bienestar.

El ejercicio de caminar es muy bien considerado por el autor, pues dentro de la actividad de la montería son largos los paseos y caminatas que se han de realizar a pie. Atribuye importantes cualidades a esta actividad, pues se lleva a cabo durante largos períodos, lo que facilita el ejercicio de la reflexión, y se realiza salvando pequeños obstáculos en un entorno natural que es altamente beneficioso para quien lo practica. El ejercicio de caminar se realizará salvando desniveles, y muy especialmente en subida o corriendo, que son los mejores ejercicios para el cuerpo y para el espíritu. En este sentido a lo largo de la obra el rey João establece una relación muy particular entre el ejercicio de la caza y lo espiritual, de tal modo que comienza el texto aludiendo a la palabra de Dios, y apuesta por que quienes realicen este tipo de ejercicio no estarán en riesgo de caer en pecado. Señala que quien realiza esta práctica no se verá atormentado por el pecado y que si tuviese un incidente durante el ejercicio de la caza o de la pesca, o incluso perdiese la vida, su alma no estará afectada en su salvación por estar en pecado (*Livro de Montaria*, p. 36).

La pasión por la caza del rey João I es patente cuando aborda desde diferentes dimensiones la montería; la primera de ellas es la cría y adiestramiento de los perros como parte fundamental para la práctica de la caza mayor, y a quien dedica un espacio sustancial en la obra. La segunda al cuidado y alimentación de los jabalíes, ya que entiende que es totalmente necesario cuidar a los animales que caza, pues

[15] Sobre qué valor es, actividades venerables de las clases nobles y aquellas actividades que son políticamente correctas en este periodo podemos consultar Pedraz, M. V. (2016). *El ethos corporal de la caballería como dispositivo de la distinción nobiliaria en la Edad Media*. Athlos: Revista Internacional de Ciencias Sociales de la Actividad Física, el Juego y el Deporte, XI(11).

sin estos no sería posible esta maravillosa actividad. Es necesario estar pendientes para que la población siga siendo numerosa y suficiente, así como la alimentación de estos animales[16]. Otros aspectos importantes de la montería que dedica un espacio notable serán la técnica de la caza, la vestimenta y el modo en que se ha de abordar un posible ataque de un jabalí en el monte. Respecto a esto último algunas de estas técnicas serán el cruce con la bestia que requerirá de técnica y destreza, cuestión que abordará desde la propia experiencia del monarca. Por su parte, la utilización de la lanza como útil resultará esencial, pues utiliza un paralelismo con la técnica utilizada por parte de los gladiadores romanos para enfrentarse en estos juegos a las fieras. La labor pedagógica es en estos pasajes es manifiesta porque acomete desde diferentes enfoques la trasmisión de la enseñanza de la montería. Estas cuestiones serán tratadas en el libro Segundo de Montería.

Hay otro tipo de connotaciones que tienen la virtud de servir de gozo para los sentidos, lo que ayudará en las agotadoras obligaciones del día a día en la corte. Comenta el autor que sirve para reparar los sentidos y el deleite del espíritu cuando se observan los bellos paisajes, y sirve para corregir el sentido del oído atrofiado en el día a día, escuchando la gran cantidad de sonidos que la naturaleza ofrece. Explica cómo las conversaciones entre cazadores son más directas y cómo el ladrido de los perros agudiza este sentido. Apuesta porque ocurre lo mismo con otros sentidos como el tacto, que se encuentra directamente en contacto con la naturaleza, o el olfato, que se ve enriquecido por la gran gama de olores que nos deleita la naturaleza como la de las flores del campo, los árboles, la humedad... hace que el apetito se vuelva más evidente tras los largos paseos por el campo, lo que beneficia a la salud y a la naturaleza del hombre.

Destaca otro aspecto en la montería beneficioso para un posterior escenario de caza, como es la adaptación al medio por las condiciones cambiantes de la meteorología. Dice el autor que el seguimiento en el monte del jabalí nos va a dar gran conocimiento del terreno gracias a las señales que nos presenta la naturaleza, y que hemos de saber descifrar si queremos seguir el rastro de un animal salvaje. Será especialmente importante para asediar al jabalí entre varios cazadores y terminar con éxito la batida.

Sobre las estrategias de caza, el monarca habla de la técnica del asedio como un modo de acorralamiento del jabalí, para lo que será esencial saber seguir el rastro y marcarlo debidamente y comunicarlo a los compañeros monteros mediante la

[16] Para la práctica deportiva de la montería ha sido habitual a lo largo de la historia tal como podemos comprobar, y sigue siéndolo en la actualidad. La creación de cebaderos en zonas de montería destinados para alimentar de manera voluntaria a los animales con el fin de estabilizar la población de animales en una zona, y garantizar la subsistencia y apareamiento de una o varias especies y poder seguir haciendo viable la actividad de la caza de una manera sostenible y equilibrada sin que se vea afectada la población de los animales.

partición de una rama en sentido del avance del animal. Nos cuenta también como es importante llevarlo hacia zonas abiertas. Para ello indica que los más jóvenes, que generalmente irán a pie recorriendo el trayecto en dirección a las zonas abiertas, harán cuantioso ruido dando voces con el objeto de que el animal al oírlas corra en dirección opuesta, que es donde los más hábiles y nobles cazadores junto con sus perros intentarán abatir al animal es zonas abiertas y diáfanas. Es ése el momento crucial donde se hará frente al jabalí y donde hay que demostrar mayor destreza, ya que los perros se encontrarán librando una batalla directa con el animal, y donde a menudo, si la prudencia no es la suficiente el animal puede embestir al propio montero con alcance desconocido. Es un momento de habilidad para el cazador y donde ha de mostrar su habilidad y la adecuación de la estrategia elegida.

La exaltación por la montería continúa haciendo hincapié en que esta actividad da a quien la practica un conocimiento exhaustivo de la naturaleza, y el modo en que se ha de desenvolver en este tipo de terrenos sirve para una total transferencia al ejercicio bélico, pues en ambas se han de recorrer largas distancias a través de pasos con agua, rocas y todo tipo de terrenos. Así mismo establece una similitud muy particular entre la persecución del jabalí con la del enemigo en cuanto a que requiere de una estrategia, una persecución en sí misma y una fase de abatimiento que es necesaria en ambas actividades. Otras cuestiones que tendrán gran interés en el ejercicio de la caza serán el conocimiento del adiestramiento de los perros y la especialización de estos, la importancia de habilidades como la capacidad de mando que va a encontrar semejanza con el arte de la guerra, y el manejo de las armas, en especial la lanza corta.

Apela don João a que la actividad de la caza, siempre entendida con caballo, se trata de una disciplina propia de las élites, y la recomienda muy especialmente a monarcas que tengan la necesidad de gobernar y de tomar decisiones, por lo que pretende ser un manual para élites. Piensa que la caza ha de ser una actividad que defina a las clases más altas. Servirá también para la convivencia entre generaciones donde los mayores aportarán experiencia y sabiduría, y los más jóvenes el relevo. El buen monarca no ha de adentrarse en la caza demasiado pronto, sino que ha de estar debidamente formado antes de comenzar a cazar, pues alrededor de la caza también hay malas costumbres como comer y beber mucho y a destiempo. No debe de haber excesos ni con la comida, pues será más propio de clases bajas y populares. Es este un pasaje donde con mayor claridad se entremezclan la labor pedagógica y la salud, la enseñanza del proceso formativo del buen regente a través de la montería y el enfoque de la salud a través de los hábitos saludables en la alimentación.

3. Otras actividades complementarias para el buen gobernante y mejor ciudadano

Existe una serie de habilidades y actividades que destaca para una óptima formación, siempre complementarias a la montería. El monarca aconseja lo que denomina actividades ligeras, y son aquellas que sin ser consideradas principales son destrezas de carácter rápido y fundamentales para complementar con la caza. Se refiere así a algunas como saltar el caballo, montarlo, manejar la lanza a caballo, lanzar la lanza, volteretas varias o inclusive, algunas destrezas que se llevan a cabo con los brazos de forma habilidosa como trepar (Álvarez del Palacio, 2003, p. 175)[17]. También incluye aquí algunas actividades atléticas como correr, correr con arma, y los saltos, todas ellas necesarias en conjunto con otras para fomentar la agilidad, la destreza de saltar obstáculos, la resistencia y otras tan necesarias en el arte de la guerra (Moreno Palos, 1988)[18]. En relación a esto último, el ejercicio de la lanza va a cobrar un especial interés por parte de don João pues se trata de una actividad que tiene total transferencia con el ejercicio de la guerra. Destaca una lanza llamada asta más larga con una longitud de 3 o 4 metros y la ascuma más pequeña para los combates del cuerpo a cuerpo. La lanza larga en sí no debía ser ni muy ligera ni muy pesada, pero siempre afilada.

Hay otras dos actividades que trata conjuntamente y a las que dedica importante protagonismo, son las justas y los torneos, y las recomienda por varias razones; por un lado por la similitud con la situación real de batalla, lo que facilita la labor de estrategia y de entrenamiento. Por otro por la posibilidad de utilización de armas, su manejo, práctica y entrenamiento y que las hacían actividades únicas, y por último porque permitían a los guerreros no solo mantenerse distraídos sino mejorar de manera directa cuantos aspectos fueran de reclamo como en el manejo del caballo. En la terminología popular los términos justas y torneos se han venido utilizando indistintamente como prácticas propias del período medieval y el Renacimiento, sin embargo, el rey João señala en el *Livro de Montaria* que tienen sus aspectos claramente diferenciadores; la justa se ha atribuido al enfrentamiento con lanza de manera individual a un oponente, mientras que el torneo a una práctica colectiva tipo batalla entre varios contendientes como un evento lo más parecido a una situación

[17] Cf. Álvarez del Palacio, E. (2003). Juego, educación física y deporte en el Renacimiento español. In S. García Blanco, J. Ponce Vázquez, & L. P. Rodríguez Rodríguez (Eds.), *Compendio histórico de la actividad física y el deporte* (pp. 171-211). Barcelona: Masson, p. 175.

[18] En relación a estas últimas destrezas tenemos que apuntar que no son originales del rey João ni de este período, pues en la Edad Media proliferan gran parte de este tipo de juegos y habilidades relacionadas con actividades atléticas de carácter popular, y que si bien no todas se originan en este período, sí se van a desarrollar en el Medievo y van a persistir hasta nuestros días como juegos populares y tradicionales de nuestra cultura. Moreno Palos, C. (1988). *Juegos populares y tradicionales en España*. Madrid: Gymnos.

real de combate en la que se luchaba con lanza y posteriormente con espada, y en la que se podía participar con o sin caballo junto con otros contendientes que fuesen a pie utilizando sus flechas y arcos. No existían reglas ni árbitros, y aunque no dejaba de ser una situación ciertamente simulada, a menudo la violencia y agresividad era muy alta. Participaban los mejores caballeros bajo la tutela de un líder que enarbolaba un escudo o una bandera, y los mejores eran tratados de una manera similar a los deportistas actuales. Con el paso del tiempo los torneos sufrieron un cierto proceso de deportivización para minimizar el abundante número de bajas con armaduras acolchadas, espadas sin filo y lanzas con puntas redondeadas donde lo importante no era acabar literalmente con el oponente sino vencerlo y demostrar las habilidades en el arte de la batalla. La normalización de reglas y estandarización de armas fue fundamental para la mejora en este sentido y el espíritu caballeresco fue ganado enteros en la batalla, que fue desembocando en competición en sentido cada vez más moderno. Camões lo describe del siguiente modo:

Llega el día y la hora señalados
Para entrar en el campo con doce ingleses
Que ya habían sido asegurados por el Rey;
Se arman con cascos, grebas y arneses.
Las damas ya llevan la armadura completa,
La feroz Marvote de los portugueses;
Se visten de colores y sedas,
De oro y mil joyas, ricas y hermosas. (...)[19]

Los torneos fueron evolucionando hasta el punto de acoger dentro de los mismos a las propias justas. Se trataba de un importante evento que formaba parte del folclore del momento, un ritual acompañado de bailes y música de mucho atractivo popular, también para nobles y gente de corte, incluido el rey. En el caso concreto de Portugal sabemos que las justas gozaron de gran interés, pues en tiempos de don João en la propia Lisboa se practicaba en la Rúa Nuova, y posteriormente con don Duarte les dio aún mayor protagonismo habilitando nuevos y diferentes emplazamientos, muchos de ellos específicos[20]. Sin embargo, todas estas prácticas el monarca las consideraba secundarias, esto es, eran actividades que siendo complementarias, no reunían los mejores requisitos técnicos para las

[19] Camões, L. d. (1817). *Os Lusíadas*: Poema épico de Luis de Camões. Paris: Officina Typographica de Firmin Didot, canto VI. 46, p. 163.

[20] Sabemos de esta práctica a partir del S. XIII, una fecha muy tardía con respecto al resto de Europa, pero se cree que si no hubo registro fue por la casi total dedicación en la península Ibérica en la Reconquista, lo que puede dar explicación a la falta de registros anteriores.

cualidades que se requerían en la batalla, salvo una, la equitación y el manejo del caballo. Para el resto consideraba que estaban limitadas de un modo u otro, y las recomendaba, pero no considerándolas prioritarias, incluidas los mencionados torneos y justas.

En este sentido, la idoneidad de la caza en contraposición de las justas, es una cuestión que se plantea en varios momentos de la obra, y según el autor reside en el escenario en que una y otra actividad se desarrollan. Alega que las justas se llevan a cabo en un escenario con un espacio cerrado, preparado para ello, donde el contrincante goza de pocos movimientos y previsibles. Piensa que la caza es una actividad más adecuada para posteriormente dedicarse al ejercicio bélico pues el escenario es imprevisible, un espacio abierto en el que entran en juego multitud de factores que no se pueden controlar, donde el objetivo de dar caza a un animal lo convierte en una actividad menos controlable y, por tanto, un escenario con mayor similitud a una situación combate. Cuenta cómo estos animales se desplazan a gran velocidad, con cambios de dirección, de sentido y aceleraciones, y requieren del cazador gran destreza en el ejercicio de la equitación y del uso de la lanza. La toma de decisiones es otro argumento a tener en cuenta ya que en el ejercicio de la caza será constante, no solo de manera individual, sino porque en las monterías se involucran a gran cantidad de hombres, como en una contienda bélica, lo que beneficia la estrategia y el trabajo en equipo.

4. El juego y otras artes físicolúdicas

El rey portugués aborda otras prácticas lúdicas propias del momento en el que le tocó vivir y que considera importantes pues afectan al desarrollo y condición humana, pero siempre buscando la relación con la montería. Desde el Medievo la práctica de juegos de mesa y los juegos populares atléticos son habituales con desigual adherencia y en función de las clases sociales. Ambas son originadas en el largo periodo de la Edad Media y serán popularizadas en los siglos posteriores, muy especialmente en el Renacimiento. Nos habla del ajedrez como el juego más antiguo, y de gran interés para el desarrollo de la estrategia, así como otros juegos y variantes como el tavolagem (juegos de azar). Por su parte dentro de los juegos y las prácticas físicas populares incluirá aquí en este apartado la danza.

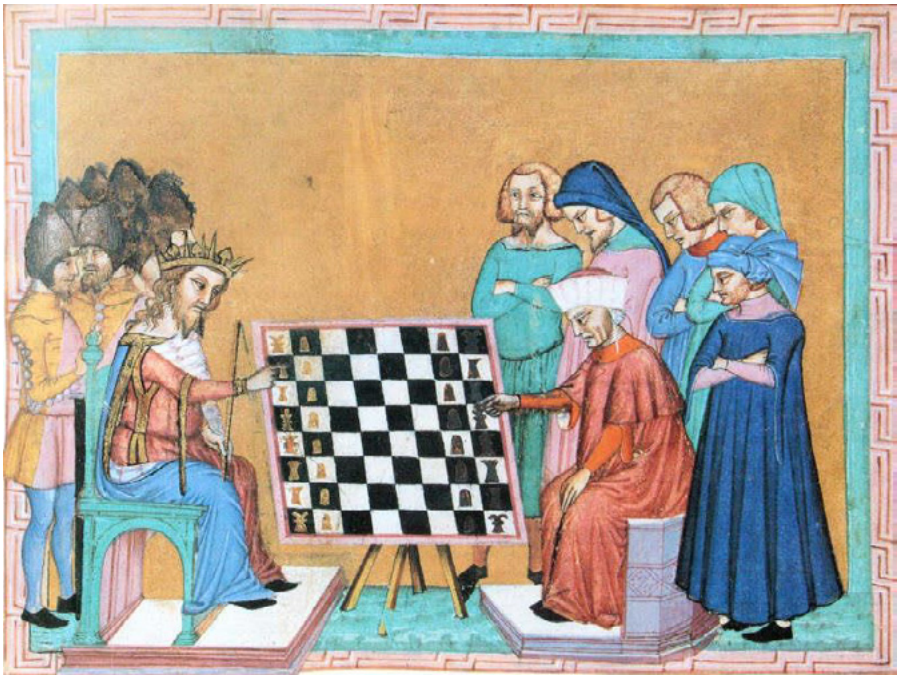


Imagen de rey europeo disputando una partida de ajedrez en una miniatura del Liber de Moribus *(Aprox 1300)*[21].

El ajedrez es considerado por el autor un juego de nobles (García Morilla, 2010)[22] y lo ve conveniente para la recreación, la distracción y la reparación del espíritu, un modo de preparación para la guerra y el manejo de la estrategia. Nos cuenta que el juego del ajedrez es una representación de la sociedad, donde reyes y reinas, caballeros, el clero y los vasallos tienen su lugar. La finalización del juego con el derrocamiento del rey equivale a una afrenta lúdica en un escenario real de batalla, por lo que lo considera crucial para una hipotética situación de combate.

Esta aceptación de los juegos de mesa y azar tuvo una acogida desigual[23], pues a pesar de ser prácticas muy populares tenían dos importantes problemas según el

[21] Imagen extraída de la Wikipedia 20- 07- 2024.

[22] Este interés por el ajedrez no es nuevo ya que en la tradición lúdica a lo largo de la historia son números los autores que aluden al juego del ajedrez para nobles, si bien es cierto que es sabido que se trataba de un juego ciertamente popular. En las *Etimologías* de San Isidoro encontramos referencia a estos juegos de azar y razona su visión sobre ellos y lo que conllevaba aproximarse a ellos. Puede consultarse en García Morilla, S. (2010). Los juegos, los espectáculos y las manifestaciones físicas en las etimologías de San Isidoro. *Materiales para la Historia del Deporte*, 8, 52-65.

[23] Además del juego de ajedrez destaca el autor otros dos de gran aceptación; el juego de los dados, popular entre las clases populares también, y el juego de la péla, un juego considerado un antecedente del tenis actual que tenía su versión en Francia en los siglos XIV y XV en el juego de palma, juego y posterior deporte muy popular en este país de corte aristocrático quienes, ante la rudeza del golpeo directo con la mano a una pelota de pequeñas dimensiones por parte de las clases más populares, deciden la utilización de un guante primeramente y de un

rey João I; por un lado la excesiva facilidad de adherencia con la que los participantes pasaban largas jornadas dedicadas al juego y con el consecuente abandono de las tareas cotidianas, y por otro la inclinación hacia la apuesta, fenómeno que no era ni mucho menos nuevo. Las apuestas en el juego suponían un problema de desorden público de tal modo que se fusionó a la imagen de éste (Frutuoso, 2005, p. 148; Serra, 2004, pp. 8-9)[24]. La promulgación de leyes regulatorias (Arbizu, 2000)[25] para intentar un avance en la problemática social aparejada al juego fue una realidad para posteriormente ser suprimidos algunos juegos en el final de la Edad Media en Portugal (Cabral, 1985)[26].

Dentro de las prácticas no combativas para la guerra hay una serie de actividades habituales en la corte, algunas como el canto o el baile que en líneas generales fueron bien recibidas como parte de la formación. Solían tener un carácter estético y de refinamiento por lo que eran vistas ideales para la formación de la nobleza, los reyes y las clases altas. Para don João eran muy recomendables para combatir la pereza, un mal endémico de estas clases, y servían para adiestrar el cuerpo, en especial alusión a la postura y las costumbres de aquellos que habitualmente no estaban

implemento posteriormente como forma de golpeo habitual. Esta consideración no es original del Rey João I pues Galeno en su obra *De parvae pilae exercitio* ya dedica un estudio, o posteriormente los humanistas Blas Álvarez de Miraval y el citado Cristóbal Méndez entre otros.

[24] Las apuestas se asociaron al juego y las prácticas físicas, de tal modo que fueron prohibidas en diferentes períodos. Sin embargo Don João llevó a cabo algunas excepciones como en el juego de péla, considerado el precursor del tenis actual (*Jeux de paume*): partiendo de una pelota pequeña y pasando por diferentes fases como desde el golpeo con la mano a la utilización de un implemento. Desarrollado en la Edad Media y muy popular en Francia; "...juegan unos días a la pella, porque este juego hace que sus miembros tiendan miembros, y otros días el aliento les hace sentir bien..." Serra, N. M. L. M. C. (2004). *O ténis no desporto escolar, em Portugal: Estudo comparativo das características dos professores, alunos e condições de prática entre escolas do litoral e do interior*. (Master Thesis). Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto, Porto, pp. 8 e 9. A finales del siglo XVI, la péla también se jugaba en la isla de Madeira, sobre todo en las casas nobles. El Conde de Calheta, en su residencia, "...tenía un juego de péla hecho de las paredes hacia dentro, en el que él que gastó más de quinientos cruzados, donde mucha gente de la ciudad y de toda la isla toda la isla... Frutuoso, G. (2005). *Saudades da terra*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada., p. 148.

[25] El fenómeno de las apuestas en relación con el juego es complejo, ya que este fenómeno trajo consigo una problemática social que lleva aparejada numerosas vertientes. Problemas sociales primeramente, pero también una vida de opulencia y excesos de todo tipo por parte de vencedores. A menudo esas cuantiosas ganancias a través del juego desembocaban en banquetes con abundantes cantidades de alimentos. Las leyes sumptuarias vinieron a regular estas prácticas a través de una serie de leyes para contener el lujo y la extravagancia en diferentes ámbitos como el de la comida, la indumentaria o la adquisición de bienes. Estas leyes, aunque se llevaron a cabo a lo largo de los siglos por los diferentes gobiernos de turno con una finalidad controladora, tienen su origen en el arco temporal de dos siglos: el segundo y el primero antes de Cristo. Las leyes anti-sumptuarias, término más preciso, en lo que se refieren a la reducción de gastos de comidas y convidados son fundamentalmente cinco: 1. La *lex Orchia*, del 181 a.C., 2. La *lex Fannia sumptuaria*, del 161 a.C., 3. La *lex Didia sumptuaria*, del 143 a.C., 4. La *lex Licinia sumptuaria*, de entre el 113 y el 97 a.C., 5.- La *lex Iulia sumptuaria*, del 18/17 a.C. Se extendieron a lo largo de los siglos y en este período están con plena vigencia habida cuenta del fenómeno del juego y las apuestas. Véase en Arbizu, J. M. (2000). *Res publica oppressa: Politica popular en la crisis de la República (133-44 a.C.)*. Madrid: Editorial Complutense.

[26] Cabral, A. (1985). *Jogos populares portugueses*. Porto: Editorial Domingos Barreira.

acostumbrados al trabajo y la disciplina. En el caso del baile era recomendable para compensar las largas jornadas que a pie debían de guardar la compostura por sus compromisos, y además eran un deleite tal como se desprende de estas palabras:

> ... tomar de la mano a una encantadora amante o doncella y bailar con ella... que tocarle la mano pidiendo audiencia[27].

Conclusión

No hay duda que a don João le movía la pasión que tenía por la actividad cinegética. El *Livro de Montaria* es un tratado enfocado en la caza en el que el autor ensalza, aborda y justifica desde diferentes puntos de vista. Desde el Humanismo son dos las ramas que guardan relación con la Motricidad; el Humanismo médico y por otro el pedagógico. El *Livro de Montaria* se encuentra entre ambas ramas, no tanto por el esfuerzo del autor de ubicarlo en una de ellas, sino como conclusión tras el análisis de contenido. Respondemos así al objetivo de este trabajo en relación con la salud y la parte física. Guarda una relación directa con el Humanismo médico en tanto que don João ensalza los beneficios que tiene para la salud la actividad de la caza; los beneficios de los largos paseos y caminatas, las bondades del tránsito por la naturaleza como el despertar de los diferentes sentidos, lo provechoso de socializar con compañeros, e inclusive lo positivo que supone la reflexión con uno mismo que incita la caza en los numerosos momentos de soledad durante una jornada de caza. La actividad de la caza para quien la practica y su desarrollo en el entorno natural es, en definitiva, beneficiosa para la salud en lo físico y en lo mental. Por parte del Humanismo médico fue esta su preocupación; demostrar las bondades del ejercicio físico o de una actividad determinada, como en este caso don João plantea con el ejercicio de la montería, como una parte indispensable para la prevención de enfermedades, el mantenimiento, y en su caso cuando fuere necesario el restablecimiento de la salud y el mejor modo para lograr ser un óptimo y equilibrado regente.

En relación con el objetivo que nos marcamos al inicio de este trabajo, el Humanismo pedagógico lo encontramos de manera constante a lo largo de la obra haciendo, por un lado, una labor de transmisión de conocimiento, desprendiéndose el afán por enseñar este arte con el objeto de ser aprendido por los buenos regentes. Estudia todos los aspectos relacionados con la montería, ya sean directos o actividades de tipo físico y lúdico buscando la comparación y adecuación con la actividad cinegética. Ubicamos aquí la transferencia de conocimientos para con la caza de

[27] *Livro de Montaria*, p. 61.

todo tipo de gestos técnicos que alude como la utilización de lanzas, otro tipo de armas, habilidades que menciona como trepar, caminar, saltar obstáculos, correr, otra principal como el manejo del caballo como una habilidad en sí misma...y la transferencia pedagógica de actividades como el torneo o las justas que son ampliamente analizadas por el autor. En este caso compara y busca similitudes, beneficios y adecuación para con la caza en el caso de un posible escenario de guerra, en un completo ejercicio pedagógico y didáctico por parte del monarca.

En relación con la esencia en sí misma del Humanismo, en la obra de don João se desprende a lo largo del tratado, la búsqueda de una mejor y más completa formación del individuo. Es objeto del autor hacer hincapié que el ejercicio de la caza es una actividad ideal desde diferentes dimensiones para una mejor formación, y esta es una máxima que se repite en el movimiento humanista; es necesaria una óptima formación desde lo intelectual pero también desde lo físico, una idea que guarda relación directa con el desarrollo integral del individuo. Este ideal clásico tiene que ver con el principio filosófico de "virtud"[28], tan necesario en todos los individuos pero imprescindible en regentes y en aquellos que tuviesen que desempeñar alguna responsabilidad. Esta idea es continua a lo largo de la obra donde valores como lo estético se hacen patentes cuando habla de la utilización de la indumentaria y vestimenta decorosa, las formas, la presencia, y los valores implícitos que tiene quien practica este tipo de caza mayor como la valentía, la destreza, la gallardía, la capacidad de planificación... aquí se incluyen la danza y el canto que analiza como actividades provechosas por los valores que estas desprenden. En este sentido tiene su reticencia hacia los juegos de mesa por los valores que se desprenden, exceptuando el ajedrez, por la adherencia al juego, las apuestas y los desórdenes que a menudo se producían a raíz de estos.

Estas son, en síntesis, las aportaciones de nuestro trabajo para con el *Livro de Montaria* del rey João I que como hemos visto guarda una serie de particularidades que la hacen merecedora de un interés manifiesto en el Humanismo médico y pedagógico portugués, así como en los antecedentes de la historia de la Motricidad, merecedora de ser estudiada en mayor profundidad y valoradas en estos ámbitos.

[28] En realidad, en este caso *virtud* está a su vez muy ligado al término griego de *euxía*, al que hacen referencia los Clásicos, aquel que en la actualidad se refiere a la óptima disposición mental y corporal donde la actividad física cobra importante protagonismo como parte fundamental en la salud y en detrimento de la aparición de enfermedades.

5. Bibliografía

Álvarez del Palacio, E. (2003). Juego, educación física y deporte en el Renacimiento español. In S. García Blanco, J. Ponce Vázquez, & L. P. Rodríguez Rodríguez (Eds.), *Compendio histórico de la actividad física y el deporte* (pp. 171-211). Barcelona: Masson.

Álvarez del Palacio, E., & Moro González, M. A. d. C. (1996). *Cristóbal Méndez: Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*. León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones.

Arbizu, J. M. (2000). *Res publica oppressa: Política popular en la crisis de la república (133-44 a.C.)*. Madrid: Editorial Complutense.

Buescu, A. I. (2007). Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. *eHumanista*, *8*, 143-170.

Cabral, A. (1985). *Jogos populares portugueses*. Porto: Editorial Domingos Barreira.

Camões, L. d. (1817). *Os Lusíadas: Poema épico de Luis de Camões*. Paris: Officina Typographica de Firmin Didot.

Frutuoso, G. (2005). *Saudades da terra*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.

García Morilla, S. (2010). Los juegos, los espectáculos y las manifestaciones físicas en las etimologías de San Isidoro. *Materiales para la Historia del Deporte, 8*, 52-65.

Lobo, A. d. S. S. C. (1984). *História da sociedade em Portugal no século XV*. Lisboa: Edições Rolim.

Moreno Palos, C. (1988). *Juegos populares y tradicionales en España*. Madrid: Gymnos.

Pedraz, M. V. (2016). El ethos corporal de la caballería como dispositivo de la distinción nobiliaria en la Edad Media. *Athlos: Revista Internacional de Ciencias Sociales de la Actividad Física, el Juego y el Deporte, XI*(11).

Pereira, F. M. E. (1918). *Livro da montaria, feito por D. João I, rei de Portugal*. Coimbra: Coimbra Imprensa da Universidade.

Rábade Navarro, M. Á. (1995). *Humanismo portugués de los siglos XV y XVI: Algunos aspectos y figuras*. San Cristóbal de La Laguna: Universidad de La Laguna.

Serra, N. M. L. M. C. (2004). *O ténis no desporto escolar, em Portugal: Estudo comparativo das características dos professores, alunos e condições de prática entre escolas do litoral e do interior.* (Master Thesis). Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto, Porto.

Serra, N. M. L. M. C. (2010). *Las actividades corporales en Portugal durante los siglos XIV y XV: Análisis de Don João I y Don Duarte.* (Doctoral Thesis). Facultad de Ciencias de la Actividad Fisica y del Deporte, Universidad de León, León.

Ureña Prieto, M. H. d. T. C. (1992). Bibliografia Clássica do "Livro da Montaria" de D. João. In Associação Internacional de Lusitanistas (Ed.), *Actas do Terceiro Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas* (pp. 77-94). Coimbra: Universidade de Coimbra.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 27.09.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41761

ELEMENTOS DE ÉTICA ESTOICA EN LA SEGUNDA PARTE DE LA *MONARQUÍA MÍSTICA* DE LORENZO DE ZAMORA[1]

Elements of Stoic Ethics in the Second Part of the *Monarquía mística* by Lorenzo de Zamora

Manuel Andrés Seoane Rodríguez

Universidad de León
maseor@unileon.es
ORCID 0000-0002-4805-3086

Resumen: Desde bien temprano el cristianismo en su afán evangelizador no solo hizo suyas muchas de las enseñanzas de las diferentes escuelas filosóficas, especialmente las procedentes de académicos, neoplatónicos y estoicos, sino que además se esforzó en presentarse como verdadera filosofía. De este modo, preceptos teóricos y actitudes vitales pasaron a integrarse perfectamente dentro de la doctrina cristiana en sus diferentes manifestaciones. El monacato heredó, sin duda, todo lo relativo a la vida interior y a la *praxis* del ejercicio filosófico. Nosotros nos proponemos en este trabajo demostrar que asuntos como el del autoconocimiento y el *contemptus mundi* llegaron a la obra de fray Lorenzo de Zamora titulada *Monarquía mística* no solo a través del uso de antologías sino también a través de la regla monástica de la orden monástica a la que él pertenecía, el Císter.

Palabras clave: filosofía; estoicismo; monacato; humanismo; Císter.

Abstract: From very early on, Christianity in its evangelizing desire not only adopted many of the teachings of the different philosophical schools, especially those coming from academics, Neoplatonists and Stoics, but also strove to present itself as true philosophy. In this way, theoretical precepts and vital attitudes became perfectly integrated into Christian doctrine in its different manifestations. Monasticism inherited, without a doubt, everything related to the interior life and the praxis of philosophical exercise. We propose in this work to demonstrate that issues such as self-knowledge and contemptus mundi reached the work of Brother Lorenzo de Zamora entitled *Monarquía mística* not only through the use of anthologies but also through the monastic rule of the monastic order to which he belonged, the Cistercian.

Keywords: philosophy; stoicism; monasticism; humanism; Cistercian.

[1] Este trabajo se encuadra dentro del Proyecto de Investigación PID2020-114133GB-I00 EL HUMANISMO EN SUS TEXTOS Y CONTEXTOS: IDENTIDAD, TRADICION Y RECEPCION.

1. Introducción

En las páginas iniciales del capítulo que Jean Leclercq dedica a las huellas de la patrística oriental en su estudio sobre la influencia de la exégesis bíblica en el monaquismo occidental (Leclercq, 2009: 121-148), el erudito francés expone y comenta una cita[2] procedente de la carta que Guillermo de Saint-Thierry (s. XI-XII) escribió a sus hermanos cartujos del monasterio francés de Monte Dei. En ella el amigo de san Bernardo subraya la atención y el celo con el que los monjes acogían las palabras y las enseñanzas de los primeros padres de las iglesias orientales: *Fratribus de Monte Dei, orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptium fervorem tenebris occiduis et gallicanis frigoribus inferentibus.* En semejante admonición observamos con nitidez una deuda de la que aquellos monjes medievales eran bien conscientes, la de que, en cuestión de vida cristiana, la luz y el calor procedían del oriente griego y que desde allí, gracias a ellos, se irradiaban a las tenebrosas y frías latitudes del occidente latino. Recomienda, en consecuencia, el abad a sus monjes la lectura atenta de los textos de aquellos fervorosos padres orientales, como san Clemente, Orígenes, san Basilio, Evagrio, san Nilo de Ancira o san Juan Crisóstomo, y la consecuente *meditatio* sobre sus palabras, con el fin de apuntalar la interioridad necesaria para la comprensión óptima de las enseñanzas de la Biblia y, por supuesto, llevarlas a la práctica.

Y no era tanto una cuestión de palabras consideradas en su materialidad como de tono, esto es, imbuirse de un silencio fértil, percibir un aroma, alcanzar un modo de disposición interior del espíritu que permitiera que el texto revelado penetrase en el corazón de aquellos monjes. A esto contribuirían, sin duda, las expertas enseñanzas de los primeros padres del monaquismo oriental, pioneros del retiro (ἀναχώρησις), de la renuncia (ἐγκρατεία) y de la oración. Es decir, el buen monje medieval les exhortaba a impregnarse de la sutil interpretación de las Escrituras y de la espiritualidad que emanaba de aquellos que perfeccionaron su vida por medio de los tres caminos de apartamiento, silencio y soledad (ἐρημία). No importaba que algunos, como Orígenes, hubieran estado en los límites de la ortodoxia, porque no eran sus opiniones las que iban a asimilarse, sino el conjunto mismo de su método de acercamiento al sentido último de las Escrituras leídas con cuidado y dedicación, el alegórico, simbólico o tipológico, y, claro está, también de su experiencia y práctica vital.

Los padres cristianos orientales de aquellos primeros siglos portaban consigo una formación intelectual envidiable, manifiesta, por ejemplo, en el caso del alejandrino Orígenes, que les capacitaba extraordinariamente para afirmar la consideración del

[2] *PL* 184, col. 309.

cristianismo como la verdadera filosofía a partir de su conocimiento de las diferentes escuelas, entendida esta *vera philosophia* como armazón teórico y especulativo, pero también como *praxis*, especialmente como *praxis*.

El principio de partida y punto de convergencia entre doctrina cristiana y filosofía pagana es sencillamente que los filósofos se distinguían en la Antigüedad por ejemplificar y practicar una *vita philosophica*. Y de esto hay abundantes testimonios desde los presocráticos y Platón[3]. Sócrates empuja constantemente a sus interlocutores al examen interior para que una vez convencidos de la inanidad de su conocimiento aparente se abran a la verdadera sabiduría (obsérvese la antinomia que se establece entre ignorancia de sí y aproximación al misterio del conocimiento de lo incognoscible) que parte, por tanto, de la toma de conciencia de uno mismo. La filosofía, de este modo, se torna experiencia de vida, ejercicio permanente y búsqueda interior, *quaerere*.

De manera especialmente relevante se observa esto entre pitagóricos, cínicos y estoicos[4], pero también en la doctrina de Epicuro[5]. Recordemos el conocido aserto de Séneca: *facere docet philosophia, non dicere*[6]. Y también afirmaciones parecidas hay en muchos lugares de las obras de Marco Aurelio, Epicteto o Plutarco[7]. Es algo generalizado y que impregnaba el ambiente cultural desde los tiempos de Alejandro. Por ejemplo, a finales del s. I o principios del siglo II, Dión de Prusa (Sirinelli, 1993: 169-185), que ejerció su labor filosófica itinerante durante los reinados de Domiciano y Trajano, dejó por escrito de manera paradigmática lo que hemos dicho que era un convencimiento común a todas las escuelas:

> ... hay palabras que debe escuchar el que se dedica a la filosofía, y lecciones que debe aprender, y una forma de vida que debe adoptar; en una palabra, hay una vida propia del filósofo y otra de los demás hombres. La del filósofo tiende hacia la verdad, la sabiduría, el culto de los dioses y el cuidado de la propia alma -lejos de la altanería, el engaño y el lujo-, hacia la sobriedad y la sensatez[8].

---

[3] Cf. Pl. *Alcibiades* 128 c; *Filebo* 78c; *Cármides* 157a; *Eutidemo* 288d, donde podemos encontrar modelos del género denominado *protreptikós*.

[4] Cf. D.L. VI 70-71, sobre el concepto de ἄσκησις entre los cínicos. Entre los estoicos, Epicteto en muchos lugares, por ejemplo: II 9, 13; 18, 26; III 8, 1; 12, 1-7; IV 6, 16; IV 12, 13. También Marco Aurelio.

[5] Cf. *Epístola a Meneceo* 122 y 135, donde la exhortación a la meditación sobre los preceptos aportados en las líneas anteriores se traducirá, según Epicuro, en una vida libre de perturbaciones y semejante a la de un dios: Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν...καὶ οὐδέποτε...διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.

[6] Sen. *Ep.* XX 2.

[7] *De plac.* I 2, en Diels, H. *Doxographi Graeci,* p. 273.

[8] Dión de Prusa, *Or. LXX* 7, *Sobre la filosofía*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón (Dión de Prusa, *Discursos LXI-LXXX*. Madrid, Editorial Gredos, 2000), ligeramente retocada. Especialmente relevante el léxico del griego: θεῶν ἐπιμέλειαν καὶ θεραπείαν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς.

Con esta referencia a la vinculación entre *praxis*, filosofía y cristianismo como trasfondo, seguiremos la siguiente metodología en nuestra investigación:

- por un lado, vamos a examinar brevemente el recorrido de la ecuación cristianismo = filosofía desde sus orígenes, y cómo acabaron muchas de las premisas del quehacer filosófico, especialmente de origen estoico, por penetrar en el monaquismo hasta convertirse en seña identitaria del humanismo cristiano;
- y, por otro, trataremos de identificar los elementos de la ética estoica concernientes al ejercicio del autoexamen, la atención a uno mismo y la práctica de preceptos saludables para la vida espiritual, que podemos encontrar en esta Segunda Parte de la *Monarquía mística* del cisterciense Lorenzo de Zamora.

La conclusión a la que pretendemos llegar y que constituye nuestro objetivo último es demostrar una hipótesis de partida: que todos los elementos y temas catalogables como pertenecientes a la ética estoica han llegado a nuestro humanista no solo, o no principalmente, a través de su contacto con antologías o florilegios de autores paganos, sino a través de los ejercicios y directorios espirituales cistercienses, herederos a su vez de toda una riquísima tradición monástica oriental. Es decir, no desde fuera sino desde dentro, a través de una corriente que fluye desde la filosofía pagana hasta el humanismo hispano con paradas en la vida monástica, en la regla de san Benito y en la renovación cisterciense que impulsó san Bernardo y en la que profesaba nuestro autor, Lorenzo de Zamora.

2. Cristianismo y filosofía: esbozo diacrónico de una identificación

Es de todos bien conocida la estrecha relación que desde un principio se establece entre el mensaje cristiano y la *paideia* griega. De hecho, este es el título de un conocido trabajo del filólogo alemán Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. La *paideia*, entendida como elemento civilizador y cultural, suponía un sistema de transmisión fundamentado en la lengua griega que en su estadio final proporcionaba a los jóvenes la inmersión filosófica por el contacto con las diversas escuelas. En la segunda mitad del s. II de este tránsito nos da buena cuenta san Justino en su *Diálogo con el judío Trifón*[9], donde detalla el itinerario espiritual en busca de la verdad que lo llevó a abrazar finalmente la doctrina cristiana. La postura tolerante e inmersiva de san Justino (recordemos, por ejemplo, su teoría del *lógos spermatikós,* de raíz estoica, por otro lado) hacia la filosofía pagana y sus limitados logros, por proceder del esfuerzo razonador humano y no de la revelación

[9] *Dial.* I 2-6.

divina, prevalecerá entre los primeros autores cristianos a pesar de la reticencia de otros como Taciano o Tertuliano[10].

Ello contribuirá finalmente a la equiparación entre filosofía y cristianismo que vemos ya plenamente constituida en san Clemente de Alejandría y Orígenes, aunque es cierto que hubo que justificar periódicamente el uso que se hacía de los filósofos y de otros autores paganos. Así, por ejemplo, san Basilio[11] en el ámbito griego y san Jerónimo[12] en el latino.

Esta identificación entre la doctrina cristiana, con su mensaje de aspiración a la perfección de la santidad, y la filosofía de los griegos se establece sobre la reflexión de aquellos primeros autores cristianos en torno a la figura de Cristo como Logos tal como es presentado ya en el *Evangelio de san Juan* y también, derivado de ello, a la equiparación directa entre Cristo y Sabiduría. Logos y Sofía como bisagras que harán posible la cristianización de la especulación y de la práctica filosófica.

Leamos unas palabras de san Clemente de Alejandría, autor que vivió entre la segunda mitad el s. II y principios del s. III:

> Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora, sin embargo, es provechosa para la religión, y constituye una propedéutica para quienes pretenden conseguir la fe mediante la demostración racional (τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως)[13].

Y un poco más adelante:

> Al igual que el ciclo de estudios es útil para la filosofía, que es su reina (δέσποιναν), así también la misma filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría (πρὸς σοφίας κτῆσιν). Pues la filosofía es una práctica de la sabiduría (ἐπιτήδευσις σοφίας); la sabiduría, en cambio, es la ciencia (ἐπιστήμη) de las cosas divinas y humanas y de sus causas. La sabiduría es señora de la filosofía como esta lo es de la propedéutica.

Pero las bases de esta equiparación pueden rastrearse ya en el Antiguo Testamento, concretamente en un libro como el de la *Sabiduría de Salomón*[14], seguramente compuesto en griego en época helenística, donde la igualdad entre el Dios de los judíos y la sabiduría como concepto abstracto es evidente.

---

[10] Recordemos de este último su conocido interrogante: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? De Praescr. Haer.* 7, 9.

[11] Cf. *Carta a los jóvenes sobre el estudio de la literatura PG* 31, col. 963-981.

[12] Cf. *Ep.* 70.

[13] Clemente de Alejandría, *Stromata* I V, 28.1. Traducción de Marcelo Merino (Clemente de Alejandría, *Stromata I.* Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1996).

[14] Cf. por ejemplo, el capítulo 7, donde se exponen las cualidades de la sabiduría.

Veamos ahora de manera sucinta el recorrido que tuvo semejante fórmula durante los primeros siglos de nuestra era.

En san Justino la equiparación de cristianismo y filosofía está presente en numerosos lugares, e incluso la afirmación de que es pertinente y está plenamente justificada la apropiación por parte de los cristianos de todo lo bueno que logró la investigación de Platón, Aristóteles y los demás precursores[15]. San Clemente de Alejandría, lo hemos visto, también exhorta a la práctica de la vida filosófica expresada en el mensaje evangélico[16] y no digamos Orígenes, cuyo alumno Gregorio Taumaturgo dejó un precioso testimonio del plan de estudios, podríamos decir, trazado por su maestro, que debería seguir quien aspirase a la perfección de la vida cristiana tal como se proclama en los evangelios. Era un programa que partía de la lectura atenta de las Escrituras para descubrir su sentido oculto a primera vista y verdadero y de la meditación posterior sobre ello; es decir, un acto que evoca el concepto aquel platónico de la reminiscencia.

En un contexto exhortatorio y protréptico parecido al que Gregorio evoca como programa de estudio, encontramos las referencias al quehacer filosófico también en un conocido texto de san Gregorio de Nacianzo que dirige en alabanza al filósofo Herón, donde el requerimiento a la práctica de la filosofía se fundamenta en que los seres humanos han sido creados racionales y que deben apresurarse a ir hacia el Logos precisamente por el logos[17], es decir, hacia Cristo por medio de la indagación y la práctica filosófica.

En el ámbito lingüístico latino destacan igualmente las numerosas referencias de Lactancio, san Jerónimo, san Agustín o Boecio, este último ya franqueando los límites de la antigüedad tardía; de san Agustín es bien conocida la afirmación procedente de su *De civitate Dei* que subraya, a nuestro juicio, un matiz importante que une y separa al mismo tiempo fe y filosofía tal como era asimilada por la nueva religión a finales del s. IV:

> porro si sapientia Deus est per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei[18].

Es decir, entrevemos aquí que el ideal cristiano de sabiduría no se contiene únicamente en un intento de cognición especulativa y puramente intelectual de Dios, lo cual se revela imposible al intelecto humano, sino que tal búsqueda cognitiva debe traducirse en una experiencia vital que culmine en la renuncia y

[15] Cf. *Apol.* II.

[16] *Strom.* VI 18, 162, 5.

[17] Greg. Naz. XXV: λογικοὶ γεγονότες, καὶ διὰ λόγου πρὸς Λόγον σπεύδοντες.

[18] *De Civ. Dei* VIII 1.

el desprendimiento de sí y que por ella misma no vale nada si no conduce al amor de Dios; en esto es en lo que consiste la *vera sapientia*. Así será una y otra vez desarrollado a lo largo de los siglos medievales posteriores por autores como Dionisio Areopagita, Hugo de san Víctor o san Bernardo, con las figuras de Casiodoro, san Gregorio o Casiano como intermediarios, y siempre y constantemente con apoyos en las palabras de los padres griegos y latinos de los primeros tiempos, como por ejemplo constata el testimonio del obispo Teodoreto de Ciro, autor ya del s. V, en su *Oratio de divina et sancta charitate,* esto es, *Discurso sobre el amor*[19]:

> Ἀρετὴ δὲ καὶ φιλοσοφία μόνη μένει ἀγαθῶν ... Ὕλη δὲ ταύτης ἡ περὶ τὸν θεὸν ἀγάπη. ἀδύνατον γὰρ κατορθῶσαι φιλοσοφίαν τὸν μὴ θερμὸν τοῦ Θεοῦ γενομένον ἐραστήν. Μᾶλλον δὲ αὐτὸ τοῦτο φιλοσοφία καλεῖται. Σοφία γὰρ ὁ Θεὸς καὶ ἐστι καὶ καλεῖται.

En resumen, la equiparación entre filosofía y vida monástica, con el paso intermedio que identifica *vera philosophia* y cristianismo, no es más que un ejemplo más de eso que se ha venido llamando la *interpretatio christiana*, es decir, la apropiación, selección y adaptación por parte de la nueva religión de todo cuanto el paganismo ofrecía de utilidad a la profundización, al perfeccionamiento y a la difusión de su mensaje evangélico.

3. Elementos característicos de la ética estoica en época imperial

Cuando intentamos reducir la ética estoica a unos denominadores comunes que la hagan medianamente reconocible y posteriormente aprovechable para los cristianos, debemos acudir a los textos de los tres grandes nombres de los primeros dos siglos de nuestra era: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Pero no solo. Pueden entresacarse también estas pautas de la sección que Diógenes Laercio dedica al estoicismo en el libro séptimo de su obra y en las éticas de otros autores menos relevantes como Hierocles, contemporáneo del emperador filósofo, y Ario Dídimo, autor alejandrino muy vinculado a Octavio Augusto. Pero viene a ser lo mismo.

Algunos de estos principios básicos se resumen en la idea de que la virtud se reduce a una vida conforme a la naturaleza y en la de que el bien es la perfección según la naturaleza de lo racional en tanto que racional. Hay varios tipos de bienes, pero deben preferirse aquellos que son perdurables, como la búsqueda de la virtud, porque pertenece a la categoría de los bienes eficientes y finales, eficientes porque proporcionan felicidad y finales porque colman de ella la existencia.

Escribe Diógenes Laercio que para los estoicos todo bien es conveniente, religante, oportuno, provechoso, aprovechable, bello, útil, digno de elegirse y

[19] *PG* 82, col. 1514.

justo[20]. Y que, por el contrario, según Zenón, las pasiones son un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza o un impulso excesivo y que por ello deben evitarse; entre ellas se catalogan la pena, el temor, el deseo y el placer. Por tanto, afirman los estoicos que el sabio (τὸν σοφόν) es desapasionado (ἀπαθῆ), por estar libre (ἀνέμπτωτον) de estas inclinaciones. Continúa Laercio con un listado de las características del sabio según esta escuela que, desde una perspectiva cristiana casan perfectamente con las que definen al seguidor de Cristo según los evangelios, pues afirma que los sabios son divinos, en tanto que tienen a Dios dentro de ellos (θείους τε εἶναι· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν) y que solo el sabio es libre (μόνον τε ἐλεύθερον).

Junto a esta perspectiva teórica, Séneca establece que la perfección de una vida virtuosa debe perseguirse por medio de la adecuación a una norma de vida, a una regla: *unam semel ad quam vivas regulam prende et ad hanc omnem vitam tuam exaequa,* todo ello con vistas a lograr una estrecha coherencia entre palabras y hechos, entre teoría y práctica. En efecto, como hemos señalado antes, en la Antigüedad la palabra *filosofía* designaba no solo una teoría o método de conocimiento teórico y especulativo, sino principalmente un estilo de vida, δίαιτα, una forma vívida de sabiduría y una manera determinada de vivir en concordancia con la razón (Hadot, 2006: 63).

El camino de perfeccionamiento debe comenzar por un ejercicio perseverante de renuncia, principalmente a los bienes materiales, de apartamiento y recogimiento interior (ἀναχώρησις) y de atención a uno mismo (προσοχή, *attende tibi, audi, abscolta*). De hecho, así es como titula el cordobés uno de sus tratados morales, *De constantia sapientis,* esto es, *Sobre la firmeza del sabio,* postura vital que acabará por proporcionar la necesaria serenidad que conduce a la contemplación. Así titula Séneca otro tratado: *De tranquillitate animi,* o *Sobre la serenidad del espíritu.* Esa ἀμεριμνία o ausencia de inquietud interior será, desde luego, uno de los principios básicos del monacato cristiano del s. IV, hasta el punto de que la ἡσυχία constituirá el objetivo, σκοπός o τέλος, primero de la huida espacial a yermos y desiertos, algo alcanzable solo, por tanto, a partir de ciertas premisas como son el retiro, la renuncia, la soledad y el silencio. Luego vendrá el ascenso del alma a la contemplación de lo absoluto, una vez que el cuerpo se libere de las inmundas ataduras que lo ligan a lo terreno.

También es preceptiva la meditación y el examen de conciencia, como una especie de ejercicio de reminiscencia, tanto de lo leído como de lo hecho en la jornada precedente, actos, faltas, errores, omisiones ... y como anticipación de

[20] D.L. VII 98 πᾶν δ' ἀγαθὸν συμφέρον εἶναι καὶ δέον καὶ λυσιτελὲς καὶ χρήσιμον καὶ εὔχρηστον καὶ καλὸν καὶ ὠφέλιμον καὶ αἱρετὸν καὶ δίκαιον.

lo que debe corregirse en aras de un progreso en lo que los estoicos consideran fundamental, que es el conformarse a la ley natural, a la naturaleza.

Este examen interior adquiere pronto también un claro sesgo moral que los autores cristianos, monásticos especialmente, aplicarán al progreso espiritual y al que otorgarán un significado teológico. Lógicamente, la práctica adecuada de este ejercicio del examen de conciencia necesita también de serenidad interior, soledad y silencio.[21] De hecho, el propio Séneca en numerosos lugares llama al conocimiento de uno mismo como la actividad más perentoria que debe emprenderse y más urgente que cualquier otra investigación.[22]

En la generación siguiente a Séneca será Persio el que se explique en los mismos términos. Su *Sátira* IV nos presenta a un sujeto lírico (el propio Persio) que está completamente imbuido de las enseñanzas platónicas sobre el precepto délfico del *nosce te ipsum*. Pero veamos un pasaje de la III[23] que reproducirá más adelante san Agustín en *De civitae Dei*[24], lo que da prueba de la apropiación del material por los autores cristianos:

> discite et, o miseri, causas cognoscite rerum:
> quid sumus et quidnam uicturi gignimur, ordo
> quis datus, aut metae qua mollis flexus et unde,
> quis modus argento, quid fas optare, quid asper
> utile nummus habet, patriae carisque propinquis
> quantum elargiri deceat, quem te deus ese
> iussit et humana qua parte locatus es in re.

También Marco Aurelio[25] aconseja en numerosos lugares que el hombre se preocupe por reflexionar sobre la trabazón estrecha que se da entre las cosas humanas y divinas y que tras renunciar a las vanas esperanzas (τὰς κενὰς ἐλπίδας) uno acuda en ayuda de sí (σαυτῷ βοήθει) con el cuidado necesario. Algunos de los puntos tratados por este emperador filósofo podrían perfectamente también pasar por cristianos:

> 12. Si ejecutas la tarea presente siguiendo la recta razón (ἑπόμενος τῷ ὀρθῷ λόγῳ), diligentemente, con firmeza, con benevolencia y sin ninguna preocupación accesoria, antes bien, velas por la pureza de tu dios (ἑαυτοῦ δαίμονα), como si fuera ya preciso restituirlo, si agregas esta condición de no esperar ni tampoco evitar nada, sino que

[21] Sen. *Ep.* LXVI 1.
[22] Sen. *Ep.* CXX 14-18.
[23] Per. *Sat.* III 66-72.
[24] *De civ. Dei* II 6, 8.
[25] *Med.* III 12, 13, 14.

> te conformas con la actividad presente conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν ἐνεργείᾳ) y con la verdad heroica en todo lo que digas y comentes, vivirás feliz (εὐζωήσεις). Y nadie será capaz de impedírtelo.

Toda esta nomenclatura estoica cristalizará cuando el movimiento monástico cristiano se muestre como la realización de la perfección de la vida cristiana. Incluso antes, en el ámbito judeohelenístico, ya Filón de Alejandría había establecido que la verdadera filosofía, la auténtica, no es otra que la Ley de Moisés, regla de santidad[26] y que es necesario el apartamiento (ἀναχώρησις) para que el hombre reflexione y medite sobre su auténtico valor frente a Dios[27].

Así, pues, como conclusión, vemos que en los escritos de los filósofos adscritos al estoicismo encontramos a menudo desarrollados ciertos temas de manera recurrente (Festugière, 1960: 53-62):

- que el hombre debe aprender a mirarse como en un espejo para conocerse a sí mismo y reflexionar sobre la muerte: *meditatio mortis, lamentatio vitae.*
- la práctica cotidiana del examen de conciencia y de otros ejercicios de meditación sobre la vacuidad de las pretensiones humanas: *vanitas, contemptus mundi.* Cicerón lo denomina *hae sunt exercitationes ingenii*[28].
- la necesidad del retiro, de la soledad y del silencio interior, es decir, del apartamiento, si no necesariamente físico, sí desde luego íntimo, un retiro hacia uno mismo: *in ipso secedere*.

Y junto a estos temas, el uso constante de palabras y expresiones. Aquí presento algunas de ellas en griego tomadas de pasajes de Epicteto y Marco Aurelio: ἀπάθεια, ἀπόταξις, ἡσυχία, ἀμεριμνία, διάκρησις, ἄσκησις, μελήτη, ἐγκράτεια, θεοποίησις, παρρησία ...

Según Filón de Alejandría[29] los ejercicios espirituales, que pretenden como objetivo último la transformación del individuo, ponen en primer lugar la necesidad imperiosa de la atención sobre uno mismo, después la meditación y la rememoración al tiempo que otras prácticas de carácter más individual como la lectura de las Escrituras, la escucha, el estudio y el examen en profundidad. Por último, se proponen ejercicios de naturaleza más activa como el dominio de uno, el cumplimiento de los deberes y la indiferencia ante las cosas que son indiferentes.

Todo esto penetra y es adaptado por el monaquismo cristiano a partir del s. IV.

---

[26] *De posteritate Caini* 102.

[27] *All. Leg.* II 24-26.

[28] Cic. *De senectute* 11, 38.

[29] *Leg. All.* III 18; *Quis rer. div.* 253.

4. Huellas de ética estoica en el cristianismo: el monacato

Remontémonos a Eusebio de Cesarea. Cuando en el libro II de su *Historia eclesiástica* relata los orígenes de la predicación del apóstol san Marcos en Alejandría, se hace eco de una tradición que identificaba a los terapeutas definidos por Filón de Alejandría en su tratado titulado *De vita contemplativa* con los cristianos que practicaban en su tiempo un riguroso ascetismo conducente a la purificación interior. Eusebio[30] nos da ya una pista en la terminología que emplea para describir a esos hombres y mujeres:

> Y surgió allí, al primer intento, una muchedumbre de creyentes, hombres y mujeres, tan grande y con un ascetismo tan conforme a la filosofía y tan ardiente (δι' ἀσκήσεως φιλοσοφωτάτης τε καὶ σφοδροτάτης), que Filón estimó que era digno poner por escrito sus ejercicios (διατριβὰς), sus reuniones (συνηλύσεις), sus comidas en común (συμπόσια) y todo lo demás de su género de vida (τοῦ βίου ἀγωγὴν).

En estos rasgos y en los vocablos empleados por el historiador podemos ya entrever algunos de los elementos que hacían posible la identificación de las incipientes comunidades monásticas cristianas con la práctica filosófica de escuelas como el neopitagorismo, el epicureísmo o el estoicismo y los terapeutas judeohelenísticos. En otros lugares de su *Historia eclesiástica* podemos también encontrar identificaciones similares entre filosofía y espiritualidad monástica[31]. Esto ha sido ya observado y estudiado por autores como Max Pohlenz y Pierre Hadot.

Pero es, sin duda, Sozomeno[32] quien mejor describe la esencia de este monaquismo cristiano egipcio (del que también tenemos un precioso ejemplo en la *Vita Antonii* compuesta por san Atanasio), cuando detalla un siglo más tarde en el libro I de su continuación de la obra de Eusebio el modo de vida de los monjes anacoretas y eremitas. Sozomeno la define como μοναστικὴν πολιτείαν y afirma que constituía el pilar básico que hacía brillar por entonces a la iglesia gracias a lo virtuoso de su conducta (καὶ τὸ δόγμα ἀνέσχον ταῖς ἀρεταῖς τοῦ βίου). Habla claramente de este movimiento como de una filosofía (ἡ τοιαύτη φιλοσοφία) que desdeña la falsedad de las argucias retóricas y la vana elocuencia y que pone en práctica una virtud auténtica, no aparente (οὐ γὰρ ἐπιδείκνυται ἀρετήν, ἀλλ' ἀσκεῖ), una opción vital que en nada valora la opinión de los demás hombres. Nos especifica, además, algunos de los principios que a modo de regla siguen estos hombres y mujeres como medios para lograr lo único valioso, que es la conquista del bien

[30] *HE* II 17, 2.

[31] *HE* VI 3.

[32] *HE* I 12-13.

mediante una *vita angelica*. El primero es el dominio de las pasiones del alma (τοῖς πάθεσι τῆς ψυχῆς) y de las debilidades del cuerpo (ταῖς τοῦ σώματος ἀσθενείαις) y el cultivo permanente de la oración y la súplica a Dios (αὐτὸν σέβει καὶ εὐχαῖς καὶ λιταῖς ἐξιλεοῦται). Se persigue en todo momento una purificación interior (καθαρότητι δὲ ψυχῆς) que capacita al alma para soportar las vicisitudes exteriores mediante el ejercicio (ἀσκοῦσα) de la fortaleza (τὸ καρτερικὸν), la serenidad (καὶ πρᾶον), la pobreza (τὸ ὀλίγων δεῖσθαι) y la oración. En algunos momentos parece que estamos leyendo a Séneca cuando refiere a Lucilio el comportamiento ideal del sabio estoico, pero en griego:

> Restringiendo a lo mínimo la utilización de la naturaleza y forzando el cuerpo (τὸ σῶμα συναναγκάζουσα) a necesitar con moderación, domina la incontinencia con la prudencia (σωφροσύνῃ), refrena con la justicia la injusticia y la mentira con la verdad, y con el buen orden (εὐταξίᾳ) participa de la mesura en todas las cosas. En la concordia y en la comunidad con el prójimo (ἐν ὁμονοίᾳ τε καὶ κοινωνίᾳ) fundamenta su modo de vida (τὴν πολιτείαν).

Según Sozomeno el origen del monaquismo hay que buscarlo en el profeta Elías y en Juan el Bautista, y también en las primeras comunidades apostólicas de vida en comunidad, como asegura, por su parte, Guillermo de Saint-Thierry en el comienzo de su carta.

Para los monjes, la vida monástica, concebida como una práctica de amor y renuncia, está orientada hacia un fin espiritual bien determinado, un σκόπος, un τέλος final y último. Es testimonio de esto el manual de san Nilo de Ancira, el discípulo de san Juan Crisóstomo que vivió en la segunda mitad del s. IV., y que lleva por título *Tractatus de monastica exercitatione,* y también el propio maestro en numerosos escritos, como por ejemplo el titulado *Contra los perseguidores de la vida monástica*. Ambos coinciden en investigar y presentar el fin último de la filosofía según Dios (τίς ποτὲ ἐστιν ὁ τῆς κατὰ Θεὸν φιλοσοφίας σκόπος)[33]. Su respuesta es que este σκόπος es la perfección cristiana a imitación del propio Cristo y de los apóstoles.

Ello supone, obviamente, la adquisición de un verdadero poder sobre las pasiones, como también corrobora Evagrio Póntico al comienzo de su *Tratado práctico* dirigido a los monjes: βασιλεία οὐρανῶν ἐστιν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς; esto ha de darse junto a un verdadero conocimiento de la realidad, es decir, que la verdadera riqueza reside en la posesión de las virtudes y que la felicidad auténtica es únicamente la espiritual. Separar el espíritu, por tanto, de

[33] *PG* 79, col 715.

los bienes terrenales de este mundo se convierte en un objetivo irrenunciable para quien se aplique a la vida monástica, siguiendo el ejemplo de Cristo: διδάσκων (sc. Cristo) διὰ τούτων ὅτι δεῖ τὸν φιλοσοφεῖν ὀρθῶς ἄνωθεν προαιρούμενον ἀρνεῖσθαι μὲν τὰ τοῦ βίου ἡδέα, πονεῖν δὲ καὶ παθῶν εὖ μάλα ἐπικρατεῖν καταφρονοῦντα τοῦ σώματος:

> enseñando a través de estas cosas que el que se prepara correctamente para la filosofía de lo alto por un lado tiene que renunciar a todos los placeres del mundo, esforzarse y señorear eficazmente sobre las pasiones despreciando el cuerpo[34].

Así, concluye san Nilo, el filosofar consiste en considerar las riquezas materiales inferiores a la filosofía y en separarse del cuerpo por la purificación del alma (διὰ τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα)[35]. De ello se desprende el gran premio, el fruto riquísimo de semejante filosofía espiritual o monástica, que no es otro que la plena contemplación de la realidad superior. Así lo afirma san Nilo[36]:

> ... ¡cuánto más el amor de la filosofía (ὁ τῆς φιλοσοφίας ἔρως) hará separarse de las cosas sensibles (τοῖς αἰσθητοῖς) y de los mismos sentidos (ταῖς αἰσθήσεσι) a la mente (τὸν νοῦν), arrebatándola hacia lo alto (μετάρσιον) y aplicándola a la contemplación de las realidades espirituales (καὶ τῇ τῶν νοητῶν προσασχολῶν θεωρίᾳ)!

De este modo, el espíritu del hombre podrá quedar permanentemente adherido a Dios, sin volver a separarse nunca:

> Porque ser filósofo significa tender a la perfección de las costumbres (Φιλοσοφία γὰρ ἐστιν ἠθῶν κατόρθωσις) y a la gloria del verdadero conocimiento de aquel que es (μετὰ δόξης τῆς περὶ τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς).

Quiere esto decir que el perfeccionamiento ascético y moral es inseparable de la perfección gnóstica, esto es, del verdadero conocimiento de lo divino, y que ese sería inalcanzable sin la purificación que supone aquella; y por conocimiento verdadero hemos de entender nada menos que la experiencia de la unión con Dios.

Igual que a los sabios de este mundo, el verdadero filósofo, o sea el monje, despreciará también a los soberanos y poderosos, que viven en un continuo temor ante la muerte, mientras que para el verdadero sabio que vive según el ideal de la filosofía[37] esta sabiduría no representa otra cosa que una meditación cotidiana o una anticipación de la muerte sobre la vida presente. Así lo confirma san Jerónimo:

---

[34] *PG* 79, col. 722.

[35] *PG* 79, col. 731.

[36] *PG* 79, col. 810.

[37] Cf. San Juan Crisóstomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 16.

Philosophiam meditationem mortis esse[38] y en la misma línea después Casiodoro en sus *Institutiones*[39]*:*

> Philosophia est divinarum humanarumque rerum in quantum homini possible est probabilis scientia; aliter philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum; rursus, philosophia est meditation mortis, quod magis convenit Christianis qui saeculi ambitione calcata conversatione disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt, sicut dicit Apostolus: *in carne enim ambulantes non secundum carnem militamus* (II Cor 10, 3), et alibi: *conversatio nostra in caelis est* (Phil3, 20).

En la adquisición, pues, y en la práctica y ejercitación permanente de esta clase de sabiduría se resume la esencia del monje, una lucha solitaria de búsqueda, renuncia y desprendimiento frente a lo material con la vista siempre en lo espiritual y celeste. Expresiones que leemos con frecuencia aluden a esta pretensión que contrapone la filosofía externa de los otros frente a la filosofía cristiana, evangélica, sagrada, divina, suprema, suma, verdadera, espiritual, sublime o angélica.

En definitiva, vemos que la idea reduccionista de vida ascética como filosofía y, viceversa, de filosofía como vida ascética está profundamente radicada en la antigua tradición monástica; y también constatamos que fue el impulso renovador cisterciense el que encontró cada vez mayor interés en el redescubrimiento de las genuinas fuentes de la espiritualidad monástica medieval con el aporte intermedio de la regla benedictina.

Como hemos dicho, en la *Regula* de san Benito pueden rastrearse fácilmente influencias de los numerosos tratados de maestros orientales y también occidentales que trataban de ordenar la vida de los monjes de cara a la consecución del objetivo definido más arriba. Los estudiosos de su obra han encontrado referencias a las reglas e indicaciones de Pacomio, san Basilio, Casiano y sobre todo san Agustín. El programa de estos ejercicios se centra principalmente en la atención y meditación sobre los misterios de la vida de Cristo: la vida del alma del hombre reside en Dios, mientras que el pecado del hombre es la separación de Dios y, por consiguiente, causa de su muerte.

Así, se vuelve capital, como hemos dicho, la meditación sobre el fin de la vida y también sobre los misterios de la pasión y la muerte de Cristo, por cuanto su muerte representa la destrucción del pecado y en consecuencia la restauración de la vida del hombre. La única tarea del hombre, su fin último, es, pues, la conformación a Cristo y la renovación de su vida, dado que los misterios de Cristo son también los nuestros. Por tanto, la meditación fundamental sobre la que el monje debe

[38] San Jerónimo, *Ep.* CXXVII 5.

[39] Casiodoro, *Institutiones* II 5.

ejercitarse una y otra vez es netamente teológica, fundamentada en que hay un plan divino en la creación del hombre que no coincide con las esperanzas del propio hombre: este plan es evitar la muerte, que es el pecado, y alcanzar la beatitud: *Hoc meditari sanctae spei seminarium est, illud summi amoris incentivum*[40].

Particularmente interesante y paradigmático del cuidado que se ponía en estas directrices resulta el programa que exhorta a la meditación sobre los tres tiempos de la vida del hombre. Como existe una clara relación entre las afecciones del alma y las acciones, para lograr una adecuada práctica en el cultivo de las virtudes, el alma necesita regular y constreñir lo más posible estas afecciones y con el propósito de acrecentar el amor a Cristo se impone una triple meditación: *Itaque, ut ille dulcissimus amor Iesu in tuo crescat affectu triplici meditatione opus habes*[41] y sigue el enunciado de las tres edades de la vida. Debe meditarse sobre el tiempo pasado, esto es, sobre las bondades de Dios y los misterios de la redención; debe meditarse también sobre el tiempo presente, a saber, tomar conciencia de las miserias de la vida humana y concluir, lógicamente, en un *contemptus mundi*. Por último, debe meditarse sobre el tiempo futuro, lo que se denomina los novísimos, es decir, sobre la muerte venidera, el juicio, la eternidad dichosa junto al Padre o terrible en el infierno.

En resumen, según el director espiritual cisterciense, se impone la necesidad de esta triple meditación como medio de excitar e inflamar el amor a Dios.

Además de este tipo de ejercicios, a partir sobre todo de la adopción de los *Spiritualia exercitia* de san Ignacio de Loyola a finales del s. XVII, en la orden cisterciense se asume un sistema de meditaciones que se centra en los misterios de la vida de Cristo y reflexiona sobre la condición humana, a lo que se suma el ejercicio permanente del examen de conciencia.

La lectura de la Segunda Parte de la *Monarquía mística* del humanista y monje cisterciense Lorenzo de Zamora, sin duda, evoca esta práctica prescrita dentro de su orden, como veremos.

5. Pervivencia de elementos de ética estoica en la *Monarquía mística*

La *Segunda Parte de la Monarquía mística*[42] se compone de cuatro libros de diferente amplitud, siendo los dos centrales mucho más extensos.

---

[40] San Bernardo, *serm. 11 in Cant.,* 3, 825 d.

[41] *PL* 32, col. 1465.

[42] La *Segunda Parte de la Monarquía Mística* fue editada en Alcalá de Henares en 1601 por Justo Sánchez Crespo y dedicada por Lorenzo de Zamora a la duquesa de Rioseco, Doña Victoria Colona. Lleva como subtítulo *De la composición del cuerpo místico de la Iglesia. Del conocimiento propio, De la caída del primer hombre, De los misterios de la humana naturaleza y de los efectos del pecado o De la miserable ruina de la naturaleza humana*

El libro primero tiene como tema principal el conocimiento propio y está dividido en ocho capitulillos o símbolos, en la denominación del autor, en tanto que portadores de un significado no aparente sino simbólico o alegórico; el libro segundo, que lleva como título *De la caída del primer hombre*, consta de dos partes y veinte símbolos o capítulos en total. Es digno de mencionarse que la segunda parte de este libro segundo se dedica íntegramente a examinar, a lo largo de doce símbolos, la culpa de la mujer en la caída de Adán y, por tanto, en la llegada del pecado al mundo, lo que supone la muerte del alma. El libro tercero, dedicado en detalle al escrutinio de las miserias de la naturaleza humana, consecuencia de nuestra expulsión del paraíso y de la llegada del pecado por culpa de la mujer -lo cual fue expuesto con detalle en el libro anterior-, consta nada menos que de tres partes y treinta y cinco símbolos en conjunto (dieciséis la primera, diez la segunda y nueve la tercera). Como es fácilmente deducible, los libros primero y tercero son los que constituyen la base de nuestro trabajo. El libro cuarto y último, más breve y centrado en el análisis del pecado y en los efectos que provoca en el alma, también está dividido en tres partes, cuyo número de símbolos asciende a dieciocho en total.

Veamos, tanto el libro primero como el tercero llevan títulos suficientemente elocuentes en relación con lo que proponemos, es decir, que ciertas directrices de la ética estoica están presentes en esta *Segunda Parte de la Monarchia Mystica* de una manera más que evidente.

El libro primero, como hemos dicho, es el más breve de los cuatro y actúa a modo de presentación temática del resto. Consta de ocho símbolos que el autor dedica al asunto del conocimiento de uno mismo como único medio que tiene el hombre de escudriñar su alma y de alcanzar así el conocimiento verdadero, que es Dios. Solo con la lectura de los títulos que encabezan cada uno de los símbolos podemos hacernos una idea cabal del contenido: *Del conocimiento propio, De la importancia del propio desengaño, De la utilidad del conocimiento propio, De los daños que el no conocerse al hombre hace y De la utilidad del propio desengaño...*

Con el propósito de apuntalar y fundamentar el progreso de su argumentación aparecen en el texto religioso referencias abundantes a los clásicos grecolatinos en los que se expone esta exhortación al autoconocimiento de manera más o menos explícita y también se exponen y expanden símiles o metáforas sobre el alma que se reconoce y que se contempla en la divinidad. Se trata de analogías conocidas y reutilizadas en la tradición filosófica desde la Antigüedad hasta el Humanismo. Nos referimos principalmente a la imagen de los ojos y la del espejo para referirse

y de los daños en que por el pecado incurrimos y los bienes que perdimos. Esta es la edición que hemos manejado. Da la casualidad de que esta *Segunda Parte de la Monarquía mística* parece haberse editado tres años antes que la *Primera Parte,* que lo hizo en 1604.

al alma en proceso de autoconocimiento, tomada de Platón, aunque de origen pitagórico, y recurrente después en autores como Plutarco y en otros que se sitúan dentro de la corriente del estoicismo de época imperial.

Hemos constatado que todas estas citas de autoridades griegas y latinas proceden (y en el mismo orden), como reconoce también el propio Lorenzo de Zamora, del comentario de Claudio Minois a los emblemas de Alciato, concretamente al número *186 Dicta Septem Sapientum,* según la edición del año 1581, salida de las prensas de Plantino en Amberes (Antón, 2017). La base de la argumentación de nuestro humanista cisterciense se basa en la coincidencia conminatoria del mandato délfico y del versículo 24 del libro de *Job*. Esto ya lo hemos estudiado en otro lugar (Seoane Rodríguez, 2024).

Al mismo tiempo, el autor apoya el desarrollo de su argumentación en citas de libros bíblicos, principalmente aquellos que suelen denominarse salomónicos, esto es, *Proverbios, Eclesiastés* y *Cantar de los Cantares.* Lo interesante del caso es que entre las fuentes primarias de la antigüedad pagana y las bíblicas, Lorenzo de Zamora intercala también otras citas procedentes de autores que podemos considerar plenamente insertos en la tradición monástica, como es el caso de san Basilio, san Agustín o Casiano. Del primero, quizá el más importantes de los Padres capadocios del s. IV, debemos recordar una preciosa homilía acerca del versículo *Attende tibi ipsi (*Πρόσεχε σεαυτῷ*)* o *Pon atención a ti mismo* (Dt 15, 9), que, como podemos deducir a partir del título, representa una magnífica exhortación al autoexamen. El contenido de esta homilía sin duda podría considerarse propiamente como una especie de directorio espiritual, en la misma línea de otros escritos como la *Carta a Meneceo* de Epicuro, que nos transmite Diógenes Laercio, las epístolas de Séneca o el manual que Arrio confeccionó con los dichos y las enseñanzas de Epicteto. Sobre este último no olvidemos que la tradición cristiana transmitió una paráfrasis comentada atribuida nada menos que a san Nilo de Ancira, uno de los pilares fundamentales del monaquismo oriental. En cierto modo, guardan también estrecha relación con este tipo de escritos otros que entran más de lleno en géneros que la crítica denomina como protrépticos (como es el caso de lo que conservamos de Aristóteles transmitido por Jámblico) o de los escritos consolatorios, como vemos a continuación.

El extenso libro tercero consta, como hemos dicho, de tres partes. La primera se abre con un título que ya no deja lugar a dudas sobre la filiación de su contenido con los propios de la práctica de la meditación monástica: *En que se tratan las miserias y calamidades en que cayó la naturaleza humana por el pecado.* El asunto de la miseria del hombre es antiguo y puede remontar a Homero, donde encontramos con frecuencia lamentaciones sobre la desgraciada vida de los mortales por oposición

a los dioses, siempre felices. Igualmente sucede en los líricos, especialmente entre los elegíacos, y entre los poetas trágicos, y toma carta de naturaleza en el pseudoplatónico diálogo *Axíoco*, donde Sócrates desarrolla la idea de que el hombre es un alma encerrada en una prisión, que es el cuerpo mortal, un envoltorio que la naturaleza nos ha proporcionado para nuestra desgracia. De este modo, los placeres son breves y entremezclados con mil calamidades, mientras que los dolores son duraderos o incluso permanentes y en absoluto mezclados con el disfrute. Derivado de este tópico de la miseria de la vida humana aparecen otros como el de la *lamentatio vitae;* y es que ningún momento de la vida del hombre está libre de padecimientos, desde los primeros lloros del bebé hasta las calamidades de la vejez. Así nos lo transmiten numerosos poemas de la *Antología Palatina:*

> Δακρυχέων γενόμην καὶ δακρύσας ἀποθνήσκω·
> δάκρυσι δ' ἐν πολλοῖς τὸν βίον εὗρον ὅλον.
> ὦ γένος ἀνθρώπων πολυδάκρυτον, ἀσθενές, οἰκτρόν,
> συρόμενον κατὰ γῆς καὶ διαλυόμενον[43].

Y claramente Cicerón en *Tusculanas*[44] cuando reflexiona e incluso reproduce el tratamiento de Platón en su diálogo *Fedón*. Igualmente, también Ausonio, que remonta esta reflexión a los pitagóricos: incluso le sería mejor al hombre, escribe, el no haber nacido. Al mismo tiempo se da el tópico de la brevedad de la vida por oposición a la eternidad de la muerte, que en este libro tercero de la *Monarquía mística* recibe un extenso tratamiento en el símbolo sexto de la primera parte, o el de la fugacidad de la vida, *de vitae fugacitate,* que se trata extensamente en los símbolos séptimo y octavo con referencias, por ejemplo, a Cicerón, Jenofonte, Horacio y Homero:

> Hojas de árboles la llama (a la vida humana) que el viento enlacia, marchita y descompone. Y aun si durara tanto como las de los naranjos y laureles pudiera el hombre consolarse, pero muchas veces dura menos[45].

Por todo ello, el hombre debe reflexionar sobre su verdadera condición, que es la mortal, para no incurrir en el vacuo pecado de la *vanitas.* Desarrolla entonces también Lorenzo de Zamora el tópico del *ubi sunt* en muchos símbolos dedicados a las miserias de las prosperidades de la vida humana: realeza, riqueza, cargos ...

[43] *Ant. Gr.* X 84.

[44] Cicerón, *Tusc.* I 34-35.

[45] *Monarquía mística II Libro III Parte primera, símbolo sexto.*

> Esmeráronse y con razón mucho todos los antiguos scriptores, así tanto como profanos, griegos, bárbaros y latinos, en declarar al hombre para desengaño suyo cuán corto es el término de esta miserable vida, Para este fin usaron de hieroglyficos, pinturas y apotegmas sentenciosas[46].

Y es que el propio Sócrates en la *Apología* reflexiona sobre la necesidad de meditar sobre la muerte, aunque es en el *Fedón* donde lleva hasta el final la conclusión necesaria, en la idea de que la muerte es la liberación del alma y a ello debe dedicarse el filósofo con todas sus fuerzas. Lorenzo de Zamora, retoma este asunto de la meditación sobre la muerte en el símbolo décimo de la primera parte de este libro tercero y lo hace con una secuencia de referencias que comienza por el tratado de Séneca *De brevitate vitae,* acompañada de un laudatorio juicio del filósofo estoico: *cuando dijo que aunque toda la vida se ha de aprender a vivir, pero principalmente a morir.* Y tras mencionar a Aristóteles, que refrenda esta misma idea, culmina con el libro bíblico de la *Sabiduría* y una cascada de versículos tomados del libro de los *Salmos.* Entremezcla otras citas bíblicas después con las de filósofos de la antigüedad pagana, autoridades incontestables como Platón: *no iba fuera de este pensamiento Platón cuando dijo que la vida del sabio había de ser una perpetua consideración de la muerte.*

Este es un tema que entra de lleno en la espiritualidad monástica de los padres orientales, ya que, una vez establecida la identificación de monacato como filosofía, es lícito definir este como una continua reflexión sobre la muerte. De su mano vienen otros tópicos como el desprecio del mundo, el *contemptus mundi,* que constituyó la base del famoso tratado del benedictino de mediados del s. XII Bernardo de Morlaix. Este tratado es en su forma externa un extenso poema de unos tres mil hexámetros dedicados al abad de Cluny Pedro el Venerable. Y aquí tenemos ya el hilo que nos une al cisterciense Lorenzo de Zamora con la antigüedad grecolatina.

6. Conclusiones

Una vez constatada la presencia de fórmulas, exhortaciones, temas y contenidos propios de las reglas de diferentes escuelas filosóficas, especialmente de la *Stoa*, en la obra del humanista Lorenzo de Zamora, especialmente el tema recurrente del conocimiento de uno mismo y la reflexión sobre las miserias de la vida humana; y tras haber realizado un recorrido por el camino que acabó, ya en los primeros siglos, por que los propios cristianos considerasen la vía del monacato como la verdadera filosofía bajo el nexo común de la lectura, la reminiscencia, la meditación y de la

[46] *Monarquía mística II Libro III Parte primera, símbolo noveno.*

praxis en un retiro interior, nos planteamos la siguiente cuestión: ¿cómo pudieron llegar hasta aquí, hasta un humanista hispano de finales del s. XVI, y fraguar en una obra de contenido doctrinal y exegético como la *Monarquía mística*?

A nuestro juicio, y es lo que proponemos como conclusión de nuestro estudio, es que todo este caudal de normas y reflexiones que incluso pueden adoptar el aspecto de unos ejercicios espirituales o de una regla de vida, llegó a Lorenzo de Zamora por el ancho cauce de la orden monástica a la que pertenecía como miembro destacado: el Císter.

La orden cisterciense, se asume generalmente, nació con la fundación del monasterio de Citeaux muy a finales del s. XI como consecuencia de la reforma espiritual de la orden benedictina que impulsaron san Roberto de Molesmes y san Bernardo. Su deseo y voluntad era recuperar el espíritu prístino de la *Regula* de san Benito y se fundamentaba sobre todo en la restauración de la verdadera dimensión espiritual de la vida monástica: retiro del mundo, oración, trabajo manual y desprendimiento material. A este impulso obedece la fundación unos pocos años más tarde del monasterio de Clairvaux por parte de san Bernardo. Había que regresar al camino de vida trazado magistralmente por el maestro san Benito y volver a vivir la regla en su integridad. La vinculación de estas normas monásticas del santo de Nursia con el espíritu monástico de los primeros siglos del cristianismo es expuesta con claridad por el propio abad según recoge un historiador de la iglesia contemporáneo de la reforma[47]:

> No realizamos trabajo manual, siendo así que, como lo leemos, nuestros padres lo practicaron. Si dudáis de ello, amigos míos, leed las vidas de los Santos Antonio, Macario, Pacomio. Y por encima de todos ellos, el doctor de los gentiles, el apóstol Pablo... Os exhorto a que observemos en su integridad la Regla de San Benito, no desviándonos ni a la derecha ni a la izquierda... Así, imitando a nuestros Padres, seguiremos presurosos las pisadas de Cristo.

Que la fuente principal de la argumentación de Lorenzo de Zamora en esta Segunda Parte de su *Monarquía mística* son los ejercicios espirituales de la propia tradición monástica cisterciense nos lo corrobora también un aspecto del uso de fuentes de autores no cristianos que aderezan el texto del humanista: por un lado, la frecuencia; pues constatamos que este uso es mucho menor que en la Primera Parte; y, por otro, la tipología, ya que las referencias se circunscriben especialmente a autores como Plutarco, Séneca, Terencio, Horacio, Persio o Juvenal, es decir, autores paganos que pueden incluirse, *sensu lato*, bajo la denominación de moralistas

[47] Se trata de Ordericus Vitalis en su *Historia Ecclesiastica* VIII 25, *PL* 189, col. 637: *et sic, per vestigia Patrum, post Christum currere ferventer insudemus.*

y que ya habían sido asimilados por los autores cristianos y monásticos. Ello también explica las numerosas referencias a autores patrísticos griegos como san Basilio, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo o san Gregorio de Nacianzo, todos ellos muy vinculados al desarrollo de la vida monástica. Más de setenta son las referencias a sus obras que hemos contabilizado en esta Segunda Parte de la *Monarquía mística* de Lorenzo de Zamora.

Por otro lado, esta asimilación no se da solo en cuanto a los contenidos, sino también en el ámbito del léxico, de las imágenes, de los *exempla,* de la expresión y de la sintaxis, pues Lorenzo de Zamora reproduce con frecuencia el tono exhortatorio y parenético que leemos en los tratados de san Bernardo, por ejemplo, o en la metodología que siguen otros autores cistercienses en sus comentarios a los principales libros bíblicos, los que hemos referido más arriba como los más idóneos y ricos para la práctica y la espiritualidad monástica: *Salmos, Proverbios, Cantar, Eclesiástico, Sabiduría*...

Uso de imperativos, de exhortaciones, de llamadas a la reflexión, a la consideración constante, a la meditación y reminiscencia de las palabras de la Escritura, apelaciones directas, interpretaciones alegóricas o tipológicas, lectura atenta de los textos, análisis filológicos de términos, comentarios etimológicos, etc. En definitiva, todo esto corrobora que el hecho fundamental de la pertenencia de Lorenzo de Zamora a la orden cisterciense le facilitó la familiaridad con tales temas procedentes de la filosofía pagana y pone una vez más de relieve el importantísimo papel jugado por lo cristiano en el desarrollo del humanismo hispano de los siglos XVI y XVII.

7. Bibliografía

Courcelle, P. (1975). *Connais-toi toi-même, vol. II.* Paris: Études Augustiniennes.

Daniélou, J. (1988). Propagación de la palabra. El cristianismo como religión misionera. En A. Toynbee, *El crisol del cristianismo* (págs. 404-429). Madrid: Alianza editorial / Labor.

Daniélou, J. (2002). *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Dodds, E. R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Festugière, A.-J. (1960). *Personal Religion among the Greeks.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Gigon, O. (1970). *La cultura antigua y el cristianismo.* Madrid: Editorial Gredos.

Gilson, É. (2004). *El espíritu de la filosofía medieval.* Madrid: Ediciones Rialp.

Gómez, P. E. (2008). "Monachum agere est philosophari". Monacato medieval y filosofía cristiana. *Studia monastica*, *50*(1), 87-104.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua.* Madrid: Editorial Siruela.

Jaeger, W. (2004). *Cristianismo primitivo y paideia griega.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Löhr, W. (2010). Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project. Vigiliae Christianae, Vol. 64, 160-188. https://doi.org/10.1163/157007209X453331

Leclercq, J. (2009). *El amor a las letras y el deseo de Dios.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Malingrey, A.-M. (1961). *Philosophia. Étude d'un groupe des mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV siècle après J.-C.* Paris: Klinsieck.

Moreschini, C. (2019). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico.* Milano: Bompiani.

Penco, G. (1960). La vita ascetica come "filosofia" nell' antica tradizione monastica. *Studia Monastica*, 79-83.

Pouderon, B. (1998). *Foi chrétienne & Culture classique.* Paris: Migne.

Sirinelli, J. (1993). *Les enfants d' Alexandre.* Paris: Fayard.

Spanneut, M. (1962). Epiktet. *Rellexikon für Antike und Christentum*, 599-682.

Vilá, F. O. (2019). San Bernardo y las reformas cistercienses. En H. González Zymla, & D. Prieto López, *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años* (págs. 16-35). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Wolfson, H. A. (1988). La filosofía inspirada por la fe. La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia. En A. Toynbee, *El crisol del cristianismo* (págs. 430-461). Madrid: Alianza editorial / Labor.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 12.12.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41764

NIHIL ENIM TAM INIVSTVM QVOD LOQVENDO NON FIAT VERISIMILE: LAS FUENTES EN EL *TRACTATVS DE NEVTRALITATE* DE RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO[1]

Nihil enim tam iniustum quod loquendo non fiat uerisimile: sources in Rodrigo Sánchez de Arévalo's *Tractatus de neutralitate*

Helena Terrados

Institución: Universidad Complutense de Madrid
heleterr@ucm.es
ORCID 0009-0000-8052-2201

Resumen: El *Tractatus de neutralitate* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, inédito hasta hoy, supone un testimonio sumamente valioso para conocer y comprender la crisis que afrontaba la Iglesia católica en el convulso contexto cismático del concilio de Basilea (1432-1445). En él, para argumentar su rechazo a la neutralidad germana y su defensa de la legitimidad pontificia, Arévalo emplea numerosas citas textuales y parafrasea a toda una plétora de autores y autoridades, como los Padres de la Iglesia latinos y las Sagradas Escrituras, pero también diversos pontífices y fuentes clásicas como Aristóteles. Entre ellos, destacan las obras de exégesis bíblica (la *Postilla* de Lira y la *Glosa ordinaria*) y el compendio de derecho canónico *Summa Aurea*, absolutamente inusuales en la producción de Arévalo. Nuestro objetivo es analizar qué fuentes alimentaron el discurso y de qué manera confluyeron las diferentes influencias y referencias literarias, filosóficas, teológicas y jurídicas en este intelectual y en su contexto, a fin de comprender el papel que jugó la tradición y transmisión de estos autores en el nacimiento del Humanismo castellano en el siglo XV.

Palabras clave: Rodrigo Sánchez de Arévalo; Concilio de Basilea; Glosa ordinaria; Nicolás de Lira; Hostiensis; Humanismo.

Abstract: The *Tractatus de neutralitate* from Rodrigo Sánchez de Arévalo, unedited until today, is an extremely valuable testimony to know and understand the crisis that the Catholic Church faced in the turbulent schismatic context developed at the Council of Basel (1432-1445). To demonstrate his rejection towards german's neutrality and defend the legitimacy of a single and unquestionable pope, Arévalo uses numerous textual quotations and paraphrases a whole plethora of authors and

[1] El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación PID2020-114287GB-I00.

authorities, such as Latin Fathers of the Church and the Sacred Scriptures, but also pontiffs and classical sources like Aristoteles. Among them, the works of biblical exegesis (Lyra's *Postilla* and the *Glosa ordinaria*) and the compendium of canon law *Summa Aurea* stand out, both absolutely unusual in Arévalo's production. Our aim is to analyze what were the sources that fed Arévalo's discourse, how the different literary, philosophical, theological and legal influences and references converged in this figure and context, in order to understand the role that tradition and transmission of these authors played in the birth of Castilian Humanism in the 15th century.

Keywords: Rodrigo Sánchez de Arévalo; Council of Basel; Glossa ordinaria; Nicholas of Lyra; Hostiensis; Humanism.

1. Introducción

Enmarcado en el reinado de Juan II (1406-1454) y partícipe activo de los proyectos culturales del marqués de Santillana, Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) sobresalió en los círculos intelectuales de su tiempo como historiador, teólogo, jurista, pedagogo, filósofo..., pero también ostentó importantes cargos en la Iglesia y en la Corte de Castilla[2]. Fue arcediano de Treviño (*ca.* 1440), deán de Sevilla (1456) y obispo de Oviedo (1457), de Zamora (1465), de Calahorra (1467) y de Palencia (1469), pero, sobre todo, destacó como *orator* del rey castellano y vínculo con la Sede Apostólica, pues, primero, acudió –al igual que otros intelectuales de momento como Alfonso de Cartagena–, al concilio de Basilea (1431-1445), y poco a poco fue escalando en la jerarquía eclesiástica hasta entablar una buena amistad con Eneas Silvio Piccolomini, papa Pío II. Sin embargo, fue con Pablo II cuando la carrera de Arévalo alcanzó su cenit, tanto en materia literaria –fue entonces cuando redactó el *Speculum uite humane*, el *De pace et bello* y la *Compendiosa historia Hispanica*[3], sus obras más significativas– como en materia eclesiástica, pues fue nombrado alcaide de la fortaleza de Sant'Angelo, uno de los mayores honores para un servidor de Roma. Arévalo se posiciona, así, como un hombre del papa y un hombre del rey, dos posturas que quedan patentes en sus escritos.

Entre su ingente producción –que abarca historiografía, tratados de política y teología, filosofía moral y pedagogía, así como discursos en nombre de la Corona de Castilla y epístolas de diversa índole[4]–, la obra que nos ocupa es el *Tractatus de*

[2] Las circunstancias vitales y la trayectoria profesional de Arévalo han sido estudiadas por sus tres principales biógrafos, Toni (1935), Trame (1958) y Laboa (1973). Una completa síntesis biográfica, con actualización bibliográfica, la ofrece Ruiz Vila (2022c). Para un estudio en profundidad de la importancia de los proyectos culturales de Juan II, cf. Saquero Suárez-Somonte y González Rolán (1999).

[3] Para estas tres obras, respectivamente, cf. Ruiz Vila (2012), Bezinger (1996) y Alvar Nuño (2017). La primera traducción española del *De pace et bello* ha sido recientemente publicada por Ruiz Vila (2022a y 2022b).

[4] La producción bibliográfica que nació de la pluma de Arévalo desde 1466 hasta su muerte ha sido recogida, estudiada y sistematizada por Arquero Caballero (2019, 43-49), López Fonseca y Ruiz Vila (2015) y Ruiz Vila (2022c).

neutralitate, inédito hasta hoy[5]. Conservado íntegramente en un único manuscrito[6] –al menos, que tengamos constancia–, el *Tractatus* responde al profundo interés de Arévalo por defender la legitimidad del papa de Roma e implicarse activamente en el conflicto conciliarista que aquejaba a la Europa del Cuatrocientos[7] y que se materializó en el concilio de Basilea. En concreto, el tratado versa sobre la *Declaración de neutralidad* (17 de marzo de 1438) firmada por los príncipes germanos ante la evidente escisión, y frente a la que don Rodrigo se muestra radicalmente crítico. En este episodio, Arévalo desempeñó un papel esencial, pues, al frente de la embajada castellana, espoleó a los príncipes[8] a abandonar esa cobardía disfrazada de neutralidad y acogerse a la legitimidad del verdadero papa. Como recuerdo de tal conflicto y su posición en el mismo, el *Tractatus de neutralitate* no es sino una muestra del afán del castellano por sancionar la preeminencia pontificia y su papel como su paladín.

Se trata, pues, de un testimonio valiosísimo para comprender las dinámicas político-religiosas de su contexto y que, con todo, permanecía arrumbado en el olvido. Pero, además, un examen pormenorizado del *Tractatus de neutralitate* revela que no sólo ofrece información de interés histórico y filosófico, sino que también las fuentes empleadas por Arévalo para su composición son significativas y de gran utilidad para conocer los diversos autores y obras a los que tuvo acceso y, en definitiva, indagar en el flujo de conocimiento que circuló por la Castilla de su tiempo.

2. Las fuentes en el *Tractatus de neutralitate*

A la hora de examinar el contenido del *Tractatus de neutralitate*, resulta realmente complicado encontrar entre sus folios un solo argumento que no esté respaldado por la cita de alguna autoridad, ni una página que no incluya, directa o indirectamente, las palabras de algún autor antiguo, una práctica a la que Arévalo es asiduo en sus obras, pues, como afirma Ruiz Vila (2012), es un "fiel seguidor de la tradición medieval en la que todo razonamiento debía contar

[5] La primera edición crítica del *Tractatus de neutralitate* la hemos presentado este mismo año, acompañada de un estudio introductorio, como objeto del Trabajo de Fin de Máster, del Máster Interuniversitario en Estudios Clásicos, conjunto entre la Universidad Complutense de Madrid, la Autónoma de Madrid y la de Alcalá de Henares (cf. Terrados, 2024).

[6] Se trata del manuscrito Lat. fol. 505 ff. 53^{r}-78^{r} (41^{r}-66^{r}) de la Staatsbibliotek de Berlín (Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Manuscripta Latina Lat. fol. 505). Fue descrito de manera completa por primera vez en López Fonseca y Ruiz Vila (2013, 29).

[7] Para conocer cómo influyó este contexto en el desarrollo del pensamiento político de Arévalo, cf. Alonso Lora (2015).

[8] Cf. *Discurso IV ante el emperador Federico III, Rey de los Romanos*, recogido en López Fonseca y Ruiz Vila (2013, 98-117).

con la aprobación del criterio de autoridad. Poco importaba que el pasaje citado estuviera descontextualizado o que la obra clásica no tuviera nada que ver con el tema en cuestión" (p. 68).

Don Rodrigo emplea el testimonio de numerosas fuentes tanto para iniciar como para justificar o dar por definitivos sus razonamientos, pero también para adornar su discurso o, en fin, hacer gala de su erudición. De hecho, él mismo proclama que todas sus palabras serán ratificadas

> plurimis fundamentis an theologicis quam canonicis et iuridicis et multis auctoritatibus et principiis philosophicis et aliis inuincibilibus testimoniis et rationibus in sacra scriptura ac dictamine rationis fundatis apertissime comprobabimus et roborabimus (StB Lat. fol. 505, f. 55^{vb})[9].

Así, se antoja necesario analizar las fuentes que emplea el castellano en una obra de estas características, primero, para saber a qué autores y obras recurrió, y, además, para comprobar cómo y por qué quiso utilizar estos testimonios y no otros.

En el *Tractatus* es posible localizar hasta ciento treinta y siete citas –sin contar las referencias al decreto *Frequens,* al que se remite constantemente en el discurso, ni las alusiones que Arévalo hace a sus propias obras, concretamente al *Libellus inuectiuus* (4, 85-86) y al opúsculo *De remediis schismatis*–, tanto directas como indirectas, vinculadas a veintitrés autores u obras diferentes. En primer lugar, resulta considerablemente llamativa la ausencia de "clásicos" *sensu lato,* sobre todo latinos, pues Arévalo sólo cita a Cicerón como autor que podría incluirse en este grupo. En concreto, es su *De inuentione* (1, 68 y 2, 160), conocido en ese momento como *Rethorica*, el único escrito del arpinate citado expresamente en el *Tractatus*, si bien podemos encontrar ecos del *De officiis* (1, 16) en la cláusula jurídica *rebus sic stantibus* (StB Lat. fol. 505, f. 65^{vb})[10], probablemente conocida por don Rodrigo, sin embargo, gracias a su formación en jurisprudencia (*Digest*. XLV, 1, 140). Mucho más recurrente es la presencia de los Padres de la Iglesia, Jerónimo (*epist.* 15, 2; *in Os.* 2, 7, 1), Gregorio Magno (*epist.* 5, 43; *in Os.* 2, 7, 1; *moral.* 2, 13 y 34, 22; *past. prol.* 20) y, sobre todo, Agustín (*bapt.* 2, 9; *de serm. dom.* 1, 5, 13; *diuers. quaest.* 31, 1; *gen. ad litt.* 1, 9; *in Psalm.* 84, 12; *quaest. euang.* 2, 40,

[9] "Con muchos fundamentos, tanto teológicos como canónicos y jurídicos y muchas autoridades y principios filosóficos y otras evidencias y razones inviolables basadas en las Sagradas Escrituras y los dictados de la razón" (tanto la presente cita como todas las que se muestren a continuación han sido traducidas por la autora de este trabajo).

[10] Se trata de una condición jurídica de origen medieval, pero derivada del derecho romano y vinculada tanto a Cicerón (*off.* 1, 16) como a Séneca (*benef.* 4, 34, 3-4), tal y como se recoge en el Diccionario Panhispánico del español jurídico (2023) (accesible en línea https://dpej.rae.es/lema/rebus-sic-stantibus [fecha de consulta 09/09/2024]).

3; *util. cred.* 9, 25; *trin.* 1, 3, 5) entre los latinos, y san Crisóstomo (*hom.* 9 y 42) entre los griegos –aunque tuvo que acceder a él a través de una traducción latina–. Por otro lado, cabe destacar la profusión de citas de santo Tomás y la precisión de las mismas, pues, para la *Summa theologiae* (I q. 113 a. 2 arg. 3; II-II q. 1 a. 3 ad 3; II-II q. 1 a. 3 ad 4; II-II q. 2 a. 5 co.; II-II q. 2 a. 6; II-II q. 5 a. 4; II-II, q. 18 a. 4 s.c.) y el *Scriptum super Sententiis* (lib. 1 d. 33 q. 1 a. 5; lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 5 ad 4), se remite casi siempre de manera exacta al libro, capítulo y cuestión referida, lo que evidencia el perfecto acceso y el profundo conocimiento que tenía Arévalo de los escritos del de Aquino[11]. Por último, y además de mencionar la presencia no menor de las *Etymologiae* de "nuestro Isidoro" (*etym.* 2, 10, 6; 5, 20, 1; 5, 21, 1; 10, 46; 10, 77), como así lo llama, es igualmente frecuente encontrar referencias a la producción epistolar de otras grandes personalidades de la Iglesia católica, como san Cipriano (*epist.* 55, 8, 4; 59, 7; 61, 3; 72, 2, 3) o los papas Pelagio (*epist.* 35, 34-38), Inocencio II (*epist.* 75) e Inocencio III (*epist.* 2, 239; *myst.* 2, 27), por quien don Rodrigo parece tener especial predilección, lo que podría ser testimonio de que el castellano hubiera tenido a su disposición algún compendio de correspondencia pontificia que, para el objeto concreto del *Tractatus*, le habría servido de gran utilidad. De hecho, esto coincidiría con su práctica habitual, ya que sabemos que para referencias de autores clásicos en otras obras solía emplear el *Manipulus florum* – por ejemplo, en su *Speculum uite humane* (cf. Ruiz Vila, 2012) reproduce los mismos errores del florilegio–.

Sin embargo, de todos estos testimonios, tres son los ejes que vertebran el uso de las fuentes en la obra, a saber, Aristóteles, la Biblia y los *corpora* jurídicos. A continuación, analizaremos individualmente su presencia en el *Tractatus*.

2.1 Aristóteles

El empleo del estagirita, siempre a través de la traducción latina medieval *Aristoteles Latinus,* era prácticamente obligado entre los eruditos del momento, pues se usaba casi como "comodín" para cualquier argumentación, de ahí que el uso de Arévalo sea el típico de la tradición medieval. Ya lo expresó perfectamente Heusch (1996) al afirmar que

> Aristóteles es un personaje en constante mutación, en constante construcción, en función del sentido que se quiera darle. Su significado va perfilándose *ad libitum,* pudiendo así transformarse o simplemente desaparecer. Se da el caso, en las famosas

[11] Además de las referencias a la *Summa* y al *Scriptum*, se alude también a una cita de la obra *Sententia Ethicarum* (*sent. Ethic.* 5), erróneamente atribuida por Arévalo a Cicerón, prácticamente el único fallo en el *Tractatus* respecto a testimonios de santo Tomás.

> compilaciones, como los florilegios, de simples citas que van lexicalizándose poco a poco hasta ser puro refrán (pp. 22-23).

En efecto, Arévalo utiliza al filósofo a través de paráfrasis y alguna cita casi literal de sus *Ética Nicomaquea* (1, 3 [1094b]; 5, 10 [1137b]; 7, 9 [1151b]; 10, 7 [1177a-b]; 10, 10 [1180a]), *Física* (4, 8 [215b]; 5, 3 [227a7]), *Metafísica* (2, 2 [994a-b]), *Política* (3, 16 [1287a]; 5, 1 [1301b]; 5, 4-6 [1304a-1306a]; 5, 10 [1310b]; 5, 12 [1316a]) y *Retórica* (1, 15, 2 [1375a-b]; 2, 18 [1391b]). El castellano muestra tener un conocimiento considerablemente preciso, pues en la mayor parte de ocasiones remite a la obra concreta, con un margen de error mínimo –de las quince referencias a Aristóteles, en doce menciona explícitamente la obra y solo en una confunde la *Retórica* con la *Ética* – e, incluso, a veces el capítulo al que pertenece. No obstante, también hubo de tener acceso a compendios y florilegios de los que pudo "cosechar" sus sentencias. Sirva como ejemplo la cita *quedam falsa probabiliora sunt quibusdam ueris* (f. 48va), que hemos podido localizar textualmente recogida en las *Auctoritates Aristotelis* (*Top.* 121).

2.2. La Biblia

La presencia de la Biblia no parece limitarse a momentos o argumentos concretos, sino que todo el *Tractatus* está trufado de citas de las Sagradas Escrituras, con preferencia por el Nuevo Testamento (más del 67%) frente al Antiguo (en torno al 23%). De todas ellas, en muy pocas ocasiones el texto corresponde exactamente con el canónico de san Jerónimo, lo que refleja que seguramente Arévalo no esté citando "a Biblia abierta" – aunque podría ser que tuviese a su disposición un ejemplar de la Biblia, de los múltiples que circulaban, con lecturas diferentes –, sino que probablemente esté recurriendo a su memoria y sus profundos conocimientos de la Escritura. Con todo, casi siempre reconoce la fuente específica de donde se inspira, y sólo en la primera referencia confunde el testimonio de la *epistula Iudae* por el de la *epistula Iacobi* – si bien es posible que se deba a un lapsus por parte del copista en la lectura o a la resolución de alguna abreviatura –.

Sin embargo, en el *Tractatus* hallamos un caso sumamente interesante con relación al empleo de fuentes bíblicas. Y es que, hasta en tres ocasiones, Arévalo reconoce explícitamente estar empleando una *Glossa* para sus argumentos, esto es, la *Glossa ordinaria*, los comentarios a la Biblia nacidos en torno a los siglos XI y XII, de donde el castellano toma referencias textuales hasta en tres ocasiones y que no es precisamente frecuente en sus escritos[12]. Así, don Rodrigo hace uso

[12] Aparece, por ejemplo, una única vez en el *Libellus inuectiuus* (4, 113), pero no expresamente citada por Arévalo como tal, sino vinculada a Gregorio Magno (cf. Ruiz Vila, 2023, 242).

de la exégesis para nutrir su recurso a pasajes bíblicos y reforzar de este modo su discurso, de suerte que, primero, recoge las palabras de las Escrituras y, después, las completa con el comentario. Encontramos, por ejemplo, una referencia a Romanos (14,23) acompañada de la cita exacta del contenido de la *Glossa ordinaria*: [...] *cum tamen offensio conscientie uim habeat obligandi, nam* omne quod non est ex fide peccatum est*, ubi* Glossa *quod* est contra conscientiam (StB Lat. fol. 505, f. 62^{rb})[13]. No obstante, también parafrasea el contenido de los comentarios, como en la siguiente referencia:

> [...] dicebat eisdem Corinthiis: *Signaculum enim apostolatus mei uos estis in Domino*, ubi *Glossa*: *in uobis apparet qui ego sim uerus apostolus, dum habetis per me que alii per alios apostolos habuerunt. Et ideo per uos defendor apostolus apud eos qui dubitant* (StB Lat. fo. 505, f. 64va)[14].

Y, así, en la Glosa ordinaria (I Cor. 9,2) aparece:

> in uobis apparet, quia ego sum apostolus dum ea habetis per me, quae alii per alios apostolos et ideo per uos apud alios qui dubitant, apostolus defendor[15].

Pero, aún más, al cotejar las referencias de Arévalo con las obras exegéticas de la Biblia, también hemos podido identificar ecos de la *Postilla litteralis super totam Bibliam* de Nicolás de Lira, otra importante obra exegética del siglo XIV y de la que no teníamos constancia en ningún texto de don Rodrigo hasta el momento. Esta se emplea en dos ocasiones, una de manera independiente y otra posiblemente como complemento a la propia *Glossa ordinaria*. Primero, en el siguiente fragmento, Arévalo recoge un pasaje del Evangelio según san Juan:

> [...] quod pro certissimo et exploratissimo habemus, dicente [62va] euangelica ueritate Iohannem XVI *ipse uos docebit omnem ueritatem*. Vbi glossa *necessariam ad salutem* [...] (StB Lat. fol. 505, ff. 62^{rb}-62va)[16].

Pasaje que Lira comenta en los siguientes términos (Lyr. *post.* Io. 16,13):

---

[13] "[...] dado que, con todo, el descrédito de la buena fe tiene valor coercitivo, pues 'lo que no proviene de la fe, es pecado', como afirma la *Glossa:* que 'va en contra de la buena fe'".

[14] "Hablaba de ello en Corintios: 'pues la evidencia de mi apostolado es que creéis en el Señor', donde la *Glossa* dice: 'en vosotros se hace evidente que yo soy el verdadero apóstol, y así tenéis gracias a mí lo que otros han tenido gracias a otros apóstoles. Y, por ello, yo soy ratificado como apóstol gracias a vosotros entre aquellos que lo dudan".

[15] "En vosotros se hace evidente, porque yo soy un apóstol, y así teneis gracias a mí lo que otros gracias a otros apóstoles, y, por ello, entre los demás que dudan, gracias a vosotros yo soy ratificado como apóstol".

[16] "[...] esto consideramos que es lo más cierto y cerciorado, tal y como se afirma respecto a la verdad del Evangelio en Juan 16: 'él os mostrará toda la verdad', donde la glosa añade: 'necesaria para la salvación'".

> scilicet necessariam ad salutem, non solum pro personis uestris, sed etiam ad regimen ecclesiae et fidelium instructionem [...][17].

Por otro lado, en otro punto del *Tractatus* don Rodrigo ofrece información sobre un pasaje de Corintios (I Cor. 9,1):

> [...] ut ipse dicit primo Corinthios IX *nonne Christum dominum uidit*, ubi *Glossa* quod Paulus bis Christum uidit scilicet in uia Damasci et in templo cum orasset (StB Lat. fol. 505, f. 64ra)[18].

En él, las palabras del castellano parecen inspirarse al mismo tiempo en ambos comentarios, en la *Glossa* (*in uia uel in templo, Gloss. Ord*. I Cor. 9,1) y en la *Postilla* (*quia in uia cum appropinquaret Damasco,* Lyr. *Post*. I Cor. 9,1).

A tenor de este uso de los comentarios bíblicos, y dado que un texto de las características del *Tractatus* requería del más profundo conocimiento de las Escrituras, no resulta descabellado aventurar que Arévalo pudiera haber tenido acceso a las Biblias parisinas que comenzaron a circular ya desde el siglo XIII y que contenían el texto bíblico unificado en un solo volumen dividido por capítulos con una finalidad esencialmente académica[19], lo que combinaría con la consulta de obras exegéticas, un detalle sumamente novedoso en la obra arevaliana y que no habríamos advertido de no ser por la edición del *Tractatus*.

2.3 *Corpora* jurídicos

El recurso a fuentes jurídicas resulta prácticamente mayoritario a lo largo de esta obra. Entre los diversos textos, se remite constantemente al denominado *decreto Frequens,* fruto de la trigésimo novena sesión del concilio de Constanza, recogido textualmente al comienzo del *Tractatus* y por fragmentos a lo largo de la obra, pues sus cláusulas (pp. 438-440) sirven de base a Arévalo para refutar sus argumentos. Encontramos, también, un uso reiterado del *Decretum magistri Gratiani* (I,79,8; I,116,1; II,1,24; II,7,1,5; II,7,1,6; II,24,1,21; II,24,1,25; II,24,1,29; II,24,1,34; II,61,8; II,63,28), sobre todo del libro segundo, del que don Rodrigo desarrolló un amplio conocimiento que acabó plasmando en su *Speculum uite humane* (Ruiz Vila, 2012, 74), y que sirve, además, como fuente indirecta de numerosos autores de la tradición eclesiástica, como Cipriano, Jerónimo o Pelagio.

---

[17] "Es decir, necesaria para la salvación, no sólo para vosotros, individuos, sino también hacia el gobierno de la Iglesia y la enseñanza de los fieles".

[18] "[...] tal y como afirma en Corintios 1,9: '¿Acaso no has visto a Cristo Nuestro Señor?', donde la *Glossa* añade: 'porque Pablo vio a Cristo dos veces, es decir, en el camino a Damasco y mientras oraba en el templo'".

[19] A propósito de la tradición y difusión de la *Vetus latina* y la Vulgata, cf. Cancela Cilleruelo (2022).

Sin embargo, son mucho más frecuentes las citas a *corpora* de derecho canónico que de derecho civil. Por ello, las referencias al *Digestum* apenas se espigan en tres ocasiones de manera directa (I,6,6; XXXVII,14,17,pr.; XXXIX,3,1,15) y en una indirectamente (XLV,1,140), mientras que se remite en dos momentos al *Liber Sextus Decretalium Bonifacii papae VIII* (I, 3, 27; IV, 12, 1). Sobre todo, es más que recurrente el reflejo de los postulados de las *Decretales epistulae Gregorii papae IX* (I,3,24; I,3,27; I,6,44; II,7,6; II,20,27; II,22,2; II,22,9; II,23,12; III,13,12; III,29,24; V,3, 23; V,3,24; V,39,43), que se recogen de manera muy concreta en el tratado, mencionando textualmente el título y el capítulo específico. La presencia de este *corpus* se circunscribe a la segunda parte del *Tractatus* y sus referencias se van acumulando conforme avanzan las argumentaciones de Arévalo, por lo que parece evidente que son estas palabras de los pontífices lo que más fuerza daría a los razonamientos finales del castellano.

No obstante, cabe subrayar que también en las fuentes jurídicas hemos hallado un *unicum*, que nos conste, en la producción arevaliana: al mencionar dos pasajes concretos del *Digestum* (XXXVII 14, 17, pr. [f. 60^{vb}] y XXXIX tit. 3 l. 1 cap. 15 [f. 61^{rb}]), el propio Arévalo reconoce haberlos tomado o, al menos, cotejado con la obra *Summa Aurea* del conocido como Hostiensis, primero, de manera directa:

> Nam, ut leges dicunt, sufficit sequi sententiam discretorum, etiam si male diceretur in lege *Diui fratres de iure patronatus* notat Hostiensis in *Summa* titulo *De maledictis* § id est *V Grauior* (StB Lat. fol. 505, f. 60^{vb})[20].

Poco después, vuelve a emplear la misma referencia, aunque la cita de manera menos detallada:

> Nam lex expresse dicit certum et indubitatum esse, quod communi opinione habetur *ff. De aque pluuie arcende* lege in *Summa § finale* (StB Lat. fol. 505, f. 61^{rb})[21].

Se trata, pues, de la obra del canonista Enrique de Segusio (1200-1270), que realizó varias compilaciones comentadas de obras de derecho (cf. Pennington 1993)[22] y que tampoco había aparecido en escrito alguno del castellano hasta nuestra edición del *Tractatus* – o, al menos, nadie se había percatado hasta el momento – (cf. Terrados, 2024). Resulta llamativo, por tanto, que en dos de las tres

[20] "Pues, como anuncian las leyes, es suficiente con seguir la opinión de los que tienen buen criterio, aunque esté mal expresada en la ley de los *Divi fratres Sobre el derecho patronal*, que recoge Hostiensis en la *Summa Aurea* bajo el título *Sobre las difamaciones*, capítulo 'Esto es', parágrafo 'Más grave'".

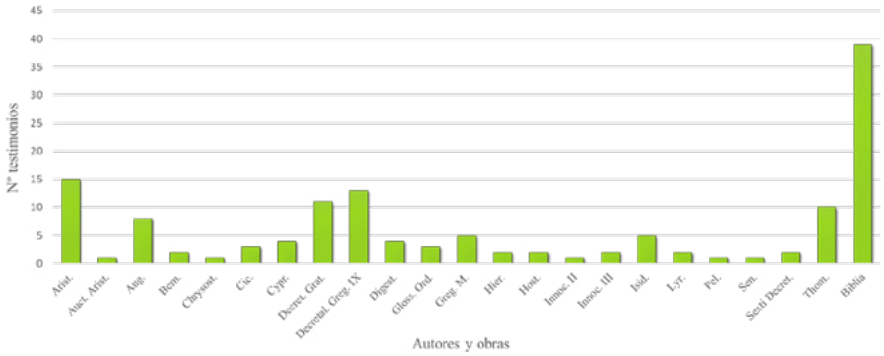
[21] "Pues la ley dice claramente que es seguro e incuestionable, sobre lo cual coincide el *Digesto* en la ley *Sobre contener el agua de lluvia*, en la *Summa*, capítulo 'Al final'".

[22] Un estudio más actualizado de la *Summa Aurea* de Hostiensis y su relación con otros compendios de derecho, como el *Decretum Gratiani*, lo ofrece Gual Silva (2021).

ocasiones en las que utiliza una obra tan fundamental para el derecho civil como es el *Digesto*, Arévalo manifieste deliberadamente que su fuente es, de hecho, el compendio y comentario de un canonista. Así, no resulta descabellado aventurar que, dado que el *Tractatus* aborda un asunto delicado para la estabilidad de la Iglesia, la intención del castellano precisamente en esta obra fuera demostrar que absolutamente todos los argumentos de su discurso se cimentan, de una u otra forma, en la tradición eclesiástica, incluso en las escasas ocasiones en las que debe recurrir a la jurisdicción civil.

3. Consideraciones finales

Una vez reconocidas, recogidas y analizadas todas las referencias presentes en el *Tractatus de neutralitate*, podemos extraer de su examen el siguiente gráfico, que ilustra de manera más clara la preeminencia de algunos autores u obras:



De esta forma, el gráfico refleja que fue la Biblia el texto que Arévalo estimó en mayor medida para la elaboración del *Tractatus*, lo que demuestra que, a pesar de tratarse de una obra de fuerte contenido político y jurídico, la intención del castellano es mostrarse lo más cercano posible a las Sagradas Escrituras y ratificar su discurso a través de la Palabra de Dios –recordemos que él mismo reconoció tal propósito al comienzo de la obra, como recogemos *supra*–. En segundo lugar, es Aristóteles (*multis auctoritatibus et principiis philosophicis*, afirmaba Arévalo) la segunda fuente mayoritaria en la obra, autor recurrente en la escolástica, con lo que don Rodrigo se posiciona como deudor de toda la tradición medieval heredada de la escuela salmantina, de la que él formaba parte (cf. Moreno Hernández, 2012). Y, en tercer lugar, los *corpora* de jurisprudencia canónica y civil (*plurimis fundamentis an theologicis quam canonicis et iuridicis*), que aportan un sólido entramado teórico a sus argumentos, irrefutables en tanto que se fundamentan en la ley. De esta forma, siguiente tabla ilustra cómo son estas tres fuentes las mayoritarias en la obra:

	Testimonios	*Porcentaje sobre el total*
Biblia	49	36%
Aristóteles	16	12%
Corpora jurídicos[23]	30	22%
Resto de fuentes	43	30%
Total	137	100%

Estos tres ejes gozan de una considerable fidelidad cuando aparecen en el texto –habida cuenta de que habría accedido a Aristóteles a través de su versión latinizada–, pero ¿qué hay del resto de autores?

Como hemos podido ir atisbando, que Arévalo tuviera un conocimiento directo de todas las fuentes que emplea resulta, cuando menos, cuestionable. Es cierto que el dominio de los grandes escritos de santo Tomás es innegable, pues don Rodrigo casi siempre alude a sus palabras referenciando el libro, capítulo y cuestión exacta, e igualmente parece que no titubea al recoger citas de las *Etimologías* de Isidoro. Sin embargo, Jedin (1954, 104) ya presumía que, en Arévalo, las citas a los Santos Padres podrían haber derivado del *Decretum Gratiani,* y, de hecho, la presencia evidente de florilegios y *excerpta* en el caso de las obras menores de Aristóteles demuestra que el recurso a compendios de sentencias era más que frecuente. En este sentido, resulta ilustrativo que, en algunas ocasiones, es la fórmula *quidam sapiens* la que introduce citas de Gregorio Magno, el papa Inocencio II e, incluso, la propia Biblia, y otras veces atribuye a ciertos autores máximas que en realidad no eran suyas. Así, asigna a san Jerónimo las dos citas de Bernardo de Claravall, o vincula a san Agustín una sentencia ciceroniana claramente expresada como tal en su *De diuersis quaestionibus*, mientras que en otro momento atribuye a Cicerón una frase recogida por Tomás de Aquino (cf. nota 10). Todo ello puede deberse bien a que cite de memoria y pueda confundir a los autores, bien a que pretenda obviar deliberadamente a unos y dar primacía a otros, como a los Santos Padres, bien a que sea fruto de la tradición transmitida por esos compendios de citas que, al fin y al cabo, convertían las sentencias de las autoridades en *uox populi*, sin cuidarse realmente de a quién pertenecía cada una, siempre que se vincularan a un autor célebre.

Con todo, la motivación de Arévalo por enlazar de esta forma los postulados aristotélicos y ciceronianos con la filosofía cristiana no es sino una muestra de que, si no como un humanista de pleno derecho, debería ser considerado, al menos, como un prehumanista. Recordemos que fue a partir de que su maestro,

[23] Recordemos que el *decreto Frequens* lo computamos como una única referencia, dado que su presencia es continua y transversal a lo largo de todo el *Tractat*us.

Alfonso de Cartagena, entrara en estrecho contacto con las corrientes italianas –en parte por su presencia en el concilio de Basilea, en el que también participó don Rodrigo, en parte por su correspondencia con intelectuales como Leonardo Bruni y Pier Candido Decembrio (cf. González Rolán, Moreno Hernández y Saquero Suárez-Somonte, 2000)– cuando el Humanismo penetró *de facto* en Castilla (cf. Di Camillo, 1976, 135-193), de suerte que, aunque fuertemente influido por la escolástica, Arévalo fue nutriéndose poco a poco de esa nueva forma de ver y entender la Antigüedad. Por ello, en este sentido no es tanto la fuente en sí, sino cómo abordar esa fuente, cómo tratar los textos, lo que refleja que Arévalo fue hijo de su tiempo, de ese contexto de nueva intelectualidad humanista que auspició el reinado de Juan II y los intereses del marqués de Santillana. Así, coincidimos con López Fonseca y Ruiz Vila (2014, 327) al afirmar que

> En Arévalo vemos un intento de hacer concordar las dimensiones filosóficas clásica y cristiana, y ese intento de conciliación entre Humanismo y cristianismo le hará, por ejemplo, ensalzar a los antiguos que han tratado de la retórica llamándoles "autores casi divinos" (*paene divinos viros*). Es decir, sin renunciar a sus convicciones cristianas, muestra admiración por la cultura y erudición humanísticas, que enlazaba la cultura pagana con la cristiana a través, precisamente, de los Padres de la Iglesia, porque ellos citaban a los clásicos. Parece también evidente que la formación de don Rodrigo en el entorno de Alfonso de Cartagena desde muy joven le proveyó de unos medios y unos recursos con los que adquirió cierta familiaridad con las aportaciones del humanismo italiano.

En definitiva, podemos concluir, recogiendo a Laboa (1973, 308), que "Arévalo es un pozo de citaciones, de forma que hay momentos en los que las citas se convierten en el cuerpo del tratado". Y es que sorprende que un texto de apenas treinta folios cuente con tal cantidad de referencias, convirtiéndose, casi, en una suerte de centón. El *Tractatus de neutralitate* conjuga Aristóteles con los Santos Padres, la Biblia con el derecho civil, con el fin último de dotar a los razonamientos de Arévalo de argumentos de autoridad suficientemente contundentes. Para ello, también emplea recurrentemente las palabras de santo Tomás o san Jerónimo, muy apreciados entre los humanistas, pues fueron de los primeros en armonizar el mundo clásico y el cristianismo (Ruiz Vila, 2012, 74). Sin embargo, podría extrañarnos la más que notable ausencia de autores clásicos *stricto sensu*, pero, con todo, la preminencia de fuentes de tradición cristiana frente a las clásicas, así como jurídicas canónicas frente a las civiles, es más que razonable en una obra de la naturaleza del *Tractatus*, destinada a justificar y defender la legitimidad pontificia. El tratado se configura, como queda dicho, como un testimonio de

vital importancia para conocer las diversas fuentes que circularon en la Castilla del momento y a las que pudo tener acceso don Rodrigo, pues, además del empleo evidente de compendios como las *Auctoritates Aristotelis* o el *Manipulus florum*, nos ha permitido encontrar referencias explícitas a la *Glossa ordinaria* y es la primera obra –al menos, que nos conste– en la que utiliza la *Postilla* de Nicolás de Lira y la *Summa Aurea* de Hostiensis, lo que demuestra el profundo interés del castellano por documentarse y elaborar un escrito riguroso. Así, en este texto vemos reflejada toda la esencia de Arévalo unida a las características y los requerimientos de su contexto: la herencia medieval a la que se debía, vinculada a las corrientes aristotélicas; la novedad humanista, que enlazaba los textos de la Antigüedad con los postulados del cristianismo; la tradición eclesiástica, que miraba a las Sagradas Escrituras y a los Santos Padres como *auctoritas auctoritatum*, y, por último, su propio afán de indagación y estudio.

4. Bibliografía

Alonso Lora, S. (2015). *El pensamiento político de Rodrigo Sánchez de Arévalo en la resolución del conflicto entre el Papado y el Imperio a mediados del siglo XV*. Trabajo Fin de Máster, Santander: Universidad de Cantabria.

Alvar Nuño, G. (2017). *Estudio, edición crítica y traducción de la Compendiosa historia Hispánica de Rodrigo Sánchez de Arévalo.* Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense. Accesible en línea: https://docta.ucm.es/entities/publication/7b4238fc-4afe-4c17-bde9-9b3bee0b7901 [fecha de consulta 10/09/2024].

Arquero Caballero, G. F. (2019). La bibliografía de Rodrigo Sánchez de Arévalo de acuerdo con su trayectoria vital. *Cuadernos Medievales, 26*, 31-49.

Benziger, W. (1996). *Zur Theorie von Krieg und Frieden in der italienischen Renaissance. Die* Disputatio de pace et bello *zwischen Bartolomeo Platina und Rodrigo Sánchez de Arévalo und andere anläßlich der* Pax Paolina *(Rom 1468) entstandene Schriften*. Fráncfort: Peter Lang.

Cancela Cilleruelo, Á. (2022). Vetus Latina y Vulgata: síntesis histórica y estado de la cuestión. *TEMPVS: Revista de Actualización Científica sobre el Mundo Clásico en España*, *51*, 5-74.

Di Camillo, O. (1976). *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres.

Diccionario panhispánico del español jurídico (2023). *Rebus sic stantibus.* Recuperado de https://dpej.rae.es/lema/rebus-sic-stantibus [fecha de consulta 09/09/2024].

González Rolán, T., Moreno Hernández, A. & Saquero Suárez-Somonte, P. (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la* Controversia Alphonsiana *(Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio).* Madrid: Ediciones Clásicas.

Gual Silva, C. (2021). A constituição de jurisdições eclesiásticas no discurso canônico sobre dízimos: a *Summa Aurea* de Hostiensis e suas intertextualidades. *Anos 90*, *28,* 1-18.

Heusch, C. (1996). El renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español. *Atalaya*, *7,* 11-40.

Laboa, J. M.ª (1973). *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant'Angelo*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

López Fonseca, A. & Ruiz Vila, J. M. (2013). *Rodrigo Sánchez de Arévalo. Discursos al servicio de la Corona de Castilla*. Madrid: Escolar y Mayo.

López Fonseca, A. & Ruiz Vila, J. M. (2014). Rodrigo Sánchez de Arévalo, un humanista al servicio de la corona y el papado. *Anuario de historia de la Iglesia*, *23*, 323-332.

López Fonseca, A. & Ruiz Vila, J. M. (2015). Rodrigo Sánchez de Arévalo: un ensayo bibliográfico. *TEMPVS. Revisa de actualización científica sobre el Mundo Clásico en España*, *37*, 41-63.

Moreno Hernández, C. (2012). *Nuevos nobles y nuevos cristianos: sobre el humanismo castellano del siglo XV en Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Pennington, K. (1993). Enrico da Susa, detto l'Ostiense. *Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 42.* Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani. Recuperado de https://www.treccani.it/enciclopedia/il-cardinale-ostiense/ [fecha de consulta 10/09/2024].

Ruiz Vila, J. M. (2012). *Rodrigo Sánchez de Arévalo. Espejo de la vida humana. Introducción, edición crítica y traducción*. Madrid: Escolar y Mayo.

Ruiz Vila, J. M. (2022a). *Bartolomeo Plátina. Elogio de la paz.* Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Ruiz Vila, J. M. (2022b). *Rodrigo Sánchez de Arévalo. Elogio de la guerra*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Ruiz Vila, J. M. (2022c). Sánchez de Arévalo. *Diccionario de autores literarios de Castilla y León (base de datos en línea), dir. y ed. María Luzdivina Cuesta Torre, coord. Grupo de Investigación LETRA*. León: Universidad de León. Recuperado de https://letra.unileon.es/?autorz=rodrigo-sanchez-de-arevalo [fecha de consulta 10/09/2024].

Ruiz Vila, J. M. (2023). Un furibundo ataque de Rodrigo Sánchez de Arévalo contra la elección de Félix V (1439) durante el Concilio de Basilea: edición crítica y traducción española del *Libellus inuectiuus*. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, *55*, 215-251.

Saquero Suárez-Somonte, P. y González Rolán, T. (1999). La contribución del reinado de Juan II al arraigo y desarrollo del renacimiento en España. In M.ª C. Álvarez Morán & R. M.ª Iglesias Montiel (Coords.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998)* (pp. 579-588). Murcia: Universidad de Murcia.

Terrados, H. (2024). Tractatus de neutralitate *de Rodrigo Sánchez de Arévalo: estudio y edición crítica*. Trabajo Fin de Máster, Madrid. Universidad Complutense de Madrid.

Toni, T. (1935). *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470: su personalidad y actividades, el Tratado* de Pace et Bello. Madrid: Tipografía de Archivos.

Trame, R. H. (1958). *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470: Spanish Diplomat and Champion of the Papacy. A Dissertation*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

ágora estudos clássicos em debate | 26.1 | 2024

RECEBIDO: 30.06.2024
ACEITE: 17.09.2024
DOI: https://doi.org/10.34624/agora.v0i26.1.41767

BENITO ARIAS MONTANO Y EL HEBRAÍSMO PENINSULAR: LA LÍRICA DEL *CANTAR DE LOS CANTARES*

Benito Arias Montano and peninsular hebraism: a poetry for the *Song of Songs*

Irene Gómez Valverde

Universidad Autónoma de Barcelona
irene.gomezval@autonoma.cat

Resumen: Este artículo examina las estrategias retóricas empleadas por Benito Arias Montano en su *Paráfrasis en tono pastoril* (1552), una de las primeras versiones poéticas en lengua castellana del Cantar de los Cantares que adopta el tono garcilasiano. En un momento clave para la tradición literaria y exegética del Cantar, Arias Montano combina elementos del canon pastoril con el modelo poético renacentista, influido por la estética petrarquista. La primera parte del estudio contextualiza la obra en relación con los comentarios y traducciones de autores contemporáneos, como Cipriano de la Huerga (*Commentaria In Canticum Canticorum*, 1580) y Fray Luis de León (*Triplex Explanatio*, 1580, y su comentario en castellano de 1561). La segunda parte se centra en el análisis de los procedimientos diegéticos de la *Paráfrasis*, su correspondencia con los versículos bíblicos y la integración de motivos petrarquistas, con especial atención a los lemas y topónimos. A partir de estos análisis, este artículo busca ofrecer una reflexión sobre la originalidad y relevancia del método parafrástico llevado a cabo por Montano en la exégesis y la producción literaria del Renacimiento.

Palabras clave: Cantar de los Cantares; método parafrástico; lírica; exégesis.

Abstract: This paper examines the rhetorical strategies employed by Benito Arias Montano in his *Paráfrasis en tono pastoril* (1552), one of the first Spanish poetic versions of the *Song of Songs* that adopts the Garcilasian tone. At a key moment for the literary and exegetical tradition of the *Song*, Arias Montano combines elements of the pastoral canon with the Renaissance poetic model, influenced by Petrarch aesthetics. The first part of the study contextualizes the work in relation to the commentaries and translations of contemporary authors, such as Cipriano de la Huerga (*Commentaria In Canticum Canticorum*, 1580) and Fray Luis de León (*Triplex Explanatio*, 1580, and his Castilian commentary of 1561). The second part focuses on the analysis of the diegetic procedures of the *Paráfrasis*, its correspondence with the biblical verses, and the integration of Petrarchan motifs, with special attention to lemmas and toponyms. Based on these analyses, the article offers a new perspective regarding originality and relevance of the paraphrastic method undertaken by Montano in Renaissance exegesis and literary production.

Keywords: Song of Songs; paraphrastic method; lyric poetry; exegesis.

1. Introducción

La paráfrasis poética en lengua castellana del Cantar de los Cantares, escrita por Benito Arias Montano (ca. 1525-1598), se enmarca en un momento clave para la tradición literaria y exegética de este texto bíblico. Compuesta durante la década de 1550, cuando el imaginario del Cantar comienza a verterse en lengua castellana, esta obra incorpora elementos del canon pastoril y del modelo poético renacentista, influido por la estética garcilasiana. Sin embargo, la propuesta de Arias Montano no se limita a una simple traslación poética; introduce la forma parafrástica como herramienta exegética, lo que plantea interrogantes sobre la legitimidad de su tematización bíblica en un marco lírico y la originalidad en las obras renacentistas.

Este trabajo propone un análisis retórico de la *Paráfrasis en tono pastoril* (1552) centrándose especialmente en varios lugares estratégicos de su versión del Cantar de los Cantares, lo que permitirá ofrecer una visión ampliada de las estrategias retóricas de carácter literario empleadas por el autor[1]. En primer lugar, analizaré el aparato diegético y las elecciones retóricas de Arias Montano. En segundo lugar, trataré los procedimientos de hibridación entre el estilo petrarquista y la temática bíblica, con especial atención al estudio de los topónimos.

Además, la contextualización de la *Paráfrasis* en relación con otras reescrituras del *Cantar* permitirá una nueva reflexión sobre la cuestión de la originalidad en las obras renacentistas, particularmente en la introducción de la forma parafrástica como herramienta exegética. Para ello, revisaré los enfoques de comentaristas y traductores contemporáneos, analizando sus procedimientos expositivos y los principales argumentos de sus obras. En este sentido, se establecerán los criterios de análisis de la versión poética a partir del *Comentaria In Canticum Canticorum* (1580) de Cipriano de la Huerga, la *Triplex Explanatio* de Fray Luis de León (1580) y, especialmente, su comentario en castellano de 1561. Aunque este estudio no pretende abordar de manera exhaustiva las corrientes exegéticas del *Cantar*, sí se centrará en los argumentos que favorecieron la proliferación de comentarios y reescrituras del texto a mediados del siglo XVI, ya que estos explican muchas de las decisiones lingüísticas adoptadas en las distintas versiones.

[1] La asociación entre versículos del Cantar y la Paráfrasis corresponden con la relación proporcionada en la edición de Gómez-Núñez (2001), a partir de su reconstrucción del original de la *Paráfrasis*, a no ser que se indique lo contrario.

Los textos de Fray Luis de León[2], Cipriano de la Huerga[3] y Arias Montano[4] cuentan con ediciones modernas anotadas, lo que permite un análisis detallado de sus procedimientos estilísticos y literarios, en especial en el caso de Arias Montano, así como de sus correspondencias con otros comentarios y traducciones de la época. Además, se tendrán en cuenta estudios como el de Sergio Fernández (2009), que ofrece un análisis exhaustivo del *Cantar* desde las versiones bíblicas, y los trabajos de Núñez Rivera (2010) sobre la *bucólica sacra*.

2. Consideraciones sobre el Cantar hacia 1550

2.1. Sobre el uso de la Escritura como material poético

Los vínculos entre filología y teología son estrechos para el humanista. La reformulación poética de la palabra sagrada o su exposición doctrinal plantea cuestiones religiosas que van más allá de lo poético o retórico, y se relacionan directamente con los métodos de interpretación de la Escritura. Ciertamente, la traslación del Cantar en lengua vernácula requería en primer lugar de una tradición que legitimase la tematización de la Escritura como motivo literario.

Como afirmaba el mismo Fray Luis, "el que interpreta y expone este libro, primero debe quitar el velo, con el cual esta imagen exterior se oculta en muchos lugares"[5] (1992: 92). Para desentrañar el significado del texto hebreo había que remitirse ante todo a la explicación primigenia, la que reflejaba de forma llana la realidad histórica de la época salomónica.

Pero a pesar de que siempre se les otorga a las fuentes bíblicas un lugar privilegiado frente a la cultura grecolatina, estamos ante un proceso activo de síncresis. El objetivo de estos autores, desde el prisma del denominado "humanismo cristiano", es el de buscar ese sustrato común entre ambas tradiciones. En estos mismos términos habla Cipriano de la Huerga, en el prólogo al Comentario al Cantar[6]:

---

[2] Sobre la cuestión de la lengua en los comentarios de Fray Luis y su relación con el proceso inquisitorial que se llevó a cabo contra él se pronuncia Avelina Carrera De La Red en su trabajo "Lengua y cultura humanísticas en el 'Cantar de los Cantares' de Fray Luis de León" (1988).

[3] *Obras Completas*, Universidad de León, 10 vols. 1991-2005.

[4] La edición de la *Paráfrasis* (Gómez Canseco y Núñez Rivera, 2001) y el recopilatorio de su obra castellana junto a la de José de Sigüenza (García Aguilar, 2014).

[5] Todas las citas de la *Triplex Explanatio* están tomadas de la traducción de Ediciones Escurialenses (1992). Para el comentario castellano, citaré la edición de Becerra Hidalgo (2001).

[6] Todas las citas para el Comentario de Cipriano de la Huerga las tomo de los volúmenes V-VI (ed.) Avelino Domínguez. *Obras Completas* (1995). León: Universidad de León.

> Mas, si leyéramos las obras de nuestros autores cristianos con la misma atención que leemos las de autores extraños, no nos quedaríamos tan boquiabiertos ante su doctrina, al comprobar que casi todos han copiado de los nuestros (1995, p. 23).

E incluso, en lo que respecta a las formas métricas, Cipriano de la Huerga afirma que "el propio Moisés utilizó entonces por vez primera el hexámetro, cuya estructura parece antiquísima para cantar las alabanzas divinas" (1995, p. 5). La sacralización de ciertos géneros y formas propias de la literatura antigua se convertirá en un procedimiento común, y no solamente entre los humanistas cristianos. Esta forma de asimilación cultural es la que tendrá su traslación en la forma de elaboración textual que estudiaremos en los siguientes apartados. El mismo Arias Montano escribió su *Tratado sobre figuras retóricas*[7], cuyos *exempla* nos remiten a la Biblia. Allí encontramos la expresión práctica de lo que, de forma inductiva, extraen los sabios de la cultura pagana.

Por otro lado, el Cantar de los Cantares había generado a lo largo de la historia de la crítica ciertas discrepancias que han repercutido en el ámbito teológico, especialmente en lo relacionado con los enfoques interpretativos de la Sagrada Escritura. Las cuatro vías interpretativas estaban bien asentadas desde los Padres de la Iglesia (Jerónimo y Orígenes principalmente) y la tradición escolástica del Medievo, posteriormente recuperadas desde un paradigma humanístico.

Ciertamente, no estamos ante nada sustancialmente nuevo desde el punto de vista teológico, pues las obras que tratamos hunden sus raíces en la patrística cristiana y los escritos hebreos rabínicos[8], además del conocimiento que tenían estos autores de las obras propiamente filosóficas, tanto de raigambre greco-latina como del primer humanismo italiano. Los comentarios de estos autores han sido en multitud de ocasiones interpretados como la consecución en modo humanístico del método *Pardes* compuesto por los términos hebreos de *peshat*, *remez*, *derash* y *sod*, correspondientes a los métodos literal, alegórico, anagógico y místico[9]. En siguientes apartados veremos, pues, cómo se integra la interpretación literal en el artefacto argumentativo de los comentarios y, posteriormente, cuál es su traducción en el plano estético.

2.2. Las versiones y comentarios de Cipriano de la Huerga y Fray Luis de León

La renovación estilística que distingue la *Paráfrasis* de Arias Montano no se explica únicamente por la difusión de la bucólica renacentista de tono

[7] L. Gómez Canseco y M. A. Márquez (2018).

[8] Sánchez Manzano, 2006, p. XXXIV.

[9] Fernández López, 2009, p. 32.

fundamentalmente garcilasiano, generalizada a mediados del siglo XVI. El armazón temático y literario de la paráfrasis poética de Arias Montano se levanta sobre las versiones y traducciones del Cantar compuestas hacia la década de 1550, especialmente aquellas surgidas en el entorno complutense.

El tratado de Cipriano de la Huerga condensa gran parte de la legitimación teórica de la que hemos hablado en apartados anteriores. Pese a que la obra no vio la luz hasta la década de 1580, sin duda las enseñanzas del *Huergensis*, en paralelo a los comentarios de Fray Luis y los tratados y versión poética de Arias Montano[10], se encuentran en la base de esta última generación de humanistas educada antes de que la reforma tridentina hiciera valer su poder e influencia sobre el tratamiento de cualquier temática religiosa o vinculada con ella.

Si atendemos a las diferencias estructurales entre los comentarios de Cipriano de la Huerga y Fray Luis, veremos que tienen una incidencia hermenéutica. Mientras que la organización del tratado de Cipriano de la Huerga se basa en el comentario de lemas[11] de forma sistemática y ordenada, los comentarios de Fray Luis se articulan de la siguiente manera: en ambos comentarios, castellano y latino, primero se reproduce la traducción de la totalidad del capítulo, lo que invita al lector a contemplar la sección de una forma global, para, posteriormente, pasar al comentario de los versículos de manera ordenada.

La estructura del comentario latino quería condensar el máximo de interpretaciones posibles, a partir de la yuxtaposición de lemas. La *Triplex Explanatio*, al esquematizar el comentario en tres interpretaciones fundamentales, ganaba en didactismo y, sobre todo, evitaba posibles intervenciones de la Inquisición por el abandono de la lengua vernácula[12].

Como bien indica el título, se trata de una triple explanación que, aunque, como hemos venido avanzando en epígrafes anteriores, superpone capas interpretativas para una comprensión global del texto, con el objetivo de privilegiar el sentido literal sobre el resto. De ello es indicativa la propia organización del tratado, puesto que existe una jerarquía clara entre la "Prima explanatio", literal; la "Secunda explanatio", alegórica; y, por último, la explicación mística o "Altera explanatio". La distribución, que gana en didactismo gracias a esta división tripartita, carece

[10] Es, además, probable que la recepción de los manuscritos de Garcilaso por parte de Arias Montano se produjera por intercesión del profesor de Biblia en Alcalá: Bajo el marbete de "Quinqui libri minore", inventariados en "La Biblioteca de Arias Montano", por A. Rodríguez ("Memoria de los libros que tengo", fechada en 1553). Gómez Canseco y Núñez Rivera consideran la posibilidad de que estos se traten de las obras de Garcilaso.

[11] El tratamiento discursivo de los temas ha sido abordado en la edición de referencia (1995, p. XXXIII), en el que se detalla la estructura particular de cada uno de los lemas.

[12] Del proceso inquisitorial de fray Luis se ocupan, entre otros autores, Pinta Llorente (1935); Fernández López (2019) y Alcalá (2009).

de algo esencial en la anterior versión: en efecto, optar por la lengua castellana también respondía a un criterio historiográfico, en la medida en que la lengua vernácula intenta emular el tono rústico que desprende el Cantar, algo que no podía hacer en latín.

Estas diferencias estructurales, como venimos apuntando, llevan consigo una conceptualización determinada que tendrá su incidencia en la hermenéutica del tratado, complementada con aspectos etimológicos o argumentales, entre otros[13]. Cabe destacar también, lo que advierte García de la Concha y recoge Emilia Fernández Tejero (1998), que si "Cipriano de la Huerga [...] contempla dicha base alegórica como virtualmente transparente, un mero punto de apoyo para saltar a la trascendencia [...] Fray Luis en cambio explora la égloga pastoril en todas sus dimensiones" (1998, p. 100).

La elección retórica de ambos autores, en resumen, sería importante también desde el punto de vista interpretativo y se podría explicar de la siguiente manera: mientras que Cipriano de la Huerga se decanta por una mayor incidencia en los significantes para la estructuración del comentario, el comentario de Fray Luis se estructura a partir de parámetros narrativos o argumentales, aunque tampoco descuida la valoración exhaustiva de los versículos y su interpretación aislada.

La mayor integración de versiones en la versión castellana, que sintetiza los modos interpretativos en un todo indivisible, pero bien estructurado, además del complemento que supone la versión poética en lengua romance, tiene que ver en la decisión de verter este libro bíblico en vernacular y tono poético. En el plano argumentativo, estos autores ofrecen más argumentos para la inserción del Cantar dentro del modo eclógico.

Precisamente entre algunos de los argumentos de peso que emplea el *Huergensis* en la recta interpretación de los textos, por un lado, se encuentra la referencia a la imagen del buen pastor, que conforma el prototipo del amante virtuoso, con las cualidades cristianas por excelencia que, si bien se materializan en el Nuevo Testamento con la figura crística, es Abel quien las encarna en el Antiguo[14]:

[13] De hecho, para Morón Arroyo, Fray Luis "por una parte, distingue los verdaderos sentidos según el modo de leer, y éstos son sólo dos: el literal y el "místico". Dentro del místico todavía pueden distinguirse tres clásicos medievales: alegórico, moral y anagógico. Ahora estas palabras adquieren un nuevo significado: alegórica es la referencia a Cristo; tropológicas las posibles conclusiones morales, y anagógicas las referencias a la vida eterna [...] La noción tan extensa del sentido literal explica que la *Triplex Explanatio In Canticum Canticorum* no contenga nada parecido a los sentidos literal, alegórico y místico tradicionales, sino tres formas de sentido literal (1996: 307) (Dentro de *Fray Luis, historia, humanismo y letras*, pp. 299-312).

[14] Para Arias Montano, buen conocedor y analista de la estructura bíblica en su conjunto, todo acontecimiento que tiene lugar en el Nuevo Testamento, tiene su correlato ya en el Antiguo, en forma casi de prefiguración de lo que luego se materializa con el advenimiento del cristianismo en la forma crística.

> Así pues, *muéstrame dónde apacientas, dónde sesteas al mediodía* [...] el pasaje apenas resulta inteligible, si no se conoce previamente la geografía de aquella tierra, es decir, de Palestina. [...] Así pues, allí donde no hay sombra por carencia de árboles, hay que suplirla con cobertizos y majadas próximas. En Judea esto resulta mucho más necesario, porque esa región está sometida a fuertes calores (1995, p. 139).

En la primera estructura argumentativa, a partir del versículo bíblico señalado en cursiva se remite directamente a la orografía y al clima de la región, para explicar, de forma historiográfica, esta costumbre documentada por la tradición. Esta argumentación permite justificar, por ejemplo, la inclusión de la figura clásica del *pastor otiosus* en la reelaboración poética montaniana. Retomaremos este mismo caso en el análisis de la Canción con que inicia la *Paráfrasis*[15].

En este otro fragmento de Fray Luis de León, donde se aprecia también la aplicación del modo literal de interpretación, esta vez aplicado a una comparación de la belleza de la amada con la altura de los árboles, quizá algo inusual para el lector occidental, habituado al canon petrarquista:

> Pues también por este lugar consta que en Palestina las vides se solían plantar junto a las palmeras, como en Italia junto a los olmos. Y dicen que el cuerpo elegante y bellamente alto de la esposa es semejante a la palmera, que tiene a su vez insigne altura y elevación; y los pechos que estaban en el pecho y sobresalían a los racimos de uvas, que estaba mezclada con ella (1992, p. 370).

Así, en las diferentes explicaciones de los versículos en comentarios de uno y otro tratadista se emplea el modo literal como forma de explicación lógica de costumbres. Se realizan asimismo descripciones físicas a partir de elementos de la naturaleza, que resultan ajenos a la tradición petrarquista occidental.

Es el modo literal, el más arraigado a las costumbres y antigüedades hebraicas[16], el primer paso en la construcción de la interpretación textual, ya que esta debe

[15] Esta interconexión entre Antiguo y Nuevo testamento, además, no solo se limitará a la imagen del buen pastor, como veremos, sino que, como afirma Fernández Marcos, de forma generalizada: "Arias Montano abogaba por la unidad entre los dos Testamentos pero a la vez era partidario del sentido literal en su exégesis. Pues bien, el recurso al sentido arcano le permite tender un puente entre dos constelaciones de significados, la del Antiguo y la del Nuevo Testamento (2012, p. 293).

[16] En algunos ejemplos de reelaboración textual montaniana, donde se alude al coro con metáforas propias de la tradición clásica, el comentario de Cipriano y su interpretación literal nos remite a los propios usos y costumbres de la sociedad rural de Judea: "Porque, para los pastores, para la gente del campo y para todos aquellos que viven siempre en el monte y en los bosques, ¿hay algo más natural que ver ciervos, corzos, lobos, y zorros y mentarlos frecuentemente? Por tanto, cuando dice os conjuro por los corzos y ciervos de los campos, utiliza un conjuro pastoril, al igual que es habitual en el resto de las profesiones, lo cual, como ya dijimos, constituye un recurso natural. Se trata, pues, de una amonestación muy severa, propia de agricultores o ganaderos: Os conjuro por los corzos y por los ciervos de los campos que no despertéis a mi amada y que la dejéis dormir" (1995, pp. 267, 268).

hacerse, en consonancia con el gran espíritu didáctico del humanismo, a través de la acepción más común en el lema comentado responde a una clara finalidad didáctica, por un lado y, por otro, a una tradición ya asentada de colegir los textos a la luz de la versión original, si los hubiere.

En suma, el ejercicio de reescritura poética solo es posible si tenemos en cuenta toda la tradición expuesta hasta ahora: una legitimación teórica, desde el punto de vista teológico, que valide la temática, el diálogo dramático entre pastores, pero también la elección lingüística, justificada en términos historiográficos. Por tanto, el uso de la pastoral se justifica más que como exigencia filológica, como una cuestión de cariz doctrinal, además de la ventaja didáctica, a juzgar por las consideraciones que vemos dentro de sus propios comentarios:

> Y a nadie debe extrañar que la esposa llame rey a su Esposo, al que, por otro lado, Salomón presenta como un pastor; porque no desentona de la seriedad de la narración ni tampoco significa un desdoro a las personas. En efecto, la dignidad y cometido del rey no son del todo ajenas a la función del pastor, tal como han escrito los sabios y filósofos antiguos. Platón llama a menudo pastor al rey y Esquilo llama rey a *Pemanor* que significa pastor, y súbditos a los apacentados. En los padres antiguos leemos que, aunque los reyes desempeñaran su función real, eran llamados pastores y no reyes. Y el capítulo segundo de Mateo dice: *De ti saldrá un jefe que apacentará mi pueblo Israel* (1995, p. 8).

Sitúa, además, el origen del marco pastoril en obras de temática sacra y no en la lírica profana, por lo que les atribuye un nivel jerárquico superior a las gentiles:

> [Salomón] Fue el primero de los autores de epitalamios que abordó —tal es al menos mi opinión— en un poema de este género los misterios divinos. Se puede decir, en efecto, que los autores profanos, al igual que otras muchas cosas, también copiaron de nuestros autores sagrados este género literario. No tienen, pues, los gentiles motivo alguno para atribuirse equivocadamente la invención de esta forma poética (1995, p. 17).

Así pues, la idoneidad del modo pastoril que veremos en las adaptaciones en lengua romance no recae solamente en su categoría de motivo argumental legitimado por la tradición, por más que en este se encuentra la clave para dar con el sentido de la palabra bíblica. El motivo del buen pastor, en efecto, es de origen prehelénico[17] y tiene su traslación bíblica en pasajes del Antiguo Testamento como el de Caín y Abel.

[17] Su origen más remoto, anota Isidoro Rodríguez en "Origen prehelénico de la imagen de 'camino' y 'pastor'", "en cuanto nos es posible fijarlo, hay que buscarlo en el pueblo sumerio, de donde pasa a la literatura acádica

En la medida en que los reyes de las tribus semíticas se dedicaban al oficio del pastoreo, es adecuado también en términos historiográficos caracterizar como tal al Rey Salomón. Cipriano también asocia frecuentemente la acción de "apacentar" a este rey, cuyo nombre tiene sus orígenes en la palabra hebrea "shalom" ("paz"), en lo que parece una atribución etimológica. Es en cambio en el Evangelio de San Juan donde la imagen se equipara al propio Jesucristo y afianza su acepción moral, trasladado al panorama exegético castellano a través de los tratados de De la Huerga[18]:

> [Cirpiano de la Huerga] rechazando el tópico pastoril, pasa a darle una aplicación práctica en el plano de la religión y de la política: el plano real de las ovejas materiales se trasciende y sirve para analizar el comportamiento de los pastores religiosos y políticos, sobrevolando siempre en el texto el buen pastor Cristo, en quien se deben mirar todos y a quien todos deben imitar[19].

La apoyatura teórica para legitimar la representación de un texto bíblico a partir de la imagen pastoril es por lo tanto doble y sigue la misma lógica que la revelación de la teología antigua: se produce en los autores paganos (de ahí, el cultivo de la bucólica por parte de Virgilio, Teócrito, e incluso Homero) y sacros, gracias al estudio del Cantar en un sentido literal. Y es que, desde la primera patrística cristiana, asistimos a todo un proceso de lectura de los clásicos bajo el supuesto de que existe un saber antiguo y arcano, una teología por ambas tradiciones conocida, tanto desde las fuentes hebreas, como, en grado de prefiguración, por las fuentes grecolatinas.

Además, la búsqueda del modelo del pastor dentro del Cantar no se limita al ámbito veterotestamentario, sino que, por el contrario, su objetivo es tender puentes entre este saber propio del Antiguo Testamento, en el que el Eclesiastés de Salomón, los Proverbios o el Cantar ocupan un lugar destacado, y el Nuevo Testamento, sobre todo a través de la imagen de Jesucristo.

De todos estos elementos, estructurales y argumentales, en defensa de la interpretación origenista de la obra como poema epitalámico y de tono rústico, podemos extraer los puntos de apoyo para el análisis de la versión montaniana.

---

y asiro-babilónica, apareciendo igualmente en la Biblia y en los escritores griegos y latinos". Su inserción en el Nuevo Testamento, en cambio, como apunta Fco. Javier Fuente ("La imagen del 'buen pastor' en Fray Cipriano de la Huerga", dentro de Fray Luis de León, historia, humanismo y letras, ed. cit., p. 629-637) se produce en el Evangelio de San Juan, donde se equipara la imagen del pastor con la de Jesucristo.

[18] También en *De los nombres de Cristo* encontramos esta trasposición de la figura crística como el pastor del Antiguo Testamento.

[19] Fuente Rodríguez, F.J. "La imagen del 'Buen Pastor' en fray Cipriano de la Huerga y fray Luis de León". En García de la Concha (ed.) (1996, p. 633).

En ella lo esperable sería un intercambio dramático en tono lírico, así como la introducción de diferentes planos escénicos caracterizados por elementos que reflejen la rusticidad y la armonía del entorno pastoril.

3. La *Paráfrasis del Cantar* de Arias Montano

3.1. Métodos de reelaboración textual

El primer estadio diegético de que se compone la *Paráfrasis* es una Canción que introduce al Poeta como personaje oyente, atento a los lamentos de una pastora. Entre los versos 1 y 9 atendemos a la situación espacio temporal, en una escena que comienza *in medias res*: "En los floridos valles de Siona/junto con el otero [...] allí en un verde prado" (2001, p. 170). Con la introducción de *verba sentiendi* en los versos 10 ("Paréme por oilla") y 17 ("En su cantar sentí") el autor pone un énfasis mayor en el plano sensorial y centra su atención en la trama, algo que nos pone sobre aviso de que se trata de un poema con una trama argumental de cariz dramático.

Esta Canción presenta un tono mucho más narrativo que el resto del poema, termina con la siguiente estructura: hipérbaton para respetar la rima pobre en vv. 27-29 ("y ya más no pudiendo/ sus ansias refrenar que no rompiesen/ este *cantar* diciendo/ lugar daba a sus quejas que saliesen:").

Lo relevante aquí desde el punto de vista retórico, sin embargo, es el valor performativo que se otorga a los siguientes capítulos, en la medida en que *este cantar diciendo* (v. 29) se trata de la misma técnica teatral que se practicaba con frecuencia ya en los corrales de comedias: la ruptura de la cuarta pared que supone, junto con los dos puntos finales, el inicio del drama. Encontramos un ejemplo análogo en los *Siete libros de la Diana* de Jorge de Montemayor, a pesar de que se trata de una obra en prosa:

> No pudo el desaventurado pastor poner silencio a las lágrimas ni escusar los sospiros que del alma le salían. Y, bolviendo los ojos al cielo, começó a dezir desta manera. (1981, p. 12)

Presenta esta estructura asimismo grandes similitudes con el inicio de su *Égloga I*, de Garcilaso de la Vega: "El dulce lamentar de dos pastores,/Salicio juntamente y Nemoroso,/he de cantar, sus quejas imitando;". El actante de la escena no es el propio poeta, como en el caso de Garcilaso, sino que este solo escucha el canto que profiere la pastora, otorgándole un mayor peso argumental. La aparición del Esposo, el pastor, solo se produce tras los lamentos de la pastora, en el verso 23 ("No mucho se destierra/su esposo") y mediante una alusión indirecta.

Ciertamente, desde el punto de vista literario esta estrategia de introducción al drama no supone tampoco un elemento original, puesto que la encontramos como tópico en la bucólica, en verso y en prosa; la novedad en su uso, sin embargo, va ligada a la naturaleza religiosa de un texto como el Cantar. Enraizadas en el ejemplo de Garcilaso de la Vega, las novelas pastoriles explotan esta forma de dar comienzo al drama bucólico. En cambio, en la versión montaniana, esta fidelidad al texto original le permite introducir otra novedad: la voz de mujer como actante de la escena y el poeta como mero espectador.

Las preguntas retóricas iniciales con que se inicia el Capítulo I inducen, así, a una intensificación dramática con el parlamento de la esposa (vv. 31-36): "Theolampo mío, ¿qué tardanza es esta?/¡Ay!,¿quién te me detiene?/ ¿Dónde estás? ¿No respondes?/ ¿Qué te has hecho?/ ¿Cómo no quieres que en tu ausencia pene/ aquella a quien le cuesta/ tu amor el corazón que está en su pecho?" (2001, p. 173)[20]. Esta temática, aunque no corresponde a la reelaboración de ningún versículo concreto del Cantar, entronca perfectamente con su interpretación tradicional, puesto que se inscribe en el primer plano interpretativo literal.

El Cantar propiamente dicho se inicia con la reescritura del versículo 1,2[21], un fragmento compuesto de dos secciones temáticas: la primera parte, vv. 44-46, se centra en el tópico de la muerte por el beso (ver 3.2). En cuanto a la segunda parte, la comparación de los elementos *amores* con el *vino*[22], se compone de los versos 47-52. Esta división bipartita del versículo bíblico tiene su representación gráfica con la escisión entre estrofas. Por su proximidad semántica con el versículo siguiente, 1,3, Arias Montano opta por una división parcial, con el punto y coma y la partícula conectiva "pues" para introducir el versículo bíblico que vuelve sobre el olor embriagador de la amada.

El parlamento inicial de la Esposa prosigue en la versión montaniana hasta el verso 107. Aquí asistimos a un inciso del Poeta que actúa en el ámbito pastoril y

[20] También la amplificación al inicio del capítulo III se produce en un tono próximo a la jarcha o a la endecha (vv. 304-307): "¡Ay triste! ¿Qué haré? Pensé yo que en mi cama de noche a mi querido hallaría, pero no lo hallé" (2001, p. 191).

[21] En este caso, seguimos las versiones de Pope (1982) y Fernández López (2009) y la introducción de Fernández Tejero (1997). La versión de Fray Luis omite el título y comienza con Cant. 1,1 en este versículo.

[22] La discusión entre "pecho" y "amores", de hecho, había sido un largo debate entre los comentaristas, que el maestro de Arias Montano y Fray Luis resuelve a través de un matiz semántico por parte del que lo tradujese del primer modo: "Asi pues, siempre que leamos «pechos» en lugar de «amores», hemos de interpretarlo como el acto supremo de generosidad, de liberalidad, de consideración, de afecto y de amor del Esposo hacia la Esposa querida. A menudo, en efecto, la bondad divina, tan manifiestamente generosa en beneficios de todo tipo, nos obliga a otorgarle muchas cosas, aunque repugne al orden natural. Este modo de hablar referido a Dios tiene su origen en la admiración que provoca en nosotros la providencia que Dios ejerce sobre los mortales y su solicitud imposible de explicar con palabras" (1995, p. 37).

en la situación de la escena[23]. Esta estructura se adecúa estilísticamente al molde pastoril en la caracterización, en forma de metagoge, del campo como ente sintiente[24].

Los siguientes intercambios se producen en los versos 140 y 156 respectivamente (Cant. 1, 12). Se trata de un fragmento adaptado por el autor en lo que respecta a la alternancia de parlamentos, donde partimos de la ambigüedad en el original. La decisión se apoya también en el didactismo de la forma parafrástica, que busca mantener también la armonía entre la extensión de los parlamentos y, sobre todo, el sentido del original. Ya afirma Fray Luis que "Todo esto es como vna amorosa contienda entre Esposo y Esposa, donde cada cual procura desaventajarse al otro en dezirse amores y requiebros" (2001, p. 125)[25].

Es interesante la inclusión de la metáfora de 152-54 ("Tal es quien mi pecho tiene llave/y solo cierra y abre su clausura"), amplificación del Cantar, que busca la vinculación de la tradición amorosa bíblica con diversos elementos propios del código del amor cortés, como el tópico de la apertura de los aposentos de la amada, e incluso de la poesía cancioneril, con alusiones a la conquista de los afectos de la amada por parte del esposo como si de una fortaleza se tratase.

El capítulo II da comienzo con una larga exposición del Esposo en la versión montaniana. Aquí la cuestión radica en la comparativa con fray Luis. Este atribuye un sentido, si se quiere, eminentemente literal a la hora de explicar el pasaje (me remito a la versión castellana):

> Yo, rosa del campo y lirio de los valles] Estas palabras estan assí que se pueden entender indifferentemente devno de los dos, pero más apropósito es que las diga la Esposa que por ser mujer tiene más liçencia para loarse (2003, p. 129).

Arias Montano no sigue la versión de fray Luis en esta ocasión; no sabemos si por mantener la alternancia en el diálogo entre los Esposos o por una concepción del

[23] Al dulce lamentar de aquesta amante/ callaba el campo todo, movido a compasión de una tal queja (2001, p. 178), vv. 108-110.

[24] Sobre ello también habla Fernando de Herrera en las *Anotaciones a Garcilaso* (1580), con la atribución del neoplatonismo de ánima humana a elementos bucólicos: Con esa razón dize Garci Lasso, siguiendo a Virgilio, haze morir a la ierva. Porque los filósofos no menos atribuyen vida a las plantas que a los animales, porque tienen alma con que se vegetan i crian (2001, p. 988).

[25] A esto podemos añadir las consideraciones de Cipriano de la Huerga, que además lo vincula directamente con la tradición platónica: "Con esta rivalidad en mutuos elogios por parte del Esposo y de la Esposa, aquel divino Espíritu nos pone de manifiesto cuán intenso era el amor de la Esposa hacia el Esposo y del Esposo hacia la Esposa. El amor divino no es como nos lo pinta Platón en El Banquete, donde establece la diferencia entre el amor mutuo y no mutuo. Porque a menudo sucede que nos unimos a otros por un pacto de amor y nos contagiamos con esa peste animal y salvaje del amor vulgar, cuando en realidad no somos amados por la persona amada. En el amor vulgar no existe correspondencia mutua del amante y de la amada en esa necesidad, como existe en el amor divino. En este epitalamio el Espíritu Santo pone de manifiesto esa compenetración y correspondencia de amor entre Dios y la Esposa, cuando el Esposo y la Esposa se colman de alabanzas y elogios mutuos: ¡Eres hermosa, amiga mía!, dice el Esposo, y repite: ¡eres hermosa!" (1995, p. 207).

Esposo como el epítome de la belleza (véase el siguiente epígrafe para la interpretación de rosa y lirio en este pasaje). En cualquier caso, las correspondencias entre Cant. 2,1 y Cant. 2,2, se hacen de forma mucho más dilatada[26]. En primer lugar, los dos elementos de la comparación, rosa y lirio, de Cant. 2,1, que en la versión del agustino conforman únicamente una oración copulativa simple, en el caso de Arias Montano aparecen respectivamente en los versos 172-173 y 181-184. Para incrementar el peso sensorial, el resto del fragmento se ve amplificado con un lenguaje propio de la poesía stilnovesca:

> Tal como soy yo, en el campo nunca arado,
> *rosa que lejos el su olor extiende*,
> y la su vista a nadie se defiende,
> y cunda más su olor si la han hollado
> [...]
> *Soy el lirio de los valles esmerado*,
> nacido entre los prados deleitosos,
> que entre las verdes uvas muy hermosos
> sus vástagos extiende, y muy preciado[27].

A partir de este punto, son varios los lugares estratégicos sobre los que se articula la paráfrasis, o bien relevantes por su discordancia con la versión castellana de Fray Luis. Es el caso del capítulo II, vv. 284-86 ("Matad la mala casta que nos daña/ Matad las raposillas más pequeñas/que hacen tanto daño en el renuevo"[28]). Fray Luis opta en su comentario castellano por una explicación doble de este pasaje, concibiendo la posibilidad tanto de interpretarlas en boca de la mujer como si son pronunciadas por el esposo.

Así, en la versión que atribuye el parlamento a la voz femenina, el agustino realiza un nivel de interpretación literal a través del lenguaje afectivo, atribuyendo a la mujer en la misma sección unos *graçiosos puchericos* como forma de juego amoroso: como en el fragmento anterior, es posible que responda a la necesidad de alternancia entre los parlamentos de los esposos. También sin embargo es bien plausible que la elección retórica emule el ambiente de rusticidad que encontramos específicamente en esta sección y que se desprende del juego amoroso entre los esposos.

---

[26] Aquí hemos tomado una correspondencia distinta que la edición de referencia en lo que respecta a la división de versículos del Cantar. Hemos considerado como se indica en el texto, Cant. 2.1. en dos elementos de la comparación, mientras que 2.2. se incluye en la siguiente estrofa. Seguimos la versión del Cantar tanto de Pope (1982), como de Fernández López (2009), que coincide con la de Fray Luis.

[27] (2001, pp. 183-184).

[28] (2001, p. 189).

Podemos apreciar en el capítulo III una ligera escisión temática, con la ruptura del ambiente pastoril y la inserción en el entorno urbano (vv. 310-330) y que sigue de cerca el propio argumento del Cantar. En cambio, el pasaje del coro presenta una amplificación parcial: vv. 343-350 corresponden a Cant. 3,6 (abc): "¿Quién es la linda esta/que sube por el desierto..." (2001, p. 193). Mientras que los versos 350-55 "¡Jamás tan bella y linda criatura!..." (*Ibid*.) forman parte de la amplificación dramática. En esta cuestión hay unanimidad entre todas las versiones de los comentarios. Se trata de una alusión en modo de conjuro ("Ruégovos, oh, doncellas,/las de Jerusalén..., 2001, p. 192), justo en el versículo anterior. Generalmente, la amplificación suele engrosar el tópico, así como equilibrar los parlamentos dramáticos.

También son destacables los versos que culminan el capítulo V (vv. 576-582) *Dechado de belleza*, se dirige el coro a la esposa, en uno de sus frecuentes epítetos: "¿Adónde está el que tanto adamas?" (2001, p. 207). Estas dos construcciones con léxico latinizante[29] enriquecen la expresión de un coro que ya forma parte del acervo clásico. La funcionalidad de este elemento es doble: por un lado, como ya aparece en el Cantar, ejerce de puente formal, transición entre escenas; por otro, con la intensificación del lenguaje latinizante se devuelve al lector culto a un entorno bien conocido, el de la tragedia griega. El coro, por su parte, reaparecerá en dos ocasiones más como amplificación al texto hebreo. Sin embargo, más que una digresión estética de la versión originaria, podríamos considerarlo una aclaración pedagógica.

En el armazón exegético de la *Paráfrasis*, por otro lado, también juegan un papel principal algunos elementos morfológicos[30], lingüísticos y versificatorios. Un rasgo común entre Arias Montano y Fray Luis es precisamente la inclusión de voces tradicionales, propias de la poesía de tipo popular[31,32] o pacer. Emplea la misma expresión fray Luis en su traducción de las *Bucólicas*, ("¡Ay triste! Que este

[29] Gómez-Núñez para la voz *adamar*, que también empleará San Juan en su Cántico Espiritual; para otra expresión latinizante *dechado de belleza* (en otros lugares de la *Paráfrasis*, *morada de belleza*), ver Juan Francisco Alcina (2005) en su edición anotada a la poesía castellana de Fray Luis de León como un uso horaciano del participio.

[30] Es el caso de "Las aguas que allá van/ un pozo siempre es lleno (vv. 478-79). Como señalan Gómez-Núñez "la concordancia entre el plural de aguas y el singular del verbo hay que tomarla ad sensum; esto es, la diversidad de aguas y manantiales que bajan del monte Líbano se concentran en un solo pozo permanentemente lleno" (2001, p. 202). El plural marcado, en efecto, ejerce una significación que pretende retrotraerse al sentido del original.

[31] A pesar de que esta poesía busca emular el tono de la lírica tradicional, lo cierto es que la mayoría de estas expresiones se llevaban a cabo por parte de autores cultos, como en el caso que nos ocupa. Esto es algo recurrente dentro del panorama literario renacentista. Sobre esta cuestión, y su prevalencia en san Juan, hay una amplia bibliografía: Ynduráin (1990), Cossío (1970).

[32] *Par*. v. 3: zagal chapado, usado en numerosos casos dentro de la traducción de fray Luis a las Bucólicas de Virgilio: *Egl. III*, v. 139 "Las ovejas zagal, recoge..." (2011, p. 161).

mal y crudo hado...", 2011, p. 114), que se populariza como como amplificación expresiva en contexto bucólico.

Si cotejamos algunos de los rasgos que se han apuntado ya en análisis previos sobre el lenguaje de la paráfrasis, veremos como en la expresión poética los elementos populares se ven acentuados por el tono lírico y la voluntad estética[33]. En fray Luis es frecuente el uso alterno del artículo seguido de posesivo, por el que sí opta Montano en la versión poética, también decantándose por un rasgo propio de la lírica popular[34].

La inclusión de voces tradicionales y elementos propios de la poesía popular, como el uso de términos pastoriles y construcciones lingüísticas sencillas, evidencia una clara intención estética que refuerza el tono lírico de la obra. Esta combinación de registros cultos y populares no responde únicamente a un propósito estilístico, sino que también tiene una dimensión pedagógica, al facilitar la comprensión del texto y su interpretación exegética.

3.2. Simbología bíblica y motivos petrarquistas

El primer versículo tomado de los Cantares corresponde al tópico de la muerte por el beso (Cant. 1,2a; *Par.* vv. 42-46): "Yo juro que en te viendo/ sería yo guarida/ *y, aunque la muerte de mí triunfase/ tornaría a la vida/ si un beso a la boca yo alcanzase*"[35](2001, p. 174). Pese a que este motivo ya ha sido abordado en varias ocasiones, en referencia a *De arcano sermone* (Fernández López, 2009), vale la pena detallar el proceso de hibridación con tópicos petrarquistas. Sobre ello cabe destacar la atribución de la tradición talmúdica a la versión de Cipriano de la Huerga[36].

---

[33] Por ejemplo, en la traducción de Fray Luis, capítulo II: "Helo, viene atrancando por los montes, saltando por los collados [...] Helo está tras la nuestra pared" (2003: 292). La versión montaniana, v. 254: "Helo por mi ventana, helo" (2001, p. 187).

[34] Fray Luis: "Enséñame, oh amado de mi alma, dónde apascientas" (2010: 155). Arias Montano, v. 92: de la mi alma (2001, p. 177).

[35] Reichenberger (2001, p. 174, vv. 42-46). La cursiva es nuestra.

[36] A la interpretación que Arias Montano otorga al beso en *De arcano sermone*, como resumen Gómez-Núñez (2001), podemos añadir las consideraciones sobre el mismo de Cipriano, donde observamos esa misma visión del beso como comunión espiritual, esta vez, sin embargo, enfocada en la figura crística: "Esta forma de beso era además un símbolo religioso, tanto entre los judíos como entre los gentiles. Así lo confirma Plutarco. Con este tipo de beso solía recibir Cristo Jesús a sus discípulos cuando regresaban de alguna misión, según leemos en el Evangelio" (UL (1995) p. 27). Además, la boca ocupa un lugar privilegiado para la llegada al alma: "Conocemos aquel dicho, tan sabio y prudente, de Apuleyo: La boca del hombre es la puerta de la palabra, portavoz de los pensamientos, vestíbulo del alma; a través de ella escapa de modo misterioso y más a menudo que a través de cualquier otra parte del cuerpo [...] Ya desde tiempos muy antiguos se preguntaban los hombres más sabios de las distintas ramas del saber qué buscaban los amantes al besarse tan reiteradamente, como si compitieran entre sí. Y responden con gran acierto: con los besos reiterados rivalizan entre ellos para que el espíritu de uno penetre lo más posible dentro del otro y se pierda dentro. Pero, como este intercambio anímico resulta imposible, hacen lo que pueden." (UL (1995) p. 29). Este último fragmento resulta muy significativo, situado

A la interpretación que Arias Montano otorga al beso en *De arcano sermone*, podemos añadir las consideraciones sobre el mismo de Cipriano, donde observamos esa misma visión del beso como comunión espiritual, esta vez, sin embargo, enfocada en la figura crística: "Esta forma de beso era además un símbolo religioso, tanto entre los judíos como entre los gentiles. Así lo confirma Plutarco. Con este tipo de beso solía recibir Cristo Jesús a sus discípulos cuando regresaban de alguna misión, según leemos en el Evangelio" (1995, p. 27). Además, la boca ocupa un lugar privilegiado para la llegada al alma:

> Conocemos aquel dicho, tan sabio y prudente, de Apuleyo: La boca del hombre es la puerta de la palabra, portavoz de los pensamientos, vestíbulo del alma; a través de ella escapa de modo misterioso y más a menudo que a través de cualquier otra parte del cuerpo [...] Ya desde tiempos muy antiguos se preguntaban los hombres más sabios de las distintas ramas del saber qué buscaban los amantes al besarse tan reiteradamente, como si compitieran entre sí. Y responden con gran acierto: con los besos reiterados rivalizan entre ellos para que el espíritu de uno penetre lo más posible dentro del otro y se pierda dentro. Pero, como este intercambio anímico resulta imposible, hacen lo que pueden. (1995, p. 29)

Este último fragmento resulta muy significativo, situado en paralelo con la concepción garcilasiana de comunicación de las almas de los amantes a través de la premisa platónica de la vista. Si atendemos a uno de los sonetos de Garcilaso podemos observar cómo esos "vivos espíritus encendidos", en el caso de la filosofía neoplatónica penetran en el espíritu del amado a través de los ojos, pero que, en todo caso, suponen una revitalización del amador por parte del sujeto amado. Este tipo de filosofía tiene un eficiente proceso de acomodación a este motivo común desarrollado en el imaginario del Cantar: "De aquella vista pura y ecelente/ salen espiritus vivos y encendidos/ y siendo por mis ojos recebidos,/me pasan hasta donde el mal se siente" (*Son. VIII*). Esa posesión del espíritu del amante,[37] aunque la procedencia de este motivo es variada, y se presente vinculado a la filosofía neoplatónica y la tradición petrarquista, nunca contradice la denominada *verdad hebraica*. La verdadera introducción montaniana al recorrido del Cantar en el

en paralelo con la concepción garcilasiana de comunicación de las almas de los amantes a través de la premisa platónica de la vista.

[37] Para Fernando de Herrera, comentando a Garcilaso: "La origen del amor, que es afección gravíssima y vehementíssima de l'alma, nace de la vista; [...] mas las imágenes de los que aman, esculpidas en ella como inustiones hechas con fuego, dexan impressas en la memoria formas que se mueven i viven i hablan i permanecen en otro tiempo" (2001, p. 336). En efecto, es un argumento el de la búsqueda de los amantes que impregna el polen de ideas de la cultura neoplatónica del renacimiento. Que en este caso la acción sea recíproca y activa entre ambos, supone una novedad para el panorama petrarquista.

contexto de mediados del XVI es precisamente la búsqueda del trasfondo común entre filosofía neoplatónica y cultura mosaica.

De nuevo, la introducción del beso no se justifica solamente por motivos talmúdicos, como podría indicar la deuda con Cipriano de la Huerga: tiene también su correlato en un modelo bien instaurado hacia 1550, la filosofía neoplatónica, y es sin duda sugestivo tanto para el lector conocedor de la verdad hebraica y de los tratados de Alfonso de Zamora como para aquel versado en materia poética, al tanto de las nuevas corrientes que superaban la propuesta de la poesía cancioneril.

Es la fusión, por lo tanto, entre estos temas y la introducción de elementos exógenos, parlamentos del poeta o del coro, donde impera el lenguaje petrarquista. Pero esta eficiente estrategia discursiva es más que una opción retórica: se trata de una elección fundamentada en términos pedagógicos, una adaptación típicamente humanista cuyo destino final es el lector aurisecular, que pasa a ser el receptor de una tradición exegética muy compleja a través del tono pastoril.

Otro elemento de hibridación con el lenguaje petrarquista y que responde a uno de los fragmentos tratados en el epígrafe anterior es la dicotomía rosa-lirio, que corresponde a Cant. 2,1 y 2,2, al principio del capítulo II. Es bien conocida la concepción de Arias Montano sobre este último que, en su tratado sobre el lenguaje arcano lo describe como correlato de la figura crística, muchas veces encarnada en forma de lirio. En un sentido ulterior, "sugiere con gran elegancia la idea de la Iglesia acrecentada y embellecida por obra del Espíritu Santo"[38].

Sobre las voces hebreas *habasselet* y *shoshaná* del mismo pasaje ya habla Fernández López también en su estudio, indicando la deuda de la versión de Arias Montano con la versión de Alfonso de Zamora[39], traduciendo estos elementos por rosa y lirio respectivamente, a diferencia de la novedad que introduce Cipriano de la Huerga[40], o de la *azucena* por la que se decanta Fray Luis[41].

En el *incipit* del *Soneto XXIII* de Garcilaso de la Vega ("En tanto que de rosa y azucena"), encontramos un paralelismo que contribuye a justificar esa aparición que, aunque legitimada a través de la tradición sefardí con Alfonso de Zamora, ya gozaba de recorrido como tópico, en términos muy similares, con el auge del modo petrarquista. Pese a que la adaptación de estos versículos es más literal, y menos literaria, en el caso de Arias Montano (*lilium candidium* por lirio), esto preserva, por el contrario, el significado arcano del étimo conservando sin embargo

[38] (2009, p. 248).

[39] (2009, pp. 253-4).

[40] (2009, p. 252).

[41] *Ibid*. Fray Luis también se decanta por la traducción de Cipriano como "flor del campo" en la *Triplex Explanatio*, pero en la versión romance se decanta por un solo término, más adecuado al tono lírico.

la dicotomía que tanto recorrido había tenido en la literatura vernácula gracias a las diversas traducciones de poemas clásicos[42].

De nuevo, se trata de un tópico compartido entre fuentes gentiles y sacras, una imagen que constituye por tanto una metáfora perfecta para ofrecer al lector el sentido del versículo en todas sus acepciones. Este tipo de imaginería es, por tanto, un elemento muy productivo en el contexto de la contrarreforma, en la medida en que permite la relectura sacra de motivos profanos.

Por último, vamos a detallar la geografía bíblica y los topónimos que emplea el autor para la conformación del ambiente bucólico del Cantar, que, sin duda, también juegan un papel simbólico en la conformación del recorrido espiritual en ese contexto de búsqueda entre los amantes. No solo atendemos a una adaptación de los diferentes lemas comentados por la exégesis bíblica de Alcalá de Henares. A pesar de que existe una deuda incuestionable con Teócrito y Virgilio a través del tamiz de la literatura renacentista, es cierto que una mayor fidelidad con los topónimos de la Biblia Sacra[43] también puede apreciarse en esta reelaboración del Cantar.

Un análisis de forma que aísla los diferentes topónimos que aparecen explícitamente en paralelo al Cantar permite realizar varias inferencias sobre los métodos de reelaboración textual. En primer lugar, se conservan todos los topónimos del original, uno de los puntos clave para la conformación del universo pastoril y, por otra parte, para el establecimiento de la descripción física de los amantes, a partir de la cual se sustenta la *Paráfrasis*. En segundo lugar, los ámbitos de reelaboración montaniana se focalizan únicamente en los epítetos ya sea con una finalidad concreta como en el caso de la apelación al coro de las doncellas de Jerusalén, o con una finalidad estética como en el caso de la elisión del Mar Muerto, de claros matices poéticos (*vid. infra*).

[floridos valles del] Siona v.1	Amplificación
[yegua de] Egipto v. 134	Cant. 1,9

[42] Fernando de Herrera añade a su comentario del *Soneto XXIII* de Garcilaso de la Vega su propia traducción, así como las de algunos de sus contemporáneos, de *Carm*. IV, 12, de Horacio. Identifica en ese poema, aunque de tono bien distinto al de Garcilaso, unos motivos que perduran como elementos de descripción de la belleza femenina desde la Antigüedad clásica (lo que responde a los tópicos de la *descriptio puellae*), como son los de la rosa y el lirio, aplicados ahora según las exigencias de la estética neoplatónica; esto es, dotados de un sentido espiritual que otorga a estas flores toda una carga simbólica.

[43] (Fernández Marcos-Fernández Tejero, 2012). Vale la pena señalar, asimismo, cómo la adaptación de estos topónimos en el artefacto retórico y estético responde a técnicas análogas dentro de la poesía latina del autor, planteada no como paráfrasis, sino propiamente como creación poética original, aunque basada en motivos bíblicos, como han estudiado Marín Mellado (2002, p. 300) respecto a las *Odae Variae* sobre la adaptación de los topónimos griegos a los hebreos Dotán y Tabor y Czepiel en los *Humanae Salutis Monumenta* en relación al río Hebrus (2022, p. 95).

[Doncellas frescas de] Hierusalem v. 186	Amplificación
[oh, doncellas, las de] Hierusalem, v. 331	Cant. 3,1
[incienso de] Levante v. 348	Cant. 3,6
[de] Líbano [trajo su madera] v. 371	Cant. 3,9
Saleme v. 381	Cant. 3,10
[Doncellas de] Sión v. 382	Cant. 3,11
[el monte de] Guileza v. 403	Cant. 4,2
[Del] Líbano [te ven acá conmigo] v. 434	Cant. 4,8
Amna v. 436	Cant. 4,8
Samnir v. 437	Cant. 4,8
Hermón v. 437	Cant. 4,8
[El] Líbano [fragante], v. 455	Cant. 4,11
[nardo de] Levante, v. 469	Amplificación
[del] Líbano monte [va manando], v. 480	Cant. 4,15
[el] Líbano [gracioso se demuestra], v. 570	Cant. 5,15
[hermosa más que] Tirsa, v. 592	Cant. 6, 4
[más amable que la] Hierusalem, ciudad galana v. 592-3	Cant. 6,4
monte Hiladeo, v. 601	Cant. 6,5
[piscinas hechas en] Hesbón, v. 655	Cant. 7,5
[hermoso torreón que hacia] Damasco [tiene el] Libanón, v. 659	Cant. 6,5
[doncellas cazadoras, las de] Hierusalem, v. 730	Cant. 8,4
Balahamone, v. 800	Cant. 8,11

La mayoría de los topónimos que se encuentran presentes en el Cantar aparecen de forma explícita, con una adaptación a la grafía castellana que ya comentan los editores en cada caso[44], pero que podemos resumir diciendo que preludia, por un lado, la literalidad en lo que respecta a los aspectos geográficos que encontraremos en las ediciones de la Biblia Sacra y que busca por otro lado ofrecer una versión en lengua sencilla, lejos de las formas cultas de una posible versión tratadística y más adaptadas a la forma poética.

Además, dada la naturaleza de la forma parafrástica, se trata de una versión que tiende a la acumulación, a la aparición explícita y no a la elisión de significantes en favor de metáforas. Estas, como veremos con las comparaciones físicas, con respecto a los topónimos, casi siempre se dan con los dos elementos de la comparación presentes, y prácticamente no encontramos formas "puras", a través de la omisión de uno de ellos. Existe un caso de omisión de significante, sin embargo, en una referencia al

[44] En cuanto a rasgos lingüísticos, destaca el eventual uso de la *e* paragógica en topónimos y antropónimos para el mantenimiento de la rima.

Mar Muerto, "el mar que no sustenta nave", que, sin embargo, podemos deducir a través del resto de referencias que ayudan a configurar la geografía pastoril.

El recorrido amoroso da comienzo precisamente en el primero de los enclaves para la fundación de la ciudad de Jerusalén[45], en los valles del monte Sión[46]. Esta rigurosidad geográfica contrasta en cierta medida con el paisaje bucólico fundamentado en la alegoría que dota la novela pastoril de la época de un tono espiritual.

A pesar de que el paisaje bucólico de la obra de Arias Montano es el ambiente propicio para el amor, la descripción del recorrido no desentona con las descripciones de la ciudad que encontramos en la Biblia Regia, en el tratado de Nehemías o en De arcano sermone. Comenta Montano algunos de los topónimos bíblicos[47]. El plano literal sustenta todo el aparato alegórico, sin duda también de peso en una obra que bebe del resto de producción pastoril de la época.

Estos enclaves geográficos se emplean muchas veces como uno de los elementos de la comparación física entre los esposos, conservando el símil original del Cantar. Es interesante en la medida en que difieren del paradigma puramente occidental de descripción femenina y no tienen una fácil adaptación a los parámetros renacentistas. La comparación de la amada con la ciudad de Jerusalén o la de Tirsa, por un lado, es una analogía bastante fácil de explicar a través de la adjetivación del propio texto; otras comparaciones menos usuales para el lector acostumbrado al modelo de la *descriptio puellae* (esta, por otro lado, aparece también encarnada en la figura del amado, como hemos visto con la identificación de este con el lirio o la rosa), la referencia a las piernas como columnas de un palacio del Líbano o la comparación con las yeguas del Faraón, un motivo original del Cantar.

En definitiva, la reelaboración a través de los símbolos, algunos más tratados por parte de la crítica y que hemos omitido aquí[48] y otros, como en el caso de los topónimos, con funciones diversas y que resultan muy eficientes para todo ese

[45] Arias Montano, en su tratado *Nehemías* (2013, p. 684), emplea indistintamente esta versión como sinónimo de la ciudad de Jerusalén, identificada como la ciudad antigua Jebus.

[46] De nuevo, si nos remitimos a *Nehemías*: "Los cimientos de la Antigua Jerusalén se fundaron sobre montes sagrados, y estos fueron tres, aunque no todos al mismo tiempo. En efecto, los jebuseos escogieron el primer solar, no siempre grande, en el monte llamado Sión" (2013, p. 683).

[47] Entre ellos, Galaad, el monte de *Guileza*: "En los confines de los cananeos, hacia oriente, hay un monte largo y grande que, prolongándose de norte a sur, separa la región de los ismaelitas de la de los cananeos [...] El nombre se emplea con bastante frecuencia para indicar la descripción precisa de lugares y territorios, y se menciona también para establecer el plan de viaje" (2006, p. 231). Pero, lo interesante es su acepción simbólica: "Galaad significa reino opulento y próspero, como llo fue Judá entre las doce tribus" (2006, p. 231).
Líbano, el cual "por su amenidad, fue un retiro deseado. En efecto, Salomón la casa del bosque Líbano. Y por eso está escrito en términos arcanos: *Su porte es como el del Líbano*" (2006, p. 232).

[48] Es el caso de la asociación del pastoreo con el gobierno del Rey, como hemos apuntalado, sin embargo, en los epígrafes introductorios, pero también el símbolo del *palacio eterno*, la discutida *cellaria* en traducción de la Vulgata, o la relevancia de ciertos elementos botánicos, como la mandrágora o el cedro.

proceso de hibridación, no son más que el resultado de una red de intertextualidades bien entramada y que invita a la lectura paralela: las obras de Cipriano de la Huerga o de Fray Luis también traslucen bajo el aparato retórico montaniano. En último término, el análisis semiótico responde a los mismos parámetros, los de una escuela bíblica que no se limita a la transmisión del texto sin enmendar sus errores, u omitiendo sus matices significativos.

4. ¿Una obra original?: en los límites de la traducción y la creación poética

En nuestro lenguaje moderno el propio término de paráfrasis nos sugiere algo impreciso e incluso desgastado. Sin embargo, hemos visto que este modo de amplificación conlleva también un cierto grado de libertad que tiene sus implicaciones desde el punto de vista estético, moral y, en el caso de las versiones bíblicas, también teológico.

Ciertamente, las diferentes formas de reescritura que el humanista podía practicar, *translatio*, *paraphrasis*, *imitatio* y *alusio*[49] parecen un elenco un tanto limitado de opciones. Ello no significa, como es evidente, una carencia de conciencia autorial, y así lo hemos practicado a partir de un ejemplo concreto. Es más, detrás de la reformulación y de la reescritura existe más que un ejercicio de reflexión erudita o filológica: partimos de la premisa, en efecto, de que el estudio de la Escritura y su análisis puede modificar la realidad teológica. Esto puede ser un motivo que explique, en parte, el celo con que la Inquisición – como nos muestra el ejemplo de Fray Luis, o la difícil historia textual y reconstrucción del original de esta obra[50] – salvaguardó la pureza de la versión Vulgata, a pesar de ser conocedora de algunos de sus errores.

Esta reescritura, de hecho, con las connotaciones teológicas que implicaba, tenía también algo de problemática. Una reformulación del Cantar entrañaba varias dificultades, que sin embargo podían ser sorteadas. No en vano encontramos alusiones frecuentes en el caso de Cipriano de la Huerga[51] a la inclusión de este libro bíblico dentro del corpus canónico, remitiéndose al Concilio como ente rector de la producción escriturística.

En cualquier caso, en la elaboración poética de Arias Montano, lo importante era, por un lado, trasladar todo su sentido en hebreo, algo que no era tan fácil,

[49] Lausberg y Pérez Riesco (1966).

[50] Fernández López (2019) y Alcalá (2009).

[51] "Nosotros, en cambio, que profesamos la filosofía cristiana, hemos de colocar el Cantar de los Cantares entre los libros canónicos, inmediatamente después de las leyes de los santos padres; pues el Concilio Tridentino ha establecido recientemente qué obras de la Sagrada Escritura han de ser consideradas como canónicas". (UL, 1995, p. 21).

por la polisemia de algunas de las palabras y, por otro lado, adaptarlo al estilo de Garcilaso de la Vega. Todo ello, dentro, claro está, de la ortodoxia de la doctrina católica en contexto contrarreformista.

Sin embargo, aquí está la cuestión: si estamos ante la reescritura a partir de métodos ya conocidos, de argumentos de largo alcance en la tradición patrística y además empleando el modelo petrarquista en auge a mediados del siglo XVI, este no sería en sentido estricto un texto original. El "original" sería en todo caso el hebreo que, cuenta a su vez, con la influencia de la literatura cananea, sumeria e incluso egipcia. En temas estilísticos, tendríamos como modelo a Garcilaso, como hemos dicho, pero también la lectura directa de Virgilio, de Horacio, y un largo etcétera. Nos encontramos en la diatriba, por tanto, de cuál de los dos es, entonces, el original.

Si la propia obra es considerada "solo" una paráfrasis, la novedad de la obra quedaría en entredicho. Y es que *lo original* como afirma Martín Baños, "si respetamos la etimología es algo vinculado al 'origen' (como, verbigracia, en la expresión 'pecado original'). Ser original en el Renacimiento o el Barroco era deberse a los orígenes, respetar y continuar la labor de los clásicos" (2006: 287), por lo que, de hecho, en su sentido primigenio tampoco supone un ejercicio de disidencia respecto al canon establecido.

La forma parafrástica parece avalada en lo que respecta a la transmisión de libros bíblicos bajo la premisa del respeto a la regla aristotélica de verosimilitud: en el ejemplo de Arias Montano se ven legitimados para agregar cuanto fuese necesario para lograr la coherencia deseable según la *Poética* de Aristóteles. En efecto, tal vez sea en la forma de articulación aparentemente sencilla donde se puede apreciar con mayor claridad la impronta de la cultura clásica, basada en la preponderancia del aurea mediocritas o la alabanza del justo medio. En su tratado *Rhetoricum Libri Quatuor*, una retórica de raigambre clásica que versa sobre todos los aspectos relevantes en la confección, articulación y enunciación del discurso, Arias Montano dedica largos pasajes al método de la *amplificatio* y, ciertamente, podemos aplicar algunas de sus premisas a la poética en lengua castellana.

Para Montano, según esta obra, es necesario que el discurso "no se resuelva todo en un cuerpo confuso"[52], algo que podemos aplicar también a su obra poética, si tenemos en cuenta los procedimientos de reelaboración textual anteriores[53]. La

[52] *Ibid*. (II, 59).

[53] Sobre la reelaboración de textos con finalidades diversas, fundamentados esencialmente en motivos pedagógicos, ya se había pronunciado Erasmo en su obra *De copia*, donde proponía como un ejercicio lícito y esencial para cualquier humanista la apropiación de modelos. Estamos ante un procedimiento, ciertamente, muy común entre el humanismo, algo que además refuerza la idea de la originalidad como algo más allá del reaprovechamiento de formas y tópicos.

amplificación, en efecto, se justificaba por motivos pedagógicos, y por argumentos basados en la autoridad grecolatina, con las reglas aristotélicas del drama y, por otra parte, a través de la argumentación detallada que se remontaba a Orígenes sobre la interpretación del Cantar como poema epitalámico. Ciertamente, la *Paráfrasis* constituye un mosaico de fuentes que no discriminan entre literatura clásica o vernácula, culta o popular. Arias Montano selecciona y luego adapta al molde pastoril, gracias a la flexibilidad que permite la modalidad eclógica[54].

La articulación parafrástica, por otro lado, no siempre se realiza de forma proporcional: la amplificación responde en muchos casos a escenas seleccionadas, generalmente según su peso argumental, o su efectismo poético, como hemos visto. Los lugares clave para la transmisión del sentido del Cantar se ven intensificados a través de la interconexión de fuentes y el acercamiento de diferentes tradiciones. Fundamentalmente, sin embargo, estas elecciones responden a criterios pedagógicos, como es habitual en la producción humanística, en favor de la comprensión de la *veritas* hebraica.

Que la función principal sea de tipo didáctico, sin embargo, no resta a la obra su entidad poética. En efecto, un análisis de tipo retórico de este tipo de estructuras, vinculadas en mayor o menor medida a un texto primigenio, revela que no carecen de una conciencia autorial y de decisiones que conllevan un grado de novedad, según los criterios contemplados dentro del Humanismo.

5. Conclusión

Hemos analizado diversas formas de creación tratadística y literaria a través de un corpus reducido de versiones de un mismo texto, enfocándonos en los detalles de la reescritura literaria de un texto bíblico. El análisis esquemático revela cómo los versos de la *Paráfrasis* se multiplican y generan una red de tópicos y expresiones líricas propias de tradiciones variadas, pero especialmente vinculadas al petrarquismo.

El análisis de los motivos y cambios diegéticos revela que las elecciones lingüísticas no solo responden a una estrategia retórica, sino que también se fundamentan en consideraciones teológicas y doctrinales. Este enfoque destaca la relación existente entre los distintos elementos de la escritura: los procedimientos discursivos, la historia de la crítica textual y los contextos históricos. Esta perspectiva

[54] Para Núñez Rivera (2020), de hecho, "la *Paráfrasis* es una traducción hecha para convencer al receptor, mediante el concierto y armonía de una égloga pastoril, de los valores profundos que entraña el texto bíblico. Ese modo pastoril es el que nutre de sentido concertado y convincente a un texto descompuesto como este del Cantar de los Cantares". El modo de interpretación del Cantar, un libro, hemos visto, ya legitimado por la tradición, se ve reforzado por esa reformulación y adaptación, que busca suplir la elisión del texto original con unas imágenes y técnicas de función conativa.

multidisciplinaria nos invita a reflexionar sobre la naturaleza de formas poéticas que han sido poco exploradas desde estos enfoques.

La interpretación exegética proveniente del entorno de Alcalá, que fundamenta las versiones de Cipriano y Fray Luis (cada una con sus particularidades estructurales y algunas discrepancias etimológicas), influye en esta versión poética. Sin embargo, al comparar la estructura de ambos comentarios, hemos observado que un mismo texto puede generar varias opciones estructurales, con mayor o menor fidelidad al original. Este análisis comparativo nos ha permitido reflexionar nuevamente sobre la originalidad de la obra según criterios auriseculares.

El proceso de hibridación cultural presente en las diversas metáforas nos invita a explorar el humanismo como fenómeno plural e interdisciplinario. El ejemplo de la *Paráfrasis*, una de las pocas muestras de égloga sacra en lengua castellana, ofrece un campo fértil para analizar la naturaleza de las traducciones y paráfrasis.

Bibliografía

Ediciones

Becerra Hidalgo, L. (2001). *El Cantar de los Cantares de Salomón*. Madrid: Cátedra.

García Aguilar, I. (2014). *Poesía castellana de Benito Arias Montano y Fray José de Sigüenza.* Huelva: Universidad de Huelva.

Gómez, L. M, & Núñez V. (2001). *Arias Montano y el Cantar de los cantares: estudio y edición de la Paráfrasis en modo pastoril*. Kassel: Reichenberger, Teatro del Siglo de Oro. Ediciones críticas, 114.

Herrera, F. D. (2001). *Anotaciones a la poesía de Garcilaso de la Vega*. Madrid: Cátedra.

Moreno Báez, E. (1981), *Los siete libros de la Diana de Monyemayor*. Madrid: Editora Nacional.

Ramajo Caño, L. (2011). *Bucólicas (Églogas) de Fray Luis de León.* Madrid: Castalia.

Traducciones

Arias Montano (2018). *Tractatus de figuris rhetoricis: cum exemplis ex sacra scriptura petitis* (L. Gómez Canseco & M. Ángel Márquez, eds.). Huelva: Universidad de Huelva.

Arias Montano B. (2006). *El libro de José o sobre el lenguaje arcano* (Gómez Canseco, Navarro Antolín & Macías Rosendo, eds.). Huelva: Universidad de Huelva.

Arias Montano B. (2013). *Antigüedades hebraicas: tratados exegéticos de la Biblia regia = Antiqvitatvm Ivdaicarvm Libri IX : apparatvs sacer* (Fernández López y Gómez Canseco, eds.). Huelva: Universidad de Huelva.

Huerga, C. D. L. (1990). *Obras completas* (10 vols.) León: Universidad de León.

Fernández Tejero, E. (1994). *El cantar más bello, El* Cantar de los Cantares *de Salomón*. Madrid: Trotta.

León, L. D. (1992). *Triplex Explanatio in Cantica Canticorum.* El Escorial: Ediciones Escurialenses.

Pope, M. H. (1977). *Song of Songs* (A New translation with introduction and commentary). New York: Doubleday & Company, Inc.

Sánchez Manzano, Mª. A. (2006), *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia de Felipe II.* León: Universidad de León.

Estudios

Alcalá Galve, A. (2009). *Proceso inquisitorial de Fray Luís de León.* León: Junta de Castilla y León.

Carrera de la Red, A. (1988). Lengua y cultura humanísticas en el Cantar de los Cantares. *Anuario de estudios filológicos*, *11*, 83-108. <http://hdl.handle.net/10662/3674>.

Cossío, J. M. D. (1970). Rasgos renacentistas y populares en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. In *Notas y estudios de crítica literaria. Letras españolas, siglos XVI y XVII*, Madrid: Espasa-Calpe.

Czepiel, M. (2022). *Humanism and the Bible in the Poetry of Benito Arias Montano (ca. 1525-1598).* Oxford: Oxford University Press.

García de la Concha, V. (coord.). (1996). *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*. Salamanca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Fernández López, S. (2009). *El* Cantar de los cantares *en el humanismo español: la tradición judía*. Huelva: Universidad de Huelva.

Fernández López, S. (2019). Los textos bíblicos de fray Luis de León a la luz de su proceso inquisitorial. Estampas y espejos de una biografía. *Bulletin Hispanique.* Bordeaux: Universidad Bordeaux Montaigne.

Fernández Marcos, N. (2012). *Filología bíblica y humanismo.* Madrid: CSIC.

Fernández Marcos N., & Fernández Tejero, E. (2012). Arias Montano, traductor: filosofía, técnicas y praxis multilingüe. *Revista Sefarad*, *72*(1), 101-122.

Franceschi, S. (1998). Las reminiscencias garcilasianas en la Paráfrasis del Cantar de los Cantares de Benito Arias Montano. *Revista de Filología Románica*, *15*.

Lausberg, H. & Pérez Riesco, J. (1966). *Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos.

Martín Baños, P. (2006). Los conceptos de imitación y originalidad antes del romanticismo. *Actas de las IV Jornadas de Humanidades Clásicas*. Junta de Extremadura: Consejería de Cultura.

Marín Mellado, G. (2002). Los mitos de la Biblia en las odas de Benito Arias Montano. In *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Fontán* (I, pp. 293-30). Madrid: Laberinto.

Núñez, V. (2010). *Biblia y poesía en el siglo de oro: estudios sobre los Salmos y el Cantar de los Cantares*. Navarra: Editorial Iberoamericana/ Vervuert.

Núñez, V. (2020). Arias Montano (y fray Luis de León) con el Cantar de los cantares: Paráfrasis, hermenéutica, persuasión. *E-Spania,* 36. <https://doi.org/10.4000/e-spania.35761>.

Pinta Llorente, M. (1935). *Procesos inquisitoriales contra los catedraticos hebraistas de Salamanca : Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra y Fray Luis de León*. Madrid: Monasterio de El Escorial.

Rodríguez, I. (1956). Origen prehelénico de la imagen de 'camino' y 'pastor'. *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, *7*(22-24), 261-287.

Rodríguez Moñino, A. (1928). La biblioteca de Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción (1548-1598). *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, II, Extremadura.

Schellenberg, A. (2023). *The Song of Songs Through the Ages: Essays on the Song's Reception History in Different Times, Contexts, and Genres*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Ynduráin, D. (1990). *Aproximación a San Juan de la Cruz.* Madrid: Cátedra.