

Σ

T

Υ

Λ

O

Σ



S

T

Y

L

O

S

ISSN 0327 – 8859

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. Nóvoa”  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
BUENOS AIRES



# STYLOS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

**RECTOR:** PBRO. DR. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**DECANO Y DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LETRAS:** DR. JAVIER R. GONZÁLEZ

**INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. NÓVOA”**

**DIRECTOR:** DR. JORGE N. FERRO

**DIRECTOR DE LA REVISTA**

Dr. Jorge N. Ferro

**SECRETARIA DE REDACCIÓN**

Lic. Nadia G. Arias

**COMITÉ EDITORIAL**

Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeňák (Universidad Católica Argentina); Prof. Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires) Prof. María Delia Buisel (Universidad Nacional de La Plata); Prof. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Valentín Cricco (Universidad de Morón); Prof. Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires); Prof. Oscar Beltrán (Universidad Católica Argentina); Prof. Jacques Fontaine (Membre de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres); Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Emérito de la Universidad Complutense); Prof. Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”); Prof. Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Prof. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Prof. Mario Trajtenberg (Universidad de la República, Uruguay); Prof. Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Prof. Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires); Prof. Nadia Arias (Universidad Católica Argentina).

ISSN 0327-8859  
PUBLICACIÓN ANUAL

Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de  
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. NÓVOA”  
Alicia Moreau de Justo 1500 – 1107 Buenos Aires – Rep. Argentina  
FAX: (54) (011) 4349-0444 - institutonovoa@gmail.com

## STYLOS

NÚMERO 24

2015

---

### SUMARIO

- In memoriam*: Prof. Azucena Adelina Fraboschi (Javier González).....7
- Ignacio Anchepe*: Representación y conocimiento en Lucrecio.....13
- Fiorella Bacigalupe – Cristina Pippolo*: Versiones legitimadas del relativo latino.....29
- Rodolfo Buzón – Cristián Carman*: La traducción moderna de los diagramas de los manuscritos antiguos.....43
- Julieta Cardigni*: Macrobio y Marciano Capela: dos versiones sobre las edades del hombre.....71
- Carlos Castilla*: A propósito de la crueldad: cazar, someter, encadenar. Estudio de un campo semántico en las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería y su traducción por Joaquín Torres Asensio.....90
- Pablo Cavallero*: La metáfrasis bizantina como forma de intra-traducción. El caso de la *Vida de Espiridón*.....102
- María Cecilia Colombani*: Reyes y poetas. En torno a la noción de linaje. *Teogonía* 80-103.....133
- Paola Druille*: La definición del concepto de justicia en *Leyes Particulares* 4, 135-238 de Filón de Alejandría. Contexto, connotación y traducción.....143
- Tomás Fernández*: Hacia el griego tardío. El caso de las antologías y la hagiografía.....156

<i>María José González Díaz– María Inés Tróccoli De León: La versión de Olaf Blixen del Carmen LXVI de Catulo</i> .....	169
<i>Viviana Hack de Smith: Acerca de Génesis 2, 23. La traducción de 'ishah al griego, al latín y al castellano</i> .....	180
<i>Rubén Peretó Rivas: La Kephálaia gnóstica de Evagrio Póntico. Sus dos versiones y la discusión contemporánea</i> .....	193
<i>Elsa Rodríguez Cidre: Con redes, sin redes: cazar y ser cazado en Bacantes de Eurípides</i> .....	202
<i>Marcela Suárez: Quam ob rem incendor ira [...] (Ter. Hec. 562). Interpretar y traducir emociones: el campo léxico de la ira en Hecyra de Terencio</i> .....	213
<i>María Estanislada Sustersic: Desde la unidad troyana hacia la interpretación de la diferencia en Roma</i> .....	234
<i>Irina Vega: La traducción bíblica: aproximación desde Septuaginta, Orígenes y Jerónimo de Estridón</i> .....	242
<i>Inés Warburg: Problemas de edición, traducción e interpretación en el poema De mortibus boum (v.v. 8, 17 y 128)</i> .....	277
<b>RESEÑAS</b> .....	288
<b>NORMAS DE PUBLICACIÓN</b> .....	293

*In memoriam*

## **Profesora Azucena Adelina Fraboschi**

Buenos Aires, 05/07/1942 – 28/12/2014

Ya casi sobre el cabo de 2014, cuando las actividades de nuestra Universidad estaban de hecho concluidas y muchos de sus miembros ya habían dado inicio a sus vacaciones, nos llegó la triste noticia del fallecimiento de la Lic. Azucena Fraboschi, hasta hace dos años Directora del Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. Francisco Nóvoa” y de esta revista *Stylos*. Sabíamos de su enfermedad y del inevitable desenlace que debía coronarla, pero abrigábamos aún la esperanza de tenerla entre nosotros algunos meses más, los suficientes para que pudiera ver editada su edición del epistolario de Hildegarda de Bingen, tarea en la que se ocupó sin descanso inclusive en medio de los malestares y dolores de su quebrantado estado de salud, y a cuya conclusión se encuentran abocados hoy sus colaboradores más cercanos. Como un deber de estricta justicia y de enorme gratitud, *Stylos* desea dedicar este número a la memoria de quien fue no solo su Directora, sino también su *alma mater* desde mucho tiempo antes de acceder a la Dirección, como Profesional Técnico CONICET con sede en el Instituto Nóvoa y estrecha colaboradora del Director inicial, Prof. Alfredo Schroeder.

Azucena Adelina Fraboschi nació en Buenos Aires el 5 de julio de 1942, en cuna que parecía predestinarla por cierto a la vida académica y a los estudios clásicos, pues fueron sus padres el eximio latinista Juan Ángel Fraboschi, de largo y fecundo magisterio en la Universidad de Buenos Aires, y la Dra. Azucena Alicia Millán Méndez, notable historiadora de la antigüedad grecolatina y especialista en la obra de Cicerón. Azucena realizó la casi totalidad de sus estudios primarios y secundarios en el Colegio Jesús María de

Buenos Aires –salvo breve intervalo de año y medio durante el cual, a causa del cierre temporario de esta institución por el gobierno de entonces, pasó al Colegio Mallinkrodt–; en el Jesús María destacó siempre como la primera alumna de cada uno de los sucesivos cursos, circunstancia que indujo a las autoridades a crear un premio especial para ella. Tras graduarse de Maestra Normal, y antes de su ingreso en la Universidad, inició estudios particulares de Lenguas Clásicas e Historia de la Cultura con el profesor Andrieu y de Canto Lírico con la entonces célebre soprano Hina Spani; esta formación artística cimentó en ella una finísima sensibilidad musical y un amor por la ópera que mantuvo a lo largo de toda su vida, amor frecuentemente condimentado –como es habitual entre los aficionados a este género visceral y sanguíneo– por encendidos debates y polémicas, no por amigables menos agonales: su incondicional adhesión a Maria Callas solía suscitar divertidas pero obcecadas disputas con quien esto escribe, admirador de Renata Tebaldi, eterna rival de la diva helena. Alguna vez sugerí a Azucena que nuestra recurrente liza en defensa de la tragicidad pura de la griega Callas o bien del refinamiento estético de la italiana Tebaldi no era otra cosa que un particular modo de reeditar *sub specie vocis* la secular compulsión de los estudios clásicos, que a la vez contraponen y complementan al primordial Homero con el sofisticado Virgilio, a la Grecia raigal con la Roma evolucionada.

Entre 1961 y 1966 cursó Filosofía en la recientemente fundada Universidad Católica Argentina, de donde egresó con medalla de oro para iniciar en ella, casi inmediatamente, una intensa labor docente y de investigación que se prolongó ininterrumpidamente hasta su muerte. Comenzó como docente auxiliar, junto al Dr. Gastón Terán, en la Cátedra de Filosofía Medieval, área en la que se especializó y en la que habría de producir sus investigaciones más notables, y tiempo después asumió la titularidad en las cátedras de Historia de la Educación I y II, siempre en nuestra Facultad de Filosofía y Letras. Mientras tanto, en su calidad de Profesional Técnico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, se desempeñó sucesivamente en el Centro de Investigaciones en Filosofía de la Naturaleza (CIFINA), bajo la dirección del Dr. Juan Bolzán, en nuestro Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. Francisco Nóvoa”, bajo la dirección del Prof. Alfredo Schroeder, y en la Sociedad Tomista Argentina, bajo la dirección de la Dra. María Celestina Donadio. También integró, con relevante actuación, la Comisión por las Celebraciones del Quinto Centenario del Descubrimiento de América en 1992, obtuvo en 2002 un cargo de Dedicación Especial a la Investigación por la Facultad de Filosofía y Letras que conservó hasta su desaparición física, y entre 2008 y 2012, según queda dicho, asumió la Di-

rección conjunta del Instituto Nóvoa y de *Stylos*. A lo largo de todos estos años y en relación con su intensa vida académica fueron cobrando forma sus proyectos de investigación aplicada a la docencia y de investigación pura; frutos destacados de la primera son los diversos volúmenes de la colección *Cuadernos de Cátedra de Historia General de la Educación*, que la profesora Fraboschi creó, dirigió y en buena proporción redactó para la Editorial EDUCA de nuestra Universidad, atenta a las necesidades de sus estudiantes; en cuanto a sus proyectos de investigación pura, tras dos destacados volúmenes dedicados a un notable episodio de la historia de la universidad medieval (*Crónica de la Universidad de París y de una huelga y sus motivos, 1200-1231*, de 1991) y a la figura de San Pablo (*La piedra angular*, de 1994, en colaboración con Clara Stramiello y Carmen García Muñoz), Azucena destinó la mayor parte de sus energías, su sabiduría y su empeño intelectual al estudio profundo y consecuente de la notable pensadora y mística alemana del siglo XII Hildegarda de Bingen, autora con quien habría de forjar una identificación intelectual y espiritual sorprendente y conmovedora, que habría de convertirla sin dudas en una de las especialistas más destacadas de la bibliografía de referencia internacional. A la Abadesa de Bingen dedicó Azucena durante quince años numerosos cursos, jornadas de estudio, y proyectos editoriales, que plasmaron en volúmenes como *Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo* (2003), *Hildegarda de Bingen. La extraordinaria vida de una mujer extraordinaria* (2004), *Scivias de Hildegarda de Bingen. Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis* (2009), *Bajo la mirada de Hildegarda, abadesa de Bingen* (2010), *El libro de los merecimientos de la vida de Hildegarda de Bingen. Edición, introducción y notas* (2011), *Santa Hildegarda de Bingen, doctora de la Iglesia* (2012), y *Creo. Meditando sobre Fe e Iglesia con Santa Hildegarda de Bingen* (2013, en colaboración con Esther Portiglia). Salvo los dos primeros, todos estos libros fueron publicados por la Editorial Miño y Dávila de Buenos Aires, que creó y puso bajo la coordinación de la Profesora Fraboschi una colección especialmente dedicada a la figura de Hildegarda; al momento de fallecer, Azucena preparaba y casi concluía para dicha colección, en colaboración con la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo y a la cabeza de un destacado grupo de traductores e investigadores, una edición y traducción del *Epistolario* de la santa, que habrá de ver la luz póstumamente, si Dios quiere, a fines de 2015.

Hasta aquí la hoja de vida y los asépticos antecedentes curriculares de la destacada y querida colega y maestra cuya desaparición física suscita nuestra gratitud y nuestro homenaje. No querría dar por concluidas estas



breves páginas, empero, sin atreverme a ir más allá de la mera reseña académica, sin arriesgarme a postular, por detrás y en sustento de tal dimensión académica –que en Azucena fue sólida y decididamente definitoria de su personalidad–, otras dos dimensiones no menos relevantes e imprescindibles para comprender su vida y su obra. Podríamos llamar a la primera de ellas *dimensión fruitiva*. En Azucena, la tarea de estudio y de docencia conllevaba siempre una inocultable alegría, un goce intenso que combinaba admirablemente la serenidad con el entusiasmo. Ello se debía a que su modo de relacionarse con su objeto de investigación no se limitaba jamás a la esfera cognoscitiva, sino la trascendía –y a la vez la fundaba– en un tipo de relación amorosa que cimentaba entre sujeto y objeto un vínculo vivo, existencial. Pero con ser profundamente íntimo y propio, este vínculo afectivo con su objeto de estudio, de donde nacía la mentada dimensión fruitiva de su actividad académica, nunca era solipsista ni exclusivista, sino se abría a los demás en un prodigio de comunicatividad celebratoria que define lo que llamaré *dimensión convivial* de lo académico. El gozo de Azucena por lo que aprendía y descubría era –y sin dudas contaré aquí con numerosos testigos en favor de mi tesis– poderosamente contagioso, difusivo de sí mismo, como sucede con todo bien. Allí donde Azucena trabajaba –y tuve la enorme dicha de compartir durante algunos años con ella un espacio común, donde nuestros respectivos escritorios colindaban– todo era fiesta, cada descubrimiento, cada hallazgo gozoso de su labor se convertía inmediatamente en una invitación a la sorpresa y a la alegría compartidas, en pretexto para la celebración y para el vínculo comunitario, y no solo espiritual, sino también contundentemente material, alimentario a menudo, siempre feliz y pleno.

Muy probablemente la razón última de la fruición y la convivialidad con las que Azucena Fraboschi sustentaba y daba sentido a sus tareas académicas se debieran, en última instancia, a una dimensión mayor y englobante de cualesquiera otras, que bien podríamos llamar *orante*. El estudio era para ella gozoso y convivial porque lo entendía ante todo como una cabal plegaria, según la enseñanza y el ejemplo de aquella vieja cultura monástica de la alta Edad Media que tanto conocía y admiraba. Durante toda su vida de estudiosa y maestra, Azucena Fraboschi entendió su trabajo como una oración, y por tanto, como un acto donativo de sí misma a Dios en plena comunión con sus semejantes, y de allí nacían la alegría y la celebración convivial. No es esta lección de Azucena poca cosa en los tiempos que corren. Quienes hemos tenido la dicha de recibirla cotidianamente, a través de sus palabras y sus gestos siempre generosos y luminosos, le estaremos por siempre agradecidos, y nos serviremos de ella para orar también nosotros, cada

día, en espera y preparación del día del reencuentro.

**JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ**  
Decano  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Católica Argentina

## REPRESENTACIÓN Y CONOCIMIENTO EN LUCRECIO

IGNACIO ANCHEPE<sup>1</sup>

RESUMEN: ¿Se limitó Lucrecio a la mera traducción de la filosofía de Epicuro? ¿O bien es posible identificar alguna tesis repensada por el filósofo romano? Los especialistas suelen interpretar la filosofía lucreciana como una simple trasposición conceptual. De hecho, a menudo se pretende compensar la escasez de la obra de Epicuro reponiendo las lagunas conceptuales con ideas lucrecianas. En el presente trabajo, empero, se prescindirá de esta presuposición hermenéutica. El propósito es analizar la noción lucreciana de *simulacrum*, en cuanto recepción del εἶδωλον –imagen– de Epicuro. Se hará un análisis comparativo de algunos pasajes de *Drn* 4 y de la *Epístola a Heródoto*. Se sostendrá que, aunque los fragmentos de Epicuro sean breves, permiten inferir que Lucrecio, más que limitarse a una trasposición, introdujo significativas novedades en este concepto.

**Palabras clave:** Lucrecio; Epicuro; *simulacrum*; representaciones mentales; gnoseología

ABSTRACT: Was Lucretius a mere translator of Epicurus' philosophy? Or is it possible to identify any thesis actively rethought by the Roman philosopher? The scholars usually interpret the Lucretian philosophy as a simple conceptual transposition. Indeed, it is often intended to compensate the scarcity of the Epicurus' work by replenishing the missing concepts with lucretian ideas. In this paper, however, this assumption will be rejected. The aim is to analyze the lucretian notion of *simulacrum*, as reception of the Epicurus' εἶδωλον. A few passages of *De rerum natura* IV and of the "Epistle to Herodotus" will be comparatively analyzed. It will be argued that the fragments of Epicurus, although short, allow the inference that Lucretius introduced significant innovations in the concept of representation rather than just transposing ideas.

---

<sup>1</sup> CONICET-UBA. E-mail: ignacio\_anchepe@yahoo.com.ar  
Fecha de recepción: 15/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

**Keywords:** Lucretius; Epicurus; *simulacrum*; mental representations; noetics.

En el presente trabajo, sostendré que el *simulacrum* lucreciano es un dispositivo noético mucho más neutro que el εἶδωλον epicúreo, ligado por igual al conocimiento verdadero y a las falsas ensoñaciones. A su vez —segunda parte de la hipótesis— es posible que, si Lucrecio alteró efectivamente el concepto de representación, su modo de concebir la experiencia de la realidad también sea distinto del de Epicuro. La αἴσθησις epicúrea es un confiable contacto con la realidad, convenientemente garantizado por las representaciones. En cambio, el discurso lucreciano nos depara un complejo aparato poético-narrativo, que no es sino una implícita mediación preparada para orientar al cognoscente cuando éste debe interpretar los estímulos recibidos al interactuar con el mundo.

Según Valentín García Yebra, fue gracias a la traducción que Roma consiguió apropiarse de la cultura griega. Puede resultar sorprendente esta afirmación si se tiene en cuenta la escasez en Roma de lo que hoy entendemos por traducciones. No obstante, el filólogo español no se refiere ni a esa fugaz trasposición que es la interpretación ni a la explícita traducción que reescribe en nueva lengua el texto original. Se trata más bien de lo que el autor denomina “traducción implícita”, curioso diálogo interior que se produce siempre que “un lector cuya lengua no es la del original, al leer un texto formulado en ésta, va reproduciendo mentalmente su contenido en la lengua propia”.<sup>2</sup> En el caso de la cultura romana, este tipo de traducción fue mucho más importante que la escrita. No obstante, el concepto de traducción no estaba claramente diferenciado. Así lo atestigua la variedad terminológica con que los romanos designaron la acción de pasar textos griegos al latín.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Valentín García Yebra, “La traducción del griego en la educación romana”, en *Traducción: historia y teoría*, Gredos, Madrid, 1994: p. 28.

<sup>3</sup> Valentín García Yebra, “La traducción del griego en la educación romana”..., p. 29.

A menudo se ve en Lucrecio a un seguidor de Epicuro y a veces, incluso, a un observante repetidor. Abocados a reconstruir la filosofía de Epicuro, voluntariosos helenistas convirtieron al texto lucreciano en un cómodo repositorio, útil para reponer las numerosas lagunas que en la obra del ateniense infringieron los azares de una transmisión desafortunada. Sin embargo, el propósito de mi trabajo es opuesto a estas presunciones interpretativas. Analizaré las relaciones entre representación y conocimiento buscando deliberadamente diferencias, discontinuidades o innovaciones entre Lucrecio y su precedente griego.

## 1. REPRESENTACIONES EN LA MENTE

El conocimiento es, según Epicuro, un tomar contacto con las cosas extramentales (πράγματα) con un propósito netamente terapéutico. A diferencia de Platón —“ver” el εἶδος separado— y de Aristóteles —recibir el εἶδος de la cosa—, el conocimiento no es una actividad teórica desinteresada. El genuino conocimiento filosófico está motivado por un interés vital muy profundo por parte del cognoscente, que es conseguir la ausencia de perturbación o ἀταραξία. Esta última tiene un alto contenido noético, ya que se define como una memoria continua, una permanente presencia mental de unos contenidos referidos a las cosas, pero dotados de la peculiar capacidad terapéutica de ahuyentar el temor y sus perturbadoras consecuencias. No se trata de una versación sobre pormenores —inútil en orden a la felicidad (τὸ μακάριον) — sino un saber capaz de liberar a quien lo cultive. El único conocimiento verdadero es el que produce serenidad.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> *Ep. Hdt.* 79: “Lo que cae bajo el examen [*historiai*] del ocaso, la ascensión, la revolución y el eclipse y todos <los fenómenos> afines no contribuyen nada a la felicidad del conocimiento [*tò makárimon tēs gnóseōs*]. Por el contrario, los que tienen observados estas cosas pero ignoran la naturaleza <de éstas> y sus causas principales, tienen miedo, igual que si no las conocieran. E incluso más <miedo>, cuando el estupor [*tò thámbos*] <procedente> de ese conocimiento adicional [*proskatanóseōs*] no consigue dar solución <a esos problemas> según el manejo de las cuestiones principales [*katà tēn perì tōn kyriotátōn oikonomían*]”. Las traducciones de Epicuro son todas mías, aunque en su confección tuve en cuenta traducciones a diversas lenguas (Bailey 1926, Vara 1995 y Caro 2008). Finalmente cabe aclarar que, aunque

Solemos presuponer que toda noética debe someterse a una inexorable disyuntiva. O bien propone un contacto directo con la realidad extramental y anula las representaciones (realismo directo), o bien admite estas últimas y renuncia al contacto directo con el objeto (representacionalismo). No obstante, este presupuesto parece no operar en el análisis epicúreo del conocimiento. Para Epicuro, si es posible definir el conocimiento como una toma de contacto con las cosas es *precisamente porque* de ellas permanentemente emanan unas entidades intermedias denominadas εἶδωλα, es decir, imágenes o representaciones. Lo que legitima el carácter fundamental del conocimiento sensitivo y toda la confianza que se pueda tener en él, es el hecho de que son las cosas extramentales mismas las que producen en su entorno las imágenes o representaciones.<sup>5</sup>

Pero si las representaciones son completamente confiables, será imposible atribuirles el origen de lo erróneo o de lo falso. Según Epicuro, los sentidos son seguros ya que son las ideas u opiniones adventicias —a las que el hombre presta un asentimiento ilegítimo— el verdadero origen del error. Por tanto, un propósito fundamental de su filosofía será la elaboración en la mente misma del individuo de criterios (κριτήριον) o puntos de vista (δόξαι, ἐπιβολαί) que le permitan descubrir cómo las cosas se le muestran verdaderamente a través de las representaciones, y discernir esto de las opiniones falsas acriticamente añadidas, que son la verdadera causa de perturbación y el principal obstáculo de su felicidad. Retengamos esta conclusión: la recepción de representaciones es un dispositivo plenamente confiable; es imposible atribuirle la producción de lo erróneo.

---

puede resultar chocante el uso que hago del adjetivo “terapéutico” aplicado al conocimiento filosófico, además de haber un célebre libro sobre ética helenística (Nussbaum 1994) que avale este uso, tanto Epicuro como Lucrecio a menudo comparan al filósofo con el médico y al resultado del saber filosófico con una sanación.

<sup>5</sup> *Ep. Hdt.* 46: “Y en verdad, además, existen esbozos [τύποι] de figuras similares a los sólidos, que se apartan, distan mucho de los <cuerpos> perceptibles en cuanto a su sutileza. Pues no es imposible que se generen tales constituciones [atómicas] en el entorno ni [que se generen] adaptaciones en las elaboraciones de las cavidades y sutilezas [de los sólidos] ni efluvios que preserven sucesivamente la posición y la secuencia que precisamente tenían en los sólidos. Y a tales esbozos [τύποι] llamamos imágenes [εἰδόμενα].”

Ejemplificaré lo dicho hasta aquí con una breve sentencia del propio Epicuro. “Lo insaciable no es la panza, como la mayoría dice, sino la creencia falsa [δόξα ψευδής] en la saciedad sin fin de la panza”<sup>6</sup>. Ciertos hombres, diría Epicuro, son infelices porque agotan su vida en procurarse mayor cantidad y calidad de alimentos. Interrogados por el motivo, responden que ellos no hacen más que ser consecuentes con el imperativo de un deseo tan natural como imposible de satisfacer. Ahora bien, lo que propone la gnoseología terapéutica epicúrea es disociar el genuino estímulo del hambre de su presunto carácter infinito. Una percepción depurada de la realidad revela que basta con cantidades módicas de alimentos simples para satisfacer el hambre. Cualquier otra cosa es, en realidad, una opinión adventicia que el cognoscente da erróneamente por buena.

Ahora bien, en un mundo así concebido, la genuina percepción de un objeto no es aquella que consigue apropiarse de una esencia intemporal, sino la que revela sucesivos estados del cambio. Y sólo puede darse una percepción de este tipo, piensa Epicuro, si hay un mediador cognoscitivo capaz de transmitir esta información velozmente y de un modo fidedigno. Por tanto, los εἶδωλα epicúreos serán inmejorables transmisores de información, a condición de que sean exhaustivamente representativos y suficientemente veloces. En un mundo donde el cambio es permanente, el retraso en la transmisión pondría en peligro la objetividad de las imágenes y, por tanto, la confianza en ellas. Epicuro deja claro que no bien se muestra lo visible, el vidente lo ve, o bien, que si el vidente ve, es porque se está mostrando lo visible.<sup>7</sup> Por otra parte, el cognoscente, al recibir la representación, se introduce en una cadena de afinidades y deviene semejante al objeto que produjo la representación. Se trata de la συμπάθεια, es decir, “afinidad de afecciones o

---

<sup>6</sup> *Sent. Vat.* 59.

<sup>7</sup> Según Epicuro, el flujo de representaciones es altamente confiable en virtud de su continuidad y velocidad. Se trata de un flujo ininterrumpido que va notificando al cognoscente de la disposición de los átomos en el objeto conocido. “La producción de imágenes –afirma el filósofo ateniense– sucede juntamente con el pensamiento [*háma noémati symbainéi*]. Pues el flujo <de representaciones> a partir de la superficie de los cuerpos es continuo, no es detectable por una disminución a causa del rellenado, y preserva por largo tiempo la posición y el orden que los átomos <tenían> en el cuerpo sólido, aunque a veces puede resultar confuso” (*Ep. Hdt.* 48).

cualidades” y también ἐνότης ἰδότητος, es decir, “unidad de modo o carácter”. De esta unidad depende nada menos que la comprensión del objeto o ἐπαίσθησις.<sup>8</sup> En resumen, los εἶδωλα epicúreos constituyen la principal garantía de la objetividad de la percepción sensorial.

El concepto lucreciano de *simulacrum* —desarrollado en *Drn* 4— es la traducción latina del εἶδωλον. Deriva del adjetivo *similis*, *-e*, a través del verbo denominativo *simulo*, *-as*, *-are*<sup>9</sup>, a cuyo tema se añade el sufijo *-crum*, habitualmente utilizado para la formación, a partir de temas verbales, de sustantivos que indiquen el instrumento de la acción o el lugar donde ésta sucede (cfr. *inuolu-ere*, *inuolu-crum*; *sepel-ire*, *sepul-crum*)<sup>10</sup>. *Simulacrum* significa básicamente ‘imagen’ o ‘representación’ (pintura, escultura, espejo), en tanto “instrumento” o “lugar” donde se verifica la acción de asemejarse. En latín filosófico puede oponerse a *res* o a *corpus*, como se oponen entre sí la imagen y el objeto representado por ésta. Aunque la crítica a menudo afirme que el *simulacrum* lucreciano se identifica sin más con el εἶδωλον epicúreo, me detendré en los rasgos que diferencian ambos conceptos.

Al igual que en Epicuro, el hecho de que los cuerpos emitan corpúsculos que los representan contribuye a una concepción realista del conocimiento. Lucrecio se preocupa por señalar que aunque lo que alcanza y afecta la visión sean representaciones, lo que de hecho *se ve* no es el flujo de representaciones sino el cuerpo que las produce. Las cosas mismas son lo que se percibe.<sup>11</sup> De aquí, el carácter fundamental del conocimiento sensible y el

<sup>8</sup> *Ep. Hdt.* 52.5ss.: “El escuchar se da cuando somos alcanzados por un efluvio [*hreûma*] <procedente de> lo que habla o suena o hace ruido o produce algún otro estímulo [*páthos*] auditivo. Este efluvio [*hreûma*] se disemina en conglomerados de partes iguales [*eis omoiomerēi ógkous*], las cuales al mismo tiempo conservan cierta mutua correspondencia [*tinà sympátheian*] entre ellas así como una unidad de carácter [*henóteta idiótropon*] la cual —extendiéndose hasta lo emisor <del sonido> [*diateínousan pròs tò aposteílan*]— produce comprensión [*epaísthēsín*] en la mayoría de los casos, y si no <la produce>, al menos <nos> hace manifiesto lo de afuera.”

<sup>9</sup> P. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1982: s.v. *-crum*, *-i*.

<sup>10</sup> Albert Harkness, *A latin grammar*, D. Appleton and Company, New York, 1881: s.v. *similis*, *-e*.

<sup>11</sup> *Drn* 4.251-3: “En este punto hay algo que no debemos considerar con extrañeza: por qué, a pesar de que como tales las representaciones que hieren nuestros ojos no se dejan ver, percibimos en cambio las cosas mismas [*res ipsae perspiciantur*].”



peligro de poner en duda la confiabilidad en los sentidos, para lo cual utiliza una expresión elocuente: *violare fidem*, es decir, quebrantar la confianza<sup>12</sup>. Resulta interesante la selección de términos, ya que estos dan a entender que quien desconfía de los sentidos comete un acto de alguna manera análogo a quien profana un templo, fuerza a una mujer o quebranta un derecho. En efecto, si le sustrae a los sentidos la *fides*, es porque ésta les pertenece a título propio, como característica esencial.

No obstante, deseo enfatizar que el *simulacrum* lucreciano presenta variaciones respecto al εἶδωλον. Ya no se limita a garantizar objetividad sino que constituye una mediación cognoscitiva neutra, en el sentido de que puede explicar tanto el origen del conocimiento verdadero como el del conocimiento falso. Aunque los *simulacra* produzcan conocimiento verdadero<sup>13</sup>, hay numerosas situaciones en las que también inducen a error o simplemente perjudican al receptor. Al parecer, Demócrito sostenía que había representaciones beneficiosas —ἀγαθοποιά— para el hombre pero también perjudicia-

<sup>12</sup> *Drn* 4.463 y 505. *Drn* 4.462-8: “Vemos con asombro muchas otras cosas de esta clase, todas las cuales de algún modo persiguen quebrantar la confianza en los sentidos [*violare fidem quasi sensibus*]; en vano, ya que la mayor parte de ellas lleva a engaño por culpa de creencias del espíritu que por nuestra cuenta agregamos [*fallit propter opinatus animi quos addimus ipsi*], de modo que en lugar de lo visto [*pro visis*] se encuentra lo que no se vio con los sentidos [*sint quae non sunt sensibus visa*]; y es que no hay nada más difícil [*nihil aegrius*] que separar las cosas evidentes [*res discernere apertas*] de las dudosas que la mente sin más desde sí misma agrega [*ab dubiis animus quas ab se protinus addit*].”

<sup>13</sup> *Drn* 4.239-49: “Así pues, las que llamo representaciones de las cosas [*rerum simulacra*] se desplazan en torno y se lanzan rendidas hacia todas partes; pero, como nosotros sólo podemos ver con los ojos, sucede por ello que, adonde dirigimos la mirada, por allí todas las cosas de frente la golpean con su forma y color. Y la imagen hace que veamos [*imago efficit ut videamus*] lo lejos que de nosotros está cada cosa, y procura que reconozcamos la distancia. Y es que cuando ella sale echada, al punto empuja y mueve el aire [*protrudit agitque aera*] que entre sí y el ojo esté situado, y así todo ese aire se desliza por el filo de nuestra mirada [*per nostras acies perlabitur*] y restriega por así decirlo las pupilas [*quasi perterget pupillas*] al tiempo que ingresa [*transit*].” *Drn* 4.145 ss.: “...y es que en cualquier parte externa de una cosa hay de sobra algo que disparar [*quicquid de rebus abundat quod iaculentur*]. [...] Para que entiendas que sin parar desde la superficie del cuerpo discurren [*perpetuo fluere e corpore summo*] delgadas urdimbres y delgadas figuras de cosas [*texturas rerum tenuis tenuisque figuras*].”

les —κακοποιά—<sup>14</sup>. Quizá siguiendo esta tesis, Lucrecio sostendrá que las representaciones pueden ser a menudo perjudiciales para el cognoscente, tanto por inducirlo a error como por otros motivos. Por otra parte, extenderá las funciones del *simulacrum* a la dimensión práctica y en particular al tema del amor. Me detendré en cada uno de estos puntos.

Lucrecio dedica extensos segmentos de *Drn* 4 a analizar cómo los *simulacra* producen verdaderos engaños. Son los *simulacra* los que aterrizan las mentes de quienes en sueños contemplan imágenes de muertos<sup>15</sup> o los que engañan a quienes en parajes solitarios escuchan voces que se multiplican<sup>16</sup>. En definitiva, Lucrecio parece dar a entender que, si bien a nivel teórico el verdadero fundamento gnoseológico está constituido por los sentidos y sus representaciones, en lo concreto los individuos que carecen del esclarecimiento filosófico proveniente de la lectura de *Drn* resultan inevitablemente engañados por estas representaciones. Los *simulacra* son porciones de materia que, en vez de aniquilarse y desaparecer del espacio, luego de escindirse

<sup>14</sup> Demócrito, fr. 166 (= Sext., *Adv. Math.*, 9.19): “Demócrito afirma que ciertas imágenes [εἰδωλά τινά] se acercan [ἐμπελάζειν] a los hombres, unas son beneficiosas [ἀγαθοποιά] pero otras perjudiciales [κακοποιά]; por eso pedía alcanzar imágenes favorables [εὐλόγων εἰδώλων].”

<sup>15</sup> *Drn* 4.34-43: [Los *simulacra*] “espantan [terrificant] nuestros ánimos saliéndonos al paso en vela como en sueños, cuando tantas veces contemplamos figuras extrañas y espectros [*simulacra*] de los sin luz y finados que a menudo entre sustos nos despabilan de la modorra de unas fiebres, no vaya a ser que pensemos [*reamur*] que las ánimas han escapado del Aqueronte o que sus sombras andan revoloteando entre los vivos, ni que algo de nosotros pueda quedar tras la muerte, cuando el cuerpo a la vez que la sustancia destruida del espíritu [*animi natura perempta*] otorgan el descomponerse en sus primordios.”

<sup>16</sup> *Drn* 4.568-76,580-1,590-4: “Ahora bien, la parte de esas voces que no viene a dar en los oídos propiamente, pasa de largo y se pierde derramada por las brisas; otra parte, tras chocar en sitios duros, rebota y repite los sonos, y hay veces que con el eco [*imagine verbi*] engaña [*frustratur*]. Una vez que veas bien esto, podrías dar razón, ante ti mismo y ante otros, de cómo en parajes solitarios las piedras repiten unas tras otras las formas mismas de las palabras, cuando entre montes cerrados buscamos a nuestros acompañantes y en alta voz acá y allá los llamamos. [...] Estos parajes imaginan [*fingunt*] los lugareños que los pueblan sátiros pedicabrunos y ninfas, y dicen que hay faunos. [...] Hablan de otras maravillas y prodigios [*mostra ac portenta*] de este estilo, para que no se piense acaso que habitan parajes solitarios, abandonados incluso por los dioses; por eso dan en pregonar milagros [*miracula*], o bien por alguna otra razón se dejan llevar, pues todo el género humano es excesivamente ávido de orejas [*humanum genus est avidum nimis auricularum*].”

de sus objetos continúan existiendo, pululan por el espacio y eventualmente ingresan a otros cuerpos. Es esta suerte de existencia prolongada la que ocasiona desajustes cognoscitivos tales como ver muertos en sueños. Todo lo cual está ausente del epicureísmo tal como sobrevivió en los textos supérstites del propio Epicuro.

La conducta humana es otra de las novedades que acompañan al concepto de *simulacrum* en *Drn* 4. Aquí también se pone en primer plano el carácter material o corpóreo de los *simulacra*, en virtud del cual se aproximan físicamente (*accidere*) hasta el agente e ingresan en él para estimularlo. Para designar esta estimulación, los términos utilizados enfatizan su materialidad. Se habla de que el *simulacrum* “empuja” e, incluso, “hiere” (*pulsare*, *ferit*). No obstante, si los *simulacra* son siempre pequeñas porciones de materia que producen estímulos físicos, cabe preguntarse por qué en algunos casos este estímulo redundaba en un efecto noético y en otros en uno práctico. Lucrecio soluciona esta cuestión recurriendo al contenido representacional. Los *simulacra* que producen acciones son aquellos que representan acciones. Por ejemplo, una representación de deambular (*simulacra meandi*) produce desplazamiento. El deseo de deambular presupone una representación de deambular que impactó previamente en el espíritu. Pero como la acción de deambular involucra el cuerpo, el alma, una vez motivada por el impulso, debe ella misma, a su vez, impulsar o herir la masa corporal, ya que es ella—material, obviamente, y diseminada por el cuerpo—la que realiza la acción.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> *Drn* 4.881-90: “Y digo que primero a nuestro ánimo llegan [*accidere*] representaciones de deambular [*simulacra meandi*] y al ánimo mismo impulsan [*pulsare*], como antes dijimos. A partir de ahí viene el querer [*voluntas*]; nadie, en efecto, se pone a hacer ninguna cosa antes de que la mente vea primero lo que quiere [*mens providit quid velit ante*]: de lo que ve de antemano, de tal cosa hay una imagen [*id quod providet, illius rei constat imago*]; por ello el ánimo, cuando se remueve de manera que quiera andar y avanzar [*sese ita commovet ut velit ire inque gredi*], al punto hiere a la fuerza del alma [*animai vis*] que acá y allá en todo el cuerpo está diseminada por miembros y órganos, lo cual es fácil de hacer, porque se mantiene conjunta a él. A partir de ahí ella hiere en seguida al cuerpo [*corpus ferit*], y así poco a poco su masa entera recibe empuje [*moles protruditur*] y se mueve [*movetur*]”. *Drn* 4.744-8: “Como ellas [sc. las representaciones, *simulacra*] se desplazan en movimiento con la mayor ligereza, según mostré ya antes, sin más con un único golpe [*uno ictu*] una sola imagen sutil [*subtilis una imago*] cualquiera nos remueve el espíritu [*commovet animum*], pues es la mente delgada [*tenuis mens*] y asombrosamente movediza por sí sola [*mire mobilis ipsa*]”. *Drn* 4.897-906:

Este modelo de acción —hagamos la salvedad— es un esquema básico. Por tanto, no hay que absolutizarlo. Si fuera la única explicación de la acción humana lucrecianamente admisible, surgiría una objeción obvia: si (1) basta con el impacto de una representación para que se desencadene la acción y (2) el entorno humano está repleto de representaciones de lo más diversas, veloces y sutiles —Lucrecio lo afirma una y otra vez—, entonces la praxis humana sería una vertiginosa sucesión de respuestas inconexas a estímulos azarosos, algo así como un robot funcionando sin control. No obstante, Lucrecio afirma que la mente sólo es capaz de ver (yo, en un sentido más general, diría tomar en cuenta) aquellas representaciones a las cuales presta verdadera atención (*contendit acute*), es decir, a aquellas representaciones a las cuales la mente misma se entrega (*deditus*).<sup>18</sup> O sea, para que se desencadene la acción, además del estímulo representacional, debe haber un componente atencional procedente del agente.

Por otra parte, la filosofía lucreciana en su conjunto, como proyecto terapéutico, presupone algo así como dos niveles de acción. Un primer nivel, que es el descripto, consiste ciertamente en representaciones, estímulos y respuestas. No obstante hay un segundo nivel, cuya existencia está supuesta permanentemente, que consiste en una praxis que no emana automáticamente de estos estímulos sino del cultivo de la filosofía, cuya finalidad es intervenir en el primer nivel de praxis a fin de racionalizarlo. Cuando la filosofía lucreciana exhorta a liberarse del miedo a las apariciones oníricas de los

---

“Ni en estos casos pese a todo merece extrañeza el que cuerpecitos tan pequeños [*tantula corpuscula*] puedan hacer girar cuerpo tan grande [*tantum corpus*] y voltear todo nuestro peso: porque es claro que el fino viento de tenue masa empuja y arrastra a la enorme nave de enorme masa, y una sola mano la dirige en su marcha por más impulso que lleve, y un solo timón la hace virar adonde quiera, y muchas cosas de enorme peso, mediante garruchas y poleas, las remueve y levanta un aparejo con poco esfuerzo.”

<sup>18</sup> *Drn* 4.802-4: “Y, de tan delgadas que son, si no es a las que atiende con agudeza [*contendit acute*], no es capaz el ánimo de verlas [*cernere non potis est animus*]; por eso todas las que hay de más perecen salvo las que él por su cuenta para sí dispone.” *Drn* 4.814-7: “¿Por qué, pues, resulta extraño si el ánimo pierde las demás cosas salvo aquellas a las que por su cuenta se entrega [*quibus est in rebus deditus ipse*]? Después está que nos trazamos opiniones muy generales a partir de pequeños indicios [*adopinamur de signis maxima parvis*], y nosotros solos [*nos ipsi*] nos metemos en las trampas de nuestras equivocaciones [*in fraudem frustraminis*].”

muertos o de la angustia por la infinita insaciabilidad de la panza, presupone necesariamente que el individuo que recibe estos consejos tiene por lo menos dos alternativas posibles para obrar. En otras palabras, además de la secuencia estímulo-respuesta propia del primer nivel, el agente racional cuenta con la capacidad de intervenir racionalmente al menos para rechazar o admitir responder de determinada manera.

Finalmente, los *simulacra* también son útiles para explicar el amor, al cual se dedica la sección final de *Drn* 4. El enamoramiento consiste en la recepción placentera de los *simulacra* que emanan de cuerpos hermosos. Pero estas representaciones también explican la peculiar insaciabilidad del deseo amoroso. Quien come pan o bebe agua opera con toda propiedad una unión de cuerpos, porque asimila los corpúsculos, que conforman el pan o el agua, al conjunto de corpúsculos que conforman el cuerpo propio. En cambio, quien da cumplimiento al deseo erótico en cualquiera de sus formas, ya sea mirando, palpando, saboreando e, incluso, mediante el acto sexual, sólo conseguirá incorporar vanas representaciones (*tenuia simulacra*), ninguna otra cosa disfrutable recibirá su cuerpo más que esto. De aquí, el pesimismo lucreciano sobre el amor, cuyo rasgo más definitorio será una radical insaciabilidad y un particular poder de perturbar.<sup>19</sup>

Por tanto —razona Lucrecio— quien se tome demasiado en serio el amor corre el riesgo de caer en lo que Borges denominó la “falacia del coito”.<sup>20</sup> En otras palabras, la trágica trampa de un deseo inextinguible y, con él, la preocupación y el miedo. Por tanto —y aquí va la conclusión terapéutica— es preciso tomar conciencia de que el amor es más bien un juego, en el

<sup>19</sup> *Drn* 4.1089-1101: “Y éste es el único caso en que cuanto más poseemos, más todavía se inflama de agria pasión [*dira cupidine*] nuestro pecho: y es que comida y bebida se absorben dentro [*adsumitur intus*] en las carnes, y como pueden allí colocarse en lugares ciertos [*certas possunt obsidere partis*], tan fácilmente se sacia el deseo de pan y de agua; mas del rostro colorado y hermoso de una persona nada disfrutable se le da al cuerpo [*nil datur in corpus fruendum*], tan sólo tenues imágenes [*praeter simulacra fruendum tenuia*], pobre ilusión que el viento sin más se la lleva [*quae vento spes raptast saepe misella*]. Como el sediento que en sueños ansía beber y no encuentra agua que pueda apagar ese ardor que se asienta en sus miembros, sino que va tras fantasmas de fuentes y en vano se afana [*laticum simulacra petit frustra que laborat*], y aunque beba en el medio de un río caudal, no se harta: tal en amor engaña Venus con imágenes a los amantes [*in amore Venus simulacris ludit amantis*]...”

<sup>20</sup> Jorge Luis Borges, *Historia de la eternidad*, Alianza, Madrid, 1998: p. 37.

que Venus se sirve de vacías representaciones para burlarse de los amantes. De aquí la prescripción de no obstinarse en satisfacer el deseo erótico con una persona en particular, apartar la atención mental de esas representaciones y echar los fluidos sexuales en cualquier cuerpo que se pueda.<sup>21</sup>

## 2. EL TEXTO COMO REPRESENTACIÓN

Dejaré atrás los *simulacra* y me enfocaré ahora en otro tipo de representación, el texto mismo de *Drn* tomado como dispositivo a un tiempo literario, retórico y filosófico. Es preciso no pasar por alto que Lucrecio optó por presentar su filosofía según las convenciones expresivas del hexámetro dactílico, y que no se limitó a volcar en hexámetro un simple texto argumentativo sino que dotó a sus tesis de extensas y frecuentes secciones de compleja factura literaria. Con esto, Lucrecio se apartó del estilo preconizado por el mismo Epicuro (quizás influenciado por Empédocles, otra de las fuentes reconocidas por el romano).

Lucrecio mismo ofrece motivos a favor de estas “digresiones literarias”. Precisamente al comienzo de *Drn* 4, ensalza su propia obra por pionera o novedosa, tanto en desatar el espíritu del temor religioso como en tratar estas cuestiones oscuras mediante versos luminosos.<sup>22</sup> Y después del autoelogio, dedica más de una decena de versos<sup>23</sup> a justificar la combinación de enseñanza filosófica y expresión poética. Propone el célebre símil del médico

<sup>21</sup> *Drn* 4.1061-7: “...si ausente está lo que amas, imágenes hay prontas [*praesto simulacra sunt*] y al oído su nombre dulce resuena. Más conviene espantar tal imagen [*fugitare decet simulacra*], desviar de uno mismo ese alimento de amores, volver a otra parte la mente [*alio convertere mentem*] y en un cuerpo cualquiera arrojar el humor agrupado, no retenerlo, con miras a un solo y único amante, y procurarse así inevitable dolor y tristeza [*et servare sibi curam certumque dolorem*]”. Cabe señalar que a menudo se ha interpretado esto como una exhortación a la promiscuidad sexual. Así, por ejemplo, lo sugiere Francisco Socas, traductor del poema. En realidad, bien leído el fragmento, lo que en realidad parece prescribir es la liberación de toda pertinacia en materia amorosa, cualquiera sea, tanto la de quien pretende acostarse siempre con la misma persona así como la de quien se preocupa de hacerlo siempre con una persona distinta.

<sup>22</sup> *Drn* 4.8-9: “*deinde quod obscura de re tam lucida pango/ carmina*”.

<sup>23</sup> *Drn* 4.10-25.

que debe suministrarle un remedio desagradable a un niño enfermo, para lo cual unta con miel el borde de la copa. De igual modo, el lector previsto por el poeta reúne dos cualidades: está enfermo en su espíritu —falsas opiniones, miedo— y siente rechazo por una medicina poco atractiva —las consabidas complejidades del discurso filosófico—.

Podría concluirse sin demasiado trámite que Lucrecio optó por la expresión poética a modo de un ornamento. Habría creído conveniente adornar su filosofía con recursos poéticos o retóricos, o sea, dotarla de una poderosa prótesis, extrínseca al “natural organismo” de sus ideas pero contundente contra el desgano de su lector previsto. No obstante, me pregunto si esta interpretación es correcta, es decir, si la dimensión poético-retórica del discurso de Lucrecio es accidental respecto a su dimensión filosófica. ¿Su única función es la mencionada distracción, es decir, conseguir que el lector soporte los temas abstrusos “distrayéndose” con pequeñas dosis de poesía?

Para toda noética epicureísta, el conocimiento sensible es un punto crítico. Tanto Epicuro como Lucrecio le atribuyen al contacto intuitivo con la realidad concreta dos funciones difíciles de conciliar. La sensibilidad cuenta, por un lado, con la evidencia incontestable y palmaria de lo corpóreo. Y, por el otro, debe servir de orientación de la existencia humana, descariada por las perturbaciones que producen las opiniones falsas. No obstante, ambas funciones marchan en direcciones opuestas. La sensibilidad, en tanto evidencia, implica un programa necesariamente reductivista, consistente en dar por verdadero aquello y solamente aquello que se presente con una incontestable claridad a los sentidos, prescindiendo de todo lo otro como de algo dudoso (“lo pendiente <de confirmación>”, como dice Epicuro).

En cambio, para hacer de lo sensible una brújula existencial es preciso ampliar enormemente su alcance. Será necesario amplificar el alcance de la percepción hasta que pueda cerciorarnos sobre invisibles representaciones mentales o sobre dioses ultraterrenos o sobre la existencia inframundana de los muertos, ya que son estas las verdaderas causas de la angustia humana. En otras palabras, todo el edificio del epicureísmo descansa sobre una suerte de transferencia muy delicada: el transferir la seguridad propia del contacto con lo tangible a proposiciones que versan sobre las causas de angustia existencial del ser humano, las cuales distan mucho de lo propiamente tangible.

Querría defender la tesis de que *Drn* superó esta tensión conceptual combinando las secciones argumentativo-filosóficas con las literarias. Según Hayden White, en toda narración histórica hay un elemento de ficción. No es que el discurso histórico no se refiera a acontecimientos reales sino que incluye inevitablemente un *fictum*, es decir, una dimensión necesariamente fraguada por el autor del discurso. No se puede historizar sin narrativizar, lo uno es inherente a lo otro. En psicoterapia —ejemplifica White— el propósito del terapeuta no es que el paciente conozca los hechos de su propia vida, los cuales sin duda le son conocidos, sino lograr que “re-trame” su propia historia. En otras palabras, que, en virtud de la narración que el psicoterapeuta hace de los episodios ya conocidos, el paciente se re-familiarice con estos acontecimientos pero en una nueva dirección, psicológicamente más saludable. De manera semejante, la narrativa histórica es una estructura simbólica cuya finalidad no es reproducir acontecimientos sino proponer en qué dirección pensar acerca de ellos.<sup>24</sup>

Las secciones literarias del poema lucreciano cumplen una función análoga a la de la narrativización propia del discurso histórico. Cuando Lucrecio, por ejemplo, se refiere al cortinado rojizo del teatro al comienzo de *Drn* 4, no se limita a la presentación sumaria de un caso que vendría a ilustrar (como breve referencia o nota al pie) la tesis expuesta argumentativamente más arriba. No dice simplemente “como las cortinas rojizas del teatro...”. Y tampoco introduce un simple ornamento poético para deleitar a los lectores. En realidad, compone una descripción narrativa, en la cual se ven “dinámicas” cortinas que flotan, se ondulan y obligan a que su color rojizo fluya fuera de ellas y tiña el ambiente. Los lectores romanos, sin duda asiduos concurrentes del teatro, habían visto cientos de veces estas cortinas. Pero luego de leer el pasaje lucreciano debían refamiliarizarse con ese acontecimiento hasta entonces banal, a fin de interpretarlo en adelante como la concreta y tangible justificación de una tesis filosófica específica, que todo cuerpo emite pequeños corpúsculos o *simulacra*.

Promediando el mismo libro, Lucrecio presenta el caso de los campesinos supersticiosos, que, por desconocer el fenómeno del eco y la física de

---

<sup>24</sup> Hayden White, “El texto histórico como artefacto literario”, en *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 107-39.



los *simulacra*, creen que los bosques están habitados por divinidades. Nuevamente el poeta va más allá del simple ejemplo. Elabora una narración protagonizada por campesinos, que abunda en alusiones a dioses nemorosos y a instrumentos rústicos, y concluye con la sorpresiva noticia de que el verdadero motivo de semejantes creencias es que no se atreven a admitir que habitan parajes que ni los dioses quieren habitar. Los lectores del poema, romanos cultivados, seguramente más de una vez habrían oído con extrañeza las creencias de sus compatriotas rústicos. Pero luego de leer el poema este hecho adquiere una nueva significación, ya que se transforma en el testimonio irrefutable del carácter perturbador de la ignorancia sobre la naturaleza de las cosas.

Así como el discurso histórico conlleva, según White, una necesaria narrativización, análogamente, el discurso filosófico lucreciano incluye dispositivos poético-narrativos. A pesar de que éstos suelen consistir en ejemplos o aplicaciones de diversas tesis expuestas previamente, su propósito no es simplemente narrar hechos (los cuales son perfectamente conocidos para los lectores) sino ofrecer una orientación acerca de cómo se los debe interpretar.

\*\*\* \*\*

Mi trabajo nos ha llevado por el itinerario excesivo de dos temas aparentemente inconexos. En primer lugar, las innovaciones del *simulacrum* lucreciano respecto al εἶδωλον epicúreo; luego, la presunta funcionalidad filosófica del aparato literario del poema. Si es dado reivindicar cierta unidad para esta secuencia temática, pienso que ésta se encuentra en el concepto de representación. Me gustaría pensar que no son azarosas las modificaciones producidas por el poeta romano en el orden de la representación noética y en el de la representación poética, por distantes que éstas parezcan. Sospecho en Lucrecio una voluntad compensatoria. Contrariado quizás en su epicureísmo, constató que la representación noética no era tan fidedigna como Epicuro creía, que no constituía un amigable punto de encuentro de la inteligencia con la realidad. Pero quiso reencontrar ese punto de encuentro en la repre-

sentación poética. Pretendió que en ella el cognoscente encontraría finalmente la verdad.

## VERSIONES LEGITIMADAS DEL RELATIVO LATINO

FIGURELLA BACIGALUPE<sup>1</sup>

CRISTINA PIPPOLO<sup>2</sup>

**RESUMEN:** Versiones legitimadas del relativo latino. Las soluciones sintácticas del relativo latino en las versiones al español pueden ser cuestionadas en los casos en que el pronombre aparece funcionando como segundo término de comparación. El mantener los valores poéticos de un verso de Virgilio o las virtudes retóricas de un texto ciceroniano obliga a considerar las fronteras de las formas del latín y el español. Esta propuesta describe las estructuras sintácticas que pueden legitimar algunas fórmulas comparativas en traducciones posibles para la lengua latina.

**Palabras clave:** relativo-comparación-traducción

**SINTESI:** Versioni legittimate del relativo latino. Le soluzioni sintattiche del relativo latino sulle versioni spagnole possono essere discusse nei casi in cui il pronome svolge la funzione di secondo termine di paragone. Mantenere i valori poetici di un verso di Virgilio o le virtù retoriche di un testo ciceroniano costringe a considerare i limiti delle forme del latino e dello spagnolo. Questa proposta descrive le strutture sintattiche che possono legittimare alcune formule comparative in possibili traduzioni dalla lingua latina.

**Parole chiave:** relativo-paragone-traduzione

---

<sup>1</sup> Universidad de la República, Uruguay. E-mail: baca2@adinet.com.uy

<sup>2</sup> Universidad de la República, Uruguay. E-mail: cristinapippolo@gmail.com

Fecha de recepción: 4/4/2014; fecha de aprobación: 29/4/2014

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo enfoca el problema de la relativización de los segmentos comparativos en la lengua latina y apuesta a mostrar las dificultades de acceso a niveles de aceptabilidad de tales estructuras en las versiones al español.

En un tratamiento genérico del tema de las cláusulas de relativo, Ramos Guerreira en Baños Baños (2009:583-4) recoge los términos fundamentales del problema:

El antecedente de una OR puede desempeñar cualquier función sintáctica en la OP a la que pertenece, pero no ocurre lo mismo con la función que esta entidad puede desempeñar en la OR. La tipología ha puesto de manifiesto que no todas las funciones dentro de la OR son relativizables por igual. Dicho de otra forma, que el Relativo no es accesible a cualquier función dentro de la OR en condiciones de igualdad.

En la lengua latina, la capacidad funcional del relativo *qui* y sus variantes morfológicas parece desbordar las posibilidades de versión que admite el español. *Quo, qua, quibus* asumen, como último grado en la jerarquía de la relativización, el segundo término de las estructuras comparativas, siempre insertas en oraciones explicativas (solo posibles en los segundos términos) y afectadas por la negación.

## 2. TRES EJEMPLOS

Solo a los efectos de ofrecer una ejemplificación de muestra, se transcriben los siguientes segmentos que, testeados en traducciones autorizadas y en ejercicios de aula, evidencian la problemática anticipada.

(1)  
*Extemplo Libyae magnas it Fama per urbes*  
*Fama, malum qua non aliud velocius ullum:*

*mobilitate viget viresque acquirit eundo* (Verg. aen. IV, 173-175)

(2)

*Ecce ad me advenit mulier, qua alia nulla pulchrior* (Plaut. merc. 100, 1)

(3)

*Tum est Cato locutus, quo erat nemo fere senior temporibus illis, nemo prudentior* (Cic. Lael. 5)

En cada caso, el pronombre abre una cláusula subordinada pospuesta a su antecedente semántico. Como explica Lehmann (1986:664),

*A relative construction is a construction consisting of a nominal (or a common noun phrase, in the terms of categorial grammar) (which may be empty) and a subordinate clause interpreted as attributively modifying the nominal. The nominal is called the head and the subordinate clause the RC. The attributive relation between head and RC is such that the head is involved in what is stated in the clause.*

Una construcción relativa es una construcción que consta de un nominal (o un sintagma nominal común, en los términos de la gramática categorial) (que puede estar vacía) y una oración subordinada interpretada como atributivo modificador del nominal. El nominal se llama cabeza y la oración subordinada la RC. La relación atributiva entre la cabeza y RC es tal que la cabeza está involucrada en lo que se establece en la cláusula.

El segundo tramo (RComp) de la construcción subordinada aparece expresado en el relativo y es condicionada, por este, la posición antepuesta al adjetivo graduado. Para el latín, el hecho es prueba de que el relativo recorre los lugares de toda una jerarquía que puede ocupar un término en la sintaxis

oracional. Para el español, las versiones posibles son prueba de los procesos de cambio que afectan a la subordinación: los lugares del pronombre no marcado se reducen básica –y drásticamente– a los de objeto y sujeto.

### 3. EL PROBLEMA DE LA TRADUCCIÓN

Las soluciones en la lengua meta alteran, necesariamente, las estructuras de la lengua fuente: las condiciones de las tipologías, los valores poéticos y las necesidades retóricas obligan a la transgresión. Si la transgresión no ocurre, las soluciones al texto pueden ceder a un español arcaizante o al formulismo esquemático de una estructura difícilmente legitimada. Las siguientes versiones muestran giros posibles que omiten la intercalación del RComp, a saber: complementos explicativos (1.i), oraciones desgajadas de la principal (1.ii), oraciones atributivas (1.iii), comparación con “como” (2.i) (2.ii), supresión del término comparante (3.ii), uso agramatical de “cuyo” (3.v) y reconocimiento expreso de las dificultades de la traducción (3.iv). El único caso en que el RComp se mantiene, es sustituido por “cual” (3.iv).

(1.i)

Sale al punto la Fama a toda Libia,

***Veloz como ninguna, horrible plaga.***

Vive de movimiento, crece andando. (Aurelio Espinosa Pólit)

(1.ii)

Al instante la Fama va corriendo

Por las grandes ciudades de Libia. ***No hay plaga más veloz.***

Moverse le da vida, cobra nuevo vigor según avanza. (Javier De Echave-Sustaeta)

(1.iii)

Pero pronto la Fama recorre las grandes ciudades de Libia.

La Fama es ***más veloz que la corriente de los más veloces ríos.***

Moverse es su vida y el volar acrece sus fuerzas. (Emilio Gómez de Miguel)

(2.i)

He aquí que llega una mujer *como no he visto otra de hermosa*.  
(P. A. Martín Robles)

(2.ii)

He aquí que se presenta en mi cuarto una mujer *como no he visto nunca jamás otra de hermosa*. (José Antonio Henríquez González)

(3.i)

Entonces habló Catón, *más viejo que el cual, en aquellos tiempos, no había casi nadie; nadie más ilustrado*. (José Velasco y García)

(3.ii)

En aquel libro habló Catón, *que era casi el más viejo de su tiempo y el más sabio*. (Manuel de Valbuena)

(3.iii)

Entonces habló Catón, *el más anciano de su tiempo y el más prudente*. (Fernando Casa)

(3.iv)

*quo en ablativo, es el 2º término de los comparativos senior... prudentior, (difícil traducción)*. (web)

(3.v)

Entonces hablaba Catón, *en cuya época casi nadie superaba en vejez y nadie en inteligencia*. (web)

En los tres ejemplos se presenta una *oración de relativo* o *cláusula relativa* cuyo pronombre relativo desempeña la función sintáctica de *objeto*

*de comparación* o *segundo término de comparación*, para los cuales parece claro que ninguna de las versiones al español reproduce su estructura.

El problema planteado para la traducción se relaciona con el hecho de que no todas las lenguas tienen las mismas posibilidades de relativizar las distintas posiciones sintácticas. Existen lenguas, por ejemplo, que solo relativizan la función sujeto y otras que llegan a relativizar, como es el caso del latín, todas las funciones sin restricciones.

Este aspecto es parte de lo que Keenan y Comrie (1977) señalan en su tipología universal para las oraciones de relativo para la que toman en cuenta los siguientes parámetros: i. la jerarquía de accesibilidad, ii. las estrategias de relativización, iii. el grado de nominalización de la cláusula relativa, la posición de la cabeza nominal y su grado de integración en la frase nominal (cf. Pompei 2011: 57).

Los autores establecen, en función de estos parámetros, una tipología de las lenguas según las distintas estrategias de relativización y las diferentes funciones que pueden desempeñar los pronombres relativos en la oración. Es decir, la variación de las lenguas en este aspecto no es casual y, tal como proponen, es universal.

### 3.1. ESTRATEGIA DE RELATIVIZACIÓN

De las estrategias de relativización estudiadas por Pompei, una es compartida por el latín y el español y de esta se origina el problema en la traducción del pronombre relativo. Dice al respecto:

*[...] le pronom relatif se trouve, en principe, à l'intérieur du premier constituant de la phrase relative, c'est-à-dire en position initiale, éventuellement précédé d'une préposition. Cette caractéristique implique que l'ordre linéaire de la phrase relative peut être considérablement différent de l'ordre de la phrase déclarative correspondante. Par conséquent, la stratégie du pronom relatif peut être considérée non seulement comme moins explicite que la stratégie de non-réduction, mais aussi que la stratégie du pronom résomptif. Donc, afin*



*d'identifier la position syntaxique relativisée, il est essentiel que le pronom ait un indicateur de cas. (Pompei 2011: 61)*

El pronombre relativo se encuentra, en principio, en el interior del primer constituyente de la cláusula relativa, es decir, en posición inicial, eventualmente precedido de una preposición. Esta característica implica que el orden lineal de la cláusula de relativo puede ser considerablemente diferente al orden de la cláusula declarativa correspondiente. Como consecuencia, la estrategia de pronombre relativo puede considerarse no solamente como menos explícita que la estrategia de no reducción, sino también que la estrategia de pronombre reasuntivo. Por lo tanto, a fin de identificar la posición sintáctica relativizada, es esencial que el pronombre tenga un indicador de caso.

Sobre el tema, también señalan Caviglia y Malcuori:

La estrategia pronombre relativo representa al antecedente mediante un pronombre con marcas de caso pero desplazado al frente de la oración subordinada. Si bien este procedimiento señala de manera inequívoca la función sintáctica relativizada, es perceptualmente complejo ya que la frontalización perturba el orden habitual y, por lo tanto, el mecanismo de decodificación. Resulta, entonces, menos explícita que las anteriores. (Caviglia y Malcuori 2007:43)

La posición “al frente” puede ser, entonces, una causa de cambio en la sintaxis oracional que afecta la relativización en general y aun el valor pronominal del “que” en español. En este ámbito funcional, el *qua* comparante (*quo, quibus*) de la lengua latina no encuentra solución legítima para el español.

### 3.2. JERARQUÍA DE ACCESIBILIDAD

La *jerarquía de accesibilidad* es un concepto planteado por primera vez en Keenan y Comrie (1977). Este principio universal plantea que la posibilidad del pronombre relativo de acceder a las diferentes posiciones sintácticas responde a una organización jerárquica que se representa de izquierda a derecha:

SUJ > OD > OI > OBL > GEN > OCOMP

Esta jerarquía muestra que el sujeto es la posición sintáctica más accesible y la de objeto de comparación, la menos accesible. Si una lengua es capaz de relativizar una función de las menos accesibles de la jerarquía también podrá relativizar todas las de su izquierda. También se desprende de esta jerarquía que si una lengua puede relativizar solo una posición sintáctica, esa será la de sujeto.

Keenan y Comrie (1977 y 1979) proponen algunas restricciones a este principio:

- a. Si una lengua puede relativizar una posición de la jerarquía mediante una estrategia primaria<sup>3</sup>, también podrá relativizar mediante esa misma estrategia las posiciones más altas.
- b. Una estrategia primaria puede dejar de aplicarse en cualquier punto de la jerarquía.

A propósito de la jerarquía de este principio señalan Caviglia y Malcuori:

La accesibilidad está vinculada, pues, con la frecuencia con que una posición es relativizada, pero, al mismo tiempo, con la facilidad de procesamiento, ya que si algo es más frecuente es por-

---

<sup>3</sup> Se entiende por estrategia primaria aquella que es capaz de relativizar el sujeto.

que es más accesible desde el punto e vista cognitivo-conceptual. (Caviglia y Malcuori 2007:41)

De aquí se desprende que la posición sujeto no es solo la más accesible sino también la más frecuente y fácil de procesar; este último aspecto se refleja en el hecho de que es la menos explícita. Mientras que la posición objeto de comparación no solo es la menos frecuente y accesible de la jerarquía sino también la más explícita.

### 3.3. EL LATÍN Y EL ESPAÑOL

Para la lengua latina, la estrategia de pronombre relativo es primaria; esto significa que es capaz de relativizar la función sintáctica de sujeto. Lehmann, por su parte, señala que la lengua latina es capaz de relativizar todas las funciones sintácticas:

*There are postnominal RC strategies such as those of Malagasy and Dyirbal which relativize only the subject or absolutive, respectively; and there are those of Persian and Latin which relativize practically all syntactic functions in all conceivable configurations.* (Lehmann 1986: 669)

Hay estrategias de relativización posnominales en la lengua de Madagascar y en el Dyirbal que relativizan solo el sujeto o el absoluto, respectivamente; y hay otras como el Persa y el latín que relativizan prácticamente todas las funciones sintácticas en todas las configuraciones posibles.

Lo mismo advierte Ramos Guerreira en Baños Baños:

Hay que decir que el Relativo latino es capaz de asumir todas las funciones, hecho facilitado entre otras cosas por el carácter plenamente flexivo del pronombre. (Ramos Guerreira 2009: 584)

De acuerdo con la tipología para la clasificación de las lenguas propuesta por Keenan y Comrie (1977), en la que tienen en cuenta la estrategia de relativización según la posición de la cláusula de relativo respecto del antecedente, y según la presencia o ausencia de marcas formales de caso, la descripción de la lengua latina sería la siguiente:

Estrategias de formación de CLR	Posiciones relativizadas					
	SUJ	OD	OI	OBL	GEN	OCOM P
Postnominal [+ caso]	+	+	+	+	+	+
Pospuesta [+caso]	+	+	+	+	+	+

Al respecto, Pompei (2011) señala que relativas postnominales<sup>4</sup> latinas tienen más posibilidades de acceder a las funciones más bajas de la jerarquía de accesibilidad que las pospuestas<sup>5</sup>.

También para el español la estrategia de pronombre relativo es primaria. Sin embargo, a diferencia de la lengua latina, el español no puede acceder a todas las funciones sintácticas de la jerarquía; por ejemplo, no logra relativizar la posición término de comparación. Tampoco accede a las otras funciones mediante la misma estrategia. A continuación se presenta el esquema propuesto para el español por Keenan y Comrie (1979):

<sup>4</sup> Con relativo pospuesto al antecedente.

<sup>5</sup> Con relativo antepuesto al antecedente.

Estrategias de formación de CLR	Posiciones relativizadas					
	SUJ	OD	OI	OBL	GEN	OCOM P
Postnominal [- caso]	+	+	-	-	-	-
Postnominal [+ caso]	-	-	+	+	+	-

La lengua española es capaz de relativizar en posición postnominal sin marca de caso las funciones sujeto y objeto directo, mientras que necesita valerse de marca para relativizar las funciones objeto indirecto, oblicuo<sup>6</sup> y genitivo. De dicho esquema se desprende que el español es una lengua que no está apta para relativizar bajo ninguna estrategia la función sintáctica de objeto de comparación.

Del comportamiento dispar de las lenguas en cuestión surge entonces el problema que se genera en la traducción de estructuras latinas donde el segmento relativizado funciona como objeto de comparación. Es imposible para el español generar estructuras como:

(1.iv) *Fama, malum qua non aliud velocius ullum:*

\*La Fama que ningún otro mal es más rápido que

\*La Fama que la que ningún otro mal es más rápido

(2.iii) *Ecce ad me advenit mulier, qua alia nulla pulchrior Pl. Merc. 100,1*

\*se acerca hacia mí una mujer que ninguna otra es más bella que

\*se acerca hacia mí una mujer que la que ninguna otra es más bella

<sup>6</sup> Se entiende por función oblicua aquellos argumentos verbales que no son sujeto, objeto directo ni objeto indirecto.

(3.vi) *Tum est Cato locutus, quo erat nemo fere senior temporibus illis, nemo prudentior.* Cic. Lael. 5

\*Entonces habló Catón que ninguno en aquel tiempo era más viejo y más sensato que

\*Entonces habló Catón que el que ninguno en aquel tiempo era más viejo y más sensato

Lo agramatical es explicable dado que se intenta utilizar una estrategia primaria de relativización en el último nivel de la jerarquía, objeto de comparación, cuando esta ya dejó de aplicarse para la función de objeto indirecto. Se aplica aquí una de las restricciones señaladas anteriormente para el principio de jerarquía de accesibilidad. (Cf. Alcoba 1985: 102).

#### 4. CONCLUSIÓN Y ALTERNATIVAS

Las diferencias estructurales del latín y el español relacionadas con la imposibilidad de relativización del comparante suman evidencia a las dificultades de todo el proceso de la traducción.

Algunas fórmulas alternativas como las que propone Alcoba parten de incorporar procedimientos sustitutivos a la conformación de la relativa. Para avalar nexos del tipo “respecto a”, “respecto al cual”, entonces,

bastará con justificar que *respecto a* es una preposición y que, entre otros significados, introduce o significa, tiene como término, el “objeto de la comparación”. (Alcoba Rueda 1985: 103)

Por otra parte, en (3.i), anotado *supra*, “más viejo que el cual” ofrece un resultado igualmente legítimo pero inusual.

En español se eluden, progresivamente, las expresiones cultistas en una transición que duda (3.v) entre la decadencia de algunos relativos (“cual”, “cuyo”) y el uso generalizado y polifuncional de “que” que, sin embargo, y perdida la flexión, no alcanza el último nivel de su jerarquía histórica.

**CORPUS DOCUMENTAL**

- CICERÓN. *La amistad*. Cádiz: Imprenta de la Revista Médica, 1841. Versión de Fernando Casa.
- CICERÓN. *La amistad*. Madrid: Biblioteca Clásica, 1910. Versión de Manuel de Valbuena.
- CICERÓN. *La amistad*. Tor: Buenos Aires, s/f. Versión de José Velasco y García.
- PLAUTO. *Mercator*. Madrid: Biblioteca Clásica Hernando, 1945. Versión de P. A. Martín Robles.
- PLAUTO. *Mercator*. Madrid: Gredos, 1996. Versión de José Antonio Henríquez González (revisión).
- VIRGILIO. *Eneida*. España: Gredos, 1992. Versión de Javier De Echaive-Sustaeta.
- VIRGILIO. *Obras completas. Edición bilingüe*. España: Cátedra, 2010. Versión de Aurelio Espinosa Pólit.
- VIRGILIO. *Obras completas*. Madrid: Ed. Ibéricas, 1961. Versión de Emilio Gómez de Miguel.
- Web: ejemplos anónimos

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALCOBA RUEDA, SANTIAGO (1985): “Estrategias de relativización y jerarquía de accesibilidad en español” en *Revista española de lingüística*. Año 15, Fasc. 1.
- CAVIGLIA, SERRANA Y MARISA MALCUORI (2007): “Las oraciones de relativo en la interfaz gramática-discurso” en *Estudios de lingüística hispánica*. España: Universidad de Cádiz.
- COMRIE, BERNARD (1989): *Universales del lenguaje y tipología lingüística*. Madrid: Gredos. Versión española de Augusta Ayuso.
- KEENAN, E. ET B. COMRIE (1977): “Noun phrase accessibility and universal grammar” en Keenan, E. et B. Comrie (1979): “Data on the noun phrase accessibility hierarchy” en *Language* 55, pp. 333-351.

- LEHMANN, CHRISTIAN (1986): *On the typology of relative clauses*.  
[http://www.christianlehmann.eu/publ/typology\\_relative\\_clauses.pdf](http://www.christianlehmann.eu/publ/typology_relative_clauses.pdf)  
*Linguistic Inquiry* 8, pp. 63-99.
- POMPEI, ANNA (2011): “The la classification typologique des phrases relatives en latin classique” en *Emerita* LXXIX 1, pp. 55-82.
- RAMOS GUERREIRA, AGUSTÍN (2009): “Oraciones de relativo” en José Miguel Baños Baños: *Sintaxis del latín clásico*. España: Liceus.



## LA TRADUCCIÓN MODERNA DE LOS DIAGRAMAS DE LOS MANUSCRITOS ANTIGUOS

RODOLFO P. BUZÓN<sup>1</sup>  
CHRISTIÁN C. CARMAN<sup>2</sup>

**RESUMEN:** En los tratados de geometría o astronomía de la Antigüedad los diagramas desempeñaban un papel mucho más importante en el desarrollo argumentativo que el de ser meras ilustraciones. Sin embargo, en la gran mayoría de las ediciones críticas, aun aquellas que comparan numerosos manuscritos y hacen un análisis minucioso del texto, se los suele rediseñar para hacerlos más inteligibles al lector moderno, si no es que se los copia directamente de ediciones anteriores. En esta ponencia mostraremos cuáles son las diferencias entre los diagramas de los manuscritos y las representaciones modernas y cómo hasta las pequeñas diferencias entre los distintos manuscritos pueden ayudar a elaborar el *stemma codicum*. Lo haremos utilizando los diagramas presentes en más de veinte manuscritos que van del siglo IX al XVII de la obra de Aristarco de Samos, *Tratado de las distancias y tamaños del sol y la tierra*.

**Palabras clave:** Diagrama geométrico, *stemma codicum*, manuscrito, Aristarco de Samos.

**ABSTRACT:** In Ancient treatises of Geometry and Astronomy, diagrams played a much more important role in the course of the argumentation, than being just mere illustrations. However, in most of the critical editions, even those that compare numerous manuscripts and make a thorough analysis of the text, the diagrams are often redesigned to make them more intelligible to the modern reader, or, even worst, they are directly copied from previous editions. In this paper we show the differences between the diagrams of the manuscripts and modern representations, and how even small differences between manuscripts can help to establish the *stemma codicum*. We will use

---

<sup>1</sup> UBA, CONICET. E-mail: rpbuzon@gmail.com

<sup>2</sup> UNQ, CONICET. E-mail: ccarman@gmail.com

Fecha de recepción: 24/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

the diagrams in more than twenty manuscripts ranging from the ninth to the seventeenth century of the work of Aristarchus of Samos, *Treatise of distances and sizes of the sun and the earth*.

**Keywords:** Geometrical Diagram, *stemma codicum*, manuscript, Aristarchus of Samos

## INTRODUCCIÓN

Lo primero que salta a la vista cuando uno se enfrenta con un manuscrito medieval de una obra de geometría, óptica o astronomía es la gran cantidad de diagramas geométricos que pueblan los folios. Estudios recientes han insistido en que el papel que los diagramas geométricos jugaban en las obras antiguas es mucho más importante para el desarrollo argumentativo que el que puedan jugar hoy en los manuales de geometría o ciencias similares.<sup>3</sup> Por lo general, el papel que los diagramas cumplen hoy es meramente ilustrativo y, aunque facilitan sin duda la comprensión del texto, su prescindencia no generaría ninguna laguna en la argumentación. Por el contrario, en las obras antiguas la relación entre el texto y el diagrama y de ambos con la argumentación es mucho más estrecha: el texto resulta incomprensible sin los diagramas, ya que éstos poseen información relevante para la argumentación que no está presente en el texto. Si bien es cierto que, por lo general, el texto escrito comienza describiendo la construcción del diagrama, ésta rara vez es exhaustiva y es necesario recurrir al diagrama en sí mismo para completar la imagen. Un ejemplo típico es la mención en el texto de puntos, designados mediante letras, que no han sido anteriormente introducidos.

Pero el papel esencial que los diagramas geométricos desempeñan en las obras antiguas no tiene un digno correlato en el cuidado de la confección de éstos en las ediciones críticas y mucho menos en las traducciones de estas obras. Es muy común encontrar que ediciones críticas que han sido en ex-

---

<sup>3</sup> La obra ya clásica es Netz 1999, pero véase también Berggreen and Sidoli 2007, Sidoli 2007, Saito and Sidoli 2012

tremo minuciosas en el registro de la más mínima variante textual de los manuscritos, presentan diagramas radicalmente re-diseñados para hacerlos más inteligibles al lector moderno. Tanto que resulta en muchos casos incluso difícil encontrar en los manuscritos el modelo de las figuras en ediciones modernas. Como veremos, el re-diseño de las figuras no sólo no es reprochable en sí mismo, sino prácticamente necesario ya que los diagramas de los manuscritos, tal cual están presentes en ellos, serían de muy poca ayuda al lector moderno. Los diagramas, como los textos, necesitan ser traducidos. Pero lo que sí resulta desilusionante es no encontrar ninguna advertencia de estos rediseños incluso en las ediciones más cuidadas. Salvo honradísimas excepciones<sup>4</sup>, en la gran mayoría de las ediciones modernas no se hace más que copiar inescrupulosamente las figuras de ediciones anteriores, arrastrando muchas veces errores o decisiones de dudosa justificación. Por supuesto, la explicación de esta asimetría en el cuidado del texto y de los diagramas tiene una explicación natural: la división del trabajo. Por lo general, quien realiza una edición crítica -incluso de obras científicas- suele ser un humanista incapaz de realizar los diagramas necesarios para su edición con el profesionalismo necesario. Por otro lado, los dibujantes que habitualmente se contratan para ello tienen escasa o nula sensibilidad histórica. De todas maneras, las culpas no pueden ser repartidas entre ambos en iguales proporciones: la última responsabilidad, por supuesto, recae en el humanista, que le ha pedido al dibujante que copie las figuras de una edición antigua, en vez de recurrir a los manuscritos.

Por ejemplo, la más moderna y prestigiosa edición crítica de la obra de Aristarco de Samos, *Tratado de las distancias y tamaños del Sol y la Luna*, la de Thomas Heath (1913), quien a través de la consulta de varios manuscritos, ha logrado una edición crítica del texto prácticamente insuperable, copia las figuras de la *editio princeps* de John Wallis de 1688. Ésta, a su vez, copia las figuras de una traducción latina anterior, la de Federico Comandino, de 1572. Es decir que todavía hoy utilizamos figuras rediseñadas hace casi 450 años.

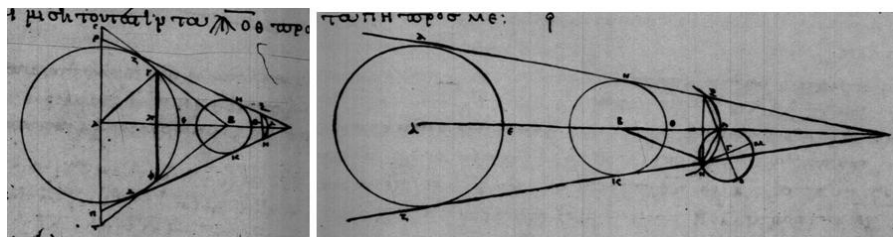
Veamos dos casos para ilustrar lo que queremos decir. Por lo general, en las obras antiguas, a cada proposición corresponde una y sólo una figura.

---

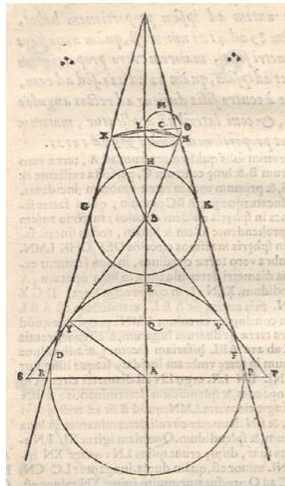
<sup>4</sup>Jones: 1986; Netz : 2004.

Sin embargo, la regla puede romperse. Ello sucede en la proposición 13 del mencionado texto de Aristarco. En la figura 1a, se pueden observar los dos diagramas presentes en el manuscrito más antiguo que poseemos, el manuscrito A, de fines del siglo IX. En las figuras 1b, 1c y 1d, en cambio, se observan las versiones, prácticamente idénticas, de Commandino, Wallis y Heath. Los tres han fusionado las dos figuras en una sola y, una línea que falta, seguramente por descuido, en la figura de Commandino (la línea NM), también falta en las figuras de los otros dos.

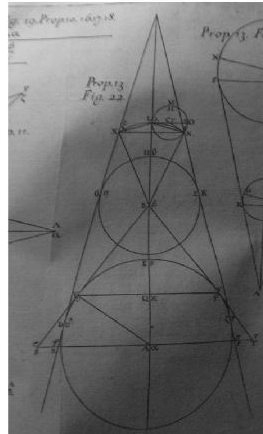
[figura 1]



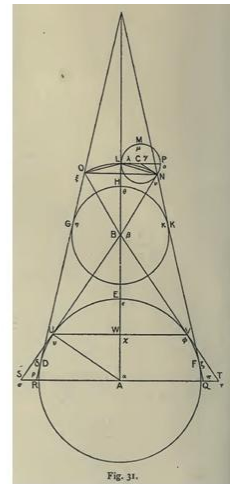
a



b



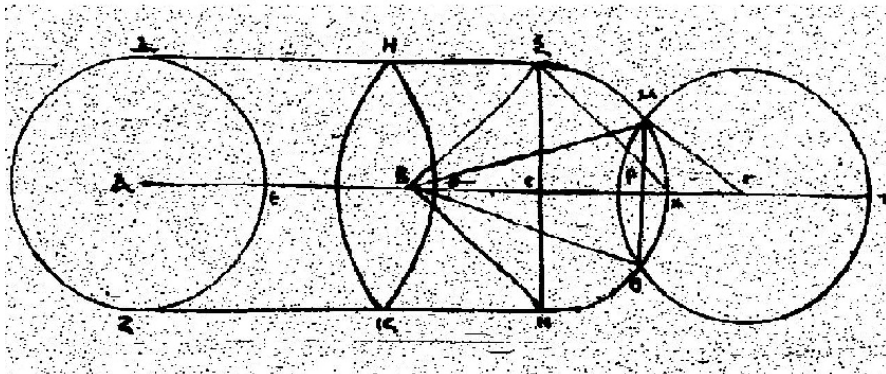
c



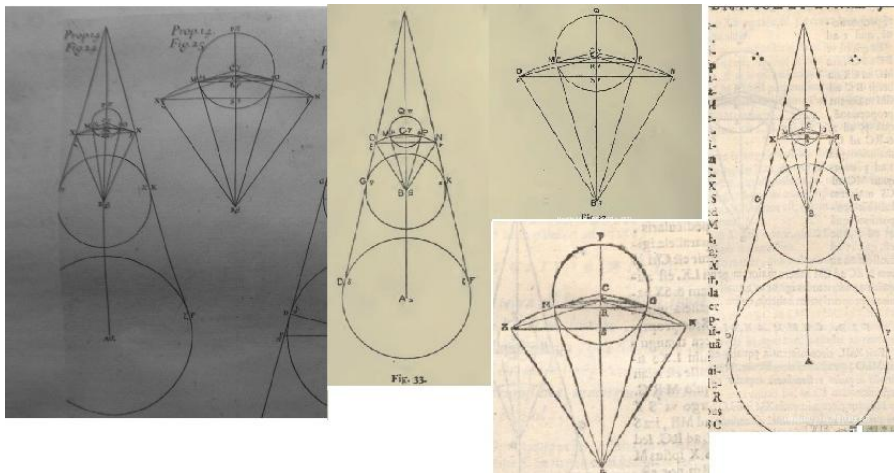
d

Justamente lo inverso sucede con la proposición 14. Aun cuando el manuscrito cuenta con una sola figura (2a), Commandino (y con él, Wallis y Heath) (figuras 2b, c y d) decidieron ofrecer dos figuras, la segunda de las cuales es un *zoom* de la primera.

[figura 2]



a



b

c

d

## CARACTERÍSTICAS DE LOS DIAGRAMAS DE LOS MANUSCRITOS

Como mencionamos anteriormente no sólo es conveniente, sino prácticamente necesario que los diagramas, al igual que el texto, sean traducidos, esto es re-diseñados. En efecto, de la misma manera que el texto escrito en su forma original sería prácticamente ininteligible para los potenciales lectores de la obra, los diagramas presentes en los manuscritos en nada ayudarían a comprender la obra. En la última década han comenzado esfuerzos por sistematizar las diferencias que se encuentran entre los diagramas antiguos y los actuales. Sucintamente los podemos resumir en tres grandes grupos.<sup>5</sup>

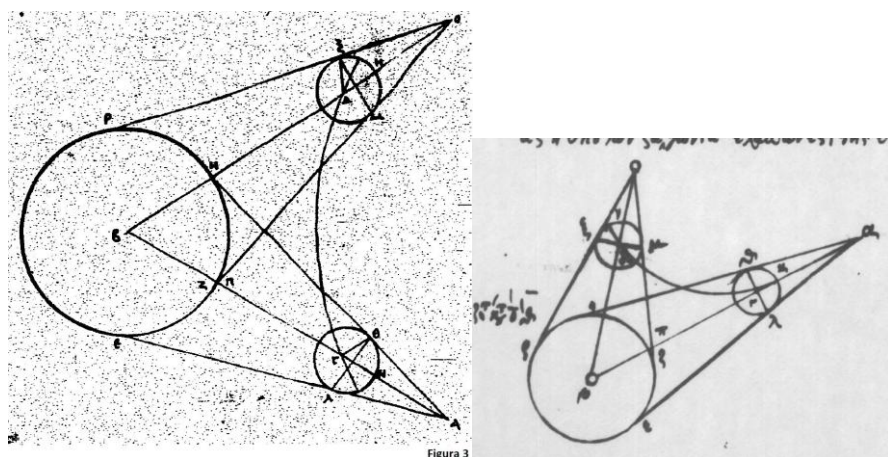
En primer lugar, *la sobre-especificación*, es decir, las figuras en los diagramas antiguos son más regulares de lo que el argumento exige. La tendencia exactamente opuesta se observa en las figuras actuales. Si se desea probar algo que vale, por ejemplo, para cualquier cuadrilátero, no se usará un cuadrado, porque es un cuadrilátero muy particular y su utilización en el diagrama puede llevar a pensar que lo que allí se demuestra vale sólo para esta especie particular de cuadrilátero. En sentido estricto, no es incorrecto utilizar un cuadrado; después de todo, también es un cuadrilátero y en el diagrama no pueden dibujarse todos los cuadriláteros, sino uno en particular. Pero, mientras hoy se prefiere utilizar la figura más irregular posible, en los diagramas antiguos se observa exactamente la tendencia contraria.

La segunda característica consiste en la indiferencia a la precisión métrica que muestran las figuras de los diagramas en los manuscritos. Así, círculos que deberían ser de igual tamaño aparecen de distinto tamaño, o al revés; incluso, figuras que deberían ser más grandes que otras aparecen más pequeñas, etc. Pongamos algunos ejemplos: (a) parte del argumento de la proposición 3 del libro de Aristarco supone que los dos conos que aparecen en el diagrama son distintos. Sin embargo, en el diagrama del manuscrito A (figura 3a) ambos conos son exactamente iguales. Incluso, en algunos manuscritos en el que aparecen de distinto tamaño, como el M por ejemplo (figura 3b), el cono que según el argumento debe ser mayor es el menor.

---

<sup>5</sup> En esto seguimos a Saito y Sidoli 2012.

[figura 3]



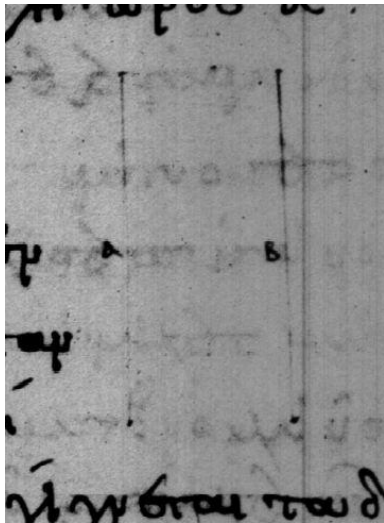
a

b

(b) El siguiente diagrama del manuscrito A (figura 4), perteneciente a la proposición 10 del tratado, representa los radios del Sol y de la Luna. En el diagrama aparecen del mismo tamaño; sin embargo, la proposición prueba que el diámetro del Sol es entre 18 y 20 veces más grande que el de la Luna.

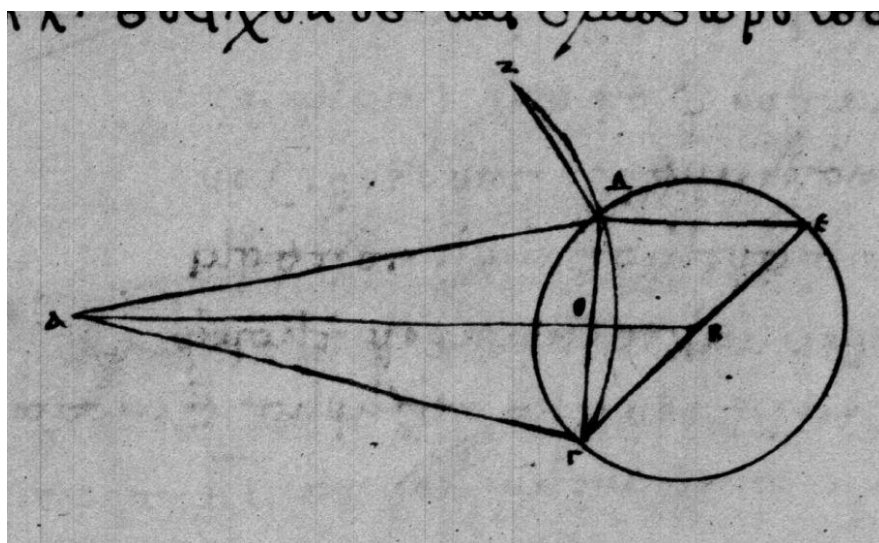


[figura 4]



(c) Finalmente, en el diagrama de la proposición 11 que está en el manuscrito A (figura 5), la línea  $A\Delta$  es claramente mayor que  $\Delta Z$ ; sin embargo, el argumento supone que son iguales.

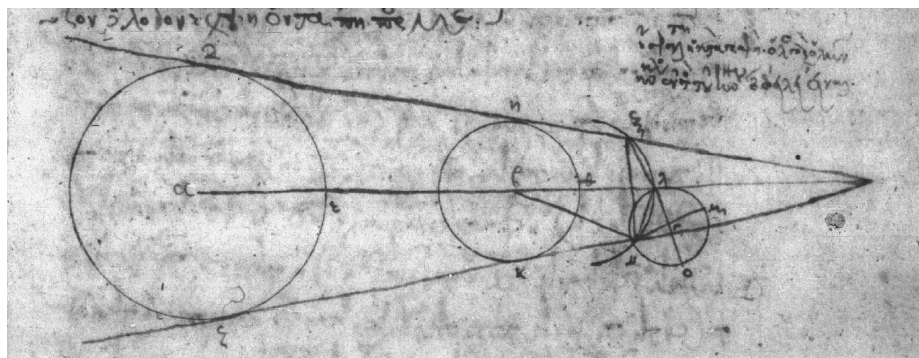
[figura 5]



La tercera característica consiste en que los diagramas antiguos poseen cierta *indiferencia a la precisión en las figuras geométricas*: figuras que deberían ser conos aparecen como cilindros, o figuras que deberían ser rectas aparecen como arcos, etc. Un excelente ejemplo lo constituye la figura de la proposición 14 (ver figura 2), en la que se representa el cono que contiene al Sol, la Tierra y la Luna y, sin embargo, las tres esferas están contenidas por un cilindro y no por un cono. Este diagrama también ejemplifica la característica anterior: Sol, Tierra y Luna tienen distinto tamaño, sin embargo, en la figura aparecen de igual tamaño.

Estas diferencias ya son suficientes para mostrar que, efectivamente, las figuras deben ser rediseñadas para hacerlas amigables al lector moderno.





b

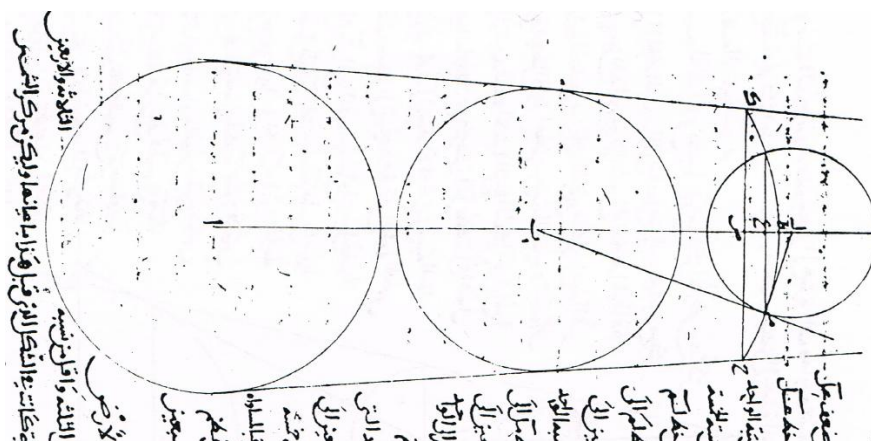
Esta fidelidad en la transmisión de los diagramas invita a sospechar que, mediante el registro de los errores en la copia de éstos, es posible construir un *stemma codicum* independiente del habitualmente construido sólo a partir del análisis textual. En efecto, la comparación de las variantes textuales de los distintos manuscritos, para lo que se emplean distintos métodos -el de Lachmann, el primero en proponer un abordaje sistemático del tema, el de Quentin, la estemática maasiana, las propuestas de los eclécticos, las aportaciones de Pasquali- permite determinar las relaciones de dependencia entre los manuscritos para luego elaborar un *stemma codicum* o árbol genealógico de ellos. La meta final es obtener -y eventualmente- editar un texto lo más cercano posible al original. Esta metodología puede aplicarse de manera analógica a los diagramas.<sup>6</sup> Incluso su empleo en los diagramas podría tener ciertas ventajas respecto de la aplicación tradicional a los textos.

En primer lugar, su aplicación no se ve afectada cuando se desea incorporar en el *stemma* una traducción. Si bien no es imposible rastrear la fuente de una traducción, claramente es mucho más dificultoso que si se trata de una mera copia. Los diagramas, a diferencia del texto, no se traducen de un idioma a otro (excepto, por supuesto, para el caso trivial de las letras que

<sup>6</sup> Acaba de publicarse un primer intento de establecer un *stemma codicum* a partir de los diagramas. Cfr. Raynaud 2014.

acompañan los diagramas), por lo que la comparación se vuelve mucho más directa. Así, por ejemplo, siempre se ha afirmado que el manuscrito árabe Tehran<sup>7</sup> ha tenido como única fuente el manuscrito árabe Kraus<sup>8</sup>. Sin embargo, una rápida mirada al diagrama de la proposición 14 nos revela que -al menos en lo que a la copia de los diagramas concierne- ha accedido a otra fuente. En efecto, el manuscrito Tehran (figura 7b) conserva la extraña forma de lentes que tiene la esfera centrada en B -que representa la Tierra- presente en todos los manuscritos griegos, pero que ha sido reemplazada por una esfera perfecta en el manuscrito Kraus (figura 7a). Sin duda este último no es la única fuente de aquel.

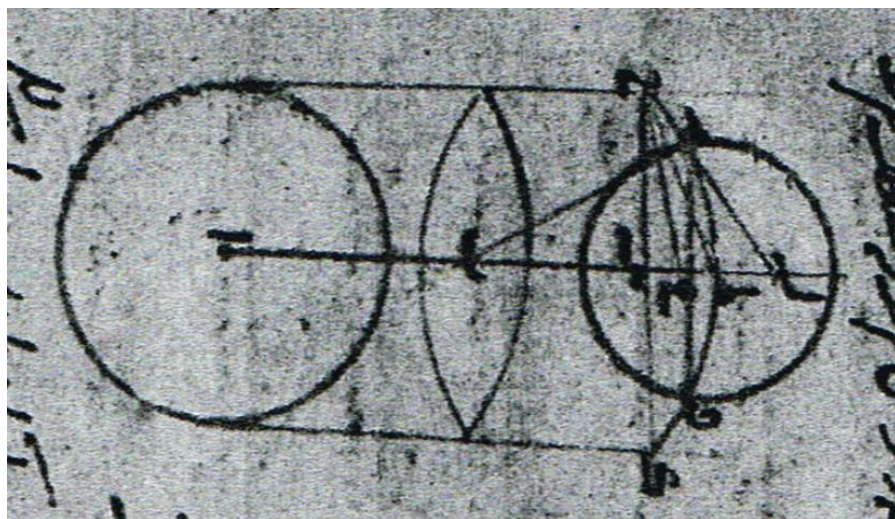
[figura 7]



a

<sup>7</sup>Ms. Tehran3485, National Library, London.

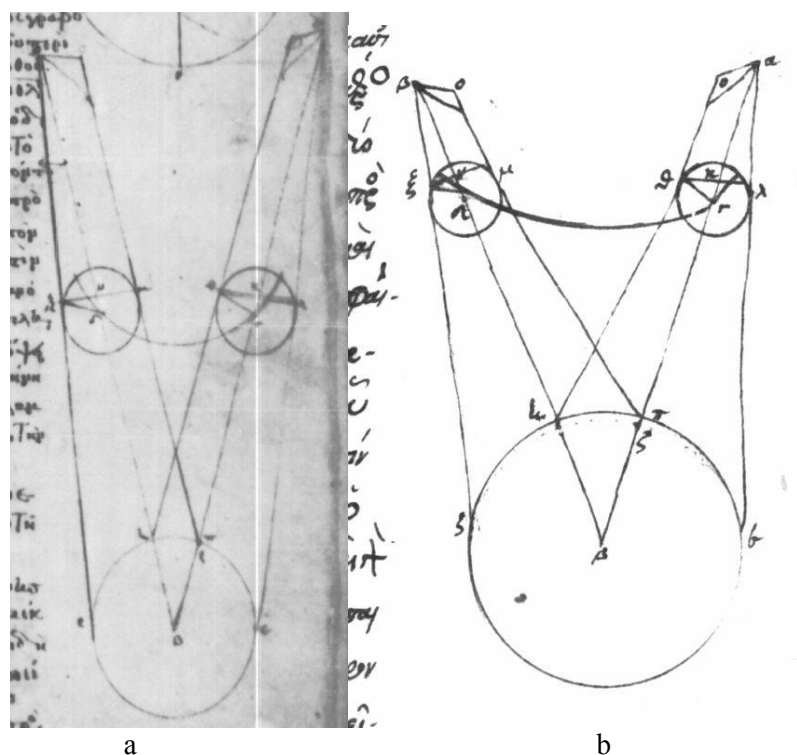
<sup>8</sup>H.P. Kraus, *Monumenta codicum manuscriptorum. An Exhibition Catalogue of Manuscripts of the 6<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> Centuries from the Libraries of the Monasteries of St. Catherine, Mount Sinai, Monte Cassino, Lorsch, Nonantola*, New York 1974, Nr. 18. Este manuscrito, que pertenece a una colección privada, se conoce por el nombre del librero que lo vendió.



b

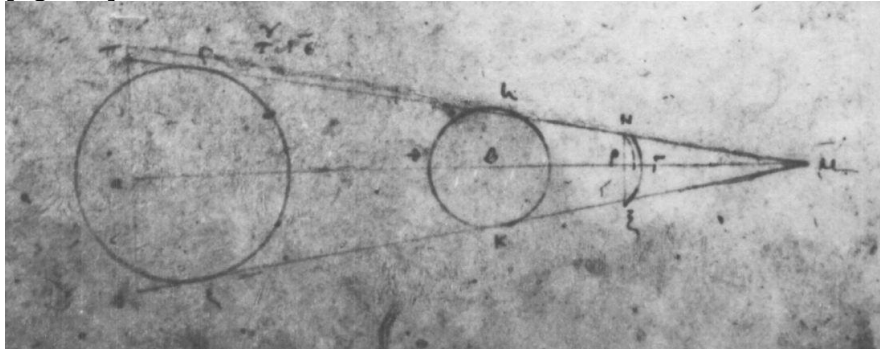
Otra ventaja consiste en que, en muchos casos, es posible sin gran esfuerzo detectar cuál es la fuente del error. En el manuscrito 1, los diagramas están dibujados al margen del texto (figura 8a). Pero sucede algo curioso con el diagrama de la proposición 3, que ya hemos visto. Al comenzar a trazar los conos, el dibujante notó que, atrapado entre el texto y el margen del folio, no tendría espacio suficiente para cerrarlos, por lo que decidió deformarlos para poder dibujar el vértice. El manuscrito 3, aun teniendo espacio suficiente para trazar los conos correctamente, copia exactamente el diseño anterior (figura 8b). Así, no sólo sabemos que ambos manuscritos pertenecen a la misma rama del *stemma*, sino también cuál es fuente de cuál.

[figura 8]

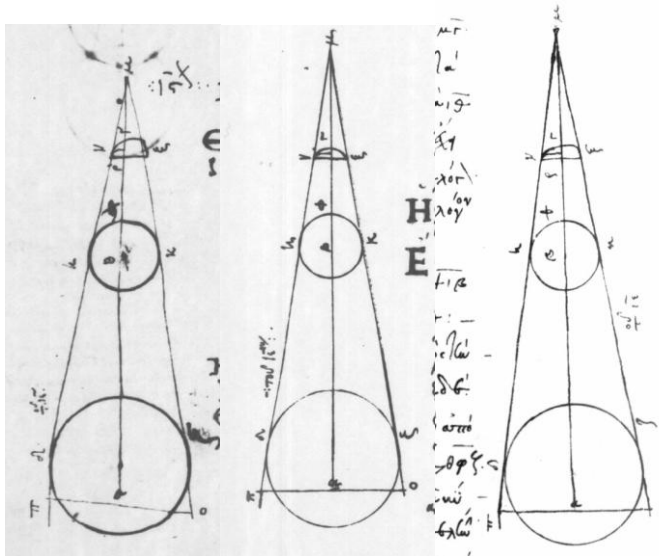


Otro ejemplo puede verse en el diagrama de la proposición 15 presente en el manuscrito K (figura 9a). Allí, al trazar incorrectamente el arco  $\Xi N$  que debe unir los puntos extremos de la recta  $\Xi N$ , el dibujante no logra arribar al punto N, por lo que dibuja una especie de medio arco, interior al otro, que efectivamente sale del punto N. Varios otros manuscritos: L, M y N tienen el mismo semi-arco, pero sin ninguna explicación (figuras 9b, c y d). Nuevamente, es fácil detectar la fuente del error.

[figura 9]



a



b

c

d



## TIPOLOGÍA DE LOS ERRORES EN LOS DIAGRAMAS

Nuestro objetivo es esbozar una tipología de los errores que se encuentran en las *figuras*, lo que permitirá una mejor comprensión de los mismos. Por supuesto, la manera natural de desarrollar esta nueva metodología para obtener un *stemma codicum* a partir de las figuras es basándose en el método tradicional aplicado a los textos<sup>9</sup>.

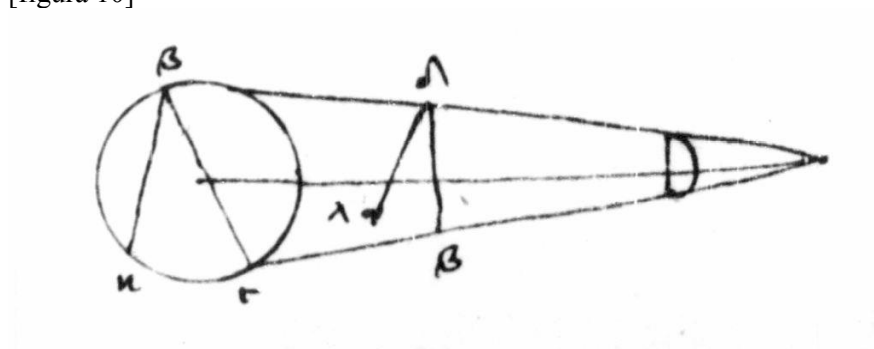
La primera tarea sería analizar uno a uno los tipos de errores que se encuentran en los textos para ver si tienen un correlato exacto, analógico o ningún correlato en el análisis de los diagramas. Habrá, también, seguramente, errores propios de la transmisión de los diagramas que no se encuentran en la transmisión de textos. A modo de ejemplo, presentaremos un caso de cada uno.

1) *Mismo tipo de error*. Un error en la transmisión de los textos que puede importarse de manera directa al análisis de los diagramas es la interpolación de los escolios en el texto principal. No es inusual encontrar que diagramas pertenecientes a escolios han sido incorporados como diagramas del texto principal cuando, o bien han sido realizados en un tamaño mayor que el de los otros escolios, o bien han sido ubicados en una posición ambigua del folio. En algunos manuscritos: M, L, N el primer diagrama de la proposición 13 ha sido reemplazado por un diagrama producto de la contaminación entre la figura original y la que corresponde al esolio 99. El primer diagrama de la proposición 13 puede verse en la figura 1<sup>a</sup>, el diagrama del manuscrito N en la figura 10a, mientras que el diagrama del esolio en la figura 10b.

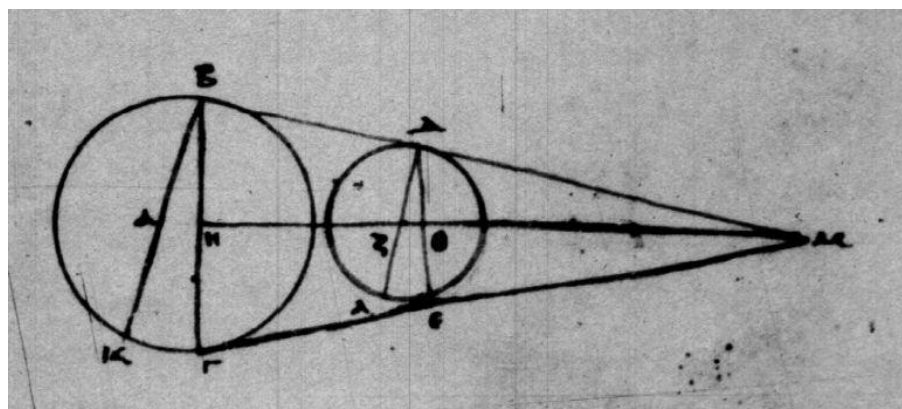
---

<sup>9</sup>Para la tipología de los errores seguimos la enumeración en Alberto Bernabé, *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*. Segunda edición. Madrid: Akal, 2010, pp. 26-36.

[figura 10]



a



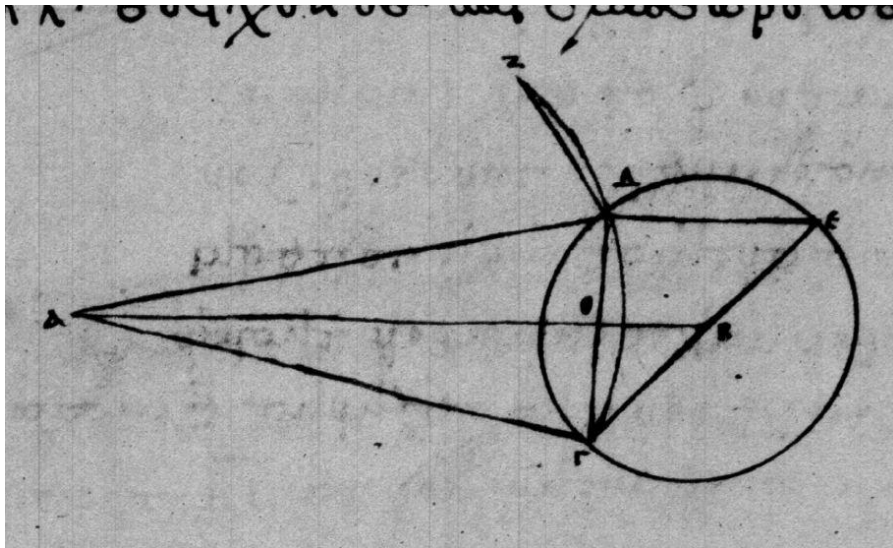
b

2) *Error de tipo analógico.* Otro error que puede importarse casi directamente es trivial: consiste en aplicar algunos errores típicos de la transmisión de textos a las letras que designan los puntos en los diagramas. Por ejemplo, el error en la confusión de letras parecidas. En el manuscrito B, en el diagrama

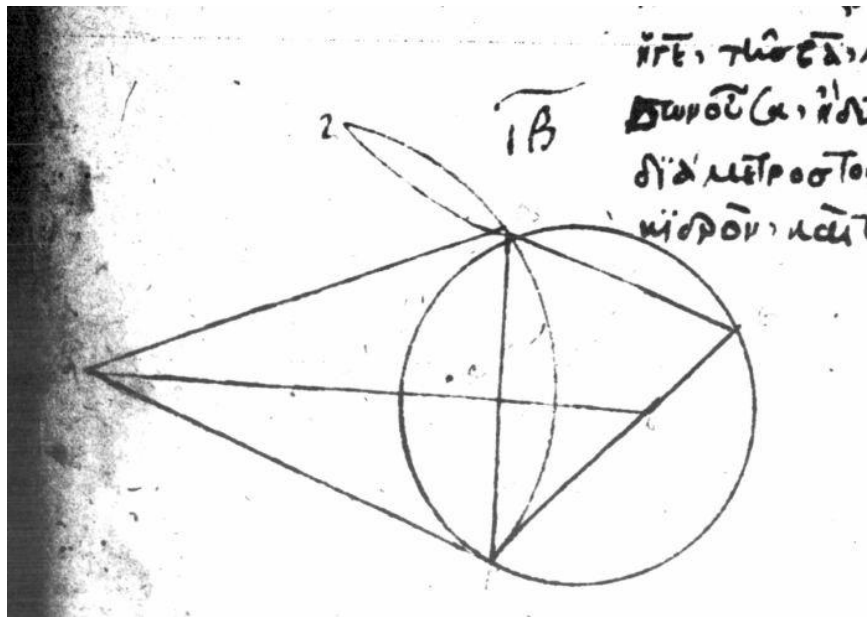


crítico A (figura 12a) es interpretada como un arco en algunos manuscritos, como en el Q (figura 12b).

[figura 12]



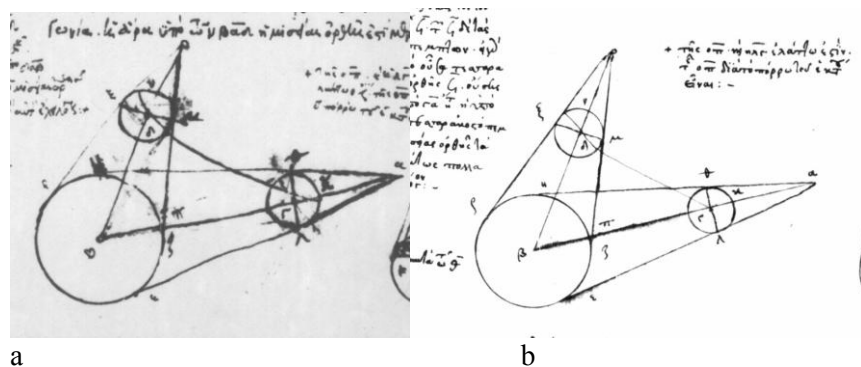
a



b

O, justamente sucede lo inverso cuando el arco del diagrama de la proposición 3 es interpretado como una recta en el manuscrito N (figura 13b) por la poca pericia del dibujante de la fuente, el manuscrito L (figura 13a).

[figura 13]

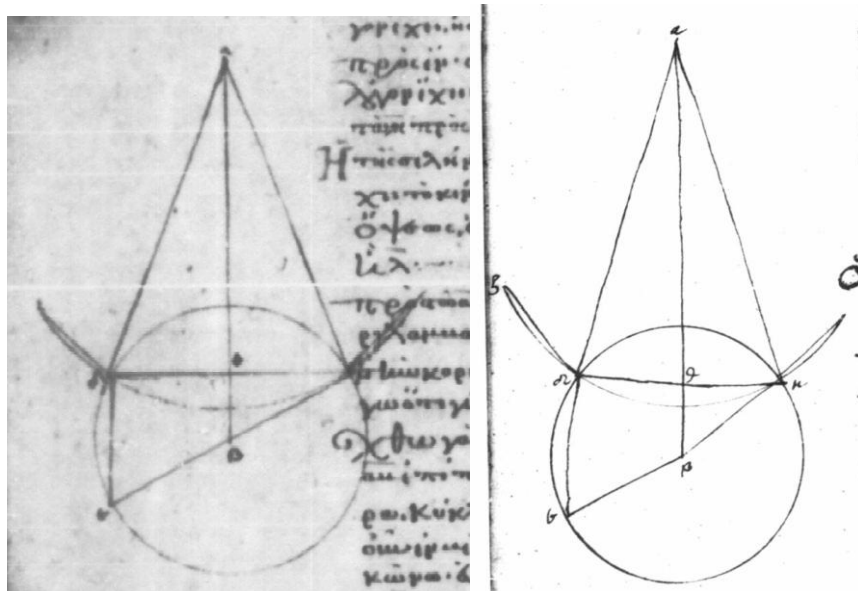


3) *Error propio de la transmisión de textos.* Algunos errores en la transmisión de textos son psicológicos y se deben fundamentalmente a la linealidad con que se copian los textos (es decir, una palabra detrás de otra). Así, por ejemplo, es típico que parte de una palabra se anticipa en la siguiente o en la siguiente se arrastra algo de lo anterior. Pero la copia de las figuras no posee el mismo tipo de linealidad, lo que explica por qué no hemos encontrado este tipo de error en la transmisión de las figuras.

4) *Error propio de la transmisión de diagramas.* Como un error propio de la transmisión de los diagramas, que no tiene correlato directo en la transmisión de textos, se puede mencionar el que es provocado por las limitaciones de espacio en el que tiene que insertarse el diagrama. Es bien conocido que, por lo general, el texto se copiaba primero y el copista dejaba espacios en blanco para que luego el dibujante hiciera lo propio con las figuras. En algunos casos, o bien porque el espacio dejado era realmente reducido, o bien porque el dibujante calculó mal las proporciones, el dibujo se deforma para entrar en el espacio correspondiente. Un claro ejemplo es el ya analizado de los vértices de los conos que deben ser deformados para calzar entre el texto y el margen (figura 8a). Otro ejemplo puede encontrarse en la siguiente copia del diagrama de la proposición 11. En el manuscrito 1 (figura 14a), al tra-

zar el arco que sobresale del círculo, el dibujante se encontró con el texto y, sin borrarlo -lo que habría estropeado el texto ya escrito- decidió trazarlo hacia el otro lado. El diagrama del manuscrito 3 (figura 14b) copia el diagrama del manuscrito 1 pero ahora sin tener limitaciones de espacio (éste es otro ejemplo en el que se ve que la fuente del error es fácilmente detectable).

[figura14]



a

b

## CONCLUSIÓN

En los manuscritos medievales de obras de geometría, óptica o astronomía el texto está acompañado por una gran cantidad de diagramas, que desempeñaban un papel mucho más importante en el desarrollo argumentativo que el de ser meras ilustraciones; el texto resulta incomprensible sin los diagramas. A pesar de ello, su construcción ha sido descuidada ya en las copias antiguas. Y en las nuevas ediciones críticas son directamente copiados de las ediciones anteriores, lo que tuvo como consecuencia que errores cometidos en una figura se arrastraran a través de los siglos.

A partir de la tipología de los errores que se encuentran en los diagramas de los manuscritos que conservan el *Περὶ μεγεθῶν* de Aristarco de Samos hemos llegado a la conclusión de que los errores de los diagramas pueden ser del mismo tipo que los del texto, análogos a ellos y de que hay errores propios de la copia de textos y errores propios de la copia de diagramas, lo que constituye un primer esbozo de una tipología de los errores que se hallan en los diagramas. Consideramos que el estudio de cómo se han cometido y luego transmitido esos errores puede ser una herramienta tanto o más eficaz a la hora de establecer las relaciones de dependencia entre los manuscritos y elaborar un *stemma codicum* o árbol genealógico, que el estudio de los errores cometidos en la transmisión del texto

## BIBLIOGRAFÍA

- BERGGREN, J. AND N. SIDOLI (2007), "Aristarchus's On the Sizes and Distances of the sun and the moon: Greek and Arabic Texts", *Arch. Hist. Exact Sci.* 61: 213-254.
- JONES, ALEXANDER (1986) *Pappus of Alexandria Book 7 of the Collection*. New York: Springer.
- NETZ, R. (1999) *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics. A Study in Cognitive History*. Cambridge: Cambridge University Press



- NETZ, R. (2004) *The Works of Archimedes*: Translated into English, together with Eutocius' commentaries, with Commentary, and critical edition of the diagrams. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAYNAUD, DOMINIQUE (2014) "Building the stemma codicum from geometric diagrams. A treatise on optics by Ibn al-Haytham as a test case". *Arch. Hist. Exact Sci.* 68,2 : 207-239.
- SAITO, K., SIDOLI, N. (2012) "Diagrams and Arguments in Ancient Greek Mathematics: Lessons Drawn from Comparisons of the Manuscript Diagrams with Those in Modern Critical Editions", in K. Chemla, ed., *The History of Mathematical Proof in Ancient Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press: 135-162.
- SIDOLI, N. (2007), "What We Can Learn from a Diagram: The Case of Aristarchus's *On the Sizes and Distances of the sun and moon*", *Annals of Science* 64(4): 525-547.

#### MANUSCRITOS DE LA OBRA DE ARISTARCO CITADOS

- A Vat. Gr. 204 saec. IX ex.  
B Par. Gr. 2342 saec. XIV  
K Vat. Gr. 203 saec. XIII  
L Vat. Barb. Gr. 186 saec. XV  
M Vat. Ross. 978 • saec. XVI  
N Esc. y-I-7 saec. XVI (a. 1548circiter)  
P Vat. Gr. 202 saec. XIII  
Q Par. Gr. 2472 saec. XIV med.  
1 Vat. Gr. 191 saec. XIII-XIV  
3 Ambr. C 263 inf, saec. XVI med.

**EDICIONES DE LA OBRA DE ARISTARCO (ORDENADAS CRONOLÓGICAMENTE)**

- VALLA, G. (1498) *Giorgio Valla Placentino Interprete. Hoc in volumine hec continetur: Nicephori Logica, Georgij Valle libellus de argumentis, Euclidis quartus decimus elementorum, Hypsiclis interpretatio eiusdem libri Euclidis, Proclus de astrolabo, Aristarchi Samij de magnitudinibus et distantijs solis et lune, Timeus de mundo, Cleonidis musica, Eusebii pamphili de quibysdam theologicis ambiguitatibus, Cleomedes de mundo, Athenagore philosophi de resurrectione, Aristotelis de celo, Aristotelis magna ethica, Aristotelis ars poetica, Rhazes de pestilentia, Galenus de in equali distemperantia, Galenus de bono corporis habitu, Galenus de confirmatione corporis humani, Galenus de presagitura, Galenus de presagio, Galni introductorium, Galenus de succidaneis, Alexander aphroditeus de causis febrium, Pselus de victu humano*. Venecia: Simón Bevilacqua de Pavia.
- COMMANDINUS, F. (1572), *Aristarchi de magnitudinibus et distantijs solis et lunae liber cum Pappi Alexandrini explicantionibus quibusdam a Federico Commandino Urbinate in latinum conversus et commentariis illustratus. Cum Priuilegio Pont. Max. In annos X. PISAVRI, Apud Camillum Francischinum. MDLXXII.*
- WALLIS, J. (1688), *Aristarchi Samii De Magnitudinibus et Distantijs Solis et Lunae, Liber. Nunc primum Graeche editus cum Federici Commandini versiones Latina, notisque; illius et Editoris. Pappi Alexandrini Secundi Libri Mathematicae Collectionis, Fragmentum, Hactenus Desideratum. E. Codice MS. Edidit, latinum fecit, Notisque illustravit. Johannes Wallis, S.T.D. Geometriae Professor Savilianus; et Regalis Societatis Londini, Sodalis. Oxoniae, et Theatro Sheldoniano, 1688. Reeditada en *Johannis Wallis Opera Mathematica, 1693-1699, vol. 3, pp. 565-594*. Nosotros utilizamos esta última paginación.*
- COMTE DE FORTIA (1810) *Historie d'Aristarque de Samos, suivie de la traduction de son ouvrage sur les distances du Soleil et de la Lune,*

- de l'histoire de ceux qui ont porté le nom d'e Aristarque avant Aristarque de Samos, et le commencement de celle des Philosophes qui ont paru avant ce même Aristarque. Par M. de F\*\*\*\*. Paris, Chez Madame Veuve Duminil-Leuseur, 1810.*
- COMTE DE FORTIA (1823) *Traité d'Aristarque de Samos sur les grandeurs et les distances du Soleil et de la Lune, traduit en francais pour la premiere fois, par M. leComte de Fortia d'Urban. Paris, Firmin Didot Peré et fils, Libraires, 1823.*
- NOKK (1854) *Aristarchos über die Grössen und Entfernungen der Sonne und des Mondes. Uebersetzt und erläutert von A. Nokk. Als Beilage zu dem Freiburger Lyceums-Programme von 185. Friburgo de 1854.*
- NIZZE (1856) *Αριστάρχου Σαμίου βιβλίον περι μεγεθῶν καὶ ἀποσ τημάτων ἡλίου καὶ σελήνης, mit kritischen Berichtigungen von E. Nizze. Mit swei Figuren -Tafeln. Druck der Koeniglichen Regierungs - Buchdruckerei. Stralsund, 1856.*
- HEATH, TH. (1913) *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus together with Aristarchus' Treatise on the Sizes and Distances of the Sun and Moon. A new Greek Text with Translation and Notes by Sir Thomas Heath. Oxford: Oxford University Press.*
- THOMAS, I. (1941) *Selections illustrating the History of Greek Mathematics with an English Translation by Ivor Thomas in two volumes. Volume II: From Aristarchus to Pappus. Cambridge: Harvard University Press, 1941.*
- VERA FERÁNDEZ DE CÓRDOBA, F. (1970), *Científicos Griegos. Recopilación, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco Vera. 2 vols. Madrid: Aguilar.*
- STAMATIS, E. (1980) *Αριστάρχου Σαμίου περι μεγεθῶν και απο στημάτων Ηλίου και Σελήνης, επίτη 2300 ήεπετειό της γεννής εωςτου (320 π.Χ. -1980). Αθήναι 1980.*
- SPANDAGOU, E. (2001) *Περί μεγεθῶν και απο στημάτων Ηλίου και Σελήνηςτθο Αριστάρχου του Σαμίου. Εισαγωγή, Αρχαίο κείμενο. Μετάφραση, Επεξ ηγήσεις, Σχόλια Ιστορικά Στοιχεία. Αίθρα: Αθήναι.*
- MASSA ESTEVE, M.R. (2007), *Aristarco de Samos sobre los tamaños y las distancias del Sol y la Luna, texto latino de Federico Commandino.*

*Introducción, traducción y notas de María Rosa Massa Esteve.  
Cádiz: Universidad de Cádiz.*

## MACROBIO Y MARCIANO CAPELA: DOS VERSIONES SOBRE LAS EDADES DEL HOMBRE

JULIETA CARDIGNI<sup>1</sup>

RESUMEN: La literatura de la Antigüedad Tardía se caracteriza entre otras cosas por retomar tópicos y textos de la tradición precedente y adaptarlos al nuevo contexto cultural.<sup>2</sup> En este marco, la literatura enciclopédica, tal como los comentarios o los manuales, desarrolla una intensa tarea compendiando, glosando y resignificando fuentes pasadas con el objetivo de reconfigurarlas en una nueva época marcada fuertemente por tensiones y conflictos. En un sentido amplio, los enciclopedistas tardoantiguos realizan una traducción “diacrónica” o “cultural”<sup>3</sup> cuyo objetivo es inscribir las nuevas producciones literarias en las tradiciones romanas precedentes, pero conscientes de las transformaciones de la época que les toca vivir. Prueba del éxito de esta operación es la enorme fama y difusión de sus textos en la Edad Media, que se basó en ellos para configurar su educación y cultura.

El presente trabajo estudia dos versiones de un tópico de raigambre pitagórica que interesó a los enciclopedistas latinos tardíos: la importancia del número siete y su relación con las edades del hombre. En este caso, se trata de las propuestas de Macrobio (s. V d. C.) y de Marciano Capela (s. V. d. C.), quienes tratan el tema a partir de fuentes comunes pero con las transformaciones que consideran necesarias para “traducir” estos saberes de manera adecuada a los géneros en que se inscriben (el comentario narrativo y la sátira menipea respectivamente)<sup>4</sup> y a su público. Así, analizaremos las estrategias discursivas por medio de las cuales Macrobio (*Commentarii in Somnium Scipionis* 1.6.62-76) y Marciano (*De nuptiis Mercurii et Philologiae* 7.739) textualizan estos saberes y el efecto de sus elecciones discursivas en la configuración de los saberes en el Tardoantiguo.

---

<sup>1</sup> UBA- CONICET. E-mail: jcardigni@yahoo.es

Fecha de recepción: 24/2/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

<sup>2</sup> Sobre la Antigüedad Tardía y sus cambios culturales cf. Brown (1971), Alan Cameron (1977) y Averil Cameron (1998) entre otros.

<sup>3</sup> Cf. Steiner (1997).

<sup>4</sup> Sobre el comentario macrobiano como “comentario narrativo” cf. Cardigni (2013); sobre la sátira menipea y la adscripción de *De nuptiis* a este género cf. Relihan (1993).

**Palabras clave:** Antigüedad Tardía- literatura enciclopédica- las edades del hombre- Macrobio- Marciano Capela

ABSTRACT: Late Antique Literature is often characterized by the return to topics and texts from the previous tradition, and their adaptation to the new cultural context.<sup>5</sup> Particularly encyclopedic literature —such as scholar texts or commentaries— develops an intense activity glossing and attributing new meanings to the literary sources of the past, aiming to reconfigure them in the new times of conflicts and tensions. In a wide sense, late Antique writers accomplish a “diachronic” or “cultural” translation,<sup>6</sup> whose main objective is inscribing new literary productions in the precedent roman traditions, although keeping conscious of the cultural transformations of Late Antiquity.

The present paper studies two versions of a Pythagoric topic which kept late antique encyclopedists interested: the importance of the number seven and its relationship with the ages of the man. In this case, we analyze the proposals of Macrobius (V A.D.) and Martianus Capella (V A.D.) who transformed this topic attending to the literary genres they write (narrative commentary and menippean satire respectively)<sup>7</sup> and to their public. We will examine the discursive strategies by the means of which Macrobius (*Commentarii in Somnium Scipionis* 1.6.62-76) and Martianus (*De nuptiis Mercurii et Philologiae* 7.739) textualize and configure this knowledge in the new context of Late Antiquity.

**Keywords:** Late Antiquity- Encyclopedic Literature- Ages of Man- Macrobius- Martianus Capella

---

<sup>5</sup> On Late Antiquity and its cultural changes cf. Brown (1971), Alan Cameron (1977), Averil Cameron (1998).

<sup>6</sup> Cf. Steiner (1997).

<sup>7</sup> On macrobian commentary as a “narrative commentary” cf. Cardigni (2013); on menippean satire and *De nuptiis* cf. Relihan (1993).

## 1. INTRODUCCIÓN: LA TRADUCCIÓN “CULTURAL” EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

La Antigüedad Tardía se caracteriza, entre otras cosas, por un movimiento cultural, perceptible en las manifestaciones literarias, de relectura del pasado, que tiene como objetivo principal retomar y reconfigurar esa cultura “clásica” que funciona como eje para el trazado de una nueva identidad. Los cambios sociopolíticos de la época y el encuentro con otras formas religiosas —como el cristianismo— modifican la visión del mundo y exigen un replanteo de la configuración identitaria.

Los textos enciclopédicos, ya sean comentarios, compendios o manuales, constituyen un buen campo de estudio para analizar estas transformaciones y estudiar de qué manera los saberes de la Antigüedad se releen y resignifican para ser transmitidos tanto en su aspecto referencial como en el de los valores culturales que se proyectan sobre la nueva idea de *romanitas*.

Los saberes de la Antigüedad Clásica seguían resultando valiosos, pero al mismo tiempo eran inaccesibles no únicamente por el paso del tiempo, sino por el nuevo contexto en que se educaban las futuras clases dirigentes. En este sentido, la misión de rescate del pasado cultural es en gran medida una operación de traducción diacrónica o cultural, de acuerdo con la cual se desarrolla un proceso de cuatro fases (confianza inicial, agresión, incorporación, restitución) que tiene como objetivo leer los textos del pasado y entenderlos.<sup>8</sup> Este mismo modelo funciona dentro de una lengua única, pero en este caso la distancia que separa a la lengua-fuente de la lengua-receptora es el tiempo, y el traductor se enfrenta no únicamente a las dificultades del cambio lingüístico diacrónico, sino también a las diferencias de contexto cultural, ya que ninguna forma semántica es atemporal. Del mismo modo que cada generación retraduce a los clásicos apremiada por una necesidad imposterizable de resonancias precisas e inmediatas, todas las generaciones usan el lenguaje para construirse su propio pasado resonante.<sup>9</sup>

Los enciclopedistas tardoantiguos se encontraban entonces en la necesidad de volver hacia la tradición literaria del pasado y de alguna manera

---

<sup>8</sup> Cf. Steiner (1997: 47 y ss.).

<sup>9</sup> Steiner (1997: 51).

“traducirla” para su nuevo público, con el propósito de recuperarla e integrarla a la educación contemporánea. Las Artes liberales del *trivium* y del *quadrivium* fueron los blancos privilegiados de los compiladores, y es así como tanto Macrobio como Marciano Capela y Calcidio dedican obras a la recuperación de las disciplinas liberales. Los *Commentarii* de Macrobio se centran en las artes del *quadrivium* (aritmética, astronomía, geometría y música) a partir de su lectura del *Somnium* ciceroniano, mientras que Marciano hace una exposición sistemática de todo el ciclo en *De nuptiis Mercurii et Philologiae* en el marco de una fábula alegórica que lo hizo famoso en la Edad Media. Sin embargo, cada texto, según su género, su público y su *propositum*, relee y configura estos saberes de manera diferente.

## 2. EL NÚMERO SIETE Y LAS ETAPAS DE LA VIDA DEL HOMBRE EN MACROBIO Y MARCIANO CAPELA

El número siete, su perfección y los múltiples tópicos derivados de estas premisas —de raigambre pitagórica— es tema obligado de todos los comentaristas que tratan con temas relacionados con el *quadrivium*, para lo cual abrevan en tratadistas varios conservando siempre, de una manera u otra, el *Timeo* platónico como subtexto. En los tratados de aritmética, más precisamente, es habitual que, tras discutir el papel astronómico del siete, se inserten capítulos sobre las edades de la vida y las partes del cuerpo humano. Así ocurre en Varrón (*apud* Gelio 3. 10), Filón de Alejandría (*Creación del mundo* 103- 105), Teón de Esmirna (104, Pseudo Jámblico, 62- 68), Clemente de Alejandría (*Misceláneas* 6. 143- 144).<sup>10</sup> En general los autores clásicos suelen atribuir el descubrimiento de la importancia del siete a los caldeos, es decir, a los astrólogos. Tanto Macrobio como Marciano Capela dedican parte de sus obras a las disciplinas del *quadrivium* y no debe sorprendernos que el número siete forme parte de sus reflexiones en repetidas ocasiones. También está presente en Calcidio (37) y Favonio Eulogio (12. 6-7 y 14. 1-2), ambos

---

<sup>10</sup> Cf. Navarro Antolín (2006: 182 n. 164).



comentaristas latinos relativamente contemporáneos de los autores que estudiamos (que no incluimos aquí por falta de espacio).<sup>11</sup>

En el primer caso, Macrobio introduce la descripción de las etapas en la vida del hombre a raíz de su extensa exposición sobre las virtudes del número 7, número perfecto, y con el objetivo de caracterizar la edad de Escipión en la que será la cabeza del Estado romano como perfecta a su vez (tendrá 56 años, resultado de siete veces ocho). De entre las muchas virtudes místicas que le atribuye a este número, Macrobio señala que el siete rige las mareas, las fases de la luna, y diversos ciclos de la naturaleza, entre ellos, las etapas de la vida del hombre. Así nos explica (1.6.62-81):

*hic denique est numerus qui hominem concipi formari edi uiuere ali ac per omnes aetatum gradus tradi senectae atque omnino constare facit. nam ut illud taceamus quod uterum nulla ui seminis occupatum hoc dierum numero natura constituit uelut decreto exonerandae mulieris uetigali mense redeunte purgari, hoc tamen praetereundum non est quia semen quod post iactum sui intra horas septem non fuerit in effusionem relapsum haesisse in uitam pronuntiatur. uerum semine semel intra formandi hominis monetam locato hoc primum artifex natura molitur ut die septimo folliculum genuinum circumdet humori ex membrana tam tenui qualis in ouo ab exteriori testa clauditur et intra se claudit liquorem. hoc cum a physicis deprehensum sit, HIPPOCRATES quoque ipse qui tam fallere quam falli nescit experimenti certus adseruit, referens in LIBRO qui DE NATVRA PVERI inscribitur tale seminis receptaculum de utero eius eiectum quam septimo post conceptum die intellexerat. mulierem enim semine non effuso ne grauida maneret, orantem imperauerat saltibus concitari atque septimo die saltum septimum eiciendo cum tali folliculo qualem supra rettulimus suffecisse conceptui. haec Hippocrates. STRATON Peripateticus et DIOCLES Carystius per septenos dies concepti corporis fabricam hac obseruatione dispensant ut hebdomade secunda credant guttas [-499-] sanguinis in superficie folliculi*

<sup>11</sup> Macrobio y Marciano Capela eran contemporáneos, y hay entre sus textos muchas coincidencias; sin embargo no puede afirmarse que uno esté abrevando del otro, simplemente que abordan los mismos temas probablemente a partir de autores comunes a ambos. Sobre la datación de Macrobio y de Marciano Capela cf. Cameron (1966); (1986).

*de quo diximus apparere, tertia demergi eas introrsum ad ipsum conceptionis humorem, quarta humorem ipsum coagulari ut quiddam uelut inter carnem ac sanguinem liquida adhuc soliditate conueniat, quinta uero interdum fingi in ipsa substantia humoris humanam figuram magnitudine quidem apis sed ut in illa breuitate membra omnia et designata totius corporis liniamenta consistant. ideo autem adiecimus interdum quia constat quotiens quinta hebdomade fingitur designatio ista membrorum, mense septimo maturari partum. cum autem nono mense absolutio futura est, si quidem femina fabricatur, sexta hebdomade membra iam diuidi: si masculus septima. post partum uero utrum uicturum sit quod effusum est, an in utero sic praemortuum ut tantum modo spirans nascatur, septima hora discernit. ultra hunc enim horarum numerum quae praemortua nascuntur aeris halitum ferre non possunt: quem quisquis ultra septem horas sustinuerit, intellegitur ad uitam creatus, nisi alter forte, qualis perfectum potest, casus eripiat. item post dies septem iactat reliquias umbilici, et post bis septem incipit ad lumen uisus eius moueri et post septies septem libere iam et pupulas et totam faciem uertit ad motus singulos uidendorum. post septem uero menses dentes incipiunt mandibulis emergere, et post bis septem sedet sine casus timore: post ter septem sonus eius in uerba prorumpit, et post quater septem non solum stat firmiter sed et incedit: post quinquies septem incipit lac nutricis horrescere, nisi forte ad patientiam longioris usus continuata consuetudine protrahatur. post annos septem dentes qui primi emergerant allis aptioribus ad cibum solidum nascentibus cedunt, eodemque anno [id est septimo] plene absoluitur integritas loquendi: unde et septem uocales literae a natura dicuntur inuentae, licet Latinitas easdem modo longas modo breues pronuntiando quinque pro septem tenere maluerit, apud quos tamen, si sonos uocalium non apices numeraueris, similiter septem sunt. post annos autem bis septem ipsa aetatis necessitate pubescit. tunc enim moueri incipit uis generationis in masculis et purgatio feminarum. ideo et tutela puerili quasi uirile iam robur absoluitur: de qua tamen feminae propter uotorum festinationem maturius biennio legibus liberantur. post ter septenos annos genas flore uestit iuuenta, idemque annus finem in longum crescendi facit: et quarta annorum hebdomas impleta in latum quoque crescere ultra iam prohibet. quinta omne uirium, quantae inesse uni cuique possunt, conplet augmentum nulloque modo iam potest quisquam se fortior*

*fieri. inter pugiles denique haec consuetudo seruatur, ut quos iam coronauere uictoriae nihil in se amplius in incremento uirium sperent, qui uero expertes huius gloriae usque illo manserunt a professione discedant. sexies uero septeni anni seruant uires ante collectas, nec diminutionem nisi ex accidenti euenire patiuntur. sed a sexta usque ad septimam septimanam fit quidem diminutio sed occulta et quae detrimentum suum aperta defectione non prodat. ideo non nullarum rerum publicarum hic mos est, ut post sextam ad militiam nemo cogatur, in pluribus datur remissio iusta post septimam. notandum uero, quod, cum numerus septem se multiplicat, facit aetatem quae proprie perfecta et habetur et dicitur, adeo ut illius aetatis homo -- utpote qui perfectionem et adtigerit iam et necdum praeterierit -- consilio aptus sit nec ab exercitio uirium alienus habeatur. cum uero decas qui et ipse perfectissimus numerus est perfecto numero id est [heptadi] iungitur ut aut decies septeni aut septies deni computentur anni, haec a physicis creditur meta uiuendi, et hoc uitae humanae perfectum spatium terminatur. quod si quis excesserit, ab omni officio uacuuus soli exercitio sapientiae uacat, et omnem usum sui in suadendo habet, aliorum munerum uacatione reuerendus: a septima enim usque ad decimam septimanam pro captu uirium quae adhuc singulis perseuerant uariantur officia. idem numerus totius corporis membra disponit. septem sunt enim intra hominem quae a Graecis nigra membra uocitantur, lingua cor pulmo iecur lien, renes duo, et septem alia cum uenis ac meatibus quae adiacent singulis ad cibum et spiritum accipiendum reddendumque sunt deputata, guttur stomachus alius uesica et intestina principalia tria: quorum unum dissiptum uocatur, quod uentrem et cetera intestina secernit: alterum medium, quod Graeci μεσεντερον dicunt: tertium, quod ueteres hiram uocarunt habeturque praecipuum intestinorum omnium, et cibi retrimenta deducit. de spiritu autem et cibo, quibus accipiendis, ut relatam est, atque reddendis membra quae diximus cum meatibus sibi adiacentibus obsecuntur, hoc obseruatum est, quod sine haustu spiritus ultra horas septem, sine cibo ultra totidem dies uita non durat. septem quoque sunt gradus in corpore qui dimensionem altitudinis ab imo in superficiem complent medulla os neruus uena arteria caro cutis. haec de interioribus. in aperto quoque septem sunt corporis partes, caput pectus manus pedesque et pudendum. item quae diuiduntur non nisi septem conpagibus iuncta sunt: ut in manibus est humerus brachium*

*cubitus uola et digitorum nodi terni, in pedibus uero femur genu tibia pes ipse, sub quo uola est, et digitorum similiter nodi terni. et quia sensus eorumque ministeria natura in capite uelut in arce constituit, septem foraminibus sensuum celebrantur officia id est oris ac deinde oculorum narium et aurium binis, unde non inmerito hic numerus, totius fabricae dispensator et dominus, aegris quoque corporibus periculum sanitatemue denuntiat. immo ideo et septem motibus omne corpus agitatur: aut enim accessio est aut recessio aut in laeuam dextramue deflexio aut sursum quis seu deorsum mouetur aut in orbem rotatur.<sup>12</sup>*

---

<sup>12</sup> “En fin, este es el número que hace que el hombre sea concebido, se forme, nazca, viva, se desarrolle y pasando a través de todos los estadios de la vida llegue a la vejez; en suma, que exista. En efecto, aunque no digamos nada acerca del hecho de que la naturaleza ha decretado que el útero que no sea ocupado por una simiente eficaz en este número de días sea purgado al retorno del mes, como si exigiera un tributo a la mujer que no está embarazada, no debemos pasar por alto, sin embargo, el hecho de que el semen que en el plazo de siete horas posterior a su eyaculación no ha refluído derramándose, se declara que está implantado para dar vida. Pero una vez colocada la simiente en el interior de la matriz que da al hombre su forma, inmediatamente la naturaleza se afana, industriosa, por envolver el líquido seminal con una bolsa hecha de una membrana tan fina como la que en el huevo es contenida por la cáscara exterior y contiene en su interior la yema. Aunque esto fue descubierto por los físicos, también lo sostuvo el propio Hipócrates, tan incapaz de engañar como de engañarse, quien lo supo por experiencia, dejando por escrito, en su libro titulado De la naturaleza del niño, que un receptáculo similar de semen había sido expulsado del útero de una mujer que él había examinado en el séptimo día después de la concepción. En efecto, como la mujer le rogara no quedar embarazada, pues el semen no había sido expulsado, él le había ordenado dar vigorosos saltos, y cuenta que al séptimo día el séptimo salto bastó para expulsar el semen junto con un saco semejante a aquel que hemos descrito más arriba. Hasta aquí lo que dijo Hipócrates.

Estratón el Peripatético y Diocles de Caristo organizan el proceso de formación del cuerpo, tras la concepción, en periodos de siete días, según las observaciones siguientes: en la segunda semana, piensan ellos, gotas de sangre aparecen en la superficie del mencionado saco, en la tercera, se sumergen en el interior para mezclarse con el líquido de la concepción, en la cuarta, dicho líquido se coagula, de suerte que se forma una especie de sustancia intermedia entre carne y sangre, medio líquida y medio sólida; en la quinta, a veces una forma humana se dibuja en la sustancia del humor, con el tamaño, sí, de una abeja, pero de suerte que en aquella brevedad todos los miembros y los contornos de todo el cuerpo están bien diseñados. Hemos añadido el “a veces” porque está comprobado que, cuando esta configuración de los miembros se dibuja en la quinta semana, el niño nace al séptimo mes.

---

Pero cuando el parto ha de producirse en el noveno mes, los miembros se diferencian en la sexta semana, en el caso de una niña, y en la séptima si se trata de un niño.

Tras el parto, la séptima hora es la que determina si el recién nacido vivirá o si estaba ya tan muerto en el útero que nada más nacer expira. En efecto, más allá de este número de horas aquellos que están destinados a morir no pueden seguir respirando. Aquel que sigue respirando más allá de siete horas, se entiende que ha sido creado para vivir, a menos que otro accidente, como puede suceder, lo arrebatase. Asimismo, tras siete días el niño echa los restos del cordón umbilical, y tras dos veces siete días sus ojos empiezan a ser sensibles a la luz, y tras tres veces siete días dirige ya libremente sus pupilas y todo el rostro hacia cada uno de los movimientos de objetos visibles.

Después de siete meses los dientes empiezan a aparecer en las mandíbulas, y tras dos veces siete meses el niño se sienta sin temor a caerse. Tras tres veces siete meses, sus balbuceos toman forma de palabras, y tras cuatro veces siete meses no solo se mantiene firmemente en pie, sino que incluso anda. Tras cinco veces siete meses, empieza a rechazar la leche de su nodriza, a menos que un hábito constante le induzca a tolerar por más tiempo la lactancia.

Tras siete años los dientes que aparecieron por primera vez ceden su sitio a otros nuevos más aptos para el alimento sólido, y el mismo año, esto es, el séptimo, el niño habla claramente. Por ello, se dice que los siete sonidos vocálicos fueron inventados por la naturaleza, aunque el latín, al pronunciarlas tanto largas como breves, prefirió tener cinco en vez de siete, pero incluso en latín, si contabilizas los timbres de las vocales y no sus grafías, hay igualmente siete.

Tras dos veces siete años, como su edad exige, el niño alcanza la pubertad. Entonces, en efecto, empieza a manifestarse la capacidad de procrear en los jóvenes, y las menstruaciones en las jóvenes. Por ello esta fuerza, que es ya casi la de un hombre, se libera de la tutela impuesta a los críos. Las mujeres, sin embargo, a causa de la temprana edad con que se casan, se liberan de tal tutela dos años antes, de acuerdo con la ley.

Tras tres veces siete años, la juventud cubre las mejillas con un bozo, y el mismo año pone fin al crecimiento de la estatura. Tras cuatro veces siete años, tampoco es ya posible crecer más a lo ancho.

Tras cinco veces siete años, llega a su término el aumento de las fuerzas de las que puede disponer un individuo, y ya nadie puede en modo alguno hacerse más fuerte. Entre los pugilistas, en fin, se conserva la siguiente costumbre: quienes ya obtuvieron la corona de la victoria, no esperan ya acrecentar más sus fuerzas; quienes en cambio aún no han conquistado tal honor, abandonan el oficio.

Tras seis veces siete años, los hombres conservan las fuerzas antes adquiridas, sin experimentar mengua alguna, a no ser por accidente. De la sexta a septena de años se produce una mengua, es cierto, pero imperceptible, de suerte que no revela el menoscabo con evidente traición. Por eso en algunos estados hay la costumbre de no reclutar a nadie para la milicia con más de cuarenta y dos años; en otros muchos se otorga la exención tras los cuarenta y nueve años.

Hay que observar que el número siete multiplicado por sí mismo da la edad que es considerada particularmente y llamada perfecta, hasta el punto de que un hombre de tal edad, dado que

Macrobio organiza su exposición en varias secciones, luego de manifestar sobre qué se tratará este *excursus* aritmológico: “*hic denique est numerus qui hominem concipi formari edi uiuere ali ac per omnes aetatum*

---

ha alcanzado ya la perfección y aún no la ha rebasado, es idóneo para dar consejos y no se le considera incapaz para el ejercicio de sus fuerzas.

Pero cuando la década, que es también un número absolutamente perfecto, se une al número perfecto, esto es, *heptás*, para sumar diez veces siete o siete veces diez años, los físicos consideran que este número es la meta de la existencia y que con él se acaba el tiempo total de la vida humana. Si alguien excede esta edad, vive retirado de toda obligación y consagrado solamente al ejercicio de la sabiduría, y toda su ocupación es persuadir a otros, y es venerado porque está liberado de otras funciones. De la séptima a la décima septena de años los deberes varían según las capacidades físicas conservadas hasta entonces por cada uno. El mismo número también distribuye los miembros de todo el cuerpo. Hay, en efecto, siete miembros en el interior del hombre que los griegos llaman ‘miembros negros’: la lengua, el corazón, los pulmones, el hígado, el bazo, los dos riñones; y otros siete, cada uno con sus propias venas y conductos, están cargados de admitir y expeler la comida y el aire: la garganta, el esófago, el estómago, la vejiga y los tres intestinos principales. De estos, uno se llama *dissiptum*, el que separa el vientre y los otros intestinos, el segundo es el médium, que los griegos llaman *mesénteron*, el tercero, aquel que los antiguos llamaron *hira*, está considerado como el más importante de todos los intestinos y evacua los residuos de la comida. Con respecto al aire y la comida, de cuya admisión y expulsión, como se dijo, se encargan los órganos mencionados y sus conductos adyacentes, hay que hacer la siguiente afirmación: sin absorción de aire la vida no se prolonga más allá de siete horas, y sin absorción de comida más allá de siete días. Siete son asimismo los estratos en el cuerpo, que colman la dimensión de la densidad, desde lo más profundo hasta la superficie: médula, hueso, nervio, vena, arteria, carne, piel. Hasta aquí acerca de los miembros internos. Siete son también las partes visibles del cuerpo: la cabeza, el tronco, las manos, los pies y las partes pudendas. Asimismo, los que son divisibles están formados con la trabazón de siete partes: así, en los brazos están el antebrazo, el codo, la palma y las tres falanges de los dedos; en las piernas, el muslo, la rodilla, la tibia, el pie mismo bajo el cual se encuentra la planta, e igualmente las tres falanges de los dedos.

Y puesto que la naturaleza ha situado los sentidos y sus funciones en la cabeza, como en una ciudadela, las operaciones de los sentidos son realizadas por siete orificios, a saber: la boca, dos ojos, dos narices y dos orejas. Por eso, no sin razón, este número es administrador y dueño de toda la fábrica del cuerpo humano, revela también a los cuerpos enfermos el peligro o la curación. Mas aun, por eso todo el cuerpo se mueve a su vez con siete movimientos: marcha adelante o atrás, desviación hacia la derecha o hacia la izquierda, movimiento hacia arriba o hacia abajo, y rotación.”

*gradus tradi senectae atque omnino constare facit.*”<sup>13</sup> Las secciones son: el desarrollo del embrión, el período post nacimiento, la infancia y la juventud, la edad adulta y la vejez, y finalmente una suerte de coda sobre cómo el siete rige también la anatomía humana interna y externa. En todos los casos el siete y sus múltiplos (en días, semanas o meses) rigen el desarrollo del hombre.

La conexión del pasaje es bastante variada, y la presencia de *uero* al inicio nos indica que se trata de un clímax temático dentro del episodio, dado que todo el pasaje es una justificación de la importancia del siete en la vida humana. En otras ocasiones, casi a la mitad del pasaje (8) reaparece *uero*, de modo de seguir haciendo fluir el discurso bajo la autoridad del enunciador. Así funciona en particular para introducir un clímax dentro del pasaje en (38) cuando el siete se multiplica por sí mismo, dando lugar a la suma más perfecta. A partir de ese momento (38 y ss.) la cadena temática de las etapas del hombre y de los números se enlaza con la de la vida política, o la república (como veremos) señalando la importancia de esta última cadena a partir de la conexión; también ocurre el *uero* al señalar la unión del siete más la decena, otro número perfecto: quedan así marcados estos tres momentos de importancia en el pasaje. Esto sumado a la presencia de *enim* de alguna manera acentúa el carácter más interactivo de esta sección textual, y aluden al voto de confianza que el propio comentarista deposita en la información; de esta manera se refuerza su carácter de verdad. Por otra parte, las etapas en la vida del hombre se acumulan por medio de sucesivos *et*; parece tratarse de un pasaje de carácter más informativo, en el que se le concede valor de verdad a la información y también, sin duda, relevancia.

Encontramos también varias cadenas que conforman los subtemas: la de *aetas* conformada por palabra general, y que incluye a su vez otra cadena de palabra general cuyo hiperónimo es *numerum*. Dado que *aetas* y *numerum* están funcionando a menudo como sinónimos en el pasaje, estas dos cadenas léxicas son homologables; podríamos decir que los números que se mencionan están expresando edades, ya que el interés de Macrobio por los números surge de la necesidad de explicar la edad de Escipión. La articula-

---

<sup>13</sup> *In Somn. Sc.* 62: “En fin, este es el número que hacer que el hombre sea concebido, se forme, nazca, viva, se desarrolle y pasando a través de todos los estadios de la vida llegue a la vejez, en suma, que exista.”

ción se da por medio de la repetición de *post*; de esta forma se yuxtaponen las distintas edades del hombre y el discurso avanza al mismo tiempo que el hombre evoluciona, guiado por el número siete. Al respecto también señalaremos que es muy visible en estas cláusulas yuxtapuestas la tematización de los elementos previos al conector; así “*post partum uero menses dentes incipiunt mandibulis emergere*”: los elementos subrayados constituyen el tema y el tópico, mientras que el resto de la cláusula constituye el foco y lo nuevo.

En segundo lugar, hay otra cadena amplísima bajo la palabra *homo*, que podríamos llamar “etapas de crecimiento del hombre”. Así, por colocación, y relacionadas con las respectivas edades —que pertenecen a la primera cadena léxica— se describen estas actividades, a su vez determinadas por el número siete. En todos los casos constituyen el rema y foco de su cláusula, de modo que son sin duda la información nueva que se va sumando a la enumeración. Dentro de esta cadena se ubican otras dos que son antónimas entre sí y se definen internamente por sinonimia, que son las de “vida” y “muerte”. El eje que las recorre está marcado por la cadena transversal que se establece por repetición y sinonimia entre “*perfectus*” y “*plenus*”, aplicados en general a los números y edades.

Finalmente, el tercer subtema se relaciona con el segundo también por palabra general, y es el de la “república”, que abarca por colocación los elementos que la conforman, y desde (37) cobra una importancia fundamental en el pasaje, incluyendo términos como “*militam*”, “*remissio*”, “*consilio*”, “*officio*”, “*munerum*”. La relación con las anteriores cadenas está dada por el hecho de que a partir de la edad que se genera al multiplicar el siete por sí mismo las actividades que realiza el hombre están directamente relacionadas con la vida pública, la república y la política, de manera más o menos activa, como vemos por la aparición de sus hipónimos integrando cada uno de los grupos léxicos. Así este pasaje se articula sobre las tres, como vemos en (39) “*illius aetatis* [refiriéndose a la suma perfecta mencionada en (38.1.1)] *homo consilio aptus est*.” Es en esta cláusula que confluyen las tres cadenas: la edad, la actividad que le depara al hombre y esta enunciada como “*consilio*”. Asimismo, las edades desde esta en adelante aparecen cruzadas por “*perfectum*” y sus repeticiones. El número siete hace avanzar la vida humana y también, claro, el discurso. Finalmente, Macrobio introduce



la cadena de las partes del cuerpo, dividida en visibles e internas, y los movimientos del hombre casi como una reafirmación de lo dicho antes.

Macrobio sigue en los pasajes que preceden a la conclusión hablando de la perfección de otros números, como el ocho, que integra la predicción del Africano y completa la edad de Escipión: “*septenos octies*”. Finalmente, establecida la perfección de uno y otro número, Macrobio cierra el episodio volviendo como de costumbre a la cita de Cicerón, y reescribiéndola:

*tot uirtutibus insignitus septenarius, quas uel de partibus suis mutuatur uel totus exercet, iure plenus et habetur et dicitur. et absoluta, ut arbitror, ratione iam constitit cur diuersis ex causis octo et septem pleni uocentur. sensus autem hic est: cum aetas tua quinquagesimum et sextum annum compleuerit, quae summa tibi fatalis erit, spes quidem salutis publicae te uidebit, et pro remediis communis bonorum omnium status uirtutibus tuis dictatura debebitur, sed si euaseris insidias propinquorum. nam per septenos octies solis anfractus reditusque quinquaginta et sex significat annos, anfractum solis et reditum annum uocans: anfractum propter zodiaci ambitum, reditum quia eadem signa per annos singulos certa lege metitur.<sup>14</sup>*

Queda claro, en el caso macrobiano, que se trata de una exposición detallada y exhaustiva de las propiedades del siete en la vida humana. Sin

---

<sup>14</sup> Macrobio, *In. Somn. Sc.* 6. 82- 83: “Señalado por tantas virtudes, que comparte con sus partes o ejerce por sí mismo, con razón es considerado y llamado ‘pleno’. Con esta argumentación, en mi opinión, perfecta, queda de manifiesto por qué, por razones diferentes, el ocho y el siete son llamados ‘plenos’. El sentido del pasaje de El sueño de Escipión es, pues, el siguiente: cuando tu edad haya cumplido los cincuenta y seis años, una suma que será fatal para ti, el pueblo volverá hacia ti los ojos en la esperanza de salvación, y la dictadura estará destinada a tus virtudes a cambio de que sanes el gobierno compartido por todos los hombres de bien, pero a condición de que escapes a las asechanzas de tus parientes. En efecto, con ‘ocho veces siete revoluciones y retornos del Sol’ Cicerón quiere decir cincuenta y seis años, llamando al año ‘revolución y retorno del Sol’: ‘revolución’ por su movimiento circular en torno al zodiaco; ‘retorno’ porque cada año recorre los mismo signos conforme a una ley precisa.”

embargo, este *excursus* no deja de ser tal por muy extenso que nos parezca, dado que sabemos que el objetivo de Macrobio es justificar la edad perfecta de Escipión al recibir el poder de la *dictadura*.

Marciano Capela también tiene como objetivo escribir un texto enciclopédico, aunque ciertamente bajo otras premisas, que incluyen la crítica y la parodia encarnados en la sátira menipea. Sin embargo, el saber referencial que busca transmitir está basado en las mismas fuentes y preceptos que otros enciclopedistas de su época, como Macrobio. Así, en el contexto del libro séptimo, Marciano describe brevemente a Aritmética, quien entra a hacer su exposición, y luego los temas se centran en la descripción numérica de la mónada, la díada, la tríada, que se articulan en breves párrafos sucesivos hasta llegar al siete, que ocupa dos párrafos (738 y 739). En el primero, Marciano habla del origen del siete, de su naturaleza y de sus poderes sobre el orden natural del mundo. En 739, nuestro autor aborda el poder del siete sobre el hombre:

*Quid hominum natura? Nonne huic probatur numero deservire? In principio septimani partus hominem absolutum perfectumque dimittunt. Dehinc idem homo septem meatus habet in capite sensibus praeparatos, duos oculos auresque et nares totidem et os unum. Dehinc parvulis mense septimo dentes emergunt ac septimo anno mutantur. Ítem secunda hebdomas pubertatem movet gignendique possibilitatem, tertia florem genarum; quarta incrementa staturae finiuntur; quinta iuvenalis aetatis plena perfectio est. Septem etiam natura abstrusit membra vitalia: linguam, cor, pulmonem, lienem, iecur egt duo renes. Ítem septem corporis partes hominem perficiunt: caput tenus imum collum, pectus, venter, duae manus pedesque totidem.*<sup>15</sup>

<sup>15</sup> 7.739: “¿Qué decir de la naturaleza humana? ¿No está acaso probado que esta está en función de aquel número [el siete]? En primer lugar, los partos de siete meses traen al mundo a un ser humano completo. Por otro lado el mismo ser humano tiene siete aberturas en la cabeza destinadas a los sentidos, dos ojos, dos orejas, otras tantas narices y una boca. Además, es el séptimo mes que al niño le asoman los dientes y el séptimo año que estos son sustituidos. Análogamente a los segundos siete años comienza la pubertad y la facultad de

En cuanto a su estructura, lo primero que notamos es que parece una especie de síntesis de lo que en Macrobio observábamos extenderse por párrafos. De hecho casi sigue la misma progresión, pero cada sección, en vez de ocupar un párrafo, ocupa una frase. El anuncio del tema está presentado por medio de dos preguntas retóricas que el párrafo responde. Las secciones, que casi coinciden con cada enunciado, son: el parto, los cinco sentidos, los dientes al séptimo mes y al séptimo año, la juventud y la madurez, la vejez, la anatomía humana. Como es de esperar el orden es el mismo ya que la progresión es cronológica, excepto en cuanto a los sentidos, que Macrobio incluía en la sección sobre la anatomía humana y Marciano menciona antes, casi de manera inexplicable introducida por un “*idem*” que interrumpe la progresión cronológica de las *aetates*.

A continuación, Marciano, por boca de Aritmética, continúa hablando de los otros números hasta llegar al diez y luego sigue discurrendo sobre los números y su naturaleza hasta completar el libro séptimo. Cada párrafo está casi yuxtapuesto al anterior y ordenado por medio de la cronología: habló del siete y ahora hablará del ocho, luego del nueve... en una organización que nos recuerda la que Macrobio utilizaba pero dentro del pasaje analizado. Esta “acumulación” de párrafos componen el libro séptimo, uno de los tratados de “saber científico” de la obra de Marciano.

En cuanto al análisis discursivo, lo primero que podemos notar en contraste con el texto macrobiano es la variedad y riqueza en la conexión, aunque se trate de un pasaje mucho más breve. Así las secciones se nos presentan organizadas por medio de “*in principio*”, “*dehinc*”, “*dehinc*” nuevamente, “*item*”, “*etiam*” (que funciona también como intensificador y cambia el tema), “*item*”. La cohesión no está dada por estructuras paralelas que indican temporalidad, como en Macrobio, sino por una organización interna que suma elementos demarcando dos secciones separadas por el *etiam*: una sobre

---

generar, y en el tercero período de siete años crece el vello en las mejillas. En el cuarto se termina de crecer en estatura, en el quinto es completa la perfección de la edad juvenil. Siete son también los órganos vitales que la naturaleza ha escondido: la lengua, el corazón, los pulmones, el estómago, el hígado y los dos riñones. De manera análoga, siete son las partes del cuerpo que componen al hombre: la cabeza hasta la base del cuello, el pecho, el vientre, las dos manos y otros tantos pies.”

las etapas, otras sobre los órganos (aunque la de los sentidos queda en la primera sección).

Las cadenas temáticas están claras y son sintéticas: la de la *aetas*, también como palabra general y englobando los períodos (“*septimo mense*”, “*septimo anno*”, “*secunda hebdomas*”, “*tertia*”, “*quarta*”, “*quinta iuvenalis aetatem*”). Esta cadena se cruza a su vez por la de los números, que suma a las frases precedentes el “*septem*” de la sección final sobre la anatomía, y el “*septem meatus*” inicial referido a los sentidos. En relación con esto último, identificamos una tercera cadena semántica referida a “partes del cuerpo”, en la que se alinean “*septem meatus in caput*”, “*oculos auresque et nares et os*”, “*membra vitalia*”, “*linguam*”, “*cor*”, “*pulmonem*”, “*lienem*”, “*iecur*”, “*duo renes*”. Esta última coincide con la macrobiana que cerraba el pasaje, pero en el texto de Marciano se halla repartida entre el principio y el final. Dada la brevedad del pasaje no encontramos mucha sinonimia sino más bien la remisión a un campo semántico por colocación.

### 3. CONCLUSIONES

De acuerdo con lo analizado, si bien el tópico y los temas abordados por ambos autores son los mismos, sin casi diferencias en el significado referencial,<sup>16</sup> y con una mínima variación en el orden de la exposición, las versiones o “traducciones” de este saber resultan muy diversas en sus resultados. Desde ya para apreciarlos debemos proyectarlos a una escala mayor y a los textos en su totalidad. Así, el comentario “narrativo” de Macrobio propone los *excursus* (numerosos y detallados) siempre como formas de reafirmar la trama narrativa del *Somnium*. Dado que se trata de un texto homogéneo, podemos extender la conclusión del análisis del pasaje al resto de la obra.

Por otro lado, la obra de Marciano no es en absoluto homogénea en su composición. Prosa, verso, verdad científica, ficción, son solo algunas de las variables que debemos considerar al analizar un pasaje. En este caso, se trata

---

<sup>16</sup> Marciano omite las “partes pudendas” al enumerar las partes del cuerpo, mientras que Macrobio sí las menciona.

de uno perteneciente a los tratados científicos, y en este sentido podemos ver cómo Marciano prefiere mencionar sucintamente la información y acumularla, sin indicar en especial en función de qué es útil este saber. Mientras que en el caso de Macrobio las exposiciones no son solo información sino que están orientadas a enseñarnos a “leer” los textos del pasado y a interpretarlos a partir de nuestros saberes, en el caso de Marciano estos son expuestos de manera acumulativa. No obstante, una lectura global de la obra nos muestra cómo estas exposiciones son puestas en conflicto a partir de la parodia que las enmarca, quizás a propósito de este mismo carácter de acumulación que detentan. Quizá porque critica esta forma de saber, quizá porque critica cualquier forma de saber – pero la acumulación le parece la forma más simple de exposición—Marciano no busca explicarnos de qué forma el pasado puede servir para interpretar el presente, sino únicamente exponerlo en su forma más llana para atacarlo.

Como en las más variadas traducciones culturales, aunque el significado referencial sea casi el mismo y la información que llega al lector casi idéntica, las apreciaciones del traductor o mediador cultural acerca de estos saberes que transmite—demarcadas por su *propositum*—modifican el carácter de la versión resultante.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

- ARMISEN- MARCHETTI, M. (2001- 2003) *Macrobe: Commentaire au Songe de Scipion, Livre I et II Texte établi, traduit et commenté par M. Armisen- Marchetti*, Paris : Les Belles Lettres, (CUF).
- RAMELLI, I. *Marziano Capella. Le nozze di Mercurio e Filologia*, Milano: Bompiani.
- STAHL, W. H. (1971) *The marriage of Philology and Mercury*, vol. 2: 1977, tr. by W. H. Stahl and R. Johnson, with E. L. Burge, New York: Columbia University Press.

- STAHL, W.H. (1952) *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio*, translated with an introduction and notes by W.H. Stahl, Nueva York: Columbia University Press.
- WILLIS, I. (1970) *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia apparatus critico instruxit, In Somnium Scipionis comentarios selecta varietate lectionis ornavit*, I. Willis, vol. 2 *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, edidit Iacobus Willis, accedunt quatuor tabulae, Lepzig: Teubner (reimpr. 1994).
- WILLIS, J. (1983) *Martianus Capella*, Lepzig: Teubner.

## BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- BROWN, P. (1971) *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad* (A. D. 150- 750), London: Thames and Hudson.
- CAMERON, ALAN (1977) "Paganism and literature in late fourth century Rome", *Entretiens sur l' antiquité classique*, tome XXIII: 1-40.
- (1986) "Martianus and his first editor", *CPh* Vol. 81, No. 4 (Oct., 1986): 320-328.
- (1966) "The Date and Identity of Macrobius" *JRS* 56: 25-38.
- CAMERON, AVERIL (1998) *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, (395- 600)*, Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori) (1ª edición Routledge, London, 1993).
- CARDIGNI, J. (2013) *El comentario como género tardoantiguo: Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*, Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras.
- CONTE, G. B. (1994) *Genres and Readers*, Baltimore [Generi e Lettori, Milano 1991].
- COULTER, J. A. (1976) *The Literary Microcosm. Theories of interpretation of the later Neoplatonists*, Leiden: Brill.
- DEPEW, M.- OBBINK, D. (eds.) (2000) *Matrices of genre. Authors, Canon and Society*, London.
- HALLIDAY, M. A. K. (1994) *An introduction to functional grammar*, London: Arnold.

- HALLIDAY, M. A. K. & HASAN, R. (1976) *Cohesion in English*, London: Longman.
- RELIHAN, J. (1993) *Ancient Menippean Satire*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ROSCHER, W. H. (1906) *Hebdomadenlehren der griechischen Philosophie und Ärzte*, Leipzig.
- ROBBINS, F. E. (1921) “The Tradition of Greek Arithmology”, *Classical Philology* XVI: 92- 123.
- STAHL, W. H. (1969) *The Quadrivium of Martianus Capella. Its place in the intellectual history of Western Europe*, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge* Montréal-Paris: 959-967.
- STEINER, G. (1997) *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México: Fondo de cultura económica.

**A PROPÓSITO DE LA CRUELDAD: CAZAR, SOMETER,  
ENCADENAR. ESTUDIO DE UN CAMPO SEMÁNTICO EN LAS  
DÉCADAS DE PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA Y LA  
TRADUCCIÓN DE JOAQUÍN TORRES ASENSIO.**

CARLOS E. CASTILLA<sup>1</sup>

RESUMEN: Las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería fueron escritas entre finales del siglo XV y comienzos del XVI y constituyen, junto con el *Diario* de Colón, uno de los primeros registros sobre el descubrimiento de las tierras allende el océano. El texto de Pedro Mártir fue sometido a múltiples interpretaciones en diferentes contextos históricos; en esta oportunidad deseamos poner nuestra atención en algunos aspectos menos estudiados de las *Décadas*. Se trata de la particular traducción realizada por Joaquín Torres Asensio en 1892, traducción que da cuenta de un proceso de apropiación de la escritura angleriana desde una ideología sustentada por el poder de turno. Esta investigación se detiene en el estudio de aspectos léxico-semánticos que dan cuenta de las operaciones discursivas del traductor que le permiten sostener un proyecto de traducción hegemónico.

**Palabras clave:** Traducción, lengua latina, campos semánticos, Siglo XVI, Siglo XIX

ABSTRACT: *Décadas* of Peter Martyr d'Anghiera, written between the late 15th and early 16th century and constitute, together with the *Diario* of Columbus, one of the first registers of the discovery of the lands beyond the ocean. The text of Peter Martyr was subjected to multiple interpretations in different historical contexts; on this paper, we wish to focus our attention on some less studied aspects: the particular translation by Joaquin Torres Asensio in 1892, translation that gives an account of a process of ideological appropriation of Anghiera's writing. This investigation stops at lexical-

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Tucumán. E-mail: castencar@hotmail.com  
Fecha de recepción: 14/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014



semantic aspects that account for discursive operations supported by a hegemonic project of translation.

**Keywords:** Translation, Latin, semantic fields, 16th Century, 19th Century

## I. CONTEXTO DE ESCRITURA, CONTEXTO DE TRADUCCIÓN

Las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería fueron escritas entre finales del siglo XV y comienzos del XVI. Se trata de una colección de ocho libros de epístolas latinas que se publicaron en forma de libro luego de un complejo y lento proceso de escritura y reescrituras por parte de su autor<sup>2</sup>. La proximidad temporal entre el acto de escritura y los hechos que en ella se relatan junto al tópico del *calamo currente* contribuyen a persuadir al lector de que el humanista italiano escribe casi simultáneamente con los acontecimientos que allí se relatan. Estos rasgos de la prosa angleriana hacen que el texto que nos ocupa comparta con los escritos colombinos el carácter fundante de un nuevo espacio discursivo vinculado con la exploración y des-

---

<sup>2</sup> Se considera que las *Décadas* tienen como antecedente una serie de cartas escritas por Pedro Mártir de Anglería a partir de 1493 a diferentes personalidades de la época. En estas cartas el humanista milanés aborda principalmente diversos asuntos referidos a la situación política y social de la España de los Reyes Católicos y también hace referencia a los territorios encontrados por Colón en sus viajes hacia la India Gangética. Este epistolario fue publicado completo en 1530 a pocos años de la muerte de nuestro autor. Los estudiosos han considerado estas cartas como fuente para la escritura de las *Décadas*, aunque nada impide pensar que nuestro autor haya realizado una escritura paralela con objetivos diferentes. Sobre este aspecto desarrollé algunas conjeturas y atisbé algunas posibles soluciones en mi tesis doctoral sobre la traducción de las *Décadas* (Castilla, 2013).

Para referir al proceso de constitución del texto que nos ocupa, tomamos la periodización de E. O’Gorman (1972: 15), quien establece que los dos primeros libros de esta *Primera Década* se escriben entre 1493 y 1494, en 1500 el libro tercero, en 1501 los siete libros restantes, finalmente en 1510 escribe una refundición del libro décimo del texto definitivo. Es decir que esta *Primera Década* se escribió en el transcurso de diecisiete años. Los dos libros siguientes se escribieron entre 1514 y 1516; el cuarto, en 1520; y las cuatro restantes a lo largo de los cinco años que median hasta su muerte.

cripción de las nuevas tierras encontradas allende el océano. Y aunque Pedro Mártir de Anglería nunca pisó el suelo americano, sin embargo, fue uno de los primeros que difundió las novedades que iban ocurriendo en la exploración transoceánica (Alba, 1989).

Luego de su publicación y extensa difusión por casi toda Europa entre los siglos XVI y XVII, las *Décadas* fueron relativamente dejadas en el olvido, sobre todo, en el ámbito del mundo hispánico. Debemos esperar hasta bien avanzado el siglo XIX para verlas aparecer nuevamente en el campo historiográfico en el contexto de la celebración del IV Centenario del Descubrimiento. Fue entonces cuando la Corona española encomendó al canónigo Joaquín Torres Asensio la reimpresión del texto latino y la primera traducción completa al español. Interpretamos el gesto de la traducción en el contexto celebratorio decimonónico como uno más entre los signos a través de los cuales España intenta restituir el vínculo con sus colonias en un momento histórico en que éste se percibe cada vez más precario desde las independencias de las repúblicas iberoamericanas. A partir de esta reinserción de las *Décadas* en el circuito de difusión de textos sobre el Descubrimiento y la Conquista, el texto de Pedro Mártir fue sometido a múltiples interpretaciones desde las más diversas miradas: algunos autores destacan el carácter noticioso y el efecto de crear un relato vivaz, aunque incompleto, desde perspectiva historicista; otros autores, en cambio, insisten en el valor de documento histórico y la posibilidad de ser incorporado en el *corpus* de la historiografía indiana (O’Gorman, 1990; Andrade, 1997).

Nosotros consideramos que la escritura angleriana debe reposicionarse en su contexto de escritura sin dejar de lado la adhesión del autor a la política de los Reyes Católicos y, a la vez, la adopción de una actitud crítica por parte del humanista ante los acontecimientos, lo cual se deja ver en algunos pasajes que resultan polémicos. Si consideramos la escritura angleriana, por un lado, y la traducción de las *Décadas* cuatrocientos años más tarde, por otro, podemos posicionar ambos actos de escritura como dos polos situados en los extremos.

En esta oportunidad centramos la mirada en la particular traducción realizada por Joaquín Torres Asensio en 1892, traducción que da cuenta de un proceso de apropiación de la escritura angleriana desde una ideología sustentada por el poder de turno. Nos detenemos en el estudio de algunos rasgos

de la selección léxica que dan cuenta de operaciones discursivas del traductor para sostener un proyecto de traducción hegemónico que muchas veces contradice el texto de partida.

## II. DECIR O NO DECIR LA CRUELDAD: LOS OCULTAMIENTOS DEL TRADUCTOR

La referencia a la crueldad del accionar de los españoles en el suelo americano es una constante en la escritura angleriana. Como una muestra de esta faceta de la escritura, traemos a colación una frase que nos parece da cuenta acabada de la posición del escritor ante los hechos que narra: “*Ex quo nostrae Decades desierunt, nil aliud actim est, nisi perimere, ac perimi, trucidare, ac trucidari*”, es decir, “Desde que concluyeron mis Décadas no se ha hecho otra cosa que matar y ser muertos, asesinar y ser asesinados” (PMA, *Década IV, Lib. IX*).<sup>3</sup>

Ya desde las primeras páginas de las *Décadas*, Pedro Mártir de Anglería diseña la representación del primer acercamiento entre los aborígenes y los españoles mediante los constituyentes léxicos del campo semántico de la caza. En este sentido, el uso de la metáfora de las liebres perseguidas por los galgos es la figura retórica semánticamente estructurante que sostiene la coherencia de sentido en todos los niveles del texto. Desde la perspectiva del contrato de lectura, el humanista se dirige al lector letrado ofreciéndole la llave de acceso al texto y la clave para la interpretación de todas las expresiones que describen el accionar de los españoles. Es posible afirmar esto ya que el símil de las liebres perseguidas por los galgos o por los cazadores tiene una larga tradición en la poesía latina y el ejemplo más difundido por la tradición proviene del *Carmen I.37* del poeta venusino que describe la batalla de Accio. Augusto derrota a Cleopatra:

*Sed minuit furorem  
vix una sospes navis ab ignibus*

---

<sup>3</sup> En este como en otros casos, la traducción me pertenece; excepto que se indique lo contrario.

<i>mentemque lymphatam Mareotico</i>	
<i>redegit in veros timores</i>	15
<i>Caesar ab Italia volentem</i>	
<i>remisa durgens, accipiter velut</i>	
<i>mollis columbas aut leporem citus</i>	
<i>venator in campis nivalis</i>	
<i>Haemoniae, daret ut catenis</i>	20
<i>fatale monstrum</i>	

El uso de los componentes semánticos estables que constituyen este símil -por un lado, las “suaves palomas” y las “liebres”, y por otro, el “veloz cazador”- permite a nuestro escritor presentar la situación de indefensión de los aborígenes ante el avance de los españoles. Estos se presentan cual perros de caza en la descripción del primer desembarco en las tierras occidentales. Además, este recurso es, desde nuestra consideración, el que permite advertir la mirada escéptica del escritor producto de una visión crítica o de un distanciamiento temporal -o ambos- entre los hechos narrados y la escritura.

Veamos, a continuación, algunos ejemplos en los que la recurrencia de algunas expresiones de la lengua latina hace persistente la imagen de la cacería con sus rasgos de violencia y sometimiento. El primero de ellos se encuentra en el relato que narra la exploración colombina de las costas de Cuba:

*Altero vero die piscatorum canoam a longe videns, en nostris visis piscatores aufugerent, veritus, ut illos tacitis cymbis intercipient, imperat. Illi autem intrepidi nostros expectant* (Dec. I, Lib. III, p. 38).<sup>4</sup>

Y al siguiente día, viendo de lejos una canoa de pescar, y temiendo que los pescadores huyeran al ver a los nuestros, mandó el Almirante que en silencio los entrecogieran con los botes; pero ellos esperaron intrépidos a los nuestros (Déc. p. 36).<sup>5</sup>

<sup>4</sup>Se cita por la edición latina de 1574.

<sup>5</sup>Se cita por la edición española de 1944 que reproduce la traducción de 1892.

Los componentes léxicos del paisaje oracional describen al cazador al acecho de su presa. El primer vocablo que analizamos es el participio presente *videns*. Esta forma nominal en caso nominativo refiere a Colón, nombre propio que en el texto aparece unos párrafos más arriba. Al respecto de este participio, consideramos dos aspectos semánticos relevantes: uno, en relación con el concepto de *videre*; el otro, en relación con la particular significación conceptual que esta forma nominal indica. En un sentido etimológicamente justificado, *videns* puede interpretarse con el verbo español “ver”. Pero sabemos que, desde fines de la época imperial y especialmente en el latín eclesiástico medieval, el verbo *videre* ha ido adquiriendo nuevos sentidos, comprendiendo toda una serie de matices que, en la lengua clásica, se expresaban con formas particulares (*DELL*). Desde entonces significa, además, “examinar”, “escrutar”, “advertir”. Por otra parte, la forma de participio presente añade otra información: presenta un aspecto imperfectivo y expresión de simultaneidad temporal con el verbo principal. En nuestro contexto interpretamos apropiado desplegar los sentidos adyacentes al sentido primitivo del verbo *videre*: el Almirante escruta las costas, divisa a los aborígenes e identifica que se trata de pescadores, todo esto al mismo tiempo que da la orden de capturarlos. Al contrario de lo que pasa en algunas ocasiones, cuando los españoles intentan establecer algún tipo de comunicación verbal, en este caso la actitud es bien distinta: se aproximan sigilosamente al acecho.

Los aborígenes, por su parte, son configurados desde la mirada hegemónica como sujetos indefensos que, sin advertirlo, son observados. El cazador, temeroso *-veritus-* de que la presa huya *-aufugerent-*, ordena que silenciosamente *-tacitis-* los capturen *-intercipiant-*. Inmediatamente nos encontramos con una breve frase a modo de acotación. El milanés nos advierte que la reacción de la presa no es la esperada. La frase introducida por *autem* nos muestra a los aborígenes que aguardan *-expectant-* sin temor y sin inquietarse por la presencia de los extraños *-intrepid-*. Esta apreciación devela que los españoles habían previsto que la reacción hubiese sido como la de las liebres ante los galgos.

Todos estos aspectos permiten esbozar un tejido de significaciones que se entrelazan en la trama textual y permiten sostener la interpretación

que proponemos para los siguientes fragmentos en los que observamos una cadena creciente de violencia atenuada por los giros lingüísticos del traductor. De los numerosos y recurrentes ejemplos hemos seleccionado sólo algunos donde aparecen formas o sintagmas verbales cuya traducción resulta llamativa:

a) El verbo *compraehendere* con el sentido de “comprimir”, “encerrar” o “arrastrar”, significa, además, “sujetar”, “aprisionar” y “sorprender”. Todos estos sentidos se activan en el fragmento que sigue:

*Aliam insulam postmodum, ex his quae in laeva huic terrae adhaerebant, ingressis, compraehendere quenquam non licuit: fugere enim omnes viri foeminaque, nostris adeuntibus (Dec. I, Lib. III, p. 40).*

Entrados poco después en otra isla de las que había cerca de esta tierra por el lado izquierdo, no pudieron coger a ninguno; pues huyeron todos, hombres y mujeres, al acercarse los nuestros. (*Déc.* p. 37)

Los exploradores de las islas cercanas a Cuba -este fragmento pertenece al mismo momento que hemos señalado para el ejemplo precedente- ingresan al territorio que no les pertenece, ante ellos los aborígenes huyen como de una amenaza. La cacería fracasa porque los españoles no han podido sorprenderlos, sujetarlos, hacerlos prisioneros y, finalmente, llevarlos contra su voluntad -*compraehendere*-. Joaquín Torres Asensio consigna, simplemente, que no pudieron asirlos -no pudieron coger a ninguno-. La forma verbal elegida por el traductor presenta matices que pueden estar relacionados en cierta medida con el verbo latino consignado, tales como “pillar” o “agarrar”, pero siempre resulta una expresión más neutra, menos connotada de los rasgos semánticos señalados para *compraehendere* en este contexto.

b) En relación con los vocablos “preso” y “cautivo”, observamos una serie de desplazamientos semánticos que cubren con un velo la versión de los hechos proporcionada por Pedro Mártir de Anglería. El humanista muestra

que los aborígenes no se someten tan fácilmente a la voluntad de los extraños. En el *Libro IV* de la *Primera Década* encontramos el relato de uno de los primeros actos de resistencia a los españoles, organizado por el cacique Caunaboa. Pedro Mártir nos ofrece las particularidades de este suceso: el cacique Caunaboa no se presenta a rendir homenaje a los españoles, aludiendo a una enfermedad que lo aqueja. Los españoles se van internando en la isla y, en un momento dado, exigen la presencia del mandatario. Éste se presenta con una herida vendada, pero, obligado a retirarse las vendas, se descubre que no tiene ninguna dolencia. El suceso es interpretado por los españoles como un acto de traición. Se desata la contienda y, finalmente, la rebelión es sometida. El humanista prosigue el relato en estos términos:

*Ad Caunaboam captum redeamus. Ille cum se coniectum in vincula videret, tanquam leo Libycus dentibus frendens, die noctuque, quo modo se inde liberaret, animo versans, suadere Praefecto coepit (Dec. I. Lib. IV, p. 52).*

Volvamos al preso Caunaboa. Cuando él se vio aprisionado, cual león de la Libia, rechinando los dientes, rebuscando día y noche cómo se escaparía de allí, comenzó a persuadir al Almirante [...] (*Déc.* p. 48).

El traductor presenta al cacique sometido por las fuerzas españolas en condición de reo; consideramos que Torres Asensio utiliza la palabra “preso” como sustantivo, tal como la utilizamos usualmente nosotros y como consigna el *Diccionario* académico actual -dicho de una persona: que sufre prisión-; si bien, tal sentido no se registra en el *RAE U1884* que es la edición más cercana a la fecha de publicación de la traducción. Es también casi seguro que un preso se siente “aprisionado”, y, aunque esta expresión se considera equivalente de la latina *coniectum in vincula*, no dice todo el contenido semántico que la frase latina conlleva. *Coniectum in vincula* es una frase hecha, construida con el participio de *conicio* -arrojar- y el sintagma preposicional de *in* más acusativo, con sentido de dirección. Una lectura casi literal nos advierte sobre los profundos sentidos connotados: no es solamente “aprisionar” sino además “someter a alguien con cadenas”. Llegados a este

punto, y antes de avanzar, realizamos un *excursus*. La lengua latina posee dos formas de decir “cadena”: una de ellas es la que comparte el étimo con la forma española, esto es, *catena*; la otra, es *vinculum*. Esta segunda forma comparte su raíz con los verbos *vincio* -dominar- y *vinco* -vencer- de donde se interpreta el objeto “cadena” como instrumento de dominio, de victoria de unos sujetos sobre otros.

En otro pasaje del texto, vemos a los españoles ingresar a los pueblos y tomar como botín del pillaje a los más desprotegidos, mujeres y niños:

*Iterum atque iterum feroci cursu nostros impetunt, et sagittis venenatis conficere tentant: sed rabidiores irruunt, quando domos occupari spoliarique senserunt: quia praecipue foeminas puerosque plerosque duci in praedam cernerent (Dec. III, Lib. V, p.260).*

Una y otra vez embistieron ferozmente a los nuestros y quisieron traspasarlos con sus flechas envenenadas; pero les acometieron con más rabia cuando advirtieron que ocupaban y despojaban sus casas, y principalmente al ver que se les llevaban las mujeres y la mayor parte de los niños (*Déc.* p.244).

Si nos detenemos estrictamente en la configuración lingüística del texto latino, observamos que son recurrentes los componentes léxicos relacionados con la expresión *in praedam duci*, es decir, “llevados como botín de guerra”. Tal repetición, en este como en otros fragmentos de las *Décadas*, da cuenta, a nuestro entender, de una práctica predatoria realizada por los españoles con cierta constancia y, evidentemente, eficacia. Connotaciones de las que está despojada la traducción española al consignar simplemente que los españoles “se llevaban” mujeres y niños.

c) El último ejemplo que estudiamos retoma algunas consideraciones realizadas en torno del verbo latino *delere* en un contexto de descripción de la destrucción de la ciudad de Tenustitán tras la conquista de Cortés:



*Ad ruinam dixit civitatem maiori ex parte fuisse tum ferro tum igne deletam (Dec. V, Cap. X, fol. 84 r°).*<sup>6</sup>

Tocante a la ruina, dijo que la ciudad en su mayor parte, había sido arruinada, ya a hierro, ya a fuego (*Déc.* p. 460).

En este caso, el verbo latino *delere* merece nuestra atención: en un sentido general significa “destruir”, “arruinar”, tal como traduce Joaquín Torres Asensio. Sin embargo el *DELL* nos ofrece interesante información, pues indica que el verbo se forma a partir de una raíz antigua que el latín *letum* comparte con el griego *léthe*: “el olvido”. *Delere* evoca el concepto de la muerte como olvido y la acción de matar como el gesto que impone la eliminación de todo rastro, todo recuerdo; por eso, en el ámbito militar, se utiliza para expresar el exterminio total de los enemigos. Si observamos el participio perfecto que compone la perífrasis pasiva y que se utiliza para describir el estado de la ciudad como resultado de una acción cuyo agente, en elisión, es Cortés y, con él, los españoles; tenemos dos formas con resonancias semánticas bien diferenciadas. Joaquín Torres Asensio consigna “ciudad arruinada” mientras que el texto latino reza *civitatem deletam*. Según el diccionario académico, “arruinar” es “destruir, ocasionar grave daño” (*RAE U* 1884). Habiendo advertido las connotaciones profundas del verbo *delere*, nos quedamos en este pasaje con la interpretación de una ciudad totalmente aniquilada, borrada del espacio físico.

### III. CONCLUSIONES

A través del estudio sistemático de casos, nos hemos aproximado a la traducción española de Joaquín Torres Asensio para mostrar de qué manera el proyecto de traducción decimonónica ha manipulado el contenido semántico de las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería atenuando la cruda

---

<sup>6</sup> Seguimos la edición latina de 1530.

descripción de la crueldad de los españoles mediante la selección de equivalencias léxicas en español que, si bien no pueden considerarse erradas, sin embargo, no dan cuenta de los matices polémicos de la prosa angleriana. Nuestra propuesta de lectura pretende ser un aporte a la comprensión de los fenómenos lingüísticos y sus efectos discursivos en los respectivos contextos de escritura y traducción y, en la medida de lo posible, reposicionar los escritos del humanista milanés en la mesa de discusión para abrir nuevamente el debate en torno a esta figura que se ha desdibujado, entre otras razones, por ser considerado uno de los escritores al servicio de los Reyes Católicos que contribuyeron a mitigar con la escritura los horrores de la conquista; siendo que tal actitud sólo es admisible si nos conformamos con la lectura de la traducción española del siglo XIX y no revisamos el texto latino. En este sentido, los aportes de la filología han permitido contextualizar los significados sugeridos por las palabras; y recuperar, a través de ellos, universos conceptuales complejos para restablecer los campos semánticos de las *Décadas*.

## BIBLIOGRAFÍA

### a) FUENTES

HORACE, *Odes and Epodes*. Paul Shorey and Gordon J. Laing. Chicago. Benj. H. Sanborn & Co., 1919. Versión en línea disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0024%3Abook%3D1%3Apoem%3D37>

### PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA

*De Orbe Novo Petri Martyris ab Angleria decades*. Alcalá: Michaelis de Eguía, 1530.

*De rebus oceanicis et orbe novo decades tres*, seguida de *De insulis nuper inventis, et de moribus incolarum earundem, liber*. Colonia: Apud Geruinium Calenium et haeredes Quentelios, 1574.

*Décadas del Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Bajel, 1944.

b) REFERENCIAS

- ALBA, R. "Pedro Mártir de Anglería: Su vida y obra", pp. IX-XXXVII. En *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Polifemo, 1989.
- ANDRADE, N. "La escritura de la historia en Pedro Mártir de Anglería: la primera década de *De orbe novo*", pp. 5-20. En *Anales de Filología Clásica*, Tomo XV, Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, 1997.
- CASTILLA, C. E. *La versión española de "De rebus oceanicis et novo orbe decades" de Pedro Mártir de Anglería. Estudio de las operaciones discursivas del traductor*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.
- Diccionario de la Lengua Española*, 12º Edición, RAE. Madrid: Imprenta de Hernando, 1884.
- Dictionnaire étymologique de la langue latine (DELL)* Ernout et Meillet. Paris: Klincksieck, 2001.
- O'GORMAN, E. *Cuatro historiadores de Indias*. México: Alianza Editora Mexicana, 1990.

**LA METÁFRASIS BIZANTINA COMO FORMA DE INTRA-  
TRADUCCIÓN.  
EL CASO DE LA *VIDA DE ESPIRIDÓN***

PABLO A. CAVALLERO<sup>1</sup>

RESUMEN: El presente trabajo estudia el caso de la *Vida de Espiridón*, que atribuimos a Leoncio de Neápolis, y otras versiones del texto que constituyen ‘metáfrasis’. Se propone el concepto de ‘intra-traducción’ para la labor que implica poner en un nivel de lengua accesible a un mayor público aquello que resultaba ‘difícil’ por su altura lingüística, retórica o poética, pero no pasar un texto de un código a otro, de una lengua a otra. Mas aquí se analiza como ‘intra-traducción a la inversa’ la obra de Leoncio y sus adaptaciones, porque éstas intentan hacer más literario y culto el nivel de lengua del original. Este tipo de tareas es una ‘adaptación’, ‘reelaboración’ o ‘recreación’ más que una traducción, tarea de un reelaborador que, al interior de una misma lengua, hace modificaciones que tienen que ver con el estilo, la intencionalidad y, quizás, la ideología.

**Palabras clave:** hagiografía – Leoncio de Neápolis – metáfrasis – traducción – Bizancio

RÉSUMÉ: Le présent travail étudie le cas de la *Vie d’Espiridon*, que nous attribuons à Léonce de Néapolis, et d’autres versions du texte qui constituent des *metaphrâseis*. On propose le concept de ‘intra-traduction’ pour le travail qui implique mettre à un niveau de langue accessible pour un public plus grand cela qui était difficile à cause de son niveau linguistique, rhétorique ou poétique; mais ce travail ne passe pas le texte d’un code à un autre, d’une langue à une autre. Ici on fait l’analyse de l’oeuvre de Léonce et de ses adaptations comme une ‘intra-traduction à l’inverse’, parce que celles-ci essayent de faire plus littéraire et plus cultivé le niveau de la langue de l’oeuvre originelle. Ce type de travail est une ‘adaptation’, une ‘récréation’ plus qu’une traduction; c’est la tâche d’une personne qui refait la chose; qui,

---

<sup>1</sup> UBA-UCA-CONICET. E-mail: pablo.a.cavallero@gmail.com  
Fecha de recepción: 10/3/2014, fecha de aceptación: 29/4/2014

à l’intérieur d’une même langue, fait des modifications relatives à le style, à l’intentionnalité et, peut-être encore, à l’idéologie.

**Mots-clef:** hagiographie – Léonce de Néapolis – *metáphrasis* – traduction - Byzance

En griego moderno ‘traducir’ se dice μεταφράζω; ‘traducción’, μετάφραση; y traductor, μεταφραστής. En griego clásico sólo existían los dos primeros términos (con la forma μετάφρασις el segundo). El verbo significaba en Homero ‘examinar reflexivamente’; en autores helenísticos e imperiales significaba ‘parafrasear’ (Dionisio de Halicarnaso, Filón, Teón, Herodiano) o ‘pasar de una lengua a otra’ (Dionisio, Filón, Flavio Josefo, Plutarco). El sustantivo valía por ‘paráfrasis’ en Plutarco, es decir, como ‘expresión de una misma idea en otros términos o de otra manera’, dado que el significado básico del verbo simple φράζω era ‘explicar, hacer entender’, vinculado con φρήν como ‘sede del pensamiento’<sup>2</sup>; y μετά, como prefijo, da las ideas de ‘participación’, ‘sucesión temporal’ o ‘cambio’, de modo que en este caso es esta última la que se aplica<sup>3</sup>. En cuanto al sustantivo de agente, μεταφραστής, parece registrado por primera vez en el s. XII en el gramático y filólogo Juan Tzetzes, según LSJ (con lo que concuerda Kriarás), pero Passow lo acentúa paroxítono. El TLG registra el oxítono en una *Retórica* anónima, en Jorge Khairoboskós (s. IX), Miguel Glykás (s. XII), Nicéforo Calisto Xanthópoulos y Nicéforo Gregorás (s. XIV). Retomaremos esto luego.

Esas acepciones son las que registra también el diccionario imperial y bizantino de Sophoclés. El patrístico de Lampe registra en tales autores los valores de ‘parafrasear’ y ‘paráfrasis’, términos que obviamente derivan de los griegos παραφράζω (‘parafrasear’ en Filón; ‘alterar el sentido’ en Orígenes) y παράφρασις (Quintiliano). Por su parte, el *Gran léxico* de Dimitrakos cita las mismas acepciones y autores para el verbo, registra el sustantivo

<sup>2</sup> Cf. CHANTRAINE (1999: 1224-5).

<sup>3</sup> Cf. CHANTRAINE (1999: 689-690).

μετάφρασμα como ‘resultado del μεταφράζω, traducción’, sin dar ejemplos, y distingue entre μεταφράστης y μεταφραστής: el paroxítono es sustantivo medieval, moderno y demótico con el valor de ‘intérprete, quien explica un texto’, registrado en Gregorio de Corinto (s. XII) y aplicado también a Simeón, personaje al que luego nos referiremos; también lo glosa como “el que traslada desde un estilo (*lektikón*) pasando un texto a otro estilo de la misma lengua (...) como del simple medieval al aticizante (...), de un arcaico a uno coloquial de la época del que parafrasea”; o también tiene el valor de ‘el que corrige algo vil’, registrado en glosas; mientras que el oxítono significa ‘traductor de un texto de una lengua a otra’, registrado en Tzetzes. Pero aclara Dimitrakos que ambos términos pueden ser intercambiables. De ahí que hay ediciones que utilizan el oxítono *metaphrastés* para referirse a Simeón: así las que utiliza el TLG para Jorge Khairoboskós, Nicéforo Ouranós (s. X-XI), las *Acta Monasterii Latri* (ss. X-XIII), Miguel Psellós, Gregorio Pardos (ss. XI-XII), Miguel Glykás, Juan Apókaukos (ss. XII-XIII) Juan Békkos (s. XIII), José Rakendýtes, Nicéforo Calisto Xanthópoulos, Gregorio Palamás, Nicéforo Gregorás (ss. XIII-XIV), Gregorio Akýndinos, Mateo Blastáres, Teodoro Dexiós (s. XIV), las *Actas* del Concilio de Florencia (s. XV) y el canon de abril de las *Analecta Hymnica Graeca*.

En cuanto al glosario de Du Cange, sólo incluye una referencia a Simeón en la entrada “μεταφράσεων scriptor” (I 920), pero nada dice del sustantivo. En cambio, el *Tesoro de la lengua griega* de Henri Estienne dedica bastante espacio a estos términos<sup>4</sup>. Sólo incluye el oxítono μεταφραστής, que define como “qui mutat orationem in aliam formam. Qui metaphrasi utitur. Aut etiam Interpres”. Luego de remitir a Tzetzes, *Hist.* 9: 370, señala que Bast pensó que el acento debía pasar a paroxítono cuando se mencionaba a Simeón, cosa que rechazó Schaefer. Cabe aclarar que en los *addenda* y *corrigena* del volumen, no añade nada sobre esto. Por otra parte, cuando en el último volumen de su diccionario da la lista de vocablos que, por diferencia de acentuación, tienen variante de significado, tampoco incluye allí a μεταφραστής<sup>5</sup>. Asimismo, en cuanto al sustantivo μετάφρασις, Estienne lo define como “Cambio hacia otro género de discurso o a otra forma.

<sup>4</sup> Cf. VI 905-6.

<sup>5</sup> Cf. IX col. 332.

Por lo mismo, también μετάληψις (...) A veces, μετάφρασις es ‘interpretación’”. Luego añade el comentario de Capperoner: “si hablamos propiamente, *metaphrasis* es la traslación de una obra escrita hacia otra lengua o hacia otro género de escritura, por ejemplo de discurso métrico a prosaico y viceversa, o hacia otra forma de decir (...) En el *Léxico* de Favorino se define μετάφρασις como ‘el cambio de expresión que conserva el mismo pensamiento’. Por lo tanto, como la paráfrasis misma expone la misma cosa en estilo más rico, de ahí sucedió que algunas paráfrasis obtuvieran el nombre de ‘metáfrasis’. (...) De ahí a aquel Simeón se le dice *metaphrastes*, porque adornó las vidas de santos escritas con estilo desnudo y simple, con uno más abundante y elegante. Tomada en este sentido, algunos dicen a la metáfrasis μεταβολή. Finalmente, a veces μετάφρασις significa la mera interpretación de una palabra por medio de un vocablo sinónimo”<sup>6</sup>.

Claro que el griego postclásico disponía también del verbo μεθερμηνεύω ‘interpretar, traducir’ (Polibio, Plutarco, el NT) y del sustantivo μεθερμηνεύσις ‘interpretación, traducción’ (Aristóteles). Los evangelistas, por ejemplo, aplican el participio μεθερμηνευόμενον cuando quieren dar el significado griego de un término arameo (*Mateo* 1: 23; *Marcos* 5: 41; *Juan* 1: 38, 42; cf. *Juan* 9: 7 ὁ ἐρμηνεύεται). Es lo que nosotros entendemos hoy por ‘traducir’.

Pero nuestro término ‘traducir’, como se sabe, deriva del latín *traducere*, como los correspondientes en francés y en italiano, que estrictamente es ‘conducir a través de’, o sea, específicamente, ‘llevar de un código a otro código’<sup>7</sup>. Pero el latín prefería (y de allí el inglés *translate*) el tema de supino de *transfero*, empleado en el sustantivo *translatio*; el verbo significaba ‘tras-

<sup>6</sup> “Mutatio in aliud orationis genus, seu in aliam formam. Pro eod. et μετάληψις (...) Interdum μετάφρασις Interpretatio. Capperonerius ad Quint. 10,5,15: *Metaphrasis*, si proprie loquamur, est translatio conscripti operis in aliam linguam, vel in aliud scriptionis genus, puta ex oratione metrica in prosaicam et contra, vel in aliam dicendi formam (...) In Phavorini Lexico ἡ μετάφρασις definitur τῆς ἐρμηνείας ἀλλοίωσις τὴν αὐτὴν φυλλάτουσα διάνοιαν. Quum ergo *paraphrasis* ipsa rem eandem uberiore stilo exponat, hinc factum est, ut quaedam paraphrases nomen obtinuerint *metaphraseos*. (...) Hinc Simeon ille *Metaphrastes* dicitur, eo quod sanctorum vitas nudo simplici stilo conscriptas copiosiori et elegantiori exornavit. Quo sensu sumpta *metaphrasis* dicitur etiam a nonnullis μεταβολή. Denique μετάφρασις aliquando significat meram dictionis interpretationem per quoddam vocabulum synonymum”.

<sup>7</sup> “Mener au delà; faire passer; donner un spectacle; traduire”: ERNOUT-MEILLET (1951: 332).

plantar, transcribir, traducir<sup>8</sup>; el sustantivo valía por ‘transporte, transferencia, traducción, metáfora’. El verbo griego correspondiente es μεταφέρω pero éste adquirió la acepción de ‘traducir’ solamente en griego moderno<sup>9</sup>.

De tal modo, la idea de ‘traducir’ como ‘pasar de un código a otro’ es una acepción segunda, metafórica, traslaticia, sobre la idea básica de ‘explicar con palabras’, lo cual implica ‘parafrasear’, ‘explicar con otros términos’.

¿Por qué la distinción entre μεταφράστης y μεταφραστής, defendida por algunos y negada por otros? Esta distinción se debe a que la labor de uno y otro es diversa. El μεταφραστής, ‘traductor’, es el que lleva un texto de una lengua a otra diferente, porque se supone que hay un público que no comprende la original y necesita que se diga, en su idioma, el mismo contenido y, si es posible o en la medida de lo posible, con el mismo nivel de lengua, el mismo estilo y los mismos recursos prosódicos y retóricos. Esto responderá, claro es, a la teoría de la traducción que se maneje y a las posibilidades reales de trasvasamiento.

La tarea del μεταφράστης, en cambio, es una paráfrasis dentro del mismo código. Todos sabemos que en una lengua hay distintos niveles de expresión, que corresponden al léxico, al componente retórico, al componente poético, a la estructura sintáctica de la oración y del período. No todos los públicos están capacitados para entender todos los niveles así distinguidos. En teoría, el público está oyendo o leyendo su propia lengua, pero hay ciertos rasgos del texto que ‘se le escapan’. En este sentido, la labor del μεταφράστης bizantino era poner en un nivel de lengua accesible a un mayor público aquello que resultaba ‘difícil’ por su altura lingüística, retórica o poética. Era aquello que proponemos llamar ‘intra-traducción’, un ‘traducir’ en el sentido que damos a este verbo todavía hoy cuando no entendemos a quien nos habla y le pedimos “traducímelo”: no cambiamos la lengua, pero sí cambiamos su nivel, quitando tecnicismos, adornos, intrincamientos sintácticos, etc.

---

<sup>8</sup> ERNOUT-MEILLET (1951: 408).

<sup>9</sup> DIMITRAKOS (1951: 4035).



Sin embargo, esta tarea del μεταφράστης podía ser, si bien similar, a la inversa. Y allí aparece la figura de quien hizo famoso este adjetivo sustantivado: Simeón apodado Metafrastes. Pero aclaremos un poco.

Uno de los rasgos propios de la lengua bizantina es la llamada diglosia o bilingüismo<sup>10</sup>. Pero este concepto tiene varias acepciones. Por una parte, y sobre todo en los dos primeros siglos del imperio, hasta tiempos de Justiniano, Bizancio tenía dos lenguas, el latín y el griego, dado que seguía siendo el Imperio Romano con sede en la Νέα Ῥώμη; Teodosio II funda en 425 la primera universidad occidental, en la que incluye numerosas cátedras para la enseñanza del latín en Bizancio; los textos administrativos y legales emanados de Constantinopla no dejan de tener su versión latina: tales el Código Teodosiano, del s. V, y el Código de Justiniano, del s. VI. El latín deja una marcada impronta en el griego bizantino en lo que llamamos ‘latinismos’, pero la realidad socio-cultural hace que el conocimiento del latín decaiga, así como el del griego desaparece de Occidente también en tiempos de Casiodoro<sup>11</sup>. Habrá excepcionales personalidades que intentan, mediante traducciones, llevar los textos de una a la otra lengua; por ejemplos, los famosos *Diálogos* de Gregorio Magno (593) fueron traducidos al griego por el Papa Zacarías (741-752), y su *Regla pastoral* (591) por Anastasio, Patriarca de Antioquía, casi inmediatamente, a pedido del emperador Mauricio. Por su parte, Anastasio el Bibliotecario tradujo (c. 865) del griego al latín la *Vida de Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis (641) y las *Actas* del VII y del VIII Concilio Ecuménico.

Otra acepción de la diglosia es la continua tensión entre lengua única o estándar y lengua diversificada o dialectalizada. Sabemos que la *koinè diálektos*, a partir del s. IV a.C., logró cierta unidad lingüística, aunque los dialectos no desaparecieron (Herondas, por ejemplo, en el s. III a.C., escribe en jónico). La presión ‘aticizante’ o ‘clasicista’ fue muy fuerte en el período llamado “de la segunda sofística”, pero no superó una aplicación literaria. Siguió habiendo diversidades dialectales, como las hay hoy en Grecia y en

---

<sup>10</sup> Cf. TOUFEXIS (2008) y la bibliografía allí citada. En p. 214 señala que la metáfrasis muestra que los hablantes eran conscientes de la existencia de diversos registros y capaces de adaptar un texto a las necesidades de una audiencia diferente.

<sup>11</sup> Véase por ejemplo CAVALLERO (2008).

todas las lenguas, más allá de la presión de la escuela y de la Academia; esta última, incluso, en muchas ocasiones en vez de dar una ‘norma correcta’ se limita a registrar y avalar usos morfo-sintácticos y acepciones léxicas muy diversas dentro de una misma lengua. La *dimotiki* o lengua griega popular seguirá, pues, modificando la estructura gramatical del griego clásico hasta imponerse como lengua oficial en 1973; pero eso no impide que haya diversidad dentro de esta misma lengua popular.

Por otra parte, hubo diglosia también en el sentido de dos niveles de lengua, los llamados ‘culto’ o ‘literario’ y el ‘vulgar’ o ‘popular’. Este último siguió su camino oral y empezó a aflorar incluso en textos literarios, sobre todo cuando éstos buscaban un estilo accesible al gran público. Por lo tanto, a medida que avanzan los siglos bizantinos, los textos reflejan cada vez más la lengua popular, tanto en lo fonético cuanto en lo morfosintáctico y en el plano léxico.

Así, volvamos a Simeón el metafrastes, que data del siglo x<sup>12</sup>, cuando está en auge el renacimiento cultural iniciado en la centuria precedente. Este autor, identificado ahora con Simeón logoteta o ‘ministro’, también cronista, considerado santo por los griegos (con fiesta el 28 de noviembre), se dedica a hacer una intra-traducción, pero no para ‘facilitar’ la intelección de algo difícil, sino para elevar el nivel estilístico ‘bajo’ de muchos textos populares a un nivel elevado, más literario<sup>13</sup>. Por eso decimos que es una intra-traducción ‘a la inversa’. Se atribuye a él la edición de un menologio, es decir, de una colección de textos sobre santos agrupados por mes, según el día de sus fiestas litúrgicas. De este menologio hay casi setecientos manuscritos, lo cual prueba su difusión y éxito. Reúne ciento cuarenta y ocho textos a los que se enmendaron errores, se añadieron prólogos nuevos y se reemplazaron expresiones populares por otras más clásicas. Es una labor similar a la hecha por Evaristo el diácono, quien por orden de Constantino VII Porfirogénito compiló un sinaxario, es decir, una recopilación de homilias

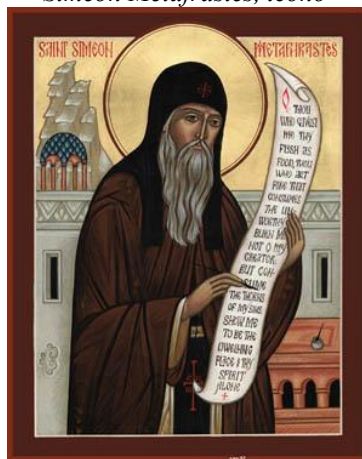
---

<sup>12</sup> Las fechas son inciertas; algunos lo ubican en el s. IX y otros lo llevan al XIV. Se considera ahora que corresponde a los tiempos de Basilio II Bulgaróctono (957-1025).

<sup>13</sup> Sobre Simeón cf. GOUILLARD (1941) y HÖGEL (2002), obra ésta a la que no accedimos. Estudios sobre la técnica de Simeón son los de ZILLIACUS (1938) y PEYR (1992).

para las *synáxeis* o celebraciones litúrgicas<sup>14</sup>. Pocos textos eludieron la labor de Simeón: un ejemplo es la *Vida de Gregorio Nacianceno*, de Gregorio el presbítero, que, quizás por su estilo ‘medio’ y por su gran fama, fue incluida intacta en el menologio<sup>15</sup>.

*Simeón Metafrastes, ícono*



Simeón fue acusado de provocar la pérdida de textos que serían valiosos testimonios de ese aflorar del griego popular en la literatura, pues al hacerse la *metáphrasis* frecuentemente se descartó el original<sup>16</sup>. Miguel Psellós (s. XI) hizo un encomio de Simeón en el que justifica su obra dicién-

<sup>14</sup> Cf. EFTHYMIADIS (2011: 129 s.). En la misma línea está, por ejemplo, la *Vida de Miguel Sincelo*, metáfrasis aticista y retórica de un texto del s. IX, hecha por Nicéforo Gregorás en el s. XIV; cf. TALBOT (2011: 181).

<sup>15</sup> Cf. EFTHYMIADIS (2006: 255).

<sup>16</sup> DELEHAYE lo llamó “funestissimus homo” y “devastator” en la primera edición de la *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 1895, p. viii. En su mayoría se trataba de *passiones*, es decir, antiguos relatos de martirios. Para un ejemplo, véase EFTHYMIADIS (1991), que se ocupa de la *Pasión de san Nicéforo el mártir*, adaptada por Juan de Sardes.

do que muchos escritos antiguos eran discutibles estilísticamente pero también por su contenido inexacto<sup>17</sup>.

Pero, a pesar de la fama de Simeón, bien ha destacado Claudia Rapp que esta práctica es muy anterior a él<sup>18</sup>. Por lo pronto, el menologio de Simeón no es el primero, sino que ya los hubo en el siglo IX y sobre ellos parece haberse basado él para su compilación. Teodoro Estudita y Metodios, por ejemplo, compusieron sendas colecciones de homilias, propias el primero, ajenas el segundo. En ese siglo IX, Nicetas David el paflagonio, Cosmas Vestitor, Procopio el diácono, Miguel el monje, Jorge de Nicomedia y Juan de Sardes reescriben elogios o pasiones de santos. En las obras de este último, señala S. Efthymiadis, aparece el término *μετάφρασις* como tecnicismo y, si bien pudo ser añadido por copistas del siglo X, la técnica de adaptación es la misma que usará Simeón<sup>19</sup>. Pero además, ya en el siglo VI, Cirilo de Escitópolis abrevia y abaja estilísticamente la *Vida de Teodosio* escrita veinte años antes, en 540, por Teodoro. En el siglo VII Jorge de Alejandría reescribe la *Vida de Juan Crisóstomo* hecha por Paladio. El *tópos* de la falsa modestia, es decir, de no tener capacidades literarias, como declara Cirilo de Escitópolis, fue una excusa para la *metáphrasis*: para la gente del siglo X, un buen contenido, ejemplar, debe correlacionarse con un buen estilo, también ejemplar. Ambos, el santo y el relato de su vida, deben ser ‘dignos de imitación’<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Michaelis Pselli scripta minora*, ed. E. Kurtz- F. Drexl, Milano, 1936, t. I, p. 99.

<sup>18</sup> Cf. RAPP (1995). Para la erudita, Metafrastes ve a los santos antiguos como objetos de devoción propia de un anticuario más que como modelos para imitar ascéticamente. Por otra parte, también hubo abreviaciones de textos. Por ejemplo, la *Vida de Juan el limosnero* tiene un epítome del texto de Mosco-Sofronio (Ms. Atenas BN 2108, ff. 29-31v) estudiado por LAPPAS-ZIZICAS (1970); la *Vida de Gregorio el iluminador* también tiene un resumen (BHG 712 d) estudiado por LAFONTAINE (1973). Algunas paráfrasis surgen de dos textos: el “Anónimo” de *Juan el limosnero* surge de la combinación de los textos de Mosco-Sofronio y de Leoncio, cf. DELEHAYE (1927), EHRHARD (1928); sobre la base de este “Anónimo” hizo su metáfrasis Simeón Metafrastes (PG 114: 896-965).

<sup>19</sup> Cf. EFTHYMIADIS (1991: 28 y 30). Señala que Simeón parece haber usado la metáfrasis de Juan para elaborar la suya (p. 32).

<sup>20</sup> Sobre el fenómeno de la metáfrasis en la hagiografía, cf. la recopilación de trabajos de HÖGEL (1996), a la que no tuvimos acceso.

Sin embargo, algunos hagiógrafos, más allá de declararse poco hábiles literariamente, confiesan que su intención es llevar al público la vida ejemplar del santo<sup>21</sup> de una manera que sea más accesible, más llana. Tenemos así el caso de Leoncio de Neápolis, ya mencionado, quien en los tres textos hagiográficos que se le atribuyen, además de destacar la importancia didáctica de ellos, explicita que busca redactarlos de modo adecuado para un público amplio. Así lo dice en el Prólogo de la *Vida de Simeón el loco* (122: 4 ss.)<sup>22</sup>, en el de la *Vida de Juan el limosnero* (Pról. 61-69)<sup>23</sup> y en el de la *Vida de Espiridón* (105: 14 ss.)<sup>24</sup>; la diferencia entre las tres es que el autor, en la primera, se justifica tanto por el hecho de ser un debutante en el género cuanto por haber elegido como modelo para elogiar a un santo sirio y del tipo *salós*, es decir, de los que fingen estupidez; mientras que en las otras dos se limita a identificarse con el público, sin defenderse, como uno más de los beneficiados por el relato; en esos dos casos, los santos elogiados son obispos y chipriotas, como él mismo. En los tres relatos, Leoncio dice seguir fuentes conocidas explícitas. En *Simeón* alega un *paterikón*, un repertorio de anécdotas de los Padres, más el testimonio de Juan el diácono; en *Juan* dice completar la obra de Mosco y Sofronio con el testimonio de Menas; en *Espiridón*, sigue un poema atribuido Trifilio y una anécdota incluida en una *Historia eclesiástica*, de Sozómoeno o de Rufino. Solamente el texto de *Espiridón* sería, pues, una *metáphrasis*, pues Leoncio reelabora la obra de Trifilio no sólo pasándola de verso a prosa y de un estilo poético a uno más llano o prosaico, sino que la completa en su contenido y le añade un prólogo explicativo.

---

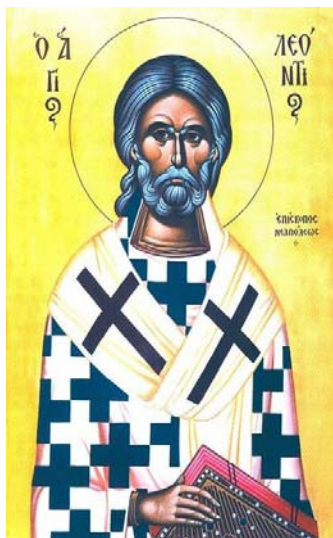
<sup>21</sup> El santo siempre es visto como modelo de μίμησις, así como él es imitador de Cristo. Véase por ejemplo BROWN (1983); MANGO (1994); BROWNING (1981) para los santos ‘humildes’; MAGDALINO (1999, espec. p. 106); CAPES (2003).

<sup>22</sup> Cf. CAVALLERO-FERNÁNDEZ-LASTRA (2009). La numeración coincide con la página y línea de FESTUGIÈRE-RYDÉN (1974).

<sup>23</sup> Cf. CAVALLERO *et alii* (2011). Las líneas coinciden con las asignadas por FESTUGIÈRE (1974).

<sup>24</sup> La página y líneas son de la edición de VAN DEN VEN (1953); nuestra edición crítica está en prensa.

*Leoncio de Neápolis, icono*



Lamentablemente, no podemos usar este texto como ejemplo de intra-traducción porque el poema “en yambos” de Trifilio o pseudo-Trifilio, obispo discípulo de Espiridón, se halla perdido. Paul Maas y, recientemente, Tomás Fernández, han intentado hallar rastros del poema en la prosa leonciana<sup>25</sup>, pero estos avances no permiten una comparación cabal de la labor metafrástica.

---

<sup>25</sup> VAN DEN VEN (1953: 115-120) para las referencias de Maas. Las de Fernández aparecerán en nuestra próxima edición crítica.

*San Espiridón, ícono*

De la vida de Espiridón se conocen cinco textos; cuatro fueron editados en 1953 por Paul van den Ven y un quinto no fue publicado por él. Según van den Ven, hay una “vida I” debida a Teodoro de Pafos, que ubicamos *c.* 656 y fue publicada en 1901 por Sp. Papageorgios<sup>26</sup>; una “vida II” que él considera anónima y nosotros atribuimos a Leoncio de Neápolis; una “vida III” que se trataría de una metáfrasis anónima derivada de la obra de Pafos; y una “vida IV”, abreviación del mismo relato de Teodoro. Hay, además, otro relato, debido a Simeón Metafrastes (*BHG* 1648), publicado en 1847 a partir del ms. *Marcianus* 354 y en la *PG* 116 (1864) a partir del *Coislinianus* 147; está testimoniado por muchos manuscritos y van den Ven no lo edita. Vamos, pues, a comparar las vidas I y III, es decir, la obra de Teodoro de Pafos y su metáfrasis anónima.

La edición del relato de Teodoro, hecha por Papageorgios, se fundaba en un solo manuscrito e incluía más de cuatrocientos errores de lectura.

---

<sup>26</sup> VAN DEN VEN (1953: 125).

Van den Ven hizo una edición crítica sobre doce testimonios<sup>27</sup>, de los cuales el códice P (*Sabaiticus* 259) tiene puntos de contacto con la “vida II” atribuible a Leoncio. La metáfrasis o “vida III” se conserva en el ms. Paris BN gr. 1458, ff. 132-149, s. XI. Van den Ven, en su noticia de este texto<sup>28</sup>, señala que el parafraseador omite toda mención al poema yámbico y a Teodoro; no dice que su fuente tomó de Rufino el relato de la “resurrección” de Irene pero sí menciona a Sócrates cuando copia de Teodoro su noticia sobre Espiridón; omite las circunstancias del milagro del ídolo derribado y el reconocimiento de él en las imágenes de la iglesia de Trimitunte; suprime los últimos cuatro capítulos, de contenido edificante pero no biográfico; reordena el material: reúne los capítulos 5 y 15 (ambos con una mujer de malas costumbres como personaje) y remitiendo al final (cap. 17) la predicción del santo sobre su muerte. No añade nada en cuanto al contenido. Cambia el estilo y el léxico; suprime pleonasmos y repeticiones, aligera las construcciones analíticas, utiliza léxico más variado y un encadenamiento más lógico. Dice van den Ven: “el plagiaro no inventó nada, pero vistió su obra mucho más cuidadosamente que su predecesor” (p. 123). Propone el editor que la metáfrasis sea del s. IX, cuando todavía no había llegado el “clasicismo exagerado” de Simeón y Psellós. La metáfrasis hecha luego por Simeón habría dejado en el olvido a ésta, conservada por ello en un solo manuscrito.

Hecha esta reseña, veamos algunos modos concretos de la adaptación llamada ‘metáfrasis’ y que consideramos ‘intra-traducción’.

---

<sup>27</sup> Cf. VAN DEN VEN (1953: 55 ss.).

<sup>28</sup> Cf. VAN DEN VEN (1953: 121-124).



TEODORO DE PAFO	METÁFRASIS ANÓNIMA
<p><b>Título:</b> menciona al personaje y al autor.</p> <p><b>Prólogo</b> (1:1 a 10: 8): comienza con una larga cita del prólogo del evangelio de <i>Juan</i>; invoca a Cristo para escribir como <i>πρωτός</i> la vida de Espiridón. Lo compara con Jacob por ser pastor. Se casó y formó familia, pastoreó en el desierto y practicó las virtudes. Lo compara con Job y con Abraham por su hospitalidad.</p> <p>Superó la gula y la lujuria con continencia y oración, la avaricia con autarcia, la ira con la tranquilidad, la codicia con el deseo de Cristo, la tristeza con la esperanza del cielo, la acidia con la oración y labor incesantes; la vanagloria con la humildad.</p> <p>Cura almas y cuerpos; tiene poder sobre las serpientes; el demonio desaparece ante él.</p> <p>Asume el episcopado.</p> <p>Por su relación con Dios, recibe y concede muchos dones. Cita <i>Mt</i> 10: 16</p>	<p><b>Título:</b> aclara que es μερικὴ θαυμάτων διήγησις y no menciona autor alguno.</p> <p><b>Prólogo</b> (129: 5 a 133: 12): señala que es una tarea difícil pero necesaria.</p> <p>Incluye la comparación con Jacob.</p> <p>Incluye la comparación con Job y con Abraham.</p> <p>Enumera virtudes en otro orden: domina la gula, <u>amor de la fama</u>, avaricia, <u>rencor</u>, codicia, acidia, vanagloria, pero con fraseología diversa.</p> <p>Conserva estos dones con diferencias de expresión.</p> <p>También lo menciona empleando el tecnicismo ἀρχιερωσύνης (132: 12), simplificando la referencia a Constantino y suprimiendo cita.</p> <p>Mantiene la idea pero suprime la cita y, en cambio, hace una referencia a Elías (133: 11).</p>

Hay frases muy similares en ambos textos; sin embargo, sus diferencias permiten ver en qué consiste la metáfrasis en el aspecto estilístico. Por ejemplo:

γυναικὶ δὲ νομίμως καὶ σοφρόνως συναφθεῖς καὶ <b>τεκνώσας</b> ἐξ αὐτῆς καὶ ταύτη <u>ἐπὶ χρόνον τινὰ</u> συνοικήσας... (T 3: 2-4)	γυναικὶ δὲ νομίμως καὶ σοφρόνως συναφθεῖς ταύτη τε <u>χρόνον</u> ἐφ' ἵκανόν συνοικήσας καὶ <b>παιδοποιήσας</b> ἐξ αὐτῆς... (M 130: 3-4)
ποιμαίνων τὰ <b>πρόβατα</b> <u>ἐμελέτα</u> ἐν νόμῳ τοῦ Κυρίου διὰ πάσης ἡμέρας καὶ νυκτός (T 3: 6-7)	ποιμαίνων τὰ <b>ποίμνια</b> τῆς ἐν νόμῳ Κυρίου κατὰ τὸ γεγραμμένον <u>ἐπεμελεῖτο μελέτης</u> ἡμέρας καὶ νυκτός (M 130: 7-9)
<u>ἔσπευδεν</u> πάση δυνάμει <b>μηδένα</b> τῶν παραπορευομένων ἀμοιρῆσαι τῆς τοιαύτης ξενοδοχίας, ἀλλὰ πάντας δεξόμενος ἄνευ γογγυσμοῦ μετὰ χαρᾶς πᾶσιν δουλικὴν <b>ὑπουργίαν</b> ἐπιτελῶν <u>ἔσπευδεν</u> πάντας κατὰ δύναμιν ἀναπαύειν (T 4: 6-10).	πάση δυνάμει <u>διετήρει</u> <b>μηδένα</b> <b>μηδαμῶς</b> τῶν παραπορευομένων ἀμοιρῆσαι τῆς παρ' αὐτῶ ξενοδοχίας, ἀλλὰ πάντας μετὰ περιχαρείας ὑποδεχόμενος ἄνευ γογγυσμοῦ δουλικὴν <b>ὑπηρεσίαν</b> ἐκάστω παρέχειν <u>ἠνείχετο</u> , παντοίαν ἅπασι διὰ πάντων ἐπινοῶν ἀνάπασιν (M 130: 25-29).

Allí cambia el verbo τεκνῶω por παιδοποιέω, el giro ἐπὶ χρόνον τινὰ por χρόνον ἐφ' ἵκανόν; el parafraseador prefiere los juegos etimológicos: ποιμαίνων τὰ ποίμνια reemplaza a ποιμαίνων τὰ πρόβατα y ἐπεμελεῖτο μελέτης suplanta al simple ἐμελέτα de Teodoro; al μηδένα añade μηδαμῶς y el simple πάντας lo reemplaza por el juego παντοίαν ἅπασι διὰ πάντων; sustituye ὑπουργίαν por ὑπηρεσίαν; la reiteración ἔσπευδεν es reemplazada por la *variatio* διετήρει y ἠνείχετο.

πᾶσιν ἦν ποθεινός, πᾶσιν <b>ἀγαπητός</b> , πᾶσιν αἰδέσιμος, πᾶσιν ἐπέραστος (T 4: 11-12)	πᾶσιν <u>οὖν ἐντεῦθεν</u> ἦν ποθεινός, πᾶσιν ἐπέραστος, πᾶσιν αἰδέσιμος καὶ πᾶσιν <b>ἐπίσημος</b> (M 130: 31-33)
--	--

ἔκ τε τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἐξωστράκισεν (T 6: 1)	ψυχῆς τε καὶ σώματος τῆς ἐκείνου διανοίας καθάπαξ ἐξωστρακίσθη (M 131: 18-19)
--	---

El *metaphrastes* reemplaza aquí el adjetivo ‘amable’ por ‘notorio’, en otro orden, y añade partículas ilativas (οὖν ἐντεῦθεν); sustituye la forma verbal y añade un giro, sin repetir la preposición ἐκ ya presente en el preverbio.

γέγονεν ἰατρὸς ψυχῶν καὶ πνευμάτων <b>ἀκαθάρτων</b> φυγαδευτής (T 6: 5-6)	γέγονεν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἰατρὸς ἄριστος, νοσημάτων μὲν παντοίων θεραπευτής, πνευμάτων δὲ <b>πονηρῶν</b> φυγαδευτής <b>καθιστάμενος</b> (M 131: 25-27)
---	--

Aquí tenemos un ejemplo de cómo desarrolla una misma idea pero añadiendo además la curación corporal, que no estaba allí en Teodoro, sino en un largo párrafo de ocho líneas, con cita evangélica incluida (6: 6-14), que el *metaphrastes* omite totalmente, incorporando en cambio cuatro líneas (132: 1-4) sobre los carismas apostólicos que enriquecían al santo.

Teodoro insiste en el uso del giro διὰ πάσης ἡμέρας καὶ νυκτὸς o similar, que se vincula con el hecho de que Espiridón oficiaba incansablemente como pastor de noche, para las ovejas, y de día, para las personas (cf. 3: 8; 5: 2, 11 y 13). El *metaphrastes*, en cambio, lo suprime.

En la enumeración de virtudes que vimos más arriba, Teodoro emplea solamente el coordinante δὲ; el adaptador, en cambio, usa la clásica correlación μὲν...δὲ (131: 3 ss.); asimismo lo emplea en 131: 26, 135: 6-7, 9-12, 19-20, 32-33, 168: 27; sin embargo, Teodoro no deja de emplear esta coordinación (13: 16-17; 69: 5-9; 96: 15-16; 103: 8-10), que suele estar ausente en textos de estilo popular o de “nivel bajo”, aunque lo hace con menor frecuencia.

Señalamos arriba algún caso de juegos etimológicos; el *metaphrastes* los reitera, por ejemplo en ὀδεύσας ὁδοῦ (132: 6-7). Pero cuando Teodoro utiliza alguno, como ποιίμνης ποιμῆν (7: 15-16), él lo elude y dice solamente ποιμήν (132: 15) o lo intensifica como en 155: 19 ss. τοὺς

λοιπούς ὑπηρέτας μηδαμοῦ μηδαμῶς τὸ παράπαν ὑπὸ μηδενός παρενοχλεῖσθαι προσέταξεν, ὑποφόρους θεσπίσας τελῶν μήτ' εἶναι μήτε μὴν γίνεσθαι, ἀλλ' ἀτέλειαν τελείαν λαβόντας..., cuando la frase de Teodoro era λοιπούς ὑπηρέτας μηδαμῶς ὑπὸ μηδενός παρενοχλεῖσθαι ἐκέλευσεν, εἰπὼν μηδένα τούτων ὑποφόρους τελῶν εἶναι ἢ γενέσθαι (48: 4-6). Asimismo, suprime algún rasgo retórico, como las tres interjecciones βαβαί empleadas en anáfora por Teodoro en 9: 2-3 (cf. 132: 32)

En cuanto al contenido y disposición de los capítulos, vale la pena observar estas diferencias:

Cap. 1: sequía	Cap. 1: idem
Cap.2: hambruna y labrador necesitado	Cap. 2: idem
Cap. 3: el otro pobre	Cap. 3: idem
Cap. 4: el condenado a muerte	Cap. 4: idem
Cap. 5: la mujer que quiere lavarle los pies	Cap. 5: idem
Cap. 6: Concilio de Nicea (M en 7)	<b>Cap. 6: la adúltera embarazada (= 15)</b>
Cap. 7: Irene (M en 8)	Cap. 7: Concilio de Nicea (= 6)
Cap. 8: curación de Constancio (M en 9)	Cap. 8: Irene (= 7)
Cap. 9: resucitación del niño y su madre (M en 10)	Cap. 9: curación de Constancio (= 8)
Cap. 10: el matarife y la cabra renuente (M en 11)	Cap. 10: resucitación (= 9)
Cap. 11: diácono parlanchín	Cap. 11: matarife y la cabra (= 10)
Cap. 12: milagro de las velas y del canto de ángeles	Cap. 12: diácono parlanchín
Cap. 13: milagro del aceite de la lucerna	Cap. 13: velas y canto de ángeles
Cap. 14: milagro de la clarividencia sobre los deseos de Trifilio	Cap. 14: aceite de la lucerna

<b>Cap. 15: la adúltera embarazada (M en 6)</b>	Cap. 15: clarividencia sobre los deseos de Trifilio
Cap. 16: Sofronia y Olimpo	Cap. 16: idem
Cap. 17: milagro de las gotas sobre los cabellos (con aclaración de que no está en Trifilio)	Cap. 17: Caída de la estatua (Cf. 20)
Cap. 18: los ladrones del corral (tomado de Sócrates)	Cap. 18: idem y suma el cap. 19 de Teodoro (atribuido a Rufino como fuente de Sócrates)
Cap. 19: reitera lo de Irene, contado en el cap. 7, pero copiado ahora de Sócrates	Cap. 19: el navegante que no devuelve el préstamo (= 21)
Cap. 20: el monje Juan que cuenta el relato de Esteban sobre la estatua derribada en Alejandría (M en 17)	Cap. 20: milagro de las gotas sobre los cabellos (= 17)
Cap. 21: un navegante de Trimitunte que le pide un préstamo no devuelto (M en 19)	Trasladado al 19.
Cap. 22: testimonio de gracias en la tumba	Omitido
Cap. 23: tormenta retrasada	Omitido
Cap. 24: se presenta, ya fallecido, en la liturgia	Omitido
Cap. 25: testimonio sobre su humildad, fundada en Cristo	Omitido
Epílogo con doxología (103: 7-21)	Epílogo con doxología (171: 23 a 172: 31).

En el primer capítulo, la introducción del asunto es muy diversa en su expresión:

<p>Μετὰ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς τῆς Τριμιθουσιέων πόλεως ἀγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας τοῦ ἀγίου καὶ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος προχείρισιν, <b>ἀβροχία</b> <b>γένονεν</b> μεγάλη καὶ λοιπὸν <b>λιμὸς</b> ἐκ τούτου <b>προσεδοκᾶτο</b> ἐν τῇ Κυπρίων <b>χώρᾳ</b> (T 10: 9-12)</p>	<p><b>Ἀβροχίας</b> γὰρ <u>γεγενημένης</u> ἐπὶ πολὺ τὸ κατ'ἐκείνο καιροῦ κατὰ τὴν τῶν Κυπρίων νῆσον, <b>λιμὸς</b> χαλεπὸς <b>προσεδοκᾶτο</b> κατὰ πᾶσαν ἐκείνην τὴν <u>χώραν</u> συμβήσεσθαι. (M 133: 13-15)</p>
--	---

Tras suprimir una cita de *Salmos* (11: 4-5; cf. 133: 24), la manera de expresar los hechos es muy diversa:

<p>Καὶ ὄμβρος <b>ἐξεχύθη</b> πολὺς, ὥστε ἐπὶ πλείους ἡμέρας <b>ράγδαίως τὸν ὕετόν</b> ἐπὶ τῆς γῆς <b>καταφέρεσθαι</b> (T 11: 8-9)</p>	<p><u>παραχρῆμα</u> δὲ <b>καταρραγεῖσα</b> <u>ράγδαίων ὄμβρων</u> <b>βροχὴ</b> ἐπὶ <u>πλείους ἡμέρας</u> <u>πλημμυροῦσα</u> <u>λάβρως</u> πρὸς γῆν <b>κατεφέρετο</b>. (M 133: 27-30)</p>
---	--

Aunque conserva léxico, lo hace en otros casos o clases de palabra, en otros tiempos y giros; y además modifica los términos y añade expresiones. En honor a la *brevitas* eludimos otros ejemplos más extensos donde se verifican los mismos procedimientos (por ejemplo 11: 10-16 frente a 133: 29-134: 5).

En los capítulos siguientes, suele ocurrir que expanda el inicio (134: 6-9, cap. 2; cf. 11: 17-18), que suprima el estilo directo (134: 13-15, cf. 12: 6-7; 143: 6-7, cf. 66: 15-16; 157: 13 cf. 52: 12-16) o que lo conserve con cambios (134: 23-28 cf. 12: 14-17; 135: 25-27 cf. 14: 4-5; 141: 29-31 cf. 25: 6-8; 30: 7-8 cf. 146: 30-31; 45: 16-19, cf. 154: 9-13; 46: 1-10, cf. 154: 14-28; 53: 2-4 cf. 157: 16-17), por ejemplo, el simple χρυσὸν δὲ ἐγὼ λαβεῖν παρὰ σοῦ οὐ θέλω de Teodoro (46: 10) pasa a ἐμοὶ δὲ μὴ θέλε διδόναι χρυσὸν ἀπολλύμενον καὶ συναπολλύντα πολλακίς τοὺς κεκτημένους del

adaptador (154: 26-27); también suele suceder que omite citas (135: 5; cf. 13: 6) o que añade la fuente (162: 23 κατὰ τὸν μέγαν ἀπόστολον Παῦλον, cf. 64: 12); que haga comentarios, por ejemplo cuando la frase de Teodoro ὁ δὲ ἅγιος τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος τοῦτο γνοῦς καὶ θεόθεν περὶ τούτου πληροφορηθεῖς... (21: 9-10) es transformada por el *metaphrastes* en ὁ δὲ θεσπέσιος πατὴρ θεόθεν πληροφορηθεῖς τὰ περὶ αὐτοῦ καὶ τὴν χριστομίμητον ἀγάπην ἔργῳ δεικνύναι διανοηθεῖς ἔσπευδεν κατὰ τὸ θεῖον λόγιον θεῖναι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ φίλου αὐτοῦ (139: 24-27)<sup>29</sup>. Con un estilo más clásico, el *metaphrastes* pone al final el verbo μαρτυρεῖ (150: 5) que Teodoro había colocado a inicio de frase (36: 9). En algún caso, el adaptador soslaya una aparente contradicción de Teodoro: en el milagro del niño y su madre resucitados, el relato dice que ocurre ante testigos pero que el taumaturgo quiere que la mujer no lo recuerde para que nadie lo sepa, cosa imposible si hubo quienes lo presenciaron (52: 9 a 53: 4); el adaptador, entonces, dice ὅπως μηδεὶς ἀνθρώπων ἄλλος γινῶ περὶ τῶν συμβεβηκότων τούτων (157: 13-14). En otras ocasiones, simplemente omite detalles: Teodoro señala que Artemidoro contó luego el milagro de la resurrección (53: 9-13), pero el *metaphrastes* no dice nada (157: 22), quizás por considerar que si había habido testigos era inútil atribuirle al diácono la difusión del milagro. En el caso de la cabra renuente, que en el texto de Leoncio habla milagrosamente, en Teodoro grita, choca sus cuernos y se lamenta (55: 8-11 ἔκραζεν... κλαυθμὸν) y en el adaptador también, pero cambiando el léxico (ἔκραζεν μεγάλα βοῶσα... ὄδυρμόν, 158: 11-14). El nombre de Olimpo lo cambia en Olimpio (163: 9). Más importante es que en algunos capítulos añade un pequeño prólogo en el que comenta a qué apunta el texto: en el cap. 16 relativo a Sofronia y Olimpio, señala que lo que va a relatar ilustra la capacidad de milagro de clarividencia (163: 4-7); en el cap. 6 señala que el relato revelará la actitud cristiana hacia la mujer y las consecuencias de la dureza de corazón sin arrepentimiento (142: 15-20).

En un trabajo que tenemos en vías de publicación hemos comparado la aparición del *tópos* que llamamos “de la inmediatez del milagro” en estos

<sup>29</sup> Otros claros ejemplos de modificación son 28: 12-29: 4 frente a 145: 24-146: 7; 69: 8-12 frente a 144: 7-14.

dos textos (y en otros). Entre el de Pafo y su metáfrasis anónima surgen estas diferencias:

En esta “Vida III” también se hace referencia a que los signos del santo son *παραδόξων θαυμασίων* (129: 6; cf. 145: 6; 157: 11, 23; 164: 1, 13, 27; 166: 32; *παράδοξον τερατούργημα* 161: 22; *τερτουργῶν... παραδόξοις μόνοις σημείοις* 161: 28; *παράδοξον τεράστιον* 166: 24) y a que él actuó *εὐθέως* “enseguida” tras asumir su episcopado (133: 10). Y en cuanto a los milagros, ante la sequía el cielo se llenó de nubes *ἐξαίφνης* “de repente” (133: 26) e “inmediatamente” (*παραχρῆμα* 133: 27) cayó la lluvia; pero el relato no emplea ningún adverbio cuando el santo la hace cesar (cf. 134: 1-5). En el episodio del avaro al que se le derrumba el depósito, también corren los damnificados, pero no se usa adverbio alguno para la inmediatez del cumplimiento de la predicción, como no lo emplea Teodoro (p. 135). Cuando se transforma el objeto de oro en serpiente, utiliza *παραχρῆμα* (136: 7), también como Teodoro. Acude el santo “a la carrera” (139: 28) para auxiliar a su amigo condenado, “afanándose” *σπεύδων* (139: 34) por llegar y, al rezar, *παραχρῆμα* “inmediatamente” cesa la corriente del río (140: 9), dicho nuevamente con el mismo adverbio que usa su fuente. Cuando Espiridón predice la muerte de la adúltera, el texto dice que sus palabras se hicieron hechos “no a la larga” *οὐκ εἰς μακράν* (144: 15), cosa que el santo lamenta “con rapidez” *διὰ τάχους* (144: 24). Como en Teodoro, la muerte de Irene ocurre cuando Espiridón vuelve del concilio de Nicea (detalle ausente en Leoncio) y sucede “repentinamente” *αἰφνίδιον* (149: 16), pero no hay adverbio para indicar la inmediatez del milagro, como tampoco en los textos anteriores. En el episodio del emperador enfermo, el santo quiere verlo “enseguida” *παρευθύ* (152: 14) y lo cura *παραχρῆμα* “de inmediato” (153: 8). En el caso del bebé muerto, la madre acude “enseguida” *παρευθύ* (155: 32) al santo y el ruego de éste tiene un efecto “más rápido que la palabra” (*θᾶπτον ἢ λόγος* 156: 14); pero muerta la madre “repentinamente” (*αἰφνίδιον* 156: 21), la resucita “al instante” *παραυτίκα* (157: 8). La cabra que no quiere irse con su nuevo dueño, una vez hecho el pago tras su maravillosa reacción, se va “con toda tranquilidad y apuro



corriendo directamente” (μετὰ πολλῆς ἡσυχίας καὶ σπουδῆς εὐθὺ δρομήσασαν 158: 21-22). También al diácono parlanchín Espiridón lo hace callar εὐθέως (159: 8), pero no hay adverbio en el milagro de la lucerna (161: 7 ss.). En el milagro de la caída de la estatua idolátrica –ausente en Leoncio– al solo ruego de Espiridón, que el relato de Teodoro sí incluye (p. 86), la versión metafrástica aclara que ocurre κατ’ αὐτὴν τὴν ὥραν “en el mismo momento” (166: 23) y que los incrédulos se bautizan “al instante” αὐτίκα (167: 9). En cuanto al milagro de los ladrones ‘atados’, el santo los libera “al instante” παραυτίκα (168: 4).

También hay actitudes solícitas del santo (διὰ σπουδῆς 141: 6-7) y reacciones inmediatas de los testigos de los milagros (los que ven el detenimiento del río “corren muy rápido” a contar lo ocurrido, 140: 21; el gobernador libera παραχρῆμα al acusado, 140: 25; el emperador ofrece ayudas solidarias μετὰ πάσης σπουδῆς 154: 1-2). Si bien en la liturgia sin asistentes, en la que son los ángeles quienes responden, todo el pueblo acude corriendo al oír el canto (160: 14, 16, 17, 22), no hay un adverbio “de inmediatez” para el milagro, pero sí la gente aprende, como efecto del milagro, “a concurrir al templo con disposición y afán” (160: 32) y a “encontrarse en la casa del Señor con toda σπουδῆς” (161: 4-5). Tampoco lo hay en la clarividencia de Espiridón respecto de los pensamientos de Trifilio, pero éste sí “quedó perplejo admirándose grandemente” (162: 25); lo mismo ocurre en el caso de Sofronia y Olimpo: éste “perplejo por lo paradójico baja con apuro” (164: 1), “queda muy fuera de sí” (164: 7) y desea ofrecer sacrificios a Espiridón como si éste fuera un dios (13-14); mas enseñado por su esposa, παρευθὺ “enseguida cree y recibe el signo de Cristo” (23-24), conversión que no se da en el texto atribuido a Leoncio pero sí en el de Teodoro (cf. 73: 14-16; también en la versión abreviada: cf. 177: 27-28). Ante la milagrosa revelación de Irene, Espiridón halla el adorno escondido “enseguida” εὐθύς (168: 12). El milagro, no incluido en la narración leonciana, de la clarividencia acerca de un préstamo no devuelto, no tiene adverbio ‘de inmediatez’, ni para el milagro ni para el efecto (170: 5 ss.). En cuanto al milagro de las gotas que caen sólo sobre el santo y

dan colores a sus cabellos, sí se produce “repentinamente” ἄφνω (170: 33) y los testigos quedan “en éxtasis y asombro” (ἐν ἐκστάσει καὶ θαύματι 171: 5).

De este análisis surge que la versión metafrástica conserva, en general, el *tópos*, pero no siempre sigue literalmente en su léxico al modelo; de hecho, incorpora otros adverbios y giros para la ‘inmediatez’ del milagro, como *παρευθύ, αἰφνίδιον, κατ’ αὐτήν τὴν ὥραν, αὐτίκα, παραυτίκα*. Por lo tanto, si bien su autor considera importante mantener el *tópos*, lo expresa con libertad y creatividad.

Este caso puntual confirma, pues, el análisis general que hemos presentado.

Creemos que todo esto demuestra que una *μετάφρασις* en el sentido medieval dista mucho de ser una ‘traducción’ en el sentido moderno. Claro está que hay muchas ‘teorías’ de la traducción y modos diversos de hacerla concreta<sup>30</sup>; sin llegar a una ‘traducción filológica’, en general se tiende a ser más respetuoso del original en comparación con lo que aquí hemos descrito. Pensamos que esta labor es una ‘adaptación’, ‘reelaboración’ o ‘recreación’ más que una traducción.

Un caso particular es el de la *Vida de Pedro de Atroa*, escrita *c.* 855 por Sabas el monje; pues *c.* 865 reelabora su propio texto, le hace cambios estilísticos y añade veintiséis milagros póstumos del santo. Parece ser el único caso en que es el mismo autor quien rehace su obra<sup>31</sup>, al menos único caso conservado, pues Niketas Sthétatos hizo dos versiones de la *Vida de Simeón el nuevo teólogo*, pero se perdió la más larga<sup>32</sup>.

En realidad, esa práctica frente a un texto ajeno no es tan extraña en el mundo medieval. Ya en el siglo IV, el poeta Trifiodoro, el autor de la *Ἰλίου ἄλωσις*, escribió también una *Παράφρασις τῶν Ὀμήρου παραβολῶν*,

<sup>30</sup> Entre la abundantísima bibliografía sobre la traducción, remitimos simplemente a TERRACINI (1951), DELAVENAY (1972), JAKOBSON (1975), MOUNIN (1977), STEINER (1980), SÁEZ HERMOSILLA (1980), MERINO (1983), MARGOT (1987), HORTAL (2007); sobre la medieval, véase THÉRY (1950), MONFRIN (1964), BRIESEMEISTER (1980), LESPÉRAS (1980). Véase también WEST (1932).

<sup>31</sup> Cf. EFTHYMIADIS (2011: 111).

<sup>32</sup> Cf. PASCHALIDIS (2011: 149). La conservada data de 1054.

es decir, concretamente una ‘paráfrasis’, un decir en otros términos; lo sabemos por la *Suda*, pero lamentablemente se ha perdido. En el siglo siguiente, Nono de Panópolis, el autor de las *Dionisiacas* –o un homónimo–, compuso una Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου; el término μεταβολή significa ‘transformación’, de modo que ya señala la voluntad de hacer algo distinto. Nono pasa a hexámetros el texto en prosa de san Juan. Para tener una idea del resultado, comparemos un pequeño pasaje del célebre prólogo del Evangelio:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· (1: 1-4)

El poeta dice, en cambio:

Ἄχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῇ,  
 ἰσοφυῆς γενετῆρος ὁμήλικος υἱὸς ἀμήτωρ,  
 καὶ λόγος αὐτοφύτιο θεοῦ γόνος, ἐκ φάεος φῶς·  
 πατρὸς ἔην ἀμέριστος, ἀτέρμονι σύνθρονος ἔδρη·

Intemporal era, inaprehensible la Palabra en el inefable principio,  
 Hijo, sin madre, de la misma naturaleza del Engendrador coetáneo  
 y, como Palabra, Hijo del Dios que produce por Sí mismo, luz desde/  
 la luz;  
 era indivisible del Padre, compartiendo el trono con una sede sin fin.

Claramente, Nono presenta la misma teología pero, más allá del ritmo poético, lo hace con otros términos y recursos. Este caso muestra la diversidad de géneros a los que se aplica el quehacer metafrástico; también lo hallamos en la historiografía: por ejemplo, la *Alexiada* de Ana Komnené (s. XII), la *Historia* de Nikéas Khoniátes (c. 1220) y la *Historia* de Giorgos Pakhyméres (c. 1308) tuvieron sendas metáfrasis, en el s. XIV, que acompañaban el texto original, acortándolo, facilitando el léxico, simplificando la sintaxis y elu-

diendo lo retórico<sup>33</sup>. Incluso el género epistolar tuvo metáfrasis, como en el caso de Miguel Psellós<sup>34</sup>. Además, esta práctica fue más allá de los límites temporales del mundo bizantino. Un ejemplo de ello son las seis *metaphrása-seis* efectuadas entre los siglos XVI y XVII de la *Historia de Barlaam e Josafat*, cuatro de ellas en dialecto cretense y las dos del Monte Atos en un demótico popular que actualiza la *koiné* medieval; todas reelaboran el material original, resumiéndolo<sup>35</sup>. Asimismo, una colección de fábulas de origen árabe, traducidas al griego bizantino en el s. XI, mereció una metáfrasis al neogriego, compuesta por Teodosio Zigomalás en 1584<sup>36</sup>.

Por otra parte, hace tiempo tuvimos ocasión de estudiar por varios años el fenómeno de la traducción medieval en el campo de Occidente. Entonces editamos un texto titulado *Del soberano bien*, que es traducción castellana de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla<sup>37</sup>. Ese romanceamiento intenta ‘trasvasar’ a otro código un mismo contenido, pero lo hace a veces con una literalidad que raya en el latinismo, otras veces despliega la frase original, pasa a estilo indirecto, cambia la estructura sintáctica (por ejemplo, interrogación por afirmación) o se deja influir agramaticalmente por ella (la negación para introducir un complemento de verbo de ‘prohibir’); hace ampliificaciones, aclaraciones de significado, duplica o triplica el giro, sea de adjetivo, sustantivo, verbo o adverbio, a veces reduce o suprime frases y hace trastrueques. Esto revela ya que el criterio de ‘traducción’ daba lugar a una amplia libertad. Pero este texto es interesante, además, porque en uno de sus testimonios, el ms. B. N. Madrid 6970, alguien, en el s. XVI, hizo correcciones, acercándose a la tarea de un *metaphrastes*, y más aún porque en el s. XV alguien reelaboró esa traducción pero cotejándola con el original latino para mejorarla (ms. Menéndez Pelayo 4/2) y porque esto vuelve a ser hecho en el ms. escorialense Z IV 24, del s. XVIII, en el que un anónimo escritor reelabora el texto medieval adaptándolo a criterios neoclásicos: hemos comparado trescientas treinta y cuatro veces en las que el traductor dieciochesco modi-

---

<sup>33</sup> Cf. SIMPSON (2013: 106, 119).

<sup>34</sup> Cf. VOLK (2002).

<sup>35</sup> Sobre estas versiones cf. BÁDENAS (1996).

<sup>36</sup> Cf. STEPHOU (2011).

<sup>37</sup> Cf. CAVALLERO (1991).

fica el léxico medieval acercándolo a la raíz latina del original en poco más del sesenta por ciento de los casos<sup>38</sup>, además de suprimir agregados, ampliificaciones y duplicaciones, reponer omisiones, reordenar trastrueques y corregir el sentido mal captado por el romanceador medieval.

Creemos que esto demuestra que la labor del *metaphrastes* bizantino, además de tener cierta tradición en el mismo mundo greco-oriental, tuvo formas paralelas en el europeo occidental. Y en cuanto a la tarea de Nono de Panópolis, además de ser paralela a la de Juvenco en el ámbito occidental –quien en más de tres mil hexámetros puso en verso los evangelios (c. 330)– no está muy alejada de lo que el Canciller Pero López de Ayala, en el s. XIV, hizo en la parte final de su *Rimado de Palacio*, donde versifica, reelaborándolo, el texto teológico de Gregorio Magno, *Moralia in Iob*<sup>39</sup>.

Para concluir, pues, creemos que el texto de *Vida de Espiridón* aquí analizado demuestra que en Bizancio, como en el medioevo en general, se admitía el manejo de los textos como algo de propiedad general: uno podía versificarlos, parafrasearlos, resumirlos, adaptarlos y, también, traducirlos, sin preocuparse mucho por derechos de autor<sup>40</sup>. La tarea del *metaphrastes*, pensamos, no es exactamente la de un traductor que trasvasa de un código a otro, sino la de un reelaborador que, al interior de una misma lengua, hace modificaciones que tienen que ver con el estilo, la intencionalidad y, quizás, la ideología.

---

<sup>38</sup> Cf. *ibidem* p. lxxxix ss.

<sup>39</sup> Cf. CAVALLERO (1986).

<sup>40</sup> Ya DELEHAYE (1927) comparó el texto de *Juan el limosnero* de Leoncio (edición Gelzer) con la metáfrasis de Simeón pero también con el ms. *Marcianus* gr. 349. Señala que este anónimo trata el modelo leonciano “avec une certaine liberté. Il l’abrège assdez souvent, le développe parfois, mais avec discrétion. Surtout, il paraît soucieux d’éviter le passage trop brusque d’un sujet à un autre: de là les nombreuses transitions qu’il établit entre les chapitres (...) Il viese aussi à une plus grande pureté de style et bannit les termes empruntés par Léonce à la langue vulgaire” (9-10). También ‘corrige’ las audacias sintácticas. Metafrastes se aleja más, pues utiliza este anónimo como base.

**BIBLIOGRAFÍA**

- BÁDENAS, P. (1996): "Metáfrasis en griego vulgar de la *Historia de Barlaam e Josafat*", en J. Egea-J. Alonso eds. *Prosa y verso en griego medieval*, Amsterdam, Hakkert, 59-73.
- BRIESEMEISTER, D. (1980): "Die Theorie der Übersetzung in Spanien im 15. Jahrhundert", en *Stimmen der Romania*, Wiesbaden, 483-517.
- BROWN, P. (1983): "The saint as exemplar in Late Antiquity", *Representations* 3, 1-25.
- BROWNING, R. (1981): "The 'low level' saint's life in the early Byzantine world", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint*, London, Saint Vladimir Seminary Press, 117-127.
- CAPEL, D. (2003): "Imitatio Christi and the Gospel genre", *Bulletin for biblical research* 13/1, 1-19.
- CAVALLERO, P. (1986): "La adaptación poética de los *Moralia in Iob* de San Gregorio en el *Rimado de Palacio* del Canciller Ayala", *Hispania Sacra* 38, 401-518.
- CAVALLERO, P. (1991): *Del soberano bien": romanceamiento castellano medieval de las "Sententiae" de San Isidoro*, edición crítica con introducción y notas. Buenos Aires, SECRET-CONICET (*Incipit*, Publicaciones 3).
- CAVALLERO, P. (2008): "El griego en el latín de Liutprando, el latín en el griego de Leoncio", en A. Fraboschi ed. *Grecia en la Latinidad: actas de las XIV Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, Instituto Nóvoa, UCA, 2008, 71-80.
- CAVALLERO, P.-FERNÁNDEZ, T.-LASTRA SHERIDAN, J. (2009): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Simeón el loco*, edición revisada, con introducción, traducción y notas Buenos Aires, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA.
- CAVALLERO, P. -UBIerna, P. *et alii* (2011): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Juan el limosnero*, edición revisada, con introducción, traducción y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capboscq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohdziewicz y D. Santos. Buenos Aires, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA.

- CHANTRAINE, P. (1999): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, avec un supplément*, Paris, Klincksieck.
- DELAVERNAY, É. (1972): *La machine à traduire*, Paris, PUF, 3<sup>e</sup>. éd.
- DELEHAYE, H. (1927): “Une vie inédite de saint Jean l’Aumônier”, *Analecta Bollandiana* 45, 5-74.
- DIMITRAKOS, D. (1951): *Méga léxikon ólis tis ellinikís glóssis*, Athinai, Domi.
- DU CANGE, Charles du Fresne Sgr. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lugduni, Anissonius-Posuel-Rigaud, 1668 = Graz, 1958.
- EFTHYMIADIS, S. (1991): “John of Sardis and the *metaphrasis* of the *Passio* of St. Nikephoros the martyr (BHG 1334)”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 28, 23-44.
- EFTHYMIADIS, S. (2006): “Two Gregories and three genres: autobiography, autohagiography and hagiography”, en J. Bortnes-T. Hägg edd. *Gregory of Nazianzus: images and reflections*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 239-256.
- EFTHYMIADIS, S. (2011): “Hagiography from the ‘Dark Age’ to the age of Symeon Metaphrastes (eight-tenth centuries)”, en *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, vol. I, Farnham-Surrey, Ashgate, 95-142.
- EHRHARD, A. (1928): reseña “H. Delehaye, Une vie inédite de Saint Jean l’aumônier. *Anal. Boll.* 45 (1927) 5-74”, *BZ* 28, 440-441.
- ERNOU, A. - MEILLET, A. (1951): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 3<sup>e</sup>. édition.
- FESTUGIERE, A.-RYDEN, L. (1974): *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, Paul Geuthner.
- GOUILLARD, J. (1941): “Syméon Logothète et Magistros, surnommé Méta-phrastes”, *Dictionnaire de théologie catholique* 14/2, 2959-2972.
- HÓGEL, Ch. (1996): ed. *Metaphrasis: redactions and audiences in Middle Byzantine hagiography*, Oslo.
- HÓGEL, Ch. (2002): *Symeon Metaphrastes. Rewriting and canonization*, Copenhagen.
- HORTAL, A. (2007): *Ética profesional de traductores e intérpretes*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

- JAKOBSON, R. (1975): “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción”, en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 67-77.
- KRIARAS, E. (1971-): *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας 1100-1669*, Tessaloniki.
- LAFONTAINE, G. (1973): “Une vie grecque abrégée de saint Grégoire l’illuminateur (cod. Sin. Gr. 376)”, *Le muséon* 86, 135-145.
- LAMPE, W. (1961): *A patristic Greek lexicon*, Oxford, Clarendon.
- LAPPA-ZIZICAS, E. (1970): “Une épitomé de la vie de S. Jean l’Aumônier par Jean et Sophronius”, *Analecta Bollandiana* 88, 265-278.
- LESPÉRAS, J. (1980): “La traduction et ses théories en Espagne au XVe et XVIIe siècles”, *Revue des langues romanes* 84, 81-92.
- MAGDALINO, P. (1999): “‘What we heard in the Lives of the saints we have seen with our own eyes’: the holy man as literary text in tenth century Constantinople”, en J. Howard-Johnston- P. Hayward, *The cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford, 83-112.
- MANGO, C. (1994): “El Santo”, en G. Cavallo (comp.) *El hombre bizantino*, Madrid, Alianza, 319-350.
- MARGOT, J. (1987): *Traducir sin traicionar*, Madrid, Cristiandad.
- MERINO, W. (1983): “Traduttore traditore: riesgos y peligros de la traducción”, *Estudios humanísticos* 5, 39-54.
- MONFRIN, J. (1964): “Humanisme et traducteurs au Moyen Âge”, en *L’humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIIe au XIVe siècle* (Colloque Strasbourg 1962), Paris, vol. 3, 217-246.
- MOUNIN, G. (1977): *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, Gredos, 2ª ed.
- PASCHALIDIS, S. (2011): “The hagiography of eleventh and twelfth centuries”, en S. Efthymiadis, *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, vol. I, Farnham-Surrey, Ashgate, 143-171.
- PASSOW, F. (1848): *A Greek-English lexicon based on the work of Francis Passow, by H. Liddell, R. Scott and H. Drisler*, New York, Harper and brothers.



- PEYR, E. (1992): “Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 42, 143-155.
- RAPP, C. (1995): "Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries“, *Byzantinische Forschungen* 21, 33-44.
- SÁEZ HERMOSILLA, T. (1980): “Pratique et théorie de la traduction”, *Anuario de estudios filológicos* 3, 203-213.
- SIMPSON, A. (2013): *Niketas Choniates. A historiographical study*, Oxford, University Press.
- SOPHOCLÉS, E. (1887): *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1992.
- STEPHANUS, H. (1842-1846): *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris, Didot.
- STEPHOU, L. (2011): *Die neugriechische Metaphrase von Stephanites und Ichneutes durch Theodosios Zygomalas*, Madrid, CSIC.
- STEINER, G. (1980): *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, FCE.
- TALBOT, A. (2011): “Hagiography in late Byzantium (1204-1453)”, en S. Efthymiadis ed. *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, vol. I, Farnham-Surrey, Ashgate, 173-195.
- TERRACINI, B. (1951): “El problema de la traducción”, en *Conflictos de lenguas y de cultura*, Buenos Aires, Imán, 43-103.
- THÉRY, G. (1950): “Notes indicatrices pour s’orienter dans l’étude des traductions médiévales”, en *Mélanges Joseph Maréchal, 2: Hommages*, Museum Lessianum, Section philosophique N° 32, Bruxelles-Paris, 297-315.
- TOUFEXIS, N. (2008): “Diglossia and register variation in Medieval Greek“, *Byzantine and Modern Greek Studies* 32/2, 203–217.
- TRAPP, E. (2001): *Lexicon zur byzantinistischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, Band A-K, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- VAN DEN VEN, P. (1953): *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste.
- VOLK, R. (2002): “Eine seltsame Metaphrase von Psellos-Briefe”, *JÖB* 52, 185-196.

WEST, C. (1932): “La théorie de la traduction au XVIIIe siècle”, *Revue de littérature comparée* XII, 330-352.

ZILLIACUS, H. (1938): “Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes”, *BZ* 38, 333-350.

**REYES Y POETAS. EN TORNO A LA NOCIÓN DE LINAJE.  
TEOGONÍA 80-103**

MARÍA CECILIA COLOMBANI<sup>1</sup>

**RESUMEN:** El proyecto de la presente comunicación consiste en relevar la acción de las Musas entre los hombres y ver, no sólo las características de las diosas en el interior del dispositivo mítico, sino la imagen de dos figuras emblemáticas que, en el plano histórico, parecen continuar el linaje positivo que las bienhabladas hijas de Zeus inauguran con su presencia luminosa en el Olimpo. Nos referimos a los reyes y a los poetas. En primer lugar, abordaremos la figura del rey a partir de un trabajo tendiente a relevar funciones y marcas identitarias que hacen de él una continuidad de la figura regia de Zeus, de quien, precisamente, desciende. En segundo lugar, abordaremos la figura de los poetas para inaugurar otro triángulo que representa la misma ecuación aludida: Apolo, las Musas y los aedos, que de ellos descienden. Una vez más se observan las líneas de continuidad identitaria entre el plano olímpico y el histórico.

**Palabras clave:** Mito-Reyes-Poetas-Linajes-Luminosidad

**ABSTRACT:** The project of the present communication consists of relieving action of the muses among men and see, not only the features of the goddesses, but the image of two emblematic figures that, in historical terms, seem to continue the positive lineage that the daughters of Zeus inaugurate with the luminous presence in the Olympus. We refer to the Kings and the poets. First, we will discuss the figure of the King tending to relieve functions and brand identity that continue the figure of Zeus. Secondly, we will discuss the figure of poets to inaugurate another triangle that represents the same equation: Apollo, the muses and the aedos, that descend from them.

---

<sup>1</sup> Universidad de Morón - Universidad Nacional de Mar del Plata - UBACyT. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com  
Fecha de recepción: 21/3/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

Once again there are lines of continuity between the Olympic plane and the historical identity.

**Keywords:** Mith-Kings-Poets- Lineage- Brightness

## INTRODUCCIÓN

El proyecto de la presente comunicación consiste en relevar la acción de las Musas entre los hombres y ver, no sólo las características de las diosas en el interior del dispositivo mítico, sino la imagen de dos figuras emblemáticas que, en el plano histórico, parecen continuar el linaje positivo que las bienhabladas hijas de Zeus inauguran con su presencia luminosa en el Olimpo. Nos referimos a los reyes y a los poetas.

En primer lugar, abordaremos la figura del rey a partir de un trabajo tendiente a relevar funciones y marcas identitarias que hacen del rey una continuidad de la figura regia de Zeus, de quien, precisamente, descienden. Nos ubicaremos en la acción de las Musas, como condición de posibilidad de la emergencia de dichos reyes, para, en un segundo momento, ubicar su papel. Queda así establecido un triángulo que representa claramente la ecuación saber-poder, exhibiéndose como tríada complementaria: Zeus, las Musas y los reyes, vástagos de Zeus.

En segundo lugar, abordaremos la figura de los poetas para inaugurar otro triángulo que representa la misma ecuación aludida: Apolo, las Musas y los aedos, que de ellos descienden. Una vez más se observan las líneas de continuidad identitaria entre el plano olímpico y el histórico. Las características de los aedos están en estrecha vinculación con las marcas divinas, a punto tal de parecer sus dobles.

Trabajaremos una marcada intencionalidad antropológica. En realidad, queremos relevar figuras de sesgo positivo y diurno a partir de las huellas que el trabajo filológico nos aporta. Se trata del intento de distinguir en Hesíodo la complementariedad de dos líneas de linajes, uno diurno y otro nocturno, que puede ser utilizada como herramienta interpretativa para rastrear la arquitectura mítica que Hesíodo delinea.

## LOS REYES. LAS MARCAS DE SU ESTATUTO REGIO

La primera acción de las Musas se refiere a los reyes: “Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a éste le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras” (*Teogonía*, 80-85). En primer lugar, debemos apuntar la acción benéfica de las bienhabladas hijas del Padre. Se trata de una acción que, indirectamente, podríamos definir como política, en la medida en que son ellas las que otorgan la posibilidad de que los reyes sean. Las Musas operan como la condición de posibilidad de la existencia de los reyes, lo que las ubica en un plano de resonancia ontológica en tanto capacidad de generar con su acción el ser mismo de algo.

A su vez, los reyes toman las marcas identitarias de las Musas, lo cual los territorializa a un linaje positivo, de matriz luminosa. Su acción se encuadra en el mismo registro benéfico que las hijas del Padre. Por eso de su boca brotan melifluas palabras. Para ello, ellas mismas han depositado una gota de dulce miel. La continuidad está asegurada y la figura del rey coincide con la imagen del rey bueno, cuyas características pasaremos a relevar. Pensemos en su acción política: “Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea” (*Teogonía*, 85-88). Los versos no sólo devuelven la resuelta acción política de los reyes, sino las marcas de la ecuación que venimos rastreando. El saber coincide con el poder constituyendo un maridaje estructural e indisoluble.

En primer lugar, el rey es intérprete de los dioses y con ello permeabiliza de algún modo los planos que requieren de un sujeto excepcional para ponerse en contacto. Su poder está también dado por el reconocimiento de todos que en él fijan su mirada, haciéndolo brillar en medio del vulgo (*Teogonía*, 94). Es este brillo lo que confirma la metáfora lumínica propia del linaje diurno. El rey brilla y su brillo ilumina la acción política, que, a su vez, se ve beneficiada con sus sentencias rectas, opuestas a las sentencias torcidas, propia de los *dorophagoi*. El rey aparece como aquel que ostenta el saber y el poder de interpretar la voluntad divina a través de las sentencias rectas. Son ellas las que nos habilitan a pensar en una familiaridad estructural

entre los reyes y lo divino, en particular Zeus, a partir de su figura como garante de la justicia.

Las marcas de la díada saber-poder se refuerzan con las “firmes palabras”, como signo de autoridad, que el rey puede pronunciar y la resolución sabia de los pleitos que puede lograr. El rey aparece como un sabio, cumpliendo una función benéfica de capital importancia para la cohesión de la aldea: la reparación de la gente agraviada, entre otras cosas que se desprenden de los versos siguientes: “Pues aquí radica el que los reyes sean sabios en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras” (*Teogonía*, 88-91).

Indudablemente el rey es el hombre de la palabra firme, autoritaria, capaz de hacer cumplir algo a partir de su superioridad estatutaria. No hace falta la palabra despótica para ser palabra de autoridad. Más bien, es preciso pensar en la persuasión como forma de reivindicar una sabiduría que, fácilmente, es resolutive.

La función de los reyes se inscribe en un segmento luminoso; es la pieza clave para la conservación del orden, restaurando con su palabra ese orden, cada vez que es dañado a partir del agravio o reparando con su *logos* firme y recto el daño causado a la gente a partir de las ofensas. Interpretar y resolver son los pilares sobre los que se asienta una acción de sesgo político, que puede mantener la *eris* alejada del clima del ágora.

Se trata, en realidad, de la doble función del rey que venimos sosteniendo y que se plasma en el par *Themistes-Dikai*. Themis era el asiento que le correspondía al rey en la Asamblea para administrar un tipo de justicia que encuentra su fuente de legitimación en la divinidad como *topos* áltero. De allí que el término devino en el concepto de “derecho divino”, aludiendo precisamente a ese fondo desde el que se imparte la *Dike*. Se trata de una Justicia divina que no conoce las pautas del derecho. Dice Jaeger, a propósito de la tensión entre *Themis* y *Dike*: “Así que *thémis* se refiere más bien a la autoridad del derecho, a su legalidad y validez, *Dike* significa el cumplimiento de la justicia. Así se comprende que en un tiempo de lucha por la aspiración al derecho de clase, que hasta entonces había recibido el derecho

sólo como *thémis*, es decir, como una ley autoritaria, la palabra *Dike* se convirtiera necesariamente en bandera”<sup>2</sup>.

Interpretar las *themistes* es la función del rey y, al hacerlo, su autoridad debe restablecer, a través de las *dikai*, las decisiones divinas que han sido alteradas. Las *dikai* resultan ser, entonces, los veredictos que pueden ajustarse o no a las *themistes*, zanjando las diferencias entre los veredictos torcidos y los rectos y articulando la distancia entre los reyes buenos y sabios y los devoradores de dones. El rey cumple, desde la dimensión reparadora, una tarea cosmética. Evocamos el verbo *kosmeo*, dar forma, embellecer, ordenar, para pensar cómo al restituir en el juicio la alteración que ha sufrido la decisión divina, ordena lo que se había desordenado. Tal como sostiene Pérez Jiménez: “Ellos conocen así esas *themistes* y en el juicio tienen que restablecer su alteración mediante las *dikai* o veredictos”<sup>3</sup>.

No es éste un punto menor en la tarea de relevar la díada saber-poder. El rey sabe interpretar las decisiones divinas, por el poder que el mismo Zeus le otorga en tanto capacidad de “ver” las decisiones divinas e, incluso, repararlas si es necesario, lo cual le confiere un poder restaurador del orden. Al mismo tiempo las dimensiones de esta función lo ubican en una línea directa de continuidad de la acción de Zeus en su tarea cosmética. También Zeus es quien ordena el *kosmos* cuando éste se ve alterado, representando, en esa línea, la figura del rey-garante. El plano histórico y el divino muestran un notorio isomorfismo, siendo el primero el doblete del segundo. El rey no sólo es el hombre de la palabra firme, sino también del *logos* complaciente y persuasivo. Aparece la importancia de la persuasión, *peitho*, como aquel valor que la palabra debe incluir para que se inscriba en el orden de la *pistis*. El rey debe ser confiable a partir de su persuasión. Hay en el rey una tarea pacificadora que lo ubica en la misma función reparadora. El rey “resuelve sabiamente un pleito” y con ello restaura la armonía quebrantada, restituyendo la paz, por más grande que el pleito sea. Sólo desde el asentimiento que la *pistis* dona, puede desprenderse la función de soberanía, el ejercicio de la autoridad de ese rey bueno, capaz de conducir su rebaño porque su palabra y decisión es del orden de la prudencia. Ambos campos se in-

---

<sup>2</sup> Jaeger, W. (1995), p. 107

<sup>3</sup> Pérez Jiménez, A. (2000), n. 5

tersectan en la figura del rey de justicia, ya que, tal como afirma Detienne, la justicia está emparentada con determinadas formas de mánica de tal manera que no es posible diferenciarlas<sup>4</sup>.

Hay una nota interesante en la dimensión del poder que el rey ostenta. El final de la pintura que el poema devuelve confirma el estatuto: “Y cuando se dirige al tribunal, como a un dios le propician con dulce respeto y él brilla en medio del vulgo. ¡Tan sagrado es el don de las Musas para los hombres!” (*Teogonía*, 91-94). En primer lugar, podemos intuir un estatuto antropológico diferente entre el rey y el vulgo, quien le propicia “un dulce respeto”, semejante a un dios. Estamos en presencia del remate de la continuidad dios-rey que el apartado ha venido mostrando. Las funciones y las cualidades que pudimos reconocer en el rey hacen de él un sujeto excepcional, cuyo registro lo posiciona en un *topos* de semejanza con la divinidad. “Como a un dios”. Esa es sin duda la más nítida expresión de una cierta familiaridad que habla de las líneas de permeabilidad entre un plano, el divino, y otro, el humano. El clima que ha delineado la función real conserva las características luminosas y positivas de todo cuanto “tocan” las Musas en su acción bienhechora. Las funciones, las palabras y el perfil del rey hablan de la consolidación de un linaje positivo. Al mismo tiempo, ese clima es el que define la contrapartida de lo que constituye el perfil de los *dorophagoi*, inscriptos en un linaje tenebroso, a partir de las consecuencias nefastas que su conducta despliega y que se inscribe en el marco de la tensión entre *dike* y *hybris*, a propósito, entre otras cosas, de la relación Hesíodo Perses<sup>5</sup>.

Ahora bien, el rey ha devuelto las marcas que lo posicionan en un lugar de privilegio a partir del dispositivo de saber-poder que lo caracteriza; no obstante, su inscripción al *topos* de excepcionalidad que venimos rastreando, obedece a la lógica del don. No podemos olvidar el comienzo mismo de los versos seleccionados; las Musas son las verdaderas artífices de

---

<sup>4</sup> Detienne, M. (1986), Cap. III, p. 51

<sup>5</sup> Para un pormenorizado análisis de las posiciones de Hesíodo y de Perses en la disputa, ver: Gagarin, M. (1974), pp. 103-111. Gagarin sostiene, siguiendo a von Groningen y en contra de la visión tradicional que hace de Perses un holgazán, que “*Perses lost his earlier suit against Hesiod and that he thus never obtained any of his brother’s possessions and is now nearly destitute*” (p. 104)



esta excepcionalidad. Son ellas las que “honran” y “miran” al nacer a quien ostentará el privilegio de ser el elegido de las diosas.

### LOS POETAS. LAS MARCAS DEL LINAJE SE CONTINÚAN

Nuestro segundo proyecto es relevar las funciones y las características de los aedos para descubrir ciertas líneas de continuidad con el apartado anterior. Son nuevamente las Musas las que determinan su presencia: “De las Musas y del flechador Apolo descienden los aedos y los citaristas que hay sobre la tierra; y de Zeus, los reyes” (*Teogonía*, 95-96).

Las características que habrán de tener los aedos continúan las marcas del linaje al que pertenecen: “Dulce brota la voz de la boca”. La dulzura del canto es la nota que los aedos heredan de la propia dulzura de las Musas, enfatizando las líneas de continuidad que la idea de linaje evoca. Los dos planos que el mito sostiene en su narrativa mágico religiosa, se ven articulados a partir de esa continuidad estructural. A la dulzura de las Musas en el plano divino, le corresponde la dulzura de la voz que fluye de la boca de un poeta en el plano humano, generando, a su vez, una similitud de paisajes entre un plano y otro. Se trata de un círculo de poetas inspirados cuya presencia evoca dos conceptos complementarios: el de Musa y el de Memoria. Tal como afirma Montserrat Jufresa: “La función del poeta es dar sentido al tiempo presente de los hombres y de sugerir un futuro mediante la ordenación del pasado”<sup>6</sup>.

Reyes y poetas tienen, a su vez, un punto en común en su estatuto de privilegio: “¡Dichoso aquel de quien se prendan las Musas!” (*Teogonía*, 97-98). Esto también es una marca del linaje. La pertenencia a un determinado estatuto está mediada por la acción de los dioses que se “prendan” de algunos *epoptes*. Las Musas han depositado sobre los reyes una gota de dulce miel al nacer y ahora se “prendan” de los aedos en función realizadora. El canto brota por la presencia eficaz de las Musas. Otro rasgo de parentesco es la línea de continuidad en la función terapéutica. Las Musas y los aedos cumplen una misma función en sus planos respectivos que alude a las líneas

---

<sup>6</sup> Jufresa, M. (2010), p. 167.

de permeabilidad entre un *topos* y otro. Las hijas bienhabladas del Padre son precisamente las que alegran y deleitan su corazón, honrándolo con bellos cantos. No sólo regocijan el corazón de Zeus, sino que su acción se hace extensiva al Olimpo en su conjunto. Los aedos constituyen su doblete estructural: “Pues si alguien, víctima de una desgracia se consume afligido en su corazón, luego que un aedo, servidor de las Musas, cante las gestas de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto se olvida aquel de sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia”. Los aedos cumplen así una función reparadora de la aflicción, conjurando la díada dolor-aflicción. Su acción benéfica los ubica en una misma línea de continuidad con los reyes en el plano histórico. Recordemos que también ellos reparaban los males y las aflicciones que caían sobre la ciudad. En realidad se refuerza el clima diurno que el espacio antropológico adquiera a partir de los sujetos capaces de producir las condiciones de posibilidad de un escenario de signos positivos, marcado por la justicia como acción terapéutica y el canto como matriz reparadora. A su vez, aparece en los versos la tensión Memoria-Olvido, como tópico dominante del campo mítico. El aedo recuerda y canta las gestas de los antiguos como *pharmakon* que cura el corazón de los afligidos; pero, la cura es el olvido. Se da, pues, en el corazón de la experiencia, la paradoja de quien recuerda para que otros olviden. La memoria que asiste al aedo para cantar las gestas tiene como contrapartida el olvido de las penas, como condición de posibilidad de la cura. Si trabajamos estructuralmente los planos, Zeus y sus deliciosas y bienhabladas hijas cumplen una función terapéutico-reparadora (de la justicia y la alegría respectivamente) en el plano divino, mientras los reyes vástagos de Zeus y los aedos, servidores de las Musas, hacen lo propio en el plano humano, reparando la injusticia y subsanando las penas por acción del canto. Finalmente, abrazan el *topos* del *logos kraantos* en la medida en que la palabra es la *aletheia* misma y en que supone la existencia de un maestro de *aletheia*<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *Lógos kráantos*: se trata de la palabra capaz de generar la realidad misma. Pronunciada la palabra, la realidad acontece. No hay distancia entre ella y el hecho.

## CONCLUSIONES

Hemos intentado transitar el meollo de la lógica del linaje. Un plano y otro guardan líneas de continuidad a partir de los caracteres y funciones que se duplican, permeabilizando de ese modo los ámbitos heterogéneos. A su vez, aquello que procede de un plano álder, los reyes y los poetas, dan continuidad a ese ámbito, reproduciendo los caracteres en una lógica propia de la reproducción. Reyes y poetas cumplen, como anticipamos, funciones cosméticas u ordenadoras. De cara a la función reparadora del rey restaurando la justicia, el caso de los poetas es significativo porque la reparación se da en el orden anímico; repara el ánimo afligido por la pena o la desgracia: “¡Rápidamente cambian el ánimo los regalos de las diosas!” (*Teogonía*, 103). Los poetas tienen la posibilidad de transformar la realidad anímica en que se halla sumergido un hombre afligido. Su canto es, en este sentido, una palabra eficaz; por acción de la palabra cambia una determinada realidad. Las situaciones cambian su estatuto: de la aflicción al regocijo, del recuerdo que daña, al olvido que reconforta.

Concluyendo, quedan delineados en los dos poemas hesiódicos, más allá de que nos hayamos ocupado sólo de *Teogonía* en esta oportunidad, dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar la totalidad en un sistema de significación compacto. Esto no implica que no aparezcan ambigüedades y mezclas, bifurcaciones y atajos en el diagrama de fuerzas de esos dos linajes, que, no obstante, toman un perfil claro que nos permite su utilización como operador discursivo y de sentido. Este diagrama de fuerzas que los linajes representan constituye la llave que posibilita las ambiciones de Hesíodo, “ambiciones por así decirlo unitarias: esas grandes y complexivas descripciones que, además, al menos en el caso de los dos primeros poemas, representan una visión idealizada: el progreso del mundo consiste en la implantación del orden de Zeus, que garantiza la justicia”<sup>8</sup>. En efecto, para que ese orden se dé en los términos de la sucesión cronológica que *Teogonía* presenta o de la implementación socio-histórica que los *Érga* proponen, es necesario la lógi-

---

<sup>8</sup> Rodríguez Adrados, F. (2001), p. 199.

ca del linaje como operador de sentido y como condición de posibilidad de un esquema que ubica las potencias negativas y las positivas en *tópoi* diferenciados. Este es el núcleo vigoroso de nuestra conclusión, donde queda sellado el esfuerzo interpretativo de cada uno de los dos poemas, leídos desde la lógica de la unidad que creemos que los hilvana.

### BIBLIOGRAFÍA

- COLOMBANI, M.C. (2005 b) *Hesíodo. Una introducción crítica*, Santiago Arcos, Buenos Aires.
- DETIENNE, M. (1986) *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid.
- GAGARIN, M. (1974) "Hesiod's Dispute with Perses", en: *Transactions of the American Philological Association (1974)*, Vol. 104, 1974, The Johns Hopkins University Press, pp. 103-111.
- HESÍODO. (2000) *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid.
- JAEGER, W. (1995) *Paideia*, FCE, México.
- JUFRESA, M. (2010) "Sophía y sophós en la época arcaica griega" en Iriarte Goñi, A. Sancho Rocher, L. *Los antiguos griegos desde el laboratorio de París*. Mediterránea, Málaga. pp. 157-172.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (2000) "Introducción general" en Hesíodo. *Obras y fragmentos Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles*. Gredos, Barcelona.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (2001) "La composición de los poemas hesiódicos", en: *EMÉRITA*, Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM) LXIX 2, 2001, pp. 197-223

**LA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN *LEYES PARTICULARES 4, 135-238* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA.  
CONTEXTO, CONNOTACIÓN Y TRADUCCIÓN**

PAOLA DRUILLE<sup>1</sup>

RESUMEN: La definición de la justicia (δικαιοσύνη) en *Leyes Particulares 4, 135-238* de Filón se desprende del valor del contexto en la traducción de términos que comparten el mismo campo semántico, y de la connotación que recibe el concepto en su aproximación, influencia y diferencia con la filosofía griega, judeohelenística y grecorromana. El objetivo de nuestro trabajo será definir el concepto de justicia en *Leyes Particulares 4, 135-238* a partir del examen del concepto en relación con las nociones cuya traducción contribuye a establecer el alcance ideológico de la justicia filoniana. Intentaremos demostrar que, en el pensamiento de Filón, el concepto de justicia se define a partir de las categorías léxicas que configuran una visión de mundo determinada por el contexto ideológico de la comunidad judía de Alejandría del siglo I d. C.

**Palabras clave:** justicia – Filón – contexto – connotación - traducción

ABSTRACT: The definition of justice (δικαιοσύνη) in *Special Laws 4, 135-238* of Philo can be deduced from the value of context in the translation of terms that share the same semantic field, and from the connotation that the concept receives in its approach, influence and difference with Greek, Hellenistic Jewish, and Greco-roman philosophy. The objective of our work will be to define justice in *Special Laws 4, 135-238* by means of an examination of the concept in relation to notions whose translation helps to establish the ideological scope of justice in Philo. We will attempt to demonstrate that in Philo's thought, the concept of justice is defined from the lexical categories that configure a world view determined by the ideological context of the Jewish community of Alexandria in the first century A.D.

---

<sup>1</sup> UNLPam – CONICET. E-mail: paodruille@gmail.com  
Fecha de recepción: 4/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

**Keywords:** justice – Philo – context – connotation - translation

Filón de Alejandría dedica los párrafos 136-238 de su tratado *Leyes Particulares 4 (Spec.)*<sup>2</sup> a discutir acerca de la δικαιοσύνη (“justicia”)<sup>3</sup>. Si bien el autor no presenta una definición de δικαιοσύνη de manera explícita, diferentes categorías léxicas asisten para llegar a una aproximación, no exhaustiva, de cuál fue el motivo que lo condujo a dedicar ciento dos párrafos de *Spec.* a exponer argumentos sobre este concepto. En este sentido, intentaremos definir δικαιοσύνη a partir de su significado como ἀρετή, del contexto léxico y de la traducción de términos que comparten con él un mismo campo semántico, y de la connotación que recibe en su intersección con la filosofía griega y la tradición judía. El examen del concepto nos permitirá demostrar que, en *Spec.* 4, 136-238, el concepto δικαιοσύνη se define sobre la base del léxico que configura una visión de mundo determinada por el contexto ideológico de la comunidad judía de Alejandría del siglo I d. C.

## LA JUSTICIA ES UNA VIRTUD

La discusión acerca de δικαιοσύνη comienza en *Spec.* 4, 136 y finaliza en 238, y ocupa la última sección de los tratados dedicados a la Exposición de la ley<sup>4</sup>. En este espacio, Filón coloca el concepto δικαιοσύνη en el marco del

<sup>2</sup> Para nuestro trabajo, seguimos la edición de Cohn, L., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5, Berlín, De Gruyter, 1906-1962. A su vez, para los tratados de Filón, utilizamos las abreviaturas de Martín, J. P., *Filón de Alejandría. Obras Completas (OCFA)*, vol. I, 2009, pp. 22-24.

<sup>3</sup> Distintos investigadores modernos observan que estos párrafos son la antesala del tratado que sigue a la Exposición de las leyes, *Virt.*, y que forman un tratado autónomo. Cf. Goode-nough 1929: 209. Otros autores antiguos también utilizaron el tópico δικαιοσύνη como tema de sus tratados, cf. Ps.-Platón, *De justo*; Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 1038b, 1040a, e, 1041f, 1049a; De *Communibus notitiis adversus Stoicos* 1070e-f; Diógenes de Laercio 4, 4, 12, 13; 5, 22; 6, 16; 7, 129; 10, 28. Cf. Wilson 2011: 5.

<sup>4</sup> En el tratado que sigue, *Virt.*, Filón continúa con su interpretación de los tópicos que a su parecer forman parte de un sistema aretológico aplicable a las leyes mosaicas.

sistema de virtudes que viene tratando de manera separada, aunque no siempre explícita, desde el inicio de su Exposición. Así, cuando Filón introduce δικαιοσύνη<sup>5</sup> en los párrafos 133-135, que funcionan como antesala de la sección dedicada a esta virtud, menciona otras virtudes que la acompañan, que son la prudencia (φρόνησις), la moderación (σωφροσύνη), el servicio o temor a Dios (θεοσέβεια), la piedad (εὐσέβεια) y la santidad (ὁσιότης), y “demás coro de virtudes” (τὸν ἄλλον χορὸν), entre las que se encuentra la valentía (ἀνδρεία), que es examinada en el tratado siguiente<sup>6</sup>. Como se puede advertir, Filón considera que δικαιοσύνη es una virtud, y en este sentido la ubica dentro del espectro de las cuatro virtudes clásicas, conocidas como virtudes cardinales de tipo moral<sup>7</sup>: la prudencia (φρόνησις), la valentía (ἀνδρεία), la moderación (σωφροσύνη) y la justicia (δικαιοσύνη), lista que en el tiempo del alejandrino era un lugar filosófico común, y que tiene su fuente más antigua en Platón<sup>8</sup>.

En *Alegoría de las leyes* 1, 63, aparece el esquema de las cuatro virtudes cardinales, φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία y δικαιοσύνη, que sigue la enu-

<sup>5</sup> Sobre el análisis de δικαιοσύνη en todos los tratados de Filón, cf. E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mysic Gospel of Hellenistic Judaism* (1969), pp. 370 ss., 398 ss.; Wolfson, *Philo. Foundations of religious Philosophy*, en *Judaism Christianity, and Islam*, vol. II, Cambridge (1962), pp. 219 ss.; y el artículo de M. J. Fiedler, “Δικαιοσύνη, in der diáspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur”, en *Journal for the Study of Judaism*, vol. 1, n. 2 (1970), pp. 120-143.

<sup>6</sup> Véase *Virt.* 1 ss.

<sup>7</sup> Cf. Wolfson 1962: 218.

<sup>8</sup> En efecto, en *Fedón* 69c, Platón enumera las virtudes cardinales una a continuación de la otra: ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις. El tópico de las virtudes cardinales, que vuelve a tener espacio en distintos diálogos platónicos (cf. *Leyes* 630b; 906b; 964b; 965d; *República* 591b; 621c), alcanza un desarrollo más amplio en la teoría ética de Aristóteles, quien introduce un esquema de virtudes diferenciado que se corresponde con la distinción por él establecida entre las dos partes del alma humana que participan de la razón, la parte racional y la apetitiva. Cf. *EN* 1102a ss; 1102b35-36; 1103a ss.; 1138b20-1154b. En *Política* 1323a-b, aparecen juntas las virtudes cardinales de Platón. Estas virtudes también fueron tratadas por Crisipo (cf. *SVF* 3, 263-265), aunque Filón es el primer teólogo que le asigna un espacio de clasificación dentro de la filosofía religiosa, cuya influencia en el cristianismo de los primeros siglos fue decisiva. Cf. Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 2, 12, 121, y *Stromata* 1, 97, 3; Ambrosio, *De Paradiso* 3, 14. Para un análisis de la influencia de Filón en la literatura cristiana, cf. Alesso 2009, *OCA* I: 187, nota 75.

meración de Platón, sin ninguna inclusión ni sustracción; lo mismo sucede en otros tratados de su autoría, v. gr. *Cher.* 5; *Sacr.* 84; *Ebr.* 23; *Mos.* 2, 39; 185 y 216; *Prob.* 67 y 159; *Opif.* 73; *Mut.* 197. Pero este esquema no se mantiene inalterable. En algunos tratados, Filón extrae alguna de las virtudes clásicas, v. gr. en *Congr.* 2, falta ἀνδρεία; en *Sacr.* 37, falta σωφροσύνη; y sustituye o agrega virtudes que no pertenecen a la enumeración platónica: en *Det.* 157 y *Post.* 93, anota φρόνησις, καρτερία y δικαιοσύνη; en *Spec.* 2, 12 y *Praem.* 66, φρόνησις, δικαιοσύνη, ὁσιότης; y en *Spec.* 4, 134, φρόνησις, δικαιοσύνη y θεοσέβεια. Más llamativo que el manejo que Filón realiza de las virtudes griegas, es el lugar que le otorga al concepto δικαιοσύνη. Con frecuencia, Filón nombra δικαιοσύνη junto a otra virtud, como καλοκαγαθία en *Congr.* 31 y *Abr.* 56; φιλανθρωπία<sup>9</sup> en *Decal.* 164; εὐσέβεια en *Virt.* 175; ὁσιότης en *Spec.* 1, 304 y *Virt.* 47; o le asigna un lugar prioritario con respecto al resto de las virtudes, utilizando las fórmulas ἡ δικαιοσύνη καὶ πᾶσα ἀρετὴ οὐ καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ<sup>10</sup>. Esto sucede en *Det.* 18; *Conf.* 86; *Spec.* 3, 155; *Her.* 243. En ocasiones, δικαιοσύνη es ubicada dentro de un esquema dual en oposición con ἀδικία<sup>11</sup>, mientras que el plural δικαιοσύναι es poco frecuente; solo aparece en *Mos.* 1, 154<sup>12</sup> y en *Spec.* 4, 181 para aludir a las “recititudes”<sup>13</sup> en conjunción con las virtudes.

En todos los casos, δικαιοσύνη es ἀρετὴ, una de las virtudes cardinales cuya preeminencia en *Spec.* 136-238 no se corresponde con ningún otro escrito del mismo autor. Goodenough (1969: 399) considera que la justicia “is an all-inclusive virtue”, intercambiable con ἀρετὴ, y agrega que δικαιοσύνη es un principio activo y auto-existente, capaz de engendrar virtudes en el alma. En efecto, en *Leg.* 1, 72, Filón interpreta cuál es el significado del cuarto

<sup>9</sup> Junto a la virtud de la justicia, Filón a menudo incluye la φιλανθρωπία, “humanidad” (véase *Mut.* 40; 225; *Mos.* 2, 2; 9; *Decal.* 30; 164). Cf. Wolfson 1962: 219. Véase *Spec.* 2, 15; 63. Para Filón, la justicia es líder y gobernante entre las virtudes (véase *Plant.* 28; 122; *Abr.* 5; 27), y la humanidad es una de las dos virtudes que lidera, siendo la segunda la piedad. Véase *Virt.* 18; 95.

<sup>10</sup> Cf. Platón, *República* 443c ss.; Aristóteles, *EN* 1129b 27; 1130b 11 ss.

<sup>11</sup> Véase *Leg.* 1, 72 ss.; *Spec.* 2, 204; *Contempl.* 17; *Her.* 161 ss. y 209; *Opif.* 73; *Mut.* 197.

<sup>12</sup> Véase *Mos.* 1, 154. Cf. Gn 15, 6.

<sup>13</sup> El plural δικαιοσύναι también puede ser traducido como “actos de justicia”. Véase *infra* comentario sobre *Her.* 90-95.



río mencionado en Gn 2, 14, que recibe el nombre de Éufrates. Considera que Éufrates significa fructificación (καρποφορία), y es la representación simbólica de la cuarta virtud, δικαιοσύνη, a la que caracteriza como fructífera y complaciente de la inteligencia. En este contexto, la justicia aparece cuando las tres partes del alma –racional, temperamental y concupiscible (Leg. 1, 71)– están en sintonía. Esta sintonía es la hegemonía sobre ellas de lo superior, la razón, por lo que cuando lo temperamental y lo concupiscible son conducidos por lo racional, existe justicia.

Siguiendo la idea dada por el alejandrino en Leg. 1, 72, el término δικαιοσύνη implica el gobierno de la razón, que es lo mismo que decir el gobierno de la Ley<sup>14</sup>. Esta interpretación conduce la explicación aretológica de la justicia desde lo anímico hacia otros espacios, y con esto la conexión del término con un vocabulario que permite comprender su significado en relación con distintos niveles<sup>15</sup>. El primer nivel es el psíquico, donde δικαιοσύνη tiene la facultad de dar a luz en el alma a un descendiente, δίκαιον λογισμόν, “razonamiento justo” (Det. 121), y desterrar todas las cosas dolorosas; a su vez, δικαιοσύνη y φρόνησις y demás virtudes que comparten su trono, engendran en el alma χαρά, “alegría” (Leg. 3, 247; Spec. 4, 141), y εἰρήνη, “paz” (Opif. 81); y δικαιοσύνη junto con las otras virtudes cardinales son τὰ σωτήρια de la διάνοια (Ebr. 23). El segundo nivel es el político, en el cual δικαιοσύνη se ubica al lado de la φιλανθρωπία (Spec. 2, 63), e incluso se relaciona con la comunidad humana, según se deduce de su relación con los conceptos εὐσυνθεσία y κοινωνία (Sacr. 27). El tercer nivel es el judicial, que se despliega especialmente en Leg. 1, 87<sup>16</sup>, donde δικαιοσύνη es la que se ocupa de dar a cada uno lo que es debido y está ubicada como δικαστής, “juez”, cumpliendo dos funciones específicas: es un árbitro justo cuando emite su sentencia, y asigna justicia a cada acto de acuerdo con su valor. Un cuarto nivel, separado del resto, es el llamado teológico, mediante el cual Filón intenta hacer conocer la doctrina tradicional de la virtud griega como doctrina de la virtud en el judaísmo. Los tratados de Filón que hacen foco, aunque esporádicamente, en este nivel son los que presentan a Dios como

<sup>14</sup> Cf. Goodenough 1969: 402.

<sup>15</sup> Cf. Fiedler 1970: 126.

<sup>16</sup> Véase Spec. 4, 56-5.

amante de la virtud, φιλάτερος (*Opif.* 81), y como amante de lo justo, φιλοδίκαιος (*Her.* 163). Dios no solo ama la justicia como virtud, sino que él es fuente de justicia y de toda virtud<sup>17</sup>, porque las virtudes son dadas por Dios a los hombres<sup>18</sup>.

A partir de los distintos niveles que se encuentran dispersos en los tratados de Filón, se puede llegar a un posible significado aretológico de δικαιοσύνη sobre la base de los términos contextuales que permiten identificar los elementos que se conjugan en su definición<sup>19</sup>. En *Spec.* 4, 136-238, el nivel que prevalece es el judicial, aunque dentro de otro nivel que no fue enumerado antes, el legal. Así, mientras en 136, δικαιοσύνη está relacionada con δικαστήριον y δικαστής, el “tribunal y el juez”, y en 170, el juez es elegido ἀριστίνδην, “en función de sus méritos”, entre los que se cuenta δικαιοσύνη, en 143, el concepto aparece en conexión con νόμμος; en 141, τὰ δίκαια se relaciona con las leyes bíblicas; en 204, con νόμον φύσεως, lo mismo que en 218; en 231, con ισότης. Resulta evidente que δικαιοσύνη es una virtud que ocupa un lugar importante en *Spec.* 4, lo cual es un indicio de la importancia que gana δικαιοσύνη en el ámbito legislativo. En lo que sigue intentaremos llegar a una aproximación, lo más cercana posible, a la definición de δικαιοσύνη según su connotación contextual.

<sup>17</sup> Véase *Spec.* 1, 277; *Post.* 128 ss.; *Somn.* 2, 296; *Mos.* 2, 237.

<sup>18</sup> Siendo la justicia una virtud, Dios es quien hace virtuosa el alma del justo, ἡ τοῦ δικαίου ψυχὴ (*Somn.* 2, 223-224). Un ejemplo de hombre con alma de justo es Noé, con quien Dios establece su pacto (cf. Gn 9, 11). Para Filón, διαθήκη θεοῦ, “pacto de Dios”, y τὸ δίκαιον, “lo justo”, son lo mismo, de acuerdo con el siguiente razonamiento: 1) Dios establece con Noé su pacto, es decir, se lo concede, 2) el pacto de Dios y lo justo son la misma cosa, y 3) dado que Noé es la personificación del hombre justo, Dios concede lo justo al hombre justo. Filón no termina de definir su idea acerca de la δικαιοσύνη teológica; solo presenta razonamientos aislados sin una construcción sistemática. Cf. Fiedler 1970: 127.

<sup>19</sup> No obstante, según el nivel, las palabras que forman parte del contexto de δικαιοσύνη varían. Así, mientras ψυχὴ es el término que se une a la δικαιοσύνη psíquica, φιλανθρωπία y κοινωνία serán propias de la δικαιοσύνη política, δικαστής de la judicial y φιλοδίκαιος de la teológica.

## APROXIMACIÓN A LA DEFINICIÓN DE ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

Filón no define δικαιοσύνη en ninguno de los tratados en los que tiene su aparición el término. Ante la falta de una proposición que exponga con claridad y exactitud los caracteres genéricos y diferenciales de δικαιοσύνη, la búsqueda de su definición debe comenzar por descubrir los aspectos generales de su significado para llegar a una especificación de su función en *Spec.* 4, 136-238.

El término δικαιοσύνη en Filón conserva algunos de los aspectos originarios de la δίκη griega<sup>20</sup>, en especial su relación con la ley y el orden, pero su significado más importante se deriva de su condición como virtud en la ética platónica y aristotélica. Como Platón y Aristóteles, Filón asigna una posición privilegiada a δικαιοσύνη<sup>21</sup>, incluso la ubica entre las virtudes cardinales, y si bien en esto es deudor de la filosofía helenística, no se aparta de su judaísmo. En los tiempos de Filón, δικαιοσύνη era una “palabra técnica”<sup>22</sup> en el lenguaje griego-judío, que se utilizaba para indicar la adhesión a los mandamientos de la Torá, esto es, la justicia expresada como la observancia religiosa, que en muchos de los contextos de la LXX en los que se encuentra era la traducción de la palabra bíblica hebrea *šēdāqâ*, literalmente “rectitud”. En el momento en que se establece que el uso judío del término δικαιοσύνη es una traducción de la palabra hebrea *šēdāqâ* se tiene en cuenta que esta palabra hebrea se usa en diferentes contextos bíblicos con diferentes sentidos, y además que en el lenguaje griego-judío ha llegado a significar “observancia de la Ley”<sup>23</sup>. Si asumimos sin mayor análisis que δικαιοσύνη es el término griego para *šēdāqâ* y que ambos reciben la definición de “observancia de la ley”, estaríamos dando por sentado que δικαιοσύνη no habría perdido su connotación judía original<sup>24</sup>, que tiene su fuente más antigua Gn 18, 19,

<sup>20</sup> Cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 256 ss.; *Teogonía* 902; Solón, *Fr.* 4, 14; 13, 8; Heráclito, *Fr.* 94.

<sup>21</sup> Cf. Platón, *República* 443c ss.; Aristóteles, *EN* 1129b 27; 1130b 11 ss.

<sup>22</sup> Cohen 2006: 234.

<sup>23</sup> Cohen *ad loc.* p. 235.

<sup>24</sup> Cf. Goodenough 1969: 398. El autor explica esta virtud tomando como modelo el esquema progresivo del hombre, desde el vicio hasta la virtud. A su vez interpreta δικαιοσύνη como el seguimiento voluntario de las Leyes de la Naturaleza. Cf. *ad loc.*, pp. 389-390. Véase *Somn.*

donde aparece  $\text{ḥ}^{\text{e}}\text{dāqā}$  con la connotación antes mencionada. Δικαιοσύνη es, por tanto, la virtud de la obediencia de la ley<sup>25</sup>.

La comprensión del término δικαιοσύνη por parte de Filón podría estar encauzada en la línea de esta connotación, en particular si se analizan otros tratados distintos de *Spec.* 4. En *Her.* 90-95, Filón cita Gn 15, 6 para elogiar la fe de Abrahán en Dios. La fe de Abrahán es la confianza en una promesa humanamente realizable. Dios le reconoció el mérito de este acto<sup>26</sup>, y se lo contó como justicia, que en la LXX aparece con el término δικαιοσύνη. Para Filón, el acto justo de Abrahán fue tener fe solo en Dios, porque el justo es el hombre a quien su rectitud y sumisión hacen grato a Dios. Según Cohen (2006: 238), en *Her.* 90-95, Filón usa Gn 15, 6 como referido a la fe de Abraham, y a su vez entiende que la palabra δικαιοσύνη, en tanto traducción griega del hebreo  $\text{ḥ}^{\text{e}}\text{dāqā}$ , significa específicamente “obras”, esto es, “la observancia religiosa como tal”. Esta declaración conduce nuestro análisis a confirmar que la búsqueda de la definición de δικαιοσύνη en Filón no debe estar dirigida a establecer si el marco de referencia es griego o judío, sino a determinar que lo griego y lo judío están fuertemente entrelazados<sup>27</sup>. En tal sentido, se debe concluir que no es necesario ni justificable buscar una única connotación para el término a través de todas las obras de Filón<sup>28</sup>, sino analizar cada ocurrencia según el contexto de aplicación.

Sobre la base de esta declaración, consideramos que la definición de δικαιοσύνη como “observancia de la ley”, es una connotación de la justicia como virtud, y por esto común a todos los tratados que incluyen el término, pero no es una definición propia o específica de cada uno de esos tratados, y afín con el léxico que lo acompaña. La aplicación de “observancia de la ley”

---

2, 174; también *Leg.* 1, 65; *QG* 3, 24; *Sobr.* 40; *Spec.* 1, 118 ss.; y especialmente *Spec.* 4, 55, donde el hombre debe copiar las obras de la naturaleza.

<sup>25</sup> Esta connotación también puede ser localizada en *Odas de Salomón* 14, 2; Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* 12, 291; y en el Nuevo Testamento, en Mt 5, 17-20; Rm 3, 21 ss.; Flp 3, 5-6.

<sup>26</sup> Cf. Dt 24, 13; Sal 106, 31.

<sup>27</sup> En esto seguimos la tesis de Cohen, “The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo. An Elucidation of *De Specialibus Legibus* IV 133-135”, en *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* V, 1993; p. 9. Cf. Wolfson 1962, vol. II: 215-216, 218-220, 259.

<sup>28</sup> Véase *Leg.* 3, 77 y *Somn.* 2, 174. Cf. Goodenough 1969: 398-401; Cohen 2006: 236.

es una connotación general de tipo legal, bajo la cual se encuentran otras connotaciones específicas relacionadas con la aplicación de las leyes particulares. Así, Filón dedica los párrafos 231-238 a la discusión de δικαιοσύνη dentro del contexto léxico vinculado con el término ισότης, que solo había sido tratado de manera esporádica en otros lugares de *Spec.* 4, v. gr. 74; 165; 166; 167; 169; 187. Esta última conexión resulta importante en la medida en que el discurso de Filón intenta develar un interés por dar a conocer una aproximación a la idea de δικαιοσύνη como justicia distributiva. Si bien en *Spec.* 4, 231-238 cualquier descripción de ισότης debe ser realizada dentro del ámbito de lo cosmológico, el entorno léxico del cual depende el valor de δικαιοσύνη nos acerca a su definición en los párrafos 136-238. En 231 Filón presenta el término argumentando que la igualdad es la madre de la justicia, ισότης [...] μήτηρ δικαιοσύνης<sup>29</sup>. En 232-237, la igualdad cumple con la tarea de dividir todas las cosas en partes iguales<sup>30</sup>, dando a cada cosa una justa colocación u orden adecuado. Filón retoma así la idea que de manera alegórica desarrolla en *Leg.* 1, 87: la justicia, con la que está en relación el río Éufrates (*Leg.* 1, 72), es la que se ocupa de dar a cada uno lo que es debido y está ubicada como juez, δικαστής, y no como acusador o acusada. Siendo la igualdad la madre de la justicia, y teniendo como función esencial el ordenamiento cosmológico a través de su tarea distributiva, la justicia lleva en su esencia la misma tarea de distribución que su madre<sup>31</sup>. Esta naturaleza distributiva tiene una importancia tal, que es digna de elogio por parte de Moisés. En *Her.* 161-164, Filón coloca en boca de Moisés una alabanza para la justicia y la igualdad. Moisés alaba a la δικαιοσύνη, de la que dice que tiene la tarea de “dividir por la mitad (δίχα τέμνειν)<sup>32</sup> en partes iguales

<sup>29</sup> Véase *Spec.* 2, 31, ἔστι γὰρ ισότης [...] μήτηρ δικαιοσύνης, “porque la igualdad [...] es la madre de la justicia”. En *Plant.* 122, δικαιοσύνην δὲ ισότης [...] ἔτεκεν, “la igualdad [...] ha engendrado la justicia” (trad. de Marcela Coria, *OCFA* II); y en *Her.* 163, ισότητα τὴν δικαιοσύνης τροφὸν, “la igualdad, nodriza de la justicia” (trad. de Marco Antonio Santamaría, *OCFA* III).

<sup>30</sup> Sobre la igualdad como divisora de las cosas de la naturaleza en partes análogas, véase *Her.* 130-150. Cf. Radice 1989: 85-97.

<sup>31</sup> Para Colson (1929: 151, nota c), Filón adopta esta idea de los pitagóricos. Cf. Wolfson 1962: II 391. Véase *Opif.* 51, μέτρον δικαιοσύνης καὶ ισότητος; véase también *Spec.* 2, 204, y 4, 56.

<sup>32</sup> Filón relaciona etimológicamente δικαιοσύνη con δίχα τέμνειν, “dividir por la mitad”.

los seres corpóreos y los inmateriales” (161). Los términos *ισότης* y *δικαιοσύνη* también aparecen juntos en otros tratados, v. gr. *Mos.* 1, 328; *Sacr.* 27; y en *Aet.* 108, donde la igualdad es asociada con quien establece el “canon” (*κανών*), y la justicia, con el “límite” (*ὄρος*), y ambos explican el significado de *ισονομία*, literalmente “distribución equitativa” o “igualdad de los derechos”.

Por su parte, en *Spec.* 4, 193-196, Filón combina la justicia distributiva con la conmutativa. Siguiendo Lv 19, 35-36 y Dt 25, 13-16, sostiene que el legislador ordena a los mercaderes y a los comerciantes, utilizar yugos, balanzas y medidas justas (*δίκαια*)<sup>33</sup>, sin valerse de falsos artificios en perjuicio de los que son compradores. La medida justa de las cosas susceptibles de ser vendidas o compradas implica la igualdad equitativa, esto es, la igualdad de valor de los bienes que se intercambian como una condición básica para que la relación comercial pueda considerarse justa. La misma justicia conmutativa se advierte en los párrafos 195-196, donde Filón anota la ordenanza establecida en Lv 19, 13 y Dt 24, 15, que exige que los trabajadores reciban el mismo día su paga como recompensa por el trabajo realizado<sup>34</sup>. La igualdad en las proporciones es parte de la justicia conmutativa, pero también de la vindicativa, pues quien comete una falta debe ser sometido a una pena o castigo similar a la falta cometida. El castigo de las injusticias es un acto de la justicia vindicativa aunque imperado por la justicia legal. Así, luego de parafrasear Lv 19, 14 y Dt 27, 18, en *Spec.* 4, 200 declara que no pasará desapercibido ante Dios quien injurie a un mudo o le ponga tropiezos a un ciego, porque no podrá evitar desgracias semejantes, *τὰς ὁμοίας κήρας*. Los que cometen la falta de jactarse y atacar las desdichas ajenas, no respetan a la asesora de Dios que es la justicia<sup>35</sup>, *τὴν πάρεδρον δίκην*, con la que la ley divina inspecciona el interior y castiga las acciones viles de los seres humanos. El accionar de la justicia sobre la vida de los hombres es comentado mediante ejemplos históricos en *Mos.* 2, 52-53. En efecto, Filón dice que quienes se

<sup>33</sup> Véase *Her.* 161-164. Cf. Am 8, 5.

<sup>34</sup> Cf. Lv 19, 19 y Dt 22, 9-11. Véase *Spec.* 4, 212-218.

<sup>35</sup> Véase *Mut.* 194; *Jos.* 48; *Mos.* 2, 52-53; *Decal.* 177, donde Triviño (1976: 186) asegura que la justicia como asesora y compañera de sitio de Dios es una evocación de la figura mitológica de Δίκη. Cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 259; Plutarco, *Ad principem ineruditum* 781b.

rebelaron contra la virtud decidiendo entregarse a la injusticia, se convirtieron en enemigos no de los hombres sino de Dios, razón por la cual fueron castigados con diluvios e incendios. En *Spec.* 4, 219-229, también actúa la justicia legal, pero su aplicación es vindicativa cuando habilita a los hombres a entrar en guerra con un pueblo o nación que rechaza las ordenanzas de la Alianza<sup>36</sup>. Aquí Filón utiliza otro concepto afin con δικαιοσύνη, δίκαιος. En 4, 222, asegura, de alguna manera, que los israelitas tienen τὴν τοῦ δικαίου συμμαχίαν ἀήττητον, “una invencible aliada que es la justicia”, que es la justicia divina<sup>37</sup>.

Según lo expresado, es claro que la definición de δικαιοσύνη en *Spec.* 4, 136-238, depende del uso griego-judío del término, y que la connotación “observancia de la ley” es un principio general para ser aplicado en todos los casos en los que ocurre δικαιοσύνη, por lo que cada espacio discursivo exige una connotación particular del término para que se adecúe al contexto léxico en el que aparece.

## CONCLUSIÓN

La lectura de *Spec.* 4, 136-238 nos permitió observar que Filón conoció el significado filosófico de los términos más significativos de la filosofía griega, aunque en ocasiones utiliza ese lenguaje con un significado judío y no griego, pues cuando usa los términos propios de la filosofía griega para explicar la ley judía, lo hace en los términos hebreos que la LXX traduce en griego. Así, en la sección analizada, Filón parte de definir δικαιοσύνη sobre la base de la formulación griega clásica que incluye el término dentro del listado de las cuatro virtudes cardinales dadas a conocer por Platón. En este punto de la exposición, advertimos que si bien δικαιοσύνη es una virtud clásica, Filón la relaciona no solo con otras virtudes que no forman parte de las cuatro cardinales, sino con un léxico concreto que ubica el término en diferentes niveles, esto es, psíquico, judicial, político, teológico y, en especial, legal. A su vez, Filón utiliza δικαιοσύνη para significar la justicia divina y su

---

<sup>36</sup> Cf. Dt 20, 10-20.

<sup>37</sup> Véase *Praem.* 93; *Mos.* 1, 260.

aplicación particular. El uso general de δικαιοσύνη, que en el griego-judío ha llegado a significar “observancia de la ley”, en tanto traducción del término *š<sup>e</sup>dāqā*, tiene un uso particular que Filón emplea en diferentes contextos bíblicos con distintos sentidos. De la misma manera en que Filón divide la ley en general y particular, distingue también una connotación general de δικαιοσύνη y otra específica que contempla la eficacia del término cuando se lo aplica en las leyes que no forman parte del Decálogo, aunque se encuentren bajo la luz de los diez mandamientos. Filón pasa del uso de δικαιοσύνη como “observancia de la ley”, a su empleo práctico en las leyes especiales, según su función como justicia distributiva, conmutativa y vindicativa, que son parte de un todo legal en la que unas y otras se relacionan de una manera sistemática.

La identificación de las tradiciones del uso de δικαιοσύνη nos permitió observar, finalmente, cómo Filón, valiéndose de un término griego en su sentido filosófico griego y en su connotación judía, pudo combinar su significado original con su interpretación de la justicia judía, y así incorporar su uso especial de δικαιοσύνη en el contexto judío alejandrino del siglo I.

## BIBLIOGRAFÍA

### EDICIONES Y TRADUCCIONES

- COHN, L. (ed.) (1906-1962). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5. Berlin: De Gruyter.
- COLSON, F. H. Y WHITAKER, G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo*, vols. I-X. London-New York: Heinemann & Putnam.
- MARTÍN, J. P. (ED.) (2009-2012). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. I, II, III y V. Madrid: Trotta. =OCFA
- RAHLFS, A. (ED.) (1935-1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.
- TRIVIÑO, J. M. (1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría IV*. Buenos Aires: Acervo Cultural.



## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALESSO, M. (2009). “Alegoría de las leyes I”, en J. P. Martín (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. I. Madrid: Trotta.
- COHEN, N. G. (2006). “La dimensión judía del judaísmo de Filón. Una elucidación de *De. Spec. Leg.* IV 132-150”, en *Revista Bíblica*, vol. 68/3; pp. 215-240 (1987<sup>1</sup>).
- COHEN, N. G. (1993). “The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo. An Elucidation of *De Specialibus Legibus* IV 133-135”, en *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* V; pp. 9-23.
- FIEDLER, M. J. (1970). “Δικαιοσύνη, in der diáspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur”, en *Journal for the Study of Judaism*, vol. 1, n. 2; pp. 120-143.
- GOODENOUGH, E. R. (1969). *By Light, Light. The Mysic Gospel of Hellenistic Judaism*. Amsterdam: Philo Press Publishers (1935<sup>1</sup>).
- GOODENOUGH, E. R. (1929). *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus*. New Haven: Yale University Press.
- RADICE, R. (1989). *Platonismo e creacionismo in Filone di Alessandria*. Vita e Pensiero, Milano.
- WOLFSON, H. A. (1962). *Philo. Foundations of religious Philosophy*, en *Judaism Christianity, and Islam*, vol. II. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press (1947<sup>1</sup>).

**HACIA EL GRIEGO TARDÍO  
EL CASO DE LAS ANTOLOGÍAS Y LA HAGIOGRAFÍA**

TOMÁS FERNÁNDEZ<sup>1</sup>

RESUMEN: El presente artículo se propone estudiar los participios completivos de tipo τυγχάνω + participio en la obra de Leoncio de Neápolis (s. VII). Concluirá que τυγχάνω en infectivo aparece únicamente como cuasi-sinónimo de εἰμί, tanto solo (en una construcción reminiscente a la que en griego clásico se clasifica como de τυγχάνω + ὄν sobreentendido) como con otros participios (en una construcción que en griego clásico podría haberse entendido como de participio completivo, mientras que aquí τυγχάνω parece ser un simple auxiliar). En confectivo, por su parte, ὁ τυχών significa “la persona en cuestión” o “el susodicho”. Por último, la frase cristalizada ὡς ἔτυχεν ha perdido su valor aspectual y temporal, y puede traducirse (como sucedía desde cierto tiempo atrás) como μετὰ τύχης, “al azar”.

**Palabras clave:** Leoncios de Neápolis, participios, gramática, bizantino, hagiografía.

ABSTRACT: This articles aim at studying supplementary particles of the τυγχάνω + participle type in the *oeuvre* of Leontius of Neapolis (7th c.). Its conclusion will be that infective τυγχάνω is used only as a quasi-synonym of εἰμί, either alone or with other particles. In the confective (or aorist) mood, ὁ τυχών means “said person”. Finally, the fossilised phrase ὡς ἔτυχεν, having lost its aspectual and temporal shades, can be translated as μετὰ τύχης, “by chance”.

**Keywords:** Leontius of Neapolis, participles, grammar, Byzantine, hagiography.

---

<sup>1</sup> CONICET - UBA / KU Leuven. E-mail: Tomas.Fernandez@arts.kuleuven.be  
Fecha de recepción: 4/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

Este artículo forma parte de una investigación más vasta en la que intento poner de manifiesto algunos cambios fundamentales en la evolución de la lengua griega, particularmente en el uso y la función del participio y las partículas.<sup>2</sup> Está fundado en un *corpus* que pretende ser representativo de la evolución que se señala. El *corpus* abarca cuatro períodos principales: el griego arcaico (Homero); la prosa ática del s. IV (Platón); el Nuevo Testamento; y algunos escritores temprano-bizantinos, especialmente Leoncio de Neápolis (s. VII). Por motivos de espacio, esta contribución va a centrarse en las construcciones con participios que Humbert llama “*complétifs*”, Smyth “*supplementary*” y Schwyzer “participios que exhiben *feste Verbindungen*”.<sup>3</sup> Se trata de aquellos participios en los que, según la definición canónica, el mayor peso semántico aparece en el participio y no en el verbo conjugado. Dentro de esta categoría, se centrará en el único caso que sobrevive en Leoncio, el de τυγχάνω + participio. Un ejemplo típico es τυγχάνει ὄν, traducible como “resulta ser”, “sucede que es”, “casualmente es” o la que quizá sea la traducción más abarcativa, porque recoge el sentido absoluto de τυγχάνειν, “acierta a ser”. Este tipo de construcción es relativamente infrecuente en la poesía homérica, donde de todos modos está registrada, y alcanza una suerte de paroxismo en el Platón de *Fedón*, donde la construcción de τυγχάνω + participio del verbo εἶμί es más habitual –en parte por motivos retóricos y rítmicos– que el verbo simple εἶμί. ¿Qué pasa en siglos posteriores? En lo que sigue, me limito a las obras mayores de Leoncio de Neápolis: la *Vida de Simeón el loco* (*VSL* de ahora en más) y la *Vida de Juan el limosnero* (*VJL*).<sup>4</sup> Excluyo la *Vida de Espiridón* que, aunque con toda probabili-

<sup>2</sup> Este artículo nace de una ponencia presentada en las XVI Jornadas de estudios clásicos (UCA), Buenos Aires, 12 y 13 de junio de 2014.

<sup>3</sup> La definición de Smyth (§ 2088) es perfectamente oscura para quien no conozca de antemano los participios en cuestión: “The supplementary participle completes the idea of the verb by showing that to which its action relates.” La de Schwyzer (p. 391), mucho menos general, es más adecuada: “Von der Bezeichnungen der Begleithandlung [...] gehen auch *Gruppen von festen Verbindungen* aus, die unter sich keine Beziehungen haben: τυγχάνω u. ä. mit Nom., ὄν u. ä. mit Akk. des Partizips. Doch ist bei beiden sachlich die Begleithandlung zu Haupthandlung geworden” (las itálicas son de Schwyzer).

<sup>4</sup> Para la primera, la edición crítica es de L. Rydén, *Das Leben des heiligen narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala, 1963 (con aparato reducido y unos pocos cambios, aparece también en Festugière-Rydén); para la segunda, A. Festugière – L. Rydén *Léontios de*

dad es leonciana, constituye la paráfrasis de un poema perdido bastante anterior, así como las obras fragmentarias de Leoncio.

La primera observación es que, en Leoncio, τυγχάνω sigue usándose como verbo intransitivo + genitivo en el sentido de “alcanzar” o “acertar”. Tiene este uso y sentido en seis de treinta y seis apariciones. No es especialmente relevante para el tema de la contribución, por lo que cito sólo un ejemplo:

1. ἀλλ’ ὅμως καὶ τοιοῦτοι **τυγχάνοντες** τῆς ἀξίας καὶ αὐτοὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆς διηγῆσεως ἀπελείφθησαν (*VJL* 343, 23).

Pero sin embargo incluso tales [hombres, *sc.* Juan y Sofronio, dos cristianos notables], alcanzando la dignidad también ellos mismos, omitieron la narración de la virtud del hombre [*sc.* Juan el Limosnero]

Agrego que el uso transitivo de τυγχάνω, posthomérico pero clásico, no se registra en Leoncio.

La segunda observación a realizar es que en la inmensa mayoría de los casos, τυγχάνω aparece en lo que, en las gramáticas clásicas, se considera un uso con el participio ὄν sobreentendido.

2. ὁ ὄντως Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀψευδῆς μιμητῆς, λέγω δὴ ὁ μετὰ Ἡράκλειον τὸν βασιλέα, οὗ καὶ υἱὸς **ἐτύγγανεν** (*VJL*, 350, 23-24).

---

*Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974. De ambas existe una edición bilingüe, elaborada por un grupo de estudio de la UBA: P. Cavallero *et al.*, *Vida de Simeón el loco*, edición revisada, con introducción, traducción y notas, Buenos Aires, 2009; y P. Cavallero *et al.*, *Vida de Juan el limosnero*, edición revisada, con introducción, traducción, notas y apéndices, Buenos Aires 2011. Como la edición de Festugière de *VJL* no indica con precisión el número de línea, en esta contribución cito según el TLG online, que tiene la ventaja de no presentar ambigüedad en la numeración. Tanto para *VSL* como para *VJL*, tengo muy en cuenta la traducción elaborada por el equipo de la UBA, del que formo parte, si bien en ocasiones me aparto de ella

El realmente sin falsedad imitador del emperador Constantino el Grande, me refiero al [que fue] emperador tras Heraclio, de quien resultó ser el hijo.

“De quien resultó ser el hijo” o, más sencillamente, “de quien era hijo”. Fácilmente se percibe lo tosco que habría sido, en una construcción ya algo trabada, una relativa como οὗ καὶ υἱὸς ἦν.

En el siguiente ejemplo, hay dos casos en sendas líneas consecutivas:

3. εἰ μὲν γὰρ τὰ διδόμενα ἐμὰ **ἐτύγγανον** καὶ σὺν ἐμοὶ ἐγεννήθησαν, τάχα καλῶς εἰς τὰ ἐμὰ ἐσκνιφεύομην· εἰ δὲ τοῦ θεοῦ τὰ διδόμενα **τυγγάνουσιν**... (*VJL* 351, 14-15).

Pues si lo dado fuera [“resultara ser”] mío y hubiese sido generado conmigo, quizá con razón podría yo guardarlas avariciosamente entre lo mío. Mas si lo dado es [“resulta ser”] de Dios...

En esta cita se manifiestan varias características del griego tardío: un período real que en la apódosis presenta tiempo histórico sin ἄν (ἐσκνιφεύομην); un *hápax* como σκνιφεύω que significa “ser avaro”, “comportarse avaramente”, “avariciar” o, en mi traducción, “guardar avariciosamente” (cf. σκνιφός y κνιφεύω en *LSJ*); finalmente, en lo que nos interesa, τυγγάνω parece significar simplemente “ser”. Este uso, si bien es antiguo, no se registra con tal frecuencia en los autores clásicos.

En diecinueve de los veintitrés casos en que τυγγάνω aparece en su tema de infectivo, simplemente significa “ser”.<sup>5</sup> En cambio, los casos en que

<sup>5</sup> En *VJL* 382, 25 la tendencia a simplificar verbos llega a tal extremo que uno de los manuscritos opta por el participio τυγγάνων en lugar de ἐστώς. El proceso que ilustra este cambio, que ciertamente no es atribuible a Leoncio pero sí es representativo de una época no tan posterior a la suya, es doble: por un lado la igualación, en ciertos contextos, del participio perfecto de ἴσθημι con εἰμί (un proceso análogo se observa entre el *sto* latino y el *estar* castellano); por el otro la igualación de εἰμί con τυγγάνω. Sólo esta transitividad hace comprensible un trueque como el de ἐστώς por τυγγάνων, impensable entre hablantes de época clásica. La fra-

τυγχάνω rige un participio completivo no sobreentendido son únicamente dos. Todos pertenecen a la *VJL* y presentan tema de infectivo:

4. Σωφρόνιος κελευσθεὶς ὑπὸ τοῦ ἐπιστατοῦντος—ἐκεῖ γὰρ τότε ἀμφοτέρω ἐτύγγανον πρὸς τὴν δαιμονιώδη καὶ αἰρετικὴν μανίαν τῶν ἀθέων Ἀκεφάλων γενναίως ἀνταγωνιζόμενοι—ἔφη οὐκ ἐπὶ πάντων ἀλλ’ ἰδίως [...] (*VJL* 350, 3-5).

Sofronio, habiéndole sido ordenado por el gobernante – pues allí entonces ambos estaban luchando [si siguiéramos las gramáticas clásicas, la traducción sería “acertaban a estar luchando”] noblemente contra la demoníaca y herética locura de los ateos Acéfalos – dijo, no ante todos sino privadamente [...].

5. Πᾶσιν μὲν οὖν τοῖς καλοῖς κατορθώμασιν κεκοσμημένος τυγγάνων ὁ ὅσιος οὐδὲ τοῦτο ἀπελείπετο· πάνυ γὰρ ἠγάπα τὸ ἐντυγγάνειν τοῖς βίοις τῶν ἁγίων πατέρων [...] (*VJL* 372, 7-8).

Estando en efecto adornado [“acertando a estar adornado”, según las gramáticas clásicas] con todas las bellas acciones el piadoso, ni siquiera dejó de lado esto; pues mucho amaba leer las vidas de los santos padres [...].

Los ejemplos son muy escasos como para permitir una conclusión segura. Sin embargo, es probable que la construcción fuera percibida como estrictamente equivalente a εἰμί más participio, en la que el verbo principal funciona plenamente como auxiliar (como el verbo “haber” en “he amado”), y no como una construcción de participio completivo, con el matiz que el griego clásico suele preservar. El uso de τυγχάνω (y no τυγχάνω ὄν) como equivalente generalizado de εἰμί refuerza esta hipótesis, que deberá ser confirmada o refutada con un estudio sistemático de otros autores. De cualquier

---

se corre así: ἐμοῦ δὲ δυσοκνήσαντος ἔδραμεν ὁ πατριάρχης καίπερ ὀπισθὲν μου ἐστῶς καὶ ἐπῆρεν αὐτὴν [*scil.* τὴν προσφοράν] [...] (382, 24-25), y corre paralela a otra poco anterior donde explícitamente se utiliza el verbo εἰμί para señalar la misma posición del patriarca: ἦν δὲ καὶ ὁ πατριάρχης ὀπισθεν αὐτοῦ [...] (384: 20-21).

modo, la diferencia entre el uso leonciano y el platónico –ambos representativos de una situación lingüística más amplia– son notablemente diferentes. Compárese con un ejemplo transparente del *Fedón* (31. 58a):

6. **Τύχη** τις αὐτῶ, ὦ Ἐχέκρατες, συνέβη· **ἔτυχεν** γὰρ τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης ἢ πρύμνα **ἐστεμμένη** τοῦ πλοίου ὃ εἰς Δῆλον Ἀθηναῖοι πέμπουσιν (*Phaed.* 31. 58a).

Una fortuna le sobrevino, oh Ejécrates. Pues acertó a ser coronada en la víspera del juicio la popa del navío que envían a Delos los atenienses.

Aquí, la mención de Τύχη confirma (por si quedaba alguna duda) que el verbo τυγχάνω, en su aoristo segundo, preservaba su valor de “acertar a”, vinculado en este caso, en un elegante juego etimológico, con la Fortuna. Otra diferencia notable es que aquí, como en muchos otros pasajes clásicos, el verbo que rige participio completivo aparece con el tema de confectivo, algo infrecuente en épocas posteriores. ¿A qué puede deberse tal mutación en el uso?

En griego clásico, no había modo de conjugar un verbo en presente continuo, salvo a través de perífrasis (con εἰμί, pero también con τυγχάνω). Éste, de todos modos, era sólo uno de los usos de τυγχάνω, como hemos visto en el ejemplo del *Fedón*. En Leoncio, en cambio, τυγχάνω se superpone a εἰμί, verbo que, como sabemos, no tiene formas propias de confectivo. No es asombroso, por ende, que τυγχάνω aparezca sólo en sus temas de infectivo, al contrario de lo que sucedía antiguamente. Es una demostración suplementaria, por otros medios, de que se lo percibía como equivalente a εἰμί en mucha mayor medida de lo que sucedía en época clásica.

Con esto retomamos un punto ya mencionado: el del confectivo de τυγχάνω. En tres de trece casos es intransitivo y rige genitivo: sobre este uso normal no hay nada que decir. En cinco oportunidades aparece en el sintagma ὡς ἔτυχεν. Cuatro de ellas no son ambiguas. Cito una, que vale por las otras tres:

7. Τίς δὲ γέρων μέγας ὡς ἐτῶν ἐξήκοντα ἀκούσας τὰ τοιαῦτα πράγματα τοῦ μακαρίου ἠθέλησεν αὐτὸν πειράσαι εἴ ἐστιν λογοπειθής καὶ εὐσκανδάλιστος καὶ εἰ ὡς ἔτυχεν κατακρίνει τινά (VJL 387, 21-22).

Cierto anciano, grande, como de sesenta años, tras escuchar tales acciones del dichoso quiso probar acerca de él si creía las maledicciones y se escandalizaba fácilmente y si, dado el caso (ὡς ἔτυχεν), juzgaba a alguien.

¿Cómo es posible que un sintagma como ὡς ἔτυχεν signifique “dado el caso” o, más literalmente, “al azar”? De un sentido original “como sucedió (que era)”, “como acertó (a ser)”, “como por azar (fue)”, se pasa a uno que omite toda referencia temporal y que puede traducirse por un adverbio. Doy un ejemplo muy claro y perfectamente análogo, tomado de la vida de Filopemen de Plutarco:

8. οὐκ ἀτάκτως οὐδ’ ὡς ἔτυχεν (*Philopoemen.* 21, 3).<sup>6</sup>  
Ni sin orden ni al azar.

Aquí se manifiesta que el aspecto (confectivo) y el tiempo verbal (aoristo) habían perdido toda especificidad y que el sintagma funcionaba como un adverbio aplicable al pasado, al presente y al futuro. Este uso de ὡς ἔτυχεν es muy infrecuente antes de Aristóteles. En el estagirita, en cambio, aparece a menudo. Un ejemplo de *Poética*, en el que se fustiga la falta de unidad de la narración histórica:

9. ὅσα ἐν τούτῳ συνέβη περὶ ἓνα ἢ πλείους, ὧν ἕκαστον ὡς ἔτυχεν ἔχει πρὸς ἄλληλα (*Poet.* 1459 a23-24).

<sup>6</sup> Cf. Plutarco, *De fortuna* 99 a4, οὐδὲν αὐτομάτως οὐδ’ ὡς ἔτυχε. En Plutarco, a diferencia de Simeón, sí se conservan ejemplos donde ὡς ἔτυχε conserva la fuerza de su aspecto y tiempo y donde, por lo demás, rige un participio completivo.



[...] cuantas cosas en este [tiempo] sucedieron acerca de uno o muchos [hombres], de las cuales cada una [de las cosas] se relaciona *al azar* con las otras.

El uso particular de los aspectos y de los tiempos de Aristóteles, con frases notoriamente difíciles de traducir con respeto del matiz, como τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*, puede servir a explicar el uso destemporalizado de ὡς ἔτυχεν como virtual sinónimo de μετὰ τύχης. En este sentido, como adelantamos, se lo encuentra en Leoncio. Terminamos este apartado con un ejemplo ambiguo que podría interpretarse –en nuestra opinión, inverosímilmente– al modo clásico pre-aristotélico o según la práctica, mucho más frecuente, de entender el sintagma como un adverbio.

10. οὐ τὸ τυχόν γὰρ ὑπάρχειν ὑπελάμβανεν τοῦτο οὐδ' ὡς ἔτυχεν τοῖς πολλοῖς κατορθούμενον καὶ ἀμέμπτως ἐπιτελούμενον (*VSL*, 63, 11-13).

Pues entendía que esto no sucedía azarosamente ni según el caso [o ‘ni al azar’] a los más, logrado y cumplido indemnemente.

Un estudiante entrenado en las gramáticas griegas habituales se habría visto tentado a traducir según las reglas de los participios completivos: “pues entendía que no azarosamente sucedía esto y que no sucedió a los más lograrlo o cumplirlo indemnemente”. Esta última frase no es imposible sintácticamente: los participios completivos serían predicativos de τοῦτο, que funcionaría ἀπὸ κοινοῦ como sujeto en la subordinada de ὡς. Pero tal construcción, enrevesada y poco satisfactoria, no se le habría ocurrido a un lector contemporáneo de Leoncio. Vale la pena detenerse en los problemas de traducción. Es imposible traducir ὡς ἔτυχεν de modo literal o semi-literal sin provocar una oscuridad insalvable. Escribir “no azarosamente ni como sucedió por azar” confundiría, en castellano, tiempos diversos. Por otra parte, si traducimos ὡς ἔτυχεν como “por azar”, creamos una redundancia donde, en griego, había un juego etimológico que relacionaba τὸ τυχόν, acusati-

vo adverbial, “azarosamente”, con “ὡς ἔτυχε”, “dado el caso” o “por azar”. Vale la pena recordar la diferencia entre este uso y el ya mencionado del *Fedón*, donde las raíces se ponen en juego y se combina de una manera semejante en un punto y muy distinto en otros. Platón escribía:

Τύχη τις αὐτῷ, ὃ Ἐχέκρατες, συνέβη· ἔτυχεν γὰρ τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης ἢ πρύμνα ἐστεμμένη τοῦ πλοίου ὃ εἰς Δῆλον Ἀθηναῖοι πέμπουσιν (*supra*, 6).

Leoncio, por su parte:

οὐ τὸ τυχὸν γὰρ ὑπάρχειν ὑπελάμβανεν τοῦτο οὐδ’ ὡς ἔτυχεν τοῖς πολλοῖς κατορθούμενον καὶ ἀμέμπτως ἐπιτελούμενον (*VSL*, 63, 11-13) (*supra*, 10).

En el primer caso, las dos palabras claves (τύχη, ἔτυχε) conservan plenamente su especificidad y sus matices. Al ponerlas en sucesión una tras otra, Platón subraya el accionar de la Fortuna en el “acertó a ser coronada”, ya que τυγχάνω + participio solía ser percibido, en muchos casos, como una aseveración demorada, un expediente para lograr una combinación adecuada de sonidos o un modo, como había otros, de producir un presente continuo (necesariamente perifrástico).

En la frase leonciana, en cambio, hay una suerte de endiádis: “ni azarosamente ni por azar”, si bien esta traducción desfigura la modulación del original. El juego etimológico, de todos modos, subsiste, si bien está más difuminado que en Platón. En efecto, aquí el acusativo adverbial τυχόν permite entender en qué sentido debe entenderse el ὡς ἔτυχε; de este modo, como la τύχη de Platón, ilumina y precisa el sentido del verbo que le sigue. Ambas formas ilustran la evolución en el modo de enhebrar verbos que, como τυγχάνω, originalmente regían participios completivos y luego se fosilizaron en un uso donde la presencia de un supuesto participio sobreentendido ya no es percibida por ningún lector (salvo uno que, como nosotros, esté educado en la gramática escolar del griego clásico).

En los cinco casos restantes, el confectivo de τυγχάνω aparece en su forma participial. Vale la pena mencionar que este uso se registra también, en tres oportunidades, en el *Nuevo Testamento*, que no cuenta, en cambio, con casos de τυγχάνω + participio.<sup>7</sup> Cito dos ejemplos de *Hechos*:

Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου (*Acta* 19: 11).

Dios llevaba a cabo potencias no casuales / inhabituales [= no como suceden todos los días] mediante las manos de Pablo.<sup>8</sup>

οἱ τε βάρβαροι παρεῖχον οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν (*Acta* 28: 2).

Los habitantes [los bárbaros] nos procuraron una recepción inhabitual [οὐ τὴν τυχοῦσαν].<sup>9</sup>

El tercer ejemplo (I Cor. 16: 1) no presenta diferencias con el participio que ya vimos en Leoncio, τὸ τυχόν, “azarosamente” (*VSL* 63, 12). Es verdad que todos estos casos pueden entenderse –y originariamente quizá lo hayan sido, al menos por analogía con las construcciones de verbo conjugado– como ejemplos de τυγχάνω + participio del verbo εἰμί sobreentendido. Pero este participio, rigiendo un segundo participio, jamás podría haber estado presente, ya que habría atentado contra la eufonía y la claridad; imagínese lo disonante y confusa que resultaría una frase como Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας οὔσας [...]. La fosilización en τυγχάνω sin participio (y sin que el participio fuera siquiera sobreentendido) debió extenderse.

<sup>7</sup> El único caso de ὄν sobreentendido, salvo error de mi parte, es τοσαῦτα εἰ τύχοι γένη φωνῶν εἰσιν ἐν κόσμῳ, I Cor. 14: 10. Los casos de τυγχάνω + genitivo no son centrales a los fines de esta contribución.

<sup>8</sup> Vulgata: *uirtutesque non quaslibet*.

<sup>9</sup> Vulgata: *Barbari vero praestabant non modican humanitatem nobis*.

Agrego al pasar que la diferencia entre un participio sobreentendido y la ausencia pura y simple de participio es una de las más difíciles de demostrar. Pero el matiz en el modo en que se comprende es distinto en uno y otro caso. Por lo demás, muy a menudo “sobreentendemos” palabras y verbos ausentes para dar sentido a una frase que interpretamos de manera incorrecta. En este y otro caso, hay que tener gran cautela al postular que hay un participio sobreentendido y no, sencillamente, una construcción de otro tipo. Los usos participiales de *τυγχάνω* en Leoncio son los siguientes:

καὶ ἵνα πείσω ὑμᾶς, πέμψας μεταστέλλομαι **τὸν τυχόντα** (*VJL* 335, 25; cap. 9).

Y para convencerlos, tras enviar recado hago venir a la persona en cuestión.

15). ὅτε εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἔλθῃ **ὁ τυχὼν** Δαμιανός (*VJL* 363, 25-26; cap.

Cuando venga a la iglesia el susodicho Damiano.

νοθετήσας πολλάκις πείσαι οὐκ ἠδύνατο διαλλαγῆναι **τῷ τυχόντι** (*VJL* 393, 4-5).

Tras amonestarlo muchas veces, no podía persuadirlo a que se reconciliara persona en cuestión

καὶ γὰρ ἐστὶν καὶ αὐτὸς οὐ **τὴν τυχοῦσαν** παρέχων ὠφέλειαν (*VSL* 102, 1-2).

Pues también ésta [sc. la muerte, θάνατος, según se la relata] es proveedora [o “provee”] de un provecho inhabitual.

El último ejemplo es perfectamente paralelo a los del Nuevo Testamento: significa “inhabitual” o “no casual”.<sup>10</sup> No vale la pena insistir en la

<sup>10</sup> “Pues también esta [sc. la ocasión] es procuradora de un provecho no casual”.

influencia que la gramática del NT ha tenido en toda la literatura cristiana posterior, al punto de fijar un nuevo canon. Los otros tres participios, en cambio, no tienen paralelos en el NT. Pueden ser traducidos como “la persona en cuestión”, “el antedicho” o “el susodicho”. El primero remite a una persona acerca de la cual se ha hablado;<sup>11</sup> el segundo hace referencia a un desconocido de quien poco antes se ha dado el nombre; el tercero a una persona recién mencionada. Este uso recuerda una de las acepciones de *τυγχάνω* + participio, a saber, “resultar ser”, “ser precisamente” o “acertar a ser”; ciertamente no “ser casualmente”, como sería más esperable en griego clásico, donde *ὁ τυχών* suele representar al “primer llegado” o “el hombre común”, quien por casualidad está allí.<sup>12</sup> Inútil señalar, si se tiene en cuenta la poca flexibilidad de sus funciones, hasta qué punto el uso del participio *τυχών* está fosilizado en Leoncio.

A título de curiosidad, agregó que el participio neutro *τυγχάνων* fue empleado por los estoicos en el sentido de “lo que existe exteriormente”, en un sentido semejante al que hoy llamaríamos “referente”, opuesto tanto al significante (*σημαῖνον*) como al significado (*σημαινόμενον*).<sup>13</sup> Es fácil notar que, en este uso, es poco más que un sinónimo de *εἰμί*.

Como conclusión, podemos retomar la idea de que el uso del participio, ejemplificado aquí en su manifestación más típica, la de *τυγχάνω* seguido de participio completivo, evoluciona con el uso del tiempo. Tanto en el NT como en Leoncio de Neápolis, directamente se extingue. Esta afirmación

<sup>11</sup> “Y para persuadiros, tras mandar por ella, hago venir a la persona en cuestión.”

<sup>12</sup> LSJ *s.u.* *τυγχάνω* A.b.

<sup>13</sup> Crisipo, *Fragmenta logica et physica*, 166, 5-10 (*apud* Sext. Emp.): τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τὸ τε σημαῖνόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνων, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν “Δίω”, σημαῖνόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ’ αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβάνομεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαίουσι καίτερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνων δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίω. El sistema tripartito es reminiscente del significante (*σημαῖνον*) y del significado (*σημαινόμενον*), con el agregado de Benveniste para el referente exterior: precisamente, el *τυγχάνων*.

puede extenderse a muchos otros autores. En Leoncio, τυγχάνω en infectivo se utiliza como cuasi-sinónimo de εἰμί, tanto solo (en una construcción reminiscente a la que en griego clásico se clasifica como de τυγχάνω + ὄν sobreentendido) como con otros participios (en una construcción que en griego clásico podría haberse entendido como de participio completivo, mientras que aquí τυγχάνω parece ser un simple auxiliar). La situación es aún más extrema en el NT, donde τυγχάνω, salvo en su uso intransitivo, aparece únicamente como participio de confectivo, con un sentido adjetivo semejante al de un adjetivo, “habitual” o “azaroso”; hay un solo caso de τυγχάνω más (posiblemente) ὄν sobreentendido. Este mismo uso aparece en Leoncio, si bien en este autor se agrega la posibilidad de que el participio remita a una persona de la que se ha hecho mención, significando ὁ τυχών “la persona en cuestión” o “el susodicho”. Por último, la frase cristalizada ὡς ἔτυχεν ha perdido su valor aspectual y temporal, y puede traducirse (como sucedía desde cierto tiempo atrás) como “al azar”.

El estilo leonciano, muy dependiente del mundo escrito y de una literatura concebida como práctica escolar, recupera unos pocos usos del participio que la lengua hablada había dejado de emplear. En particular, aunque no haya habido espacio para señalarlo en esta contribución, acumula participios sintácticamente equivalentes, en gran medida predicativos, para evitar el empleo de un verbo principal. Para terminar, diré que la extraordinaria evolución en el papel del participio griego no ha recibido la atención que merece en los estudios de gramática histórica. Esta pequeña contribución forma parte de un proyecto que pretende colmar dicha laguna.

## LA VERSIÓN DE OLAF BLIXEN DEL *CARMEN LXVI* DE CATULO

MARÍA JOSÉ GONZÁLEZ DÍAZ<sup>1</sup>  
MARÍA INÉS TRÓCCOLI DE LEÓN<sup>2</sup>

**RESUMEN:** La traducción supone una actividad de concordancia lingüística y cultural. El desarrollo sistemático de conceptos teóricos que orientan el trabajo, desde hace décadas, continúa ofreciendo discusión. El presente trabajo examina: i. la perspectiva elaborada por el propio Olaf Blixen para la versión de los textos clásicos; ii. el problema de la selección léxica y iii. el impacto de esta selección en la recreación del mito.

**Palabras clave:** traducción, léxico, mito

**ABSTRACT:** Translation implies a linguistic and cultural concordance activity. The systematic development of theoretical concepts that guided the work for decades continues offering discussion. This paper will examine: i. the perspective developed by Olaf Blixen for his version of the classic texts, ii. the problem of lexical selection, iii. the impact of this selection on the recreation of myths.

**Keywords:** translation- lexicon- Myth

### 1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo examina la versión del *Carmen LXVI* de Catulo realizada por el Doctor Olaf Blixen. Para su análisis, se revisan los criterios<sup>3</sup> que el propio Blixen esquematizara para la traducción de los textos clásicos; esta

---

<sup>1</sup> Universidad de la República, Uruguay. E-mail: mgonzalez.uy@gmail.com

<sup>2</sup> Universidad de la República, Uruguay. E-mail: mariainestroccli@gmail.com

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

<sup>3</sup> Blixen, O. 1954: *La traducción literaria y sus problemas*. Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.

revisión se contrasta, por una parte, con la selección léxica, y por otra, con el impacto que esta selección léxica experimenta en la recreación del mito de base. En otras palabras, el trabajo indaga acerca de la teoría y la práctica de la traducción literaria de los textos clásicos en Uruguay.

De tal manera, el estudio se articula en tres secciones, a saber: los conceptos teóricos desarrollados por Blixen para la traducción de textos clásicos, la selección del léxico para esta traducción en particular y el resultado de la traducción como recreación del mito original. Por otra parte, si bien se consigna que la autoría del texto pertenece al poeta griego Calímaco, todo lo concerniente a la traducción implícita<sup>4</sup> (García Yebra, 1994) o explícita que realiza Catulo del poema, quedará fuera del presente estudio.

¿Por qué revisar una traducción de un texto clásico realizada a mediados del siglo pasado? La respuesta está en los mismos textos que estudiamos, si consideramos que Blixen, en alguna medida, se adelantó a su época. Formuló conceptos como los de *equivalencia* o *sumersión* varios años antes de que la teoría de la traducción los considerara como válidos y generales. Argumentó en forma consistente sus criterios y discutió a Ortega y Gasset la supuesta utopía que significaba la traducción para aquel.

El investigador Álvaro Mones, en su bio-bibliografía<sup>5</sup>, describe a Olaf Blixen como un hombre de una cultura singular, verdadero erudito, que dominaba variedad de lenguas como el español, francés, inglés, portugués, italiano, alemán, latín y algunos idiomas de Oceanía, como el pascuense, tongano, samoano y leía árabe y persa. Antropólogo y miembro del Círculo Lingüístico de Montevideo en los años 1950, formó parte de un grupo de intelectuales, entre los que se encontraban figuras como Eugenio Coseriu, que,

---

<sup>4</sup> Los conocidos términos “traducción explícita” y “traducción implícita” han sido conceptualizados por V. García Yebra y refieren, respectivamente, a la influencia de la literatura de una lengua sobre otra. En este caso, concretamente, marca la influencia de la literatura griega sobre los escritores romanos, quienes la reciben de forma explícita, parafraseando o reformulando contenidos, o de forma implícita “propia del que lee en otra lengua percibiendo ideas y figuras que luego puede usar en la suya”. GARCÍA YEBRA (1994) “Traducción, historia y teoría”.

<sup>5</sup>[http://mna.gub.uy/innovaportal/file/3672/1/blixen\\_1922\\_2010\\_1.pdf](http://mna.gub.uy/innovaportal/file/3672/1/blixen_1922_2010_1.pdf) 1/3/14



en palabras de Kabatek<sup>6</sup>, hicieron posible que la ciudad se convirtiera en uno de los centros lingüísticos de más proyección internacional en la época.

En este marco, aparecen las publicaciones *Poesías selectas de Catulo*<sup>7</sup>, texto bilingüe (1951), *Catulo. Poesías Selectas, traducción y notas*<sup>8</sup> (1952), *La traducción literaria y sus problemas*<sup>9</sup> (1954) y el texto que nos ocupa: *El poema LXVI de Catulo (La trenza de Berenice), traducción y comentarios*<sup>10</sup>. Autor fecundo, su producción intelectual se extiende a lo largo de toda su vida, aunque a partir de 1956 su labor se verá enfocada, casi exclusivamente, a la antropología lingüística.

## 2. LA TRADUCCIÓN: ¿UTOPIA O DESAFÍO?

Una de las preocupaciones centrales, dentro de las ideas que desarrolla Blixen acerca de la traducción literaria, se vincula con un tema que ha acompañado la historia misma de la traducción: cómo conservar el carácter artístico de manera fidedigna.

### 2.1. LAS EQUIVALENCIAS

A partir de la idea anterior, cobra relevancia la idea de las *equivalencias*: dos lenguas de cultura, aunque distantes en el tiempo, presentan ciertas equivalencias que son la guía para quien traduce. Estas equivalencias suponen, además, relaciones de identidad que pueden ser halladas. Si los problemas de la traducción pueden visualizarse dentro de dos órdenes, uno lógico

---

<sup>6</sup>[http://www.romling.uni-tuebingen.de/energeia/zeitschrift/2012/pdf/entrevista\\_con\\_olaf\\_blixen.pdf](http://www.romling.uni-tuebingen.de/energeia/zeitschrift/2012/pdf/entrevista_con_olaf_blixen.pdf) 27/2/14

<sup>7</sup> BLIXEN, O. (1951), *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 7:178-201. Montevideo.

<sup>8</sup> BLIXEN, O. (1952), *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 9: 260-283. Montevideo.

<sup>9</sup> BLIXEN, O. (1954), Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo.

<sup>10</sup> BLIXEN, O. (1954), *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 16:82-95. Montevideo.

vinculado a las cuestiones puramente lingüísticas y otro relacionado con la calidad estética, entonces el traductor deberá ver “con un ojo el problema de la fidelidad al concepto y con el otro, la estética de la forma”<sup>11</sup>.

Ahora bien, los problemas del primer orden, es decir, los identificados con cuestiones estructurales del sistema de la lengua son el resultado de la existencia de diferentes estructuras y falta de equivalencias a nivel sintáctico y léxico. Esta dificultad, que para autores como Ortega y Gasset convierte la tarea de la traducción en un ejercicio utópico, es discutida y relativizada por Blixen. De alguna forma, la falta de correspondencia entre una lengua y otra, en este caso, entre una lengua antigua y una moderna, es mediada y compensada por el talento del traductor, entendido este como la conjugación del conocimiento necesario y la capacidad artística.

## 2.2. LA FIDELIDAD DE LA TRADUCCIÓN

La actividad del traductor, entonces, consiste en “hacer comprender” y decir “ni más ni menos” que el texto original. Su desafío está dado por la búsqueda de las posibilidades reales que la lengua meta le ofrece. Este punto implica considerar la tarea de traducción más allá del plano de la expresión personal. En otras palabras, el traductor se encuentra ante una expresión ya dada y es a partir de ese significado que debe efectuar su labor. Esta actividad parece medular, ya que supone reconocer el pensamiento ajeno solo en tanto haya sido expresado en el texto.

## 2.3. LA SUMERSIÓN EN LA LENGUA RECEPTORA

La traducción de un texto clásico puede seguir dos caminos. El primero implica acercarse a la lengua de origen. En este entendido, los ejemplos que presenta Blixen de la poesía de Góngora son ilustradores. El segundo considera encaminarse a la lengua meta. En este sentido, el traductor sostiene que es posible un doble camino, por una parte, el acercamiento

---

<sup>11</sup> Blixen, Op. Cit. (1954), pág.4.

hacia la lengua original puede estar presente en matices sutiles que aporta el léxico, por otra, acercarse hacia la lengua meta en lo sintáctico implica sumergir al autor foráneo dentro de la tradición literaria de la lengua receptora, de manera que su *traducción* logre pasar inadvertida, es decir, se vuelva tan imperceptible como sea posible. Como correlato, esta sumersión en la lengua receptora, en su tradición literaria, tiene una contrapartida y es que las traducciones envejecen siempre. En tanto, la obra original permanece para ser traducida en las diferentes épocas, el producto de su translación a otra lengua es siempre perecedero, pierde su razón de ser con el devenir del tiempo.

### 3. LA SELECCIÓN LÉXICA

El problema de la selección del léxico para dar vida a una traducción literaria se vincula con el hecho de que el lenguaje literario crea su propia realidad sin necesidad de una relación directa con el mundo externo (García Yebra, 2006: 58 y ss.). El sentido de una palabra es un sistema de relaciones que siempre se muestra ampliado en la traducción poética. Por eso, desde el punto de vista sincrónico, la palabra establece relaciones conceptuales, asociativas, rítmicas, con otros elementos del contexto en que se encuentra. Observamos a continuación cómo se evidencian estos tres aspectos teóricos que hemos descrito antes, en relación con la selección del léxico.

Para ello, tomaremos tres puntos en la construcción del mito en el poema y contrastaremos la traducción de dos versiones.

La *Coma Berenices* presenta un tema central que conjuga historia y mito. La reina Berenice de Egipto, recientemente desposada con Ptolomeo III Evergetes, promete como voto a los dioses una trenza de su cabellera si el rey regresa victorioso de una expedición militar que ha emprendido contra Seleuco de Siria. El monarca regresa y cumple la reina su promesa. La trenza es cortada y depositada en el altar del templo de Arsinoe Zefirítida. La ofrenda, no obstante, desaparece misteriosamente. La solución al enigma la encuentra el astrónomo del museo de Alejandría, Conón, quien descubre en el cielo una nueva constelación y explica que ella es la trenza de la reina, que la diosa ha transformado en cuerpo celeste.

## 3.1. EL LÉXICO EN EL MITO

El mito puede ser analizado a partir de tres dimensiones: i. la descripción- caracterización de Berenice; ii. las alusiones al esposo y iii. el lamento de la trenza y la caracterización que hace de sí misma.

Estas tres dimensiones se encuentran entrelazadas en el poema, esto implica observarlas en conjunto. En este sentido, es pertinente rastrear posibles equivalencias entre las expresiones latinas y las seleccionadas por el traductor. Conviene, a tales efectos, precisar el término *equivalencia* en la conceptualización de Blixen. Para el autor, el concepto de “equivalencia semántica” no basta. Tal como se encuentra aceptado, la recuperación del significado etimológico no es garantía de pertinencia de un término o expresión. La equivalencia semántica debe contemplar, además, los elementos de sonoridad y la sugerencia en las representaciones, esto es, el hecho artístico en sí. A continuación se presentan algunos ejemplos en dos traducciones de la *Coma Berenices*; la primera pertenece al autor que nos ocupa, y es contrastada con la versión en prosa de Arturo Soler<sup>12</sup>.

8 *E Bereniceo vertice caesariem*  
 9 *fulgentem clare, quam multis illa dearum*  
 10 *levia protendens brachia pollicita est,*  
 11 *qua rex tempestate novo auctus hymenaeo*  
 12 *vastatum finisiverat Assyrios,*  
 13 *dulcia nocturnae portans vestigia rixae,*  
 14 *quam de virgineis gesserat exuviis.*

cortada trenza de Berenice,  
 clara, luciente trenza que mi dueña ofrendara  
 a las diosas, alzando sus brazos delicados,  
 cuando el rey, exaltado por reciente himeneo,  
 marchóse a devastar el territorio Asirio,  
 llevando dulces señas del combate nocturno

<sup>12</sup> Soler Ruiz, Arturo (1993): *Catulo*, poemas; *Tibulo*, Elegías, Madrid: Gredos.

en torno a los despojos de la virginidad.  
(Blixen, p.12)

(que me ha visto entre las estrellas del cielo a mí,) cabellera de la cabeza de Berenice, brillar con toda claridad, cabellera que ella prometió a muchas diosas extendiendo sus delicados brazos en la época en que el rey, ampliado su reino con una nueva boda, había acudido a devastar los territorios asirios, llevando las dulces huellas de la riña nocturna, que había sostenido por el botín de una virgen.  
(Soler, p.158)

Berenice es caracterizada físicamente desde la belleza de su trenza y desde sus delicados brazos. La referencia a su virginidad es una consecuencia de la imagen moral de mujer que despliega el poema. Las palabras o expresiones en las que buscaríamos equivalencias serían precisamente las que encierran estos conceptos. En ellos se entendería la clave de fidelidad al texto.

Para la descripción de la trenza tomaremos los pares *fulgentem clare- clara, luciente trenza* frente a la traducción de Soler: (*me ha visto a mí*) *cabellera de la cabeza de Berenice, brillar con toda claridad*. Es notorio que, en este ejemplo, es el texto original el que proporciona las claves para la equivalencia, porque no es necesario el pleonasma, ni se justifica por exigencias sintácticas de la lengua receptora.

Pero no siempre tal identificación es certera. Por ejemplo, si bien el verbo latino *polliceor* (*pollicita est* v.10) significa “prometer”, “ofrendar”, las referencias que provocan en el español los términos *promesa* y *ofrenda* son diferentes. En este caso, la equivalencia se corresponde solo con un significado, porque la noción de “promesa” no está vinculada a los dioses griegos sino, como es sabido, al cristianismo. Este fenómeno es lo que Blixen denomina “complejos culturales distintos” (1954, p.37), con distinta capacidad de evocación de significados.

En relación al esposo de Berenice, el Rey Ptolomeo III, puede leerse en el verso 11:

*Qua rex tempestate novo auctus hymenaeo*

Dejando de lado la larga discusión que ha suscitado la expresión *auctus* en el verso *novo auctus hymenaeo*<sup>13</sup>, importa aquí rastrear la solución de Blixen y compararla con la de Soler:

cuando el rey, exaltado por reciente himeneo, (Blixen, p.12)

cuando el rey, ampliado su reino con una nueva boda, (Soler, p. 158)

La explicación para la selección de la palabra *exaltado* la otorga el mismo traductor a pie de página, cuando señala que “debe entenderse en su castiza acepción de ‘elevado a mayor auge o dignidad’” mostrando cómo, en este caso, la posibilidad de lograr una equivalencia solo es posible a partir del conocimiento de las fuentes históricas.

Probablemente, es ese conocimiento el que lleva a Soler a traducir *auctus* por *ampliado*; el problema es que ya el adjetivo no puede referir a *rey* en la traducción, lo que conduce a otro problema planteado por Blixen y que señaláramos arriba: el de la fidelidad de la traducción. Es cierto que no es posible establecer una “fidelidad apegada a la palabra” en el sentido de hallar significados unívocos, pero también es cierto que ciertas relaciones gramaticales deben ser sostenidas para no variar el contenido sustancial de lo que el texto expresa.

Finalmente, nos detendremos en la caracterización de Berenice desde su lugar de esposa. En la visión de los estándares de moral romana, que

---

<sup>13</sup>*Novo auctus hymenaeo*: según consigna Blixen (Op. Cit. p.12) el término *auctus* ha sido interpretado de forma diversa, esto apareja dificultades para la comprensión del verso. Se ha entendido que el término significa “aumentado, acrecentado (en poder)” en relación a que el matrimonio con Berenice permitió al rey extender los territorios de su reino hasta el límite con Cirene. También se ha entendido que “auctus” podría referirse a la satisfacción sensual del matrimonio.

enfatisa y reformula Catulo<sup>14</sup>, la castidad de la esposa es estructural para describir su personalidad. De manera tal, la traducción del mito supone prestar especial atención a los pasajes que aludan a su referencia. En el fragmento citado arriba, esa referencia se consigna en la siguiente expresión:

13. *dulcia nocturnae portans vestigia rixae*

14. *quam de virgineis gesserat exuviis*

Este pasaje ha sido traducido por Blixen con las siguientes palabras:

(llevando dulces señas del combate nocturno)  
en torno a los despojos de su virginidad (p.13)

y según versión de Soler:

(llevando las dulces huellas de la riña nocturna) que había sostenido por el botín de una virgen (p.159)

Es posible observar en este ejemplo cómo confluyen los tres conceptos esbozados por Blixen para la traducción. En la selección del léxico, en primer lugar, podemos señalar el par *botín-despojos*, que impacta en la recreación del mito en el sentido de que la virginidad, tal cual es delineada en el poema, *-exuvii- exuviae* se usan respectivamente para referir a la virginidad y a la trenza cortada y consagrada a los dioses (v. 62)<sup>15</sup>, no puede ser un botín; en segundo lugar, este desplazamiento de sentido repercute en el sentido mismo del poema porque ya el núcleo de sentido formado por virginidad- trenza, que alcanza a la unión y el amor de la esposa con su marido, se

---

<sup>14</sup> A partir del hallazgo del fragmento del poema de Calímaco, se acepta que los versos 79- 88 son totalmente originales; en ellos, el autor se extiende sobre la temática de los consejos morales a las esposas, reafirmando el ideal romano de castidad para ellas.

<sup>15</sup> *Devotae flavi verticis exuviae*, v. 62.

encuentra disuelto, y en esto la fidelidad de la traducción se ve alterada. Finalmente, en cuanto a la sumersión en la lengua meta, puede señalarse que las posibilidades del español admiten tanto la solución de Blixen como la de Soler, ambas consecuentes con su filiación genérica.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

El aporte de Blixen a la teoría de la traducción se enmarca dentro de dos dimensiones. La primera plantea uno de los problemas que ha suscitado más controversia y que se vincula con la consecución de algo aparentemente tan simple como una definición. En otra dimensión, el autor propone verdaderas estrategias para plasmar su concepción acerca de qué debe ser una traducción. En este último punto, se deja en claro la visión de que es necesario que una traducción literaria mantenga, por un lado, la fidelidad al texto original y, por otro, su carácter artístico.

La consideración de la traducción como una actividad relacionante es sustancial en el aporte de Blixen. Supone que las determinaciones específicas de los signos en comparación van a influir en la manera de realizarse esa relación y van a condicionar el establecimiento del texto en la lengua receptora. Esta idea queda demostrada en la práctica del propio Blixen en su versión de la *Coma Berenices* y a partir de la comparación que se pueda realizar con otras versiones existentes.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

- BLIXEN, OLAF (1958): *El poema LVXI de Catulo (La trenza de Berenice). Traducción y comentarios*. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Nro. 16, pp. 82-95. Montevideo.
- (1954): *La traducción literaria y sus problemas*. Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo.



- (1952): *Catulo, poesías selectas. Traducción y notas*. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Nro. 9, pp. 260-283. Montevideo.
- (1951): *Poesías selectas de Catulo. Texto bilingüe, traducción*. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Nro. 9, pp. 260-283. Montevideo.
- COSERIU, EUGENIO (1977): *Tradición y novedad en las ciencias del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA YEBRA, VALENTÍN (2006): *Experiencias de un traductor*, Madrid: Gredos.
- (1994): *Traducción, historia y teoría*, Madrid: Gredos.
- SOLER RUÍZ, ARTURO (1993): *Catulo, poemas; Tibulo, elegías*, Madrid: Gredos.

ACERCA DE GÉNESIS 2,23. LA TRADUCCIÓN DE *’ISHAH* AL GRIEGO, AL  
LATÍN Y AL CASTELLANO<sup>1</sup>

VIVIANA HACK DE SMITH<sup>2</sup>

RESUMEN: Luego del relato de la creación del mundo en el primer capítulo del Génesis (Gn 1,1-31), la descripción particular y ampliada de la creación del ser humano se detiene en una consideración etimológica sobre la relación del femenino *’ishah* (mujer) con el lexema *’ish* (varón). La lectura de una línea interpretativa atestiguada en los primeros siglos da a entender que Génesis 2,23 traza un paralelismo conceptual y metafórico entre la derivación lingüística del sustantivo femenino a partir del mismo lexema que el masculino y el relato de la creación de la mujer a partir de la costilla del propio cuerpo del hombre.

Las traducciones de este versículo al griego, al latín y a las lenguas modernas reflejan distintos marcos de comprensión del texto original, en los cuales la aceptación de la derivación léxica o su refutación han generado interpretaciones y exégesis diversas. En el presente trabajo se analiza la lectura de este versículo en la Versión de los Setenta, la Vulgata Latina y versiones españolas a partir de la Biblia Alfonsina hasta nuestros días.

**Palabras clave:** Génesis – traducción – mujer – hombre – creación

ABSTRACT: After the creation of the world is related in the first chapter of Genesis, the particular and widened description of the creation of the human being comes to a stop before an etymological consideration of the connection between the feminine *’ishah* (woman) and the lexeme *’ish* (man). Thus, Genesis 2, 23 traces a conceptual and metaphorical parallel between linguistic derivation of the feminine noun from the masculine lexeme and the relation of the creation of woman from a rib taken from the body of the man.

---

<sup>1</sup> Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación para Investigadores Formados de la Universidad Católica de Santa Fe titulado “La Biblia y el helenismo en la formación de la cultura occidental”, dirigido por el Dr. Juan Carlos Alby.

<sup>2</sup> UCSF. E-mail: [vivianahack@gmail.com](mailto:vivianahack@gmail.com)

Fecha de recepción: 10/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

Translations of this verse into Greek, Latin and modern languages reflect different ways of understanding the original text, and have resulted in various interpretations along the centuries. Our work analyses the reading of this verse in the Septuagint, Latin Vulgate and Spanish versions from the Alphonsine Bible to the present.

**Keywords:** Genesis – translation – woman – man – creation

## INTRODUCCIÓN

La traducción bíblica ha sido motivo de estudio y preocupación a partir de la propia Escritura. Desde los primeros capítulos de Génesis surgen en el texto indicadores de una intención de escribir para lectores del futuro, especialmente para hablantes de otras lenguas. A ellos parecen estar dirigidas las frecuentes explicaciones etimológicas de nombres comunes, propios y algunos topónimos a lo largo del Antiguo Testamento.

En el caso de los nombres de persona, encontramos que a partir de Eva (Gn 3,20) se suceden estas explicaciones como causa del nombre o simplemente como un comentario al margen (Gn 4,1; 4,25; 17,5.15-16; 25,24.26, etcétera). En algunos casos el origen del nombre propio está implícito en el contexto, como sucede con Adam, juego de palabras con *adamah*, tierra (Gn 2,19), Abel, derivado de *evel* -‘soplo’-, en referencia a su muerte prematura (Gn 4,8), o con el de Isaac o *Yitzjak*, ‘risa’, porque el anuncio de su nacimiento provocó la hilaridad de Abraham (Gn 17,17) y de Sara (Gn 18,12). En otros, se explicita mediante una subordinación causal (Gn 29,32-35, etcétera). Además de los nombres propios, encontramos una explicación etimológica en nombres comunes, como sucede con el que acuña el primer varón (*’ish*) para la mujer (*’ishah*) en el segundo relato de la Creación.

En el presente trabajo me propongo analizar la traducción de *’ishah* - nombre hebreo de la mujer- al griego, al latín y a las lenguas modernas. Sigo –por motivos que explicaré oportunamente- la interpretación tradicional sobre su derivación del masculino *’ish*, que se deduce de la lectura de Génesis

2,23 y continúa en algunos textos midrásicos, aunque es rechazada por la lingüística contemporánea.

A partir del comentario que hace Osha'yah Rabbah a este versículo -citado más adelante- a finales del siglo III, se exploran las opciones elegidas por los traductores al griego, al latín y al español, para trasladar a sus respectivas lenguas la derivación morfofonética del femenino *'ishah* a partir del mismo lexema que el masculino *'ish* que se presume en la lectura del texto original. Las palabras citadas en hebreo y griego han sido transliteradas, no así el texto completo del versículo tomado de la versión de los LXX. Los textos en español han mantenido la grafía propia de la época de cada uno.

He encontrado tres formas diferentes de expresar esta derivación en versiones españolas antiguas, que son retomadas por algunas más recientes. Finalmente, menciono algunas Biblias contemporáneas que han seleccionado las formas corrientes en nuestro idioma –derivadas de lexemas distintos- para referirse al varón y a la mujer.

### APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN EN EL TEXTO

De las primeras palabras pronunciadas por Adán en el segundo de los relatos creacionales del Génesis, en el capítulo 2, surge un problema de derivación etimológica. El versículo 23 se detiene a explicar el origen del nombre de la mujer:

“Esta vez sí que es hueso de mis huesos  
y carne de mi carne.  
Ésta será llamada mujer,  
porque del varón ha sido tomada.” Gn 2,23 (NBJ).

El texto original explica el nombre *'ishah* (mujer) en relación con el de *'ish* (varón) como un paralelismo figurado entre la derivación lingüística del femenino a partir del mismo lexema que el masculino y el relato de la creación de la mujer a partir de la costilla del mismo cuerpo del hombre.

Es evidente que el hagiógrafo percibe una conexión homofónica y léxica entre ambos términos. Pero estudios lingüísticos más recientes discu-

ten el origen común. Sostienen que en realidad *'ish* e *'ishshah* (con doble *shin*) derivan de lexemas distintos, lo cual se hace más evidente en sus plurales—*'aniyshim* para *'ish*, *nashiyim* para *'ishshah*— que mantienen las consonantes perdidas en las formas del singular. En los textos originales aparecían solamente las consonantes, sin vocales ni otros signos, de modo que la lectura de este lexema puede dar lugar a diversas interpretaciones. De todos modos, sea que leamos el femenino con una *shin* simple o con una doble, la homofonía con el masculino permanece intacta y esto es lo que percibía tanto el escritor como los primeros oyentes y lectores de la *Torah*. Por esta razón, como adelantábamos en la Introducción, seguimos la línea tradicional de interpretación, que entendemos más próxima a la percepción del hagiógrafo en este punto.

#### LA CUESTIÓN DE LA TRADUCCIÓN

La *Midrash* de *Osha'yah Rabbah* de fines del siglo III de nuestra era sostiene que como *'ishah* deriva de *'ish* y en otras lenguas el nombre ‘mujer’ no comparte el mismo origen léxico que ‘varón’, el idioma de la creación debió ser el hebreo:

De aquí aprendes que la Torah fue dada en lengua santa. R. Pinjás y R. Elikiah en nombre de R. Simón dijeron: Igual que [la Torah] fue dada en lengua santa, asimismo el mundo fue creado en la lengua santa (Génesis Rabbah, XVIII, 4.)<sup>3</sup>

Si bien esta conclusión resulta ingenua para el lector de nuestra época, *Rabbah* deja planteado el problema de la traducción de esta homofonía y -podemos agregar- de otros juegos de palabras en la Biblia hebrea:

---

<sup>3</sup> Trad. Vega Montaner, p. 216 (ver Bibliografía).

¿Has oído alguna vez a alguien decir: *gini*, *ginía*, *'ita*, *'itta*, *antropi*, *antropía*, *gabra*, *gabreta*? Pero sí *'ish e 'ishah*. ¿Por qué? Porque una forma se corresponde con la otra.<sup>4</sup>

Los ejemplos de Rabbah plantean que no hay un masculino derivado del mismo lexema para *gyné* ni un femenino para *ánthropos* (aunque el masculino es *anér*) en griego, como tampoco formas femeninas y masculinas del mismo lexema en arameo. En consecuencia, la versión griega de los Setenta no podía mantener la homofonía entre el nombre de la mujer y el varón:

καὶ εἶπεν Ἀδὰμ τοῦτο νῦν ὅστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου αὕτη κληθήσεται γυνήῳτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη.<sup>5</sup>

Sin embargo, unos años después de publicarse la *Midrash* de Rabbah, Jerónimo de Estridón consigue recuperar en la Vulgata Latina un lexema común al femenino y al masculino traduciendo *'ishah* como *virago*, nombre derivado morfológicamente de *vir*:

“Haec nunc os ex ossibus meis  
e caro de carne mea!  
Haec vocabitur Virago,  
quoniam de viro sumpta es haec.”<sup>6</sup>

La connotación de “mujer viril”, proveniente de su uso en Virgilio para nombrar a la guerrera Iturna (*Aen*, XII, 468), no corresponde exactamente al concepto puramente femenino de “madre de todos los seres vivientes” que le asigna Génesis 3,20 a Eva. Por otra parte, las referencias a Minerva y a Polixena en Séneca como *viragines* (*Ag*. 668; *Tro*.1151, respectivamente) tampoco destacan este aspecto maternal, sino la fortaleza y la dignidad características de ambas doncellas, presentes en otros textos poéticos, como

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Génesis 2,23 en la Septuaginta de Rahlfs (ver Bibliografía).

<sup>6</sup> *Nova Vulgata*. Ver Bibliografía.

*Ov. Met.* 2.765 y 6.130.<sup>7</sup> Pese a ello, la derivación morfológica es clara y la connotación de heroicidad parece apropiada para llamar *virago* a la primera mujer, que lleva sobre sí la ingente responsabilidad de ser madre de toda la raza humana, por haber sido llamada así una diosa como Minerva. El nombre *Havvah*, en castellano Eva, sigue la misma línea de explicaciones etimológicas del Génesis en particular –y del Antiguo Testamento en general– por su parentesco morfofonético con el lexema *hayyah*, ‘ser viviente’.

#### LA CUESTIÓN EN LAS VERSIONES ESPAÑOLAS E HISPANOAMERICANAS

De haber existido la lengua española en el siglo III, seguramente los opuestos ‘varón’ y ‘mujer’ habrían sido incluidos en la *Midrash* de Rabbah como ejemplo de derivación de lexemas diferentes. No obstante, desde Alfonso el Sabio en adelante los traductores han procurado mantener este paralelo del hebreo entre la supuesta derivación etimológica y la creación a partir del hombre, que les ha llegado a través del latín. En efecto, la Vulgata ha sido fuente de la traducción del texto bíblico en excelentes versiones romanceadas y españolas que siguen siendo consultadas a través de los siglos, como la Biblia Alfonsina o la de Torres Amat.

La llamada Biblia Alfonsina es la primera Biblia romanceada, una traducción parafraseada de la Vulgata Latina de San Jerónimo. Constituye la primera parte de la ambiciosa *General Estoria* en la cual Alfonso X se proponía narrar en romance español todos los acontecimientos de la historia universal desde el origen de los tiempos hasta su reinado<sup>8</sup>. La solución que encontró Alfonso al problema del origen común del masculino y el femenino fue la traducción de ‘*ishah*’ como “varonessa o varonil, porque fue tomada del varón”. El término ‘varonesa’ no era frecuente en la época, como tampo-

---

<sup>7</sup> Minerva es la representación latina de la Athenea Parthénos. Polixena es inmolada, virgen aún, en la pira funeraria de Aquiles.

<sup>8</sup> El texto de la *General Estoria* está disponible en línea, como parte del Corpus Diacrónico del Español (CORDE) de la Real Academia Española. Ver Bibliografía

co lo fue en los siglos posteriores. Por esta razón el autor agrega la disyunción con el adjetivo ‘varonil’.

Casiodoro de Reina publica en 1569, sin la autorización de la Iglesia Católica, la primera versión española de la Sagrada Biblia a partir de las lenguas originales, que llegó a ser la versión preferida por las iglesias protestantes y evangélicas. Reina también adopta un derivado de ‘varón’ para traducir *’ishah*. Se trata del femenino ‘varona’, también de poco uso. En el Diccionario de la Real Academia Española figura con el mismo significado de ‘varonessa’, al que se añade el de “mujer”, seguido de una segunda acepción: “mujer varonil”.

Y dixò el hombre, Esta vez, hueso de mis huessos, y carne de mi carne. Esta será llamada Varona, porque del Varon fue tomada esta.<sup>9</sup>

Cipriano de Valera mantuvo esta forma en su revisión de 1602 y así permaneció el texto en las sucesivas ediciones de la Biblia de Reina-Valera hasta 1960.

El mismo sustantivo ‘varona’ fue empleado por el sacerdote Felipe Scío de San Miguel en la traducción de la Vulgata Latina al castellano, ricamente encuadrada y con numerosas notas y comentarios eruditos, que publicó en 1793:

Y dixo Adam: Esto ahora, hueso de mis huesos, y carne de mi carne: esta será llamada Varona, porque del varon fué tomada.<sup>10</sup>

Unos treinta años después de la Biblia de Scío apareció la versión de Torres Amat, quien afirmaba en la Introducción que el rey Carlos IV le había encomendado en 1808 “perfeccionar” la traducción del P. Scío y en 1815 volver a “perfeccionar” la versión propia, que finalmente se publicó en 1825. La opción para llamar a la mujer con el mismo lexema del masculino fue ‘hembra’, por la similitud fonética y gráfica con ‘hombre’:

---

<sup>9</sup> Casiodoro de Reina (1569, *Biblia del Oso*). Ver Bibliografía.

<sup>10</sup> Edición online. Ver Bibliografía.



Y dijo o exclamó Adam: Este es hueso de mis huesos y carne de mi carne: llamarse ha pues Hembra, porque del hombre ha sido sacada.<sup>11</sup>

Aquí vuelve a plantearse el problema de la derivación. Posiblemente el mismo Torres Amat haya puesto en duda el parentesco semántico entre “hembra” y “hombre”, puesto que proceden de diferentes lexemas en latín –*feminam* y *hominem*, respectivamente- aunque el oído los perciba como semejantes. Por eso añade la nota: “Como quien dice Varona, porque del varón ha sido formada”, en referencia a la versión de Scío.

La opción de Torres Amat es retomada en el siglo XX por Alonso Schökel en la *Biblia del Peregrino*:

-¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será Hembra, porque la han sacado del Hombre.<sup>12</sup>

Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga publicaron en 1941 la primera traducción al castellano desde las lenguas originales autorizada por la Iglesia Católica, con la misma opción empleada por Reina-Valera, Scío y Torres Amat para traducir el nombre de la mujer:

-¡Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne!  
Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada.<sup>13</sup>

En 1951 se publicó la primera versión de la Biblia completa desde los idiomas originales realizada en Latinoamérica. La *Biblia Platense* recibió este nombre porque Mons. Juan Straubinger llevó a cabo su traducción en la ciudad de La Plata, mientras dictaba clases de Sagrada Escritura en el Seminario San José. La Universidad Católica de La Plata publicó una nueva edición de la Biblia de Straubinger en 2007. El traductor explica en una nota al pie que prefirió continuar la tradición de Scío en la traducción de Gn 2,23,

---

<sup>11</sup> Versión de Torres Amat, sin fecha de edición. Ver Bibliografía.

<sup>12</sup> *Biblia del Peregrino*. Ver Bibliografía.

<sup>13</sup> Versión de Nácar-Colunga. Ver Bibliografía.

con el nombre de la mujer como “varona”, porque de este modo “se ve perfectamente que ante Dios la mujer y el hombre tienen el mismo valor, aunque no la misma posición”:

“Esta vez sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada.”<sup>14</sup>

La Biblia de Jerusalén, publicada por primera vez en 1967, traduce *’ishah* como “mujer” y explica el paralelismo hebreo en nota al pie:

- «¡Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Esta será llamada “Mujer”, porque del varón ha sido tomada»<sup>15</sup>

El *Libro del Pueblo de Dios* –llamado también la ‘Biblia argentina’, traducida de las lenguas originales por Armando J. Levoratti y Alfredo B. Trusso-, publicado por primera vez en 1990, prefiere los opuestos mujer-hombre:

«¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará Mujer, porque ha sido sacada del hombre».<sup>16</sup>

Las Biblias publicadas por editoriales evangélicas siguieron traduciendo *’ish-’ishah* como varón-varona, en la tradición de Reina-Valera, hasta fines del siglo XX, cuando la revisión de 1995 abandonó la forma arcaica y optó por el femenino usual en castellano :

«¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Será llamada “Mujer”, porque del hombre fue tomada»<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> *Santa Biblia*. Ver Bibliografía.

<sup>15</sup> *Biblia de Jerusalén*. Ver Bibliografía.

<sup>16</sup> *El libro del Pueblo de Dios*. Ver Bibliografía.

<sup>17</sup> *Reina- Valera Revisada (1995)*. Ver Bibliografía.

Aparte de las revisiones al texto original de Reina, esta misma opción mujer-hombre había aparecido anteriormente en las versiones *Dios Habla Hoy* (1966), *Biblia de las Américas* (1986), *Nueva Versión Internacional* (1979), entre otras.

### A MODO DE CONCLUSIÓN

Los relatos de la creación del ser humano en Génesis 1 y 2 han sido objeto de numerosas interpretaciones desde diferentes perspectivas ideológicas, fundamentadas en la cuestión del origen común de los nombres.

En el texto midrásico de Rabbah, la derivación léxica de *'ishah* a partir de *'ish* se da por segura. Los ejemplos de otras lenguas como el griego y el arameo, cuyos nombres respectivos para el varón y la mujer provienen claramente de lexemas distintos, se proponen para avalar la hipótesis de que el hebreo es el idioma de la palabra creadora de Génesis 1. En esta curiosa interpretación subyace además la exigencia de un sometimiento de la mujer al varón en cuanto poseedor del nombre original. Pero detrás de la interpretación, la riqueza expresiva de algunos fragmentos del texto original resulta difícil de traspasar al castellano, cuando no imposible.

Entre los intentos de traducir el femenino y el masculino desde un lexema común en español encontramos las oposiciones varón-varonesa de Alfonso X, varón-varona de Reina-Valera y Scío y la de hombre-hembra empleada por Torres Amat. La Biblia de Jerusalén y la mayor parte de las versiones posteriores desiste del empleo de estas formas y aclara la oposición en nota al pie.

La línea general de las traducciones procura adaptar a la lengua receptora la similitud fonética entre el masculino y femenino existente en las lenguas originales. El tema no se da por concluido, pues la investigación continúa con la búsqueda de la traducción de Génesis 2, 23 en Biblias antiguas y recientes, que podría presentar otras opciones además de las encontradas.

**BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

## A) BIBLIAS EN LENGUAS ANTIGUAS

- RAHLFS-HANNART, Eds. *Septuagint*, Stuttgart, United Bible Societies, 2000.  
 K.ELLIGER-W.RUDOLPH: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1967-1997.  
*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. Libreria Editrice Vaticana, 1979.

## B) BIBLIAS EN ESPAÑOL

- Biblia de Jerusalén*, Nueva ed. totalmente revisada. Editada anteriormente en 1967, 1975 y 1988. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.  
*Biblia del Peregrino*. Trad. de Luis Alonso Schökel. Ed. de L. M. de la Encina. 1ª ed. 1993. 6ª ed. 2001. Bilbao, Ediciones Mensajero, 2002.  
*Biblia de las Américas*. 1ª ed. 1986, 3ª ed. 1997. Anaheim, The Lockman Foundation, 1997.  
*Biblia Dios Habla Hoy*. 1ª ed. 1966, 5ª. 3ª ed. 1996. Sociedades Bíblicas Unidas  
*Biblia El Libro del Pueblo de Dios*. Trad. de las lenguas originales por Armando Levoratti y Alfredo Trusso. 1994. Madrid, San Pablo- Palabra de Vida.  
*Biblia Nueva Versión Internacional*. 1ª ed. 1999. Miami, Soc. Bíblica Internac.-Ed Vida, 1999.  
*La Biblia*. Trad. de la Vulgata Latina al español por Felipe Scío de San Miguel. París, Rosa & Bouret, 1870.  
*La Sagrada Biblia*. Trad. de la Vulgata Latina al español por Félix Torres Amat. Colombia, Boreal Ed. Ltda. y Ed. Culturales Internacionales, 2006.  
*La Sagrada Biblia (s/f)*. Trad. de la Vulgata Latina por Félix Torres Amat. Ed. de Santiago F. Wood. Filadelfia, Compañía Editora Nacional.  
*La Santa Biblia*. Antigua Versión de Casiodoro de Reina. Rev. por Cipriano de Valera. Madrid, Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.

*La Santa Biblia*. Versión Reina-Valera Contemporánea. Sociedades Bíblicas Unidas, 2009-2011.

*Sagrada Biblia (Biblia del Oso)*. Trad. de Casiodoro de Reina. Madrid, Sociedades Bíblicas Unidas, 1569-1990.

*Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales por E. Nacar Fuster y Alberto Colunga, 11ª. ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.

*Santa Biblia*. Traducción comentada de Mons. J. Straubinger, Universidad Católica de La Plata, 2007.

#### C) TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

COLODENCO, DANIEL. *Génesis: El origen de las diferencias*. Buenos Aires, Lilmod, 2006.

VEGAS MONTANER, LUIS. *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis*, Pamplona, Verbo Divino, 1994 (3a. reimpresión 2009), p. 216.

#### D) DICCIONARIOS

LIDDEL, H.G. Y SCOTT, R. *A Greek-English Lexikon*. Oxford, Clarendon Press, 1996.

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*, XXI Ed. T. II. Madrid, Espasa Calpe, 2001.

#### E) BIBLIOGRAFÍA ONLINE

ALFONSO X: *General Estoria*, edición de P. Sánchez-Prieto Borja, revisada por Rocío Díaz Moreno y Elena Trujillo Belso. En Corpus Diacrónico del Español (CORDE) de la Real Academia Española <http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/7286/General%20Estoria%20I.pdf?sequence=1>

*Stylos*. 2015; 24(24); pp. 180-192; ISSN: 0327-8859

*LA BIBLIA VULGATA LATINA TRADUCIDA EN ESPAÑOL Y ANOTADA CONFORME AL SENTIDO DE LOS SANTOS PADRES, Y EXPOSITORES CATHÓLICOS, POR FELIPE SCIO DE SAN MIGUEL (VOL. 1).*

[HTTP://BOOKS.GOOGLE.COM.AR/BOOKS?ID=9AKGAAAQAAJ&PRINTSEC=FRONTCOVER&HL=ES&SOURCE=GBS\\_GE\\_SUMMARY\\_R&CAD=0#V=ONEPAGE&Q&F=FALSE](http://books.google.com.ar/books?id=9akGAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=GBS_GE_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

La Santa Biblia, Antiguo Testamento traducido por Mons. Straubinger  
<https://archive.org/details/SantaBibliaStraubingerAntiguoTestamento>

## LA *KEPHÁLAIA GNÓSTICA* DE EVAGRIO PÓNTICO. SUS DOS VERSIONES Y LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA

RUBÉN PERETÓ RIVAS<sup>1</sup>

RESUMEN: La *Kephálaia gnóstica* es una de las obras más importantes de Evagrio Póntico, en la que desarrolla los aspectos centrales de su doctrina espiritual además de cuestiones también centrales de su teología. La obra original fue escrita en griego; sin embargo, solamente se conservan dos versiones siríacas, una breve y otra más extensa en la que aparecen con fuerza muchos elementos claramente origenistas.

Antoine Guillaumont, en los años 60, determinó que la versión original era la más extensa, lo cual implicaba, indirectamente, situar a Evagrio dentro de la más dura corriente de pensamiento origenista. Sin embargo, Augustine Casiday, en su último libro publicado en 2013, sostiene que la versión que reproduce el escrito original evagriano es la breve, lo que conlleva ubicar al autor fuera de los ámbitos de la herejía y, además, exige reconstruir parte de su teología.

En esta ponencia expondremos las dos posturas acerca de esta obra evagriana aportando algunos elementos de análisis que pueden resultar útiles a la hora de tomar posición al respecto de la controversia señalada.

**Palabras clave:** Evagrio Póntico – *Kephálaia gnóstica* – Antoine Guillaumont – Augustine Casiday – Origenismo

ABSTRACT: The *Kephalaia gnostica* is one of the main works by Evagrius of Pontus. It was written in Greek but we only have two syriacs versions: a longer one, with a strong stress on origenism doctrine, that Antoine Guillaumont asserts that is the one that reproduce the original text of Evagrius, and a shorter version.

In his most recent book, published in 2013, Augustine Casiday considers that the original version is the shorter one. This assertion implies that Evagrius is “beyond heresy” and then his theology must be reconstructed.

---

<sup>1</sup> UNCuyo – CONCIET. E-mail: rpereto@gmail.com

Fecha de recepción: 26/2/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

In this paper I present the two positions and propose some elements to contribute to the debate.

**Keywords:** Evagrio Póntico – *Kephalaia gnostica* – Antoine Guillaumont – Augustine Casiday – origenism

Evagrio Póntico (345-399) es el Padre del Desierto egipcio que posee una mayor producción escrita en la que, entre otros temas, desarrolló una doctrina relacionada con la vida espiritual, que fue seguida, en líneas generales, por toda la ascética cristiana posterior, tanto oriental como occidental.

De una cuidada formación intelectual –teológica y filosófica–, distribuyó su vida en la zona del Ponto, en Asia Menor, donde conoció a sus maestros y amigos, los grandes Padres Capadocios Basilio y Gregorio de Nacianzo, en Constantinopla, Jerusalén y, sus últimos quince años, en los desiertos de Nitria y las Celdas, al sur de Alejandría. Es durante este período cuando escribe su obra, sobre la base de los conocimientos teóricos recibidos durante su etapa de formación, pero, sobre todo, a partir de su propia experiencia y la de los monjes que lo rodeaban. Es por este motivo que, en sus libros, no solamente pueden encontrarse afirmaciones teológicas sino también elementos antropológicos que delatan una sorprendente agudeza y profundidad en el conocimiento de la psicología humana.

Evagrio estratifica la vida espiritual en tres etapas a las que llama *práctica*, *gnóstica* y *teológica*. En la primera, el objetivo es adquirir el dominio de la sensibilidad y alcanzar la *apátheia*; el objetivo de la segunda es poseer la contemplación de las razones naturales y el de la tercera la contemplación de las razones divinas. A cada uno de estos momentos Evagrio le dedica un libro. Se trata del *Tratado práctico* o *El monje*; *El gnóstico* o *Para aquel que se ha convertido en digno de la ciencia* y la *Kephálaia gnóstica*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Evagre le Pontique, *Traité pratique ou Le Moine*, 2 vols., eds. Antoine et Claire Guillaumont, Cerf, Paris, 1971 (SC 170 y 171); *Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science*, eds. Antoine et Claire Guillaumont, Cerf, Paris, 1989 (SC 356); *Les six*



Es esta última la más extensa de las tres obras y en la que se desarrolla, al modo de *kephálaia* o breves “capítulos” o sentencias, la doctrina espiritual y teológica más profunda de Evagrio. Sin embargo, es también la más compleja no solamente por su contenido, que aparece como intencionalmente oscurecido a fin de que pueda ser comprendido solamente por los iniciados, sino también por su transmisión. Así como del *Tratado práctico* se conserva la versión original íntegra en griego y del *Gnóstico* algunos capítulos se conservan solamente en la traducción siríaca, de la *Kephálaia gnóstica* solamente se cuenta con el texto siríaco.

Es objetivo de este trabajo discutir el nuevo *status quaestionis* de la *Kephálaia gnóstica* surgido a partir de la publicación en 2013 del libro de Augustine Casiday *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: beyond heresy* y aportar algunos elementos que pueden ser relevantes para el esclarecimiento de la situación.<sup>3</sup>

La *Kephálaia gnóstica* es, como la ha calificado Guillaumont, una de las obras “más vigorosas y más originales del siglo IV”.<sup>4</sup> En ella se expresan al unísono las enseñanzas tradicionales y empíricas de los primeros Padres del Desierto, recogidas y codificadas por un espíritu dotado de una notable agudeza psicológica.

La mayor parte de las obras de Evagrio que habían llegado a Occidente lo hicieron bajo el nombre de Nilo de Ancira, y como tal aparecen, por ejemplo, en el tomo setenta y nueve de la *Patrología Griega* de Migne. Fue Irenée Hausherr quien, en el década del 30, restituyó la verdadera autoría de esos textos.

Para la espiritualidad oriental, Evagrio es un personaje central, aún más que Dionisio, quien aparece cuando la doctrina espiritual estaba ya definitivamente organizada por Evagrio y transmitida a través de Juan Clímaco,

---

*centuries des Képhalaia Gnostica d'Évagre le Pontique*, ed. Antoine Guillaumont, *Patrologia Orientalis* 28, Brepols, Turnhout, 1958.

<sup>3</sup> A. Casiday, *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: beyond heresy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

<sup>4</sup> A. Guillaumont, *Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, *Patristica Sorboniensia* 5, Cerf, Paris, 1962; p. 15.

Hesequio, Máximo, Nicetas Stéthatos hasta los hesicastas, entre los bizantinos; y a través de Filoxeno de Mabbug, Isaac de Nínive, Juan Bar-Kaldoun hasta Barhebraeus, entre los sirios.<sup>5</sup>

La *Kephálaia gnóstica*, el texto que nos ocupa, tiene como objeto central el tratamiento de la *ciencia espiritual*, con todos sus diferentes grados o contemplaciones y, sobre todo, los misterios reservados solamente a los gnósticos, concernientes al origen de los seres, su evolución y su fin. Como adelantamos más arriba, este libro es conocido en su totalidad a través, solamente, de dos versiones siríacas y una versión armenia.

El texto está integrado por seis centurias, lo cual constituye una originalidad de Evagrio. Después de él, serán numerosos los autores que escribirán también sus tratados ascéticos y místicos en grupos de cien sentencias. Un motivo es que el cien era un número sagrado y que poseía un valor místico: “El número cien indica la plenitud y la perfección; en él se contienen místicamente la totalidad de las criaturas racionales tal como lo leemos en el Evangelio donde se dice que el que tenía cien ovejas perdió una... Este número cien, o más bien el conjunto de las criaturas racionales [...]”, explicaba Orígenes en su *Homilias sobre el Génesis*.<sup>6</sup> Sin embargo, lo extraño es que las seis centurias evagrianas, tal como las conocemos, cuentan solamente con noventa sentencias cada una, de modo tal que el libro completo contiene quinientas cuarenta sentencias y no seiscientas como en principio debería suponerse.

En el primer estudio crítico sobre el libro, su editor, Antoine Guillaumont, propone algunas posibles explicaciones para este hecho, pero se inclina por considerar que el número noventa debe ser entendido como la suma de cuarenta y cincuenta. Cuarenta, representado por la cuarentena que precede la Pascua, simboliza lo que Evagrio llama “la contemplación natural segunda”, es decir, la contemplación de los cuerpos formados por los cuatro elementos. El cincuenta representa los cincuenta días de Pentecostés, y es el símbolo de “la contemplación natural primera”, que se ejerce por los cinco sentidos espirituales y tiene por objeto las naturalezas inmateriales. De este

---

<sup>5</sup> Cfr. I. Hausherr, “Le *Traité de l’Oraison* d’Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)”, en *Revue d’Ascétique et Mystique* 15 (1934), p. 117.

<sup>6</sup> Evagrio Póntico, *Traité pratique...*, II, 5; p. 102.

modo, el noventa simboliza la ciencia espiritual del conjunto de las naturalezas creadas en el curso de los seis días de la creación.<sup>7</sup>

Sin embargo, los problemas más importantes para la crítica provienen del texto mismo de la *Kephálaia gnóstica*. El original griego completo está perdido. Solamente restan en esa lengua algunas sentencias que aparecen citadas por otros autores. En su totalidad fue conservado en dos versiones orientales y, por eso mismo, permaneció durante siglos desconocido para el mundo occidental. En 1907, Barsel Sarghisian publicó la versión armenia y, en 1912, Frankenberg publicó la versión siríaca acompañada por una retroversión griega.<sup>8</sup> En este caso, el editor utilizó un manuscrito, el *Vat. Syr.* 178, que reproduce el texto evagriano junto al comentario de Babai el Grande.

Sin embargo, en 1952 se produjo una importante novedad. Antoine Guillaumont descubrió en el manuscrito *Additional* 171674 del British Museum, una versión diferente de la *Kephália Gnóstica* que había sido editada por Frankenberg, y que presentaba en la mayoría de las sentencias un texto distinto y, en general, más largo. De inmediato surgió el problema: siendo ambos textos irreductibles el uno al otro, ¿a cuál de ellos había que darle la preferencia? El estudioso francés, después de un detenido examen, consideró que el manuscrito británico conservaba el verdadero texto de la obra de Evagrio, la que, hasta ese momento, había sido conocida en una versión gravemente alterada. La primera versión –breve– fue designada como S<sub>1</sub>, y la segunda, más extensa, como S<sub>2</sub>.

Guillaumont presenta dos argumentos para sostener su tesis. El primero de ellos se basa en la colación de los dos textos siríacos con los fragmentos griegos conservados. El resultado permite concluir que, para las setenta y cinco sentencias conservadas en griego, la versión siríaca S<sub>2</sub> es siempre más fiel que la S<sub>1</sub>. Este número pareciera ser suficiente para generalizar y afirmar que la versión más extensa es la más conforme al griego y que, por tanto, es

<sup>7</sup> A. Guillaumont, *Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique...*, p. 22.

<sup>8</sup> La versión armenia es de H. Barsel Sarghisian, *Srboyhawrn Ewagri Potas woyvarkew maténagrow tiwnktarg manealk i yownè*, Venise, 1907. El texto de las Seis Centurias se encuentra en p. 143-207. La versión siríaca es de W. Frankenberg (ed.), *Evagrius Ponticus*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse XIII n° 2, Waidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1912.

ésta la traducción del texto original de Evagrio. Sin embargo, hay un detalle importante que debe ser tenido en cuenta: la diferencia mayor entre las dos versiones siríacas se da en aquellas sentencias en las que no se posee el texto griego. ¿Podría, por tanto, sostenerse este argumento?

Es justamente esta circunstancia la que lo lleva a Guillaumont a consolidar su teoría. Las razones que explican la desaparición del texto griego –dice– son las mismas que empujaron a uno de los traductores a modificar el texto que traducía. El estudio comparado de las dos versiones muestra que las diferencias existentes entre ellas y que afectan no solamente a la forma, sino al contenido en lo esencial de las sentencias, tienen que ver, en general, con las sentencias en las que se expresan opiniones origenistas. Estas opiniones están plenamente formuladas en la S<sub>2</sub>, mientras que, en la S<sub>1</sub>, aparecen atenuadas o bien eliminadas. Las diferencias existentes entre ambas son entonces principalmente de carácter doctrinal y conciernen a una doctrina precisa: el origenismo.

Las dos controversias origenistas, surgidas a partir de la interpretación de los textos del Alejandrino, habían sido muy intensas y habían marcado profundamente a la cristiandad oriental. La primera de ellas estalló en los desiertos de Egipto e invadió gradualmente los monasterios de Palestina y, desde allí, a otras zonas del mundo cristiano. Finalizó en el año 405, luego de numerosas discusiones e, incluso, del empleo de la fuerza por parte de los sostenedores o impugnantes de la obra de Orígenes.

Años más tarde, en torno a 543, el emperador Justiniano escribió su *Liber adversus Origenem*, que contenía, además de una exposición de las razones para condenarlo, veinticinco textos censurables del *De principiis* y diez proposiciones que debían ser anatematizadas. Justiniano hizo que el patriarca Mennas reuniera a todos los obispos que estaban en Constantinopla y les hiciera suscribir esos anatemas. Copia del edicto imperial se había entregado a los patriarcas, incluido el papa Virgilio, y todos dieron su adhesión. El segundo concilio de Constantinopla, en 553, ratificó los anatemas. Sobre la validez de estas condenas, mucho se ha escrito y no hay acuerdo entre los estudiosos al respecto, pero lo cierto es que ellas provocaron la persecución del origenismo, o de aquellas afirmaciones que sonaran ligeramente origenistas y, aparejadamente, el silenciamiento de los autores y la desaparición de las obras que podían ser incluidas dentro de esa categoría.

Lo que Guillaumont propone, entonces, es que la sospecha de que las *Képhalaia gnóstica* pudieran contener en muchas de sus sentencias elementos doctrinales pasibles de ser adscriptos al origenismo, llevó a sus traductores a modificar el texto, expurgando en él toda expresión sospechosa. Este habría sido el origen de la S<sub>1</sub>, mientras que la S<sub>2</sub> contendría el texto tal cual fue escrito por Evagrio. Y esto implica, consecuentemente, sostener que el Póntico profesaba un abierto origenismo en su retiro del desierto de Nitria – caracterizado por ser simpatizante de esa corriente-, lo cual lo situaría, aún hoy, como un escritor eclesiástico hereje o, al menos, muy emparentado con la herejía.

Augustine Casiday ha discutido recientemente esta hipótesis a partir de cuatro argumentos que él basa en lo que denomina la “reputación” de Evagrio.<sup>9</sup>

El primero de ellos sostiene que no existe evidencia en las fuentes contemporáneas a Evagrio que lo impliquen en los debates de la primera controversia origenista, lo cual indicaría que no tuvo activa participación en el movimiento. No significa poner en duda que fue un heredero doctrinal de Orígenes –lo cual no es lo mismo que ser “origenista”- sino que no existe evidencia directa que ubique a Evagrio como el arquitecto intelectual de la corriente surgida en el siglo IV.

En segundo lugar, la falta de evidencia de que Evagrio haya sido considerado un autor problemático antes del siglo VI significa, simplemente, que no hay evidencia de ninguna necesidad de “domesticar” la obra evagriana durante el primer período y durante su rápida expansión posterior a través del original griego y de las traducciones a otras lenguas. Entonces, si, como se dijo en el primer argumento, Evagrio no participó en la primera controversia, no se ve la necesidad de que su *Képhalaia gnóstica* haya debido ser expurgada por alguno de sus discípulos. Por otro lado, no hay evidencia tampoco que muestre una mejor comprensión de la doctrina de Evagrio a partir del contexto de la S<sub>2</sub> que de la S<sub>1</sub>. En resumen, la evidencia del siglo IV no provee ningún contexto que pueda explicar por qué los lectores de Evagrio habrían tenido necesidad de expurgar su libro.

---

<sup>9</sup>A. Casiday, *Reconstructing the theology ...*, p. 66-ss.

El tercer argumento que aporta Casiday es sumamente interesante, y se basa en la versión armenia del texto y su posible fecha de composición. Hausherr determinó la estrecha dependencia de la traducción armenia de la versión siríaca que luego Guillaumont llamó S<sub>1</sub>, y se habría realizado en torno al año 450, a partir de cuatro manuscritos siríacos completos y de otros cuatro incompletos. Es decir, existe un número relativamente importante de testigos siríacos de la versión armenia, lo cual equivaldría a suponer que esta versión –la S<sub>1</sub>– era la corriente en esa época.

Por otro lado, el texto armenio provee el *terminus ante quem* para la S<sub>1</sub> de la *Kephálaia Gnóstica*, que se retrotrae a cincuenta años luego de la muerte de Evagrio. Si tenemos en cuenta que esta versión estaba basada en otra traducción y, concediendo tiempo para la circulación del texto siríaco, la traducción del griego a esta lengua y la circulación del mismo original griego, pareciera que no hubiese habido el tiempo necesario para componer una versión expurgada y que la misma hubiera tenido amplia circulación en varias lenguas durante la vida de los discípulos de Evagrio.

En cuarto y último lugar, no hay evidencia de que la *Kephálaia Gnóstica* haya significado un problema doctrinal antes del año 540, lo cual, y sumado a los se dijo en el punto anterior, podría llevar a afirmar que la S<sub>1</sub> estuvo en circulación antes de 450 mientras que la S<sub>2</sub> se ubica mejor históricamente en los acontecimientos que provocaron las condenaciones al origenismo un siglo más tarde. Y se suma a esto otro tipo de evidencia histórica basada en estudios de los textos de Evagrio que prueban que su *corpus* literario estuvo abierto a desarrollos creativos y re-usos en décadas y centurias posteriores a su muerte.

Así entonces, dado que las obras de Evagrio fueron claramente modificadas; dada la falta de evidencia para cualquier aproximación siquiera a las posiciones doctrinales sostenidas por S<sub>2</sub> en el siglo IV; dada la coincidencia de las afirmaciones de esta versión con los acontecimientos de comienzos del siglo VI; dada la evidencia por el interés en Evagrio durante ese período, no pareciera ilógico afirmar que la versión S<sub>2</sub> surgió de las manos de un admirador de Evagrio – Esteban bar Sudaili o el Pseudo-Hierotheos, por ejemplo-, el que luego fue condenado por sus posiciones origenistas. De este modo, entonces, la S<sub>2</sub> no sería un testimonio del pensamiento completo de Eva-

grio sino más bien un precioso testigo contemporáneo del grupo origenista de la Segunda Controversia.

Planteadas las dos posiciones de la discusión se impone algún comentario al respecto. Considero que la postura de Casiday es mucho más atendible que la de Guillaumont, mientras que la argumentación aportada por este último estudioso es débil. La contextualización que logra el primero, a fin de enmarcar sus disidencias con respecto a la postura del francés, ofrece un horizonte de comprensión en el cual la inversión de la explicación de la existencia de dos versiones para un mismo libro cobra verosimilitud.

Hablo de “debilidad” de los argumentos aportados por Guillaumont porque justamente aquel que sería el más sólido y contundente –la colación de las dos versiones con los originales griegos conservados en obras de terceros autores- se resiente al comprobar que la diferencia mayor entre las dos versiones siríacas se da en aquellas sentencias en las que no se posee el texto griego. Una situación de este tipo impide generalizar la conclusión a partir de un grupo relativamente escaso –setenta y cinco sobre quinientas cuarenta- a la totalidad de la obra. Y el recurso al que apela el estudioso reclama inmediatamente un *non sequitur*. En efecto, no se sigue que las diferencias encontradas entre las versiones indiquen una “expurgación” del texto a fin de hacer ortodoxo a Evagrio y alejarlo de las sospechas origenistas.

Por el contrario, los argumentos que aporta Casiday son atendibles y poseen la coherencia científica necesaria. Se percibe en ellos un desarrollo orgánico de modo tal que sortean cualquier necesidad de *petitio principii*. Por otro lado, y tal como queda demostrado a lo largo de todo el libro de Casiday, la postura doctrinal de Evagrio, y de modo particular su cristología, es mucho más coherente con la S<sub>1</sub> que con la S<sub>2</sub>.

En definitiva, y como el mismo estudioso lo señala, todo depende con qué ojos se lee a Evagrio. Si se lo lee viendo en él a un representante señero del origenismo, sus sentencias serán interpretadas en ese sentido. Sin embargo, si se lo lee a partir de una posición aséptica y viendo en él a un escritor eclesiástico ortodoxo, sus enseñanzas pueden ser siempre recibidas en ese mismo sentido.

## CON REDES, SIN REDES: CAZAR Y SER CAZADO EN *BACANTES* DE EURÍPIDES

ELSA RODRÍGUEZ CIDRE<sup>1</sup>

RESUMEN: Dentro de un trabajo en curso sobre procesos de animalización en Eurípides, el objetivo en esta ponencia es focalizar la mirada en una tragedia donde este recurso prácticamente estalla, *Bacantes*. Hemos analizado la animalización respecto de Ágave y el colectivo de mujeres en tanto referencia a animales concretos, así como también a partir de la imagen del sacrificio en las animalizaciones de Dioniso y Penteo. Eurípides carga las tintas en los tres personajes principales: Penteo encarna por antonomasia el *tópos* del cazador cazado; su madre y las ménades representan a las cazadoras fuera de sí a quienes Baco puede hacerles cazar lo que desee; el dios mismo recurre a la imagería de la caza para aparecer primero como presa y luego como el gran victimario. En UCA 2011 hemos analizado las referencias figuradas a la caza y la tensión que se desarrolla en ellas cuando focalizamos términos concretos y abstractos. El objetivo de esta ponencia es analizar las demás referencias a la caza en una obra donde las múltiples lecturas posibles revelan las ambigüedades de base que estructuran la complejidad del texto.

**Palabras clave:** animalización, *Bacantes*, caza.

ABSTRACT: In the context of a current work on processes of animalization in Euripides, this paper aims to analyze it in a tragedy where this resource practically explodes, *Bacchae*. We have studied the animalization with respect to Agave and the women's group as reference to concrete animals as well as also from the image of the sacrifice in Dionysus' and Pentheus' animalizations. Euripides emphasizes around the three main characters: Pentheus personifies *par excellence* the hunted hunter *topos*; his mother and the maenads represent the huntresses out of their minds to whom Dionysus can make hunt whatever he desires; the god himself resorts to the imaginary

---

<sup>1</sup> UBA – CONICET. E-mail: elsale@fibertel.com.ar  
Fecha de recepción: 9/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014



of hunting to appear first as prey and then as big killer. In UCA 2011 we have analyzed the references represented by hunting and the tensions within them that we can determine when we concentrate on concrete and abstract terms. In this paper we analyze other references to hunting in a play where multiple possible interpretations reveal the base ambiguities that structure the complexity of text.

**Keywords:** animalization, *Bacchae*, hunting.

Dentro de un trabajo en curso sobre procesos de animalización en Eurípides, el objetivo en esta ponencia es focalizar la mirada en una tragedia donde este recurso prácticamente estalla, *Bacantes*. En ocasiones previas, hemos analizado la animalización tanto respecto de Ágave y el colectivo de mujeres a partir de referencias a animales concretos, como también en el marco de la imagen del sacrificio las correspondientes animalizaciones de Dioniso y Penteo. Eurípides carga las tintas en los tres personajes principales: Penteo encarna por antonomasia el *tópos* del cazador cazado; su madre y las ménades representan a las cazadoras fuera de sí a quienes Baco puede hacerles cazar lo que desee; el dios mismo recurre a la imaginería de la caza para aparecer primero como presa y luego como el gran victimario. En UCA 2011 hemos analizado las referencias figuradas a la caza y la tensión que se desarrolla en ellas cuando focalizamos términos concretos y abstractos. En esta ocasión, el objetivo de la ponencia es analizar esta cuestión a partir de las referencias textuales a las redes en función de este desplazamiento que experimenta Penteo de cazador a cazado<sup>2</sup>.

Desde el punto de vista lexical, encontramos tres términos que significan “red”, ἄρκυς, δίκτυον y βόλος. En el primer caso, ἄρκυς conforma la red del cazador y suele usarse en plural<sup>3</sup>. En el segundo caso, δίκτυον es la

---

<sup>2</sup> Cf. Kirk (1979: 13-15). Para un estudio de la caza y el sacrificio como temas relacionados, cf. Vernant & Vidal-Naquet (1987: 137 y ss).

<sup>3</sup> Cf. Liddell & Scott, Rodríguez Adrados y Chantraine.

red de pesca y de caza para liebres, pájaros y también caza mayor<sup>4</sup>. Suele ser más grande que ἄρκυς<sup>5</sup>. El *Tratado sobre la caza* o *Cinegético* atribuido a Jenofonte distingue tres tipos de redes: ἄρκυς, “red” o “red corta”, ἐνόδια, vocablo que se traduce por “red de camino” pero que no aparece en nuestra tragedia, y δίκτυα, cuya traducción posible es “panel”, en el sentido de una red más estructurada: τὰς δὲ ἄρκυς Φασιανοῦ ἢ Καρχηδονίου λεπτοῦ λίνου καὶ τὰ ἐνόδια καὶ τὰ δίκτυα (2.4, 1-2), “las redes de fino lino de Fasis o de Cartago y las redes de camino y los paneles”<sup>6</sup>. Para llegar al concepto de red en βόλος debemos dar algunos pasos. En primer lugar, el vocablo apunta al lanzamiento de la red o del esparavel, red redonda para pescar<sup>7</sup>, y esta puede ser una de las razones por la cual no aparece en el tratado de Jenofonte. Aquí la raíz del verbo βάλλω se hace presente y conforma la red en tanto elemento que se arroja<sup>8</sup> para pescar<sup>9</sup> o para cazar pájaros<sup>10</sup>. En su tercera acepción aparece con idea de resultado, es decir, “captura, redada” para portar luego el significado concreto de “red”<sup>11</sup>. Es importante destacar que focalizamos el concepto “red” y no “cadena” *desmós*, puesto que este último elemento no nos ayuda para la imagen de cazador-cazado, aunque sí aparece para presentar a un rey cazador o a un rey en la frustración de esa caza (quince referencias).

La primera referencia es emitida por el propio Penteo cuando se presenta como cazador a pocos versos de entrar en escena (lo hace en el v. 215):

ὄσας μὲν οὖν εἴληφα, δεσμίους χέρας  
σφίζουσι πανδήμοισι πρόσπολοι στέγαις·

<sup>4</sup> Cf. Rodríguez Adrados.

<sup>5</sup> Cf. Liddell & Scott.

<sup>6</sup> A continuación el tratado continúa con una descripción muy detallada de hilos, cuerdas, mallas y medidas.

<sup>7</sup> Cf. Rodríguez Adrados.

<sup>8</sup> Cf. Chantraine.

<sup>9</sup> Cf. Seaford (1996: 216).

<sup>10</sup> Cf. Liddell & Scott.

<sup>11</sup> Cf. también Tyrrel (1871: 46).

ὄσαι δ' ἄπεισιν, ἐξ ὄρους θηράσομαι,  
 [Ἴνώ τ' Ἀγαύην θ', ἥ μ' ἔτικτ' Ἐχίονι,  
 Ἀκταίωνός τε μητέρ', Αὐτονόην λέγω.]  
 καὶ σφᾶς σιδηραῖς ἀρμόσας ἐν ἄρκυσιν  
 παύσω κακούργου τῆσδε βακχείας τάχα.  
 vv. 226-232

“Por un lado, a cuantas tengo atrapadas con las manos atadas observan mis sirvientes en la cárcel común; por otro, cuantas faltan las cazaré por el monte [no solo a Ino sino también a Ágave que me dio a luz para Equión y a la madre de Acteón –Autónoe digo] y tras ajustarlas en mis férreas **redes** haré cesar rápidamente esta vil bacanal”

Las redes, objetos textiles, devienen aquí grilletes al aparecer calificadas por el adjetivo σιδηραῖς, férreas; con estos grilletes tratará Penteo de sujetar a las ménades principales con el fin de hacer cesar el desborde báquico. Estos versos conforman la primera imagen de la caza<sup>12</sup> y Penteo aparece como el emisor y el sujeto de tal actividad. Él es el cazador por antonomasia y lo que debe cazar es plural, móvil, humano, por el momento, aunque luego también devendrá divino, animal y monstruoso.

La presencia en el discurso de Equión y Acteón no es inocente. En el primer caso, aparece su relación parental con Equión de quien solo menciona su nombre. Las referencias al Esparto irán perfilando su esencia violenta y monstruosa en las menciones posteriores<sup>13</sup>. En el segundo caso, Acteón introduce de manera ejemplar el *tópos* del cazador-cazado, al que se ajustará para su ruina el infortunado Penteo, y es por ello que su mención aquí marca aún más la ironía trágica. En los vv. 338-340, Cadmo le recuerda a su nieto el trágico final de Acteón “a quien desgarraron en los bosques las perras comedoras de carne cruda que él alimentó, por haberse jactado de ser superior a Ártemis en las cacerías”, ὄν ὠμόσιτοι σκύλακες ἄς ἐθρέψατο / διεσπάσαντο, κρείσσον' ἐν κυναγίαις / Ἀρτέμιδος εἶναι κομπάσαντ', ἐν

<sup>12</sup> Cf. Roux (1972: 324).

<sup>13</sup> Cf. Rodríguez Cidre (2011).

ὀργάσιν. Y agrega “no sufras tú esto: aquí coronaré tu cabeza con hiedra; honra con nosotros al dios” (vv. 341-342), ὃ μὴ πάθῃς σύ: δεῦρό σου στέψω κάρα / κισσῶ: μεθ’ ἡμῶν τῶ θεῶ τιμῆν δίδου. Para el anciano todo está más que claro.

Cabe señalar el carácter virtual de estas referencias a las redes. Se trata de una caza enunciada en futuro y en este sentido resulta significativo el contrapunto entre las ménades de manos atadas que se hallan en la ciudad, tanto como el declarado cazador, y la realidad efectiva de la libertad de movimientos que revelan las supuestas presas en el ámbito montaraz.

La segunda vez que aparece el término ἄρκυς se da en los vv. 451-452 cuando Penteo intenta retener al extranjero/ Dioniso una vez que el servidor ha llevado al dios ante su persona, como una presa (τήνδ’ ἄγραν, v. 434) y como una fiera (ὁ θῆρ, v. 436):

μέθεσθε χειρῶν τοῦδ’· ἐν ἄρκυσιν γὰρ ὄν  
οὐκ ἔστιν οὕτως ὠκύς ὥστε μ’ ἐκφυγεῖν.

“¡Soltad las manos de este! Pues estando en mis **redes** no es tan rápido como para escapar de mí”.

En este caso, volvemos a encontrar la combinación de, por un lado, una altiva declaración de seguridad de quien se presenta como un cazador exitoso (ya no es solo un miembro del séquito de Dioniso sino el mismo dios, aunque el apresador lo ignore) con, por el otro, un renovado carácter virtual de la referencia concreta a la red desde el momento en que no solo el éxito es más que efímero sino que esta mención de las supuestas redes que sujetan al extranjero se hace en el contexto mismo de la orden de desatarlo. Se trata lógicamente de un uso metafórico de la imagen de las redes pero ello no hace sino realzar la inasibilidad de la condición de cazador de Penteo.

La tercera referencia a la red se produce a partir de otro término, βόλος. La relación se invierte y, en los primeros versos que emite el dios cuando Penteo acaba de entrar a palacio para el travestimiento que implicará su muerte, Dioniso enuncia:

γυναῖκες, ἀνὴρ ἐς βόλον καθίσταται,  
ἤξει δὲ βάκχας, οὐ θανῶν δώσει δίκην.  
vv. 848-847<sup>14</sup>

“Mujeres, (el) hombre cae en la **red**, y se hará presente ante las bacantes, donde muriendo pagará la pena.”

Nuevamente la mención de la red es en sentido figurado y, en este punto, la elección del vocablo βόλος parece más apropiada para dar cuenta de la red metafórica en la cual es atrapado Penteo en el momento en que acepta travestirse en bacante. De todos modos, si conectamos esta mención de βόλος con la imagen posterior del rey encaramado sobre el abeto, vemos que cuadra perfectamente con el sentido de red empleada para atrapar pájaros<sup>15</sup>. Por ello resulta significativo el empleo del prefijo κατά en el v. 848 que grafica la caída homóloga de Penteo en la red de Dioniso y desde el abeto como presa fatal de las bacantes. No habrá entonces redes ni armas concretas que atrapen al rey para su *sparagmós*, sino solo las manos y los brazos de su madre, tías y demás ménades<sup>16</sup>. Las bacantes también pondrán en juego un lanzamiento, emparentado con el término βόλος. Se trata del *hápax legómenon* κραταιβόλος del v. 1096: ὡς δ’ εἶδον ἐλάτη δεσπότην ἐφήμενον, / πρῶτον μὲν αὐτοῦ χερμάδας κραταιβόλους / ἔρριπτον, “y cuando vieron a (mi) señor sentado en el abeto primero lanzaban piedras arrojadas con violencia” (vv. 1095-1097). Como vemos, las ménades no arrojan redes sino que las armas que utilizan son naturales, piedras o ramas de pino. En el marco del castigo del sacrilegio (Seaford relacionará estos proyectiles arrojados con los granos que se lanzan a las víctimas de los sacrificios<sup>17</sup>), las ménades

<sup>14</sup> Respetamos la numeración de los versos de la edición de Diggle.

<sup>15</sup> Rodríguez Adrados (1994) da la acepción de “trampa” en este contexto.

<sup>16</sup> ROUX (1972: 504) señala que es la primera mención de la obra al castigo de Penteo (cf. 1081).

<sup>17</sup> SEAFORD (1996: 236) sostiene que la violencia colectiva que en el sacrificio normal es simbólica se vuelve real contra Penteo ya que él parece el *pharmakós* a lapidar. Cf. DODDS (1960: 214-215) y Kirk (1979: 115).

arrojan las piedras “con violencia” y ambos componentes del *hápax* κραταίβολος resultan significativos tanto en la referencia al verbo arrojar y su relación con la red de Dioniso como por el hecho de que quien es lapidado encarna supuestamente la autoridad<sup>18</sup>.

La red de Dioniso que atrapa Penteo da sentido a la tercera y última vez que se emplea el término ἄρκυς en la obra. Esto ocurre en los vv. 866-870 en boca del coro de bacantes:

ὥς νεβρὸς χλοεραῖς ἐμπαί-  
ζουσα λείμακος ἠδοναῖς,  
ἀνίκ’ ἄν φοβερὰν φύγη  
θήραν ἔξω φυλακᾶς  
εὐπλέκτων ὑπὲρ ἄρκύων

“como la cervatilla que juega en los verdes placeres del prado después de rehuir la terrorífica cacería, lejos del custodio de las redes<sup>19</sup>, más allá de las **redes** bien tejidas.”

El coro de bacantes se compara con una cierva, pero se trata de un animal que ha escapado exitosamente de los cazadores, por bien trenzadas (εὐπλέκτων) que estén sus redes, por provistos que estén de personal encargado de cuidarlas (φυλακᾶς). Este estásimo se enuncia cuando Penteo se está travistiendo y la referencia a las redes inútiles de los cazadores corona el fracaso de Penteo como cazador. Cazador que ya ha caído en la red de Dioniso y que también, como la cierva, se adentrará en el espacio agreste pero en unos términos completamente antitéticos.

La quinta y última referencia a la red se da con un cambio de vocablo, δίκτυον. Ágave, entusiasta, le habla al pueblo de Tebas jactándose de la presa y de la forma de la cacería:

<sup>18</sup> Para la metáfora cf. *Rhes.* 730 y *Alex.* Fr. 43,43.

<sup>19</sup> Cf. Thumiger (2007: 136).

ὦ καλλίπυργον ἄστυ Θηβαίας χθονὸς  
 ναίοντες, ἔλθεθ' ὡς ἴδητε τήνδ' ἄγραν  
 Κάδμου θυγατέρες θηρὸς ἦν ἠγρεύσαμεν,  
 οὐκ ἀγκυλωτοῖς Θεσσαλῶν στοχάσμασιν,  
 οὐ δικτύοισιν, ἀλλὰ λευκοπήχεσιν  
 χειρῶν ἀκμαῖσιν. κῆρα ἀκοντίζειν χρεῶν  
 καὶ λογχοποιῶν ὄργανα κτᾶσθαι μάτην;  
 ἡμεῖς δέ γ' αὐτῇ χειρὶ τόνδε θ' εἴλομεν,  
 χωρὶς τε θηρὸς ἄρθρα διεφορήσαμεν.  
 vv. 1202-1210

“Oh habitantes de (esta) ciudad de hermosas torres de la tierra tebana, venid a ver esta presa de bestia que tomamos por la cacería las hijas de Cadmo no con jabalinas con correas de cuero de los tesalios, no con **redes** sino con los filos de nuestros blancos brazos. ¿Y entonces es necesario arrojar y adquirir en vano los instrumentos del que fabrica lanzas? Y nosotras por propia mano capturamos a este y descuartizamos los miembros de esta fiera”.

El discurso de Ágave es de una fuerza arrolladora. Como plantea Segal (1997: 61), se trata de una derrota masiva de la cultura por la naturaleza que llega a su clímax cuando Ágave se jacta de que ella y sus compañeras han cazado sus presas sin armas. En efecto, las redes están aquí nombradas a efecto de negarlas como necesarias, como también ocurre con las jabalinas con correas de los tesalios (la referencia a los inventores de la lanza<sup>20</sup> parece una impugnación desde el origen de las herramientas de la cultura que la filicida aquí desprecia). Frente a las redes, cuya inutilidad ha sido ya recurrentemente planteada en la obra, las ménades se muestran con sus λευκοπήχεσι / χειρῶν. Se trata de un pleonasma muy interesante. Por un lado, la blancura designa el carácter femenino de estos miembros que, a su vez, aparecen duplicados en πήχεσι y χειρῶν<sup>21</sup>. Según ROUX (1972: 602), este pleonasma in-

<sup>20</sup> Cf. ROUX (1972: 602).

<sup>21</sup> Para un pleonasma similar cf. *Phoen.* 1351.

tencional señala que las manos de las bacantes posesas tienen un poder mágico y casi autónomo que escapan a todo control (cf. vv. 1235-1237)<sup>22</sup>. Podríamos plantear que esta multiplicación de miembros puede funcionar como una red que sujeta a la víctima del *sparagmós*. Pero no estaríamos ante la presencia de una red textil o férrea, como las mencionadas previamente, sino compuesta por miembros humanos que a su vez están acompañados del término ἀκμαῖσιν. Este vocablo es particularmente rico, pues remite por un lado a la idea de filo, lo que cuadra con el orgulloso discurso de Ágave así como realza el contraste entre la blancura de la carne femenina con la sangre que las manchará a partir de su filo<sup>23</sup>. Pero también puede este término dar cuenta de la idea de madurez, de grado máximo alcanzado por el séquito particular del dios para semejante ritual. En cuanto al filo, no podemos dejar de pensar en otra filicida, Medea, cuando en el v. 157 el coro le recomienda μὴ χαράσσου, “no ponerse aguda”, “no ponerse filosa”. En la expresión griega también se destaca la importancia del filo, en *Bacantes* metafórico, en *Medea*, real.

Hemos visto que en su primera referencia a las redes Penteo nombra a su primo Acteón, figura ominosa que opera como un telón de fondo que anuncia al espectador un futuro funesto para el protagonista. Al igual que su primo, Penteo se identifica como cazador y opera con redes, reales o figuradas, para atrapar a las bacantes, a las que la obra llama “perras” y, de manera homóloga al primo, Penteo será descuartizado finalmente por esas perras a las que supuestamente acechaba.

Sin embargo, hay un punto de divergencia clave entre Acteón y Penteo. El primero es un cazador efectivo y por lo tanto se presenta como un personaje culturalmente anfíbio por cuanto transita los ámbitos de lo civilizado y lo salvaje, incursionando en el monte munido de armas y de perros de

<sup>22</sup> ROUX (1972 : 602) señala el hecho de que Platón considere que la forma más noble de la caza (*Leg.* 823 d y ss.) es aquella en que los cazadores cazan con sus propias manos sin trampas ni redes, armados solo de la lanza y del cuchillo de caza.

<sup>23</sup> Cf. SEAFORD (1996: 245).



caza. En cambio, el gobernante tebano es un cazador solo en el registro discursivo de sus declaraciones y cuando se adentre en el ámbito de lo agreste lo hará en unos términos bien distintos a los de un cazador real. En este sentido, las referencias a las redes relevadas en esta tragedia son significativas. Las dos primeras, en boca de Penteo, manifiestan un fuerte carácter virtual por ser planteadas en un futuro eventual o por ser declamadas en el mismo acto en que perderían toda utilidad. Las dos últimas referencias, a cargo del coro y de Ágave, vienen a cuento también de graficar la inutilidad de tales redes. La única mención a una red eficaz es la referencia central al βόλος que tiende Dioniso a Penteo. Pero se trata claramente de una red de *lógoi* que atrapa al tebano y no de una referencia más tangible a las redes que se emplean en la caza. Con esto queremos remarcar el hecho de que la única red de resultado efectivo opera en el ámbito de la *pólis*, y por ello no sorprende que sea de una entidad simbólica o discursiva. Ahora bien, la eficacia de esta red de palabras radicarán en extraer a Penteo de la *pólis* en unos términos que significarán el abandono simultáneo de la ciudad, del poder, de la virilidad e incluso del uso de herramientas culturales como las armas. Cuando Penteo incursiona en el monte no lo hace como un cazador, como un ser anfibio al estilo de Acteón, sino que lo hace inerte, reducido en sus posibilidades de supervivencia a la condición de cualquier animal, lo que deriva en su conversión en presa de las bacantes en el marco del despliegue de la pura fuerza, sin artefactos culturales como las redes, que caracteriza el dominio de lo agreste.

## BIBLIOGRAFÍA

- CHANTRAINE, P. (1999) *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Paris: Klincksieck.
- DIGGLE J. (1994) *Euripidis Fabulae III*, Oxford: University Press.
- DODDS, E.R. (1960) *Euripidis Bacchae*, Oxford: University Press.
- KIRK, G.S., (1979) *The Bacchae of Euripides*, Cambridge: University Press.
- LIDDELL, H.G. & SCOTT, R. (1968) *Greek-English Lexicon*, Oxford: University Press.

- MARCHANT, M.C. (1920) *Xenophon. Xenophontis opera omnia* (vol. 5), Oxford: Clarendon Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., (dir.) (1980-1997) *Diccionario griego-español*, vol. I-V, Madrid: CSIC.
- RODRÍGUEZ CIDRE, E. (2011) “Ser hijo de Equión: lo monstruoso en *Bacantes* de Eurípides”, en DOMÍNGUEZ N., *et alii* (eds.), *Criaturas y saberes de lo monstruoso II*, Buenos Aires: IIEGE/FFyL-UBA, pp. 113-123.
- RODRÍGUEZ CIDRE, E. (2012) “Animalizar lo masculino: Penteo en *Bacantes* de Eurípides”, en LÓPEZ, A. & POCIÑA, A. & SILVA, M.F. (coords.), *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, pp. 473-483
- ROUX, J. (1972) *Euripide Les Bacchantes*, Paris: Les Belles Lettres.
- SEAFORD, R. (1996) *Euripides: Bacchae*, Warminster: Aris & Phillips.
- SEGAL, C. (1997) *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton: University Press.
- THUMIGER, C. (2007) *Hidden Paths. Notions of Self, Tragic Characterization and Euripides' Bacchae*, Londres: Institute of Classical Studies.
- TYRREL, R.Y. (1871) *The Bacchae of Euripides: with a revision of the text and a commentary*, Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- VERNANT, J.P. & VIDAL-NAQUET, P. (1987) *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Madrid: Taurus.

**QUAM OB REM INCENDOR IRA [...] (TER. HEC. 562)  
INTERPRETAR Y TRADUCIR EMOCIONES:  
EL CASO DE LA IRA EN *HECYRA* DE TERCENIO**

MARCELA A. SUÁREZ<sup>1</sup>

RESUMEN: El vocabulario de las emociones en latín suele diferir del que se toma como equivalente en las lenguas modernas. Por tal razón, traducir las emociones antiguas no resulta empresa fácil, pese a la existencia de textos que las definen con precisión. En la comedia *palliata* una de las secuencias tradicionales es la del *senex iratus* que Terencio menciona en el prólogo de *Heautontimorumenos* (37). El elemento esencial de dicha secuencia es la *ira*, emoción que Aristóteles define con precisión en su *Rhetorica*. De todo el *corpus* terenciano, *Hecyra* es la comedia que mayor cantidad de ocurrencias presenta del lexema *ira* y sus derivados. En esta ocasión, nos interesa, pues, focalizar nuestra atención en el análisis de este campo léxico, con el objetivo de echar luz no tanto sobre la psicología antigua sino sobre cómo traducir ciertos términos básicos de emociones.

**Palabras clave:** Terencio, ira, emociones, campo léxico

ABSTRACT: The vocabulary of emotions in latin usually differ from which is taken as equivalent in modern languages. For this reason, translate the antiques emotions is not easy business, despite the existence of texts that define them accurately. In the *palliata* one traditional sequence is the *senex iratus* mentioned by Terence in the prologue of *Heautontimorumenos* (37). The essential element of this sequence is the anger, emotion that Aristotle defines with precision in the *Rhetorica*. Of all terentian *corpus*, *Hecyra* is the comedy presenting greater number of occurrences of *ira* lexeme and its derivatives. On this occasion, we are interested, therefore focus our attention on the analysis of this lexicon field, aiming to cast light not so much on the antique psychology but on how to translate certain basic terms of emotions.

---

<sup>1</sup> UBA (UBACyT) – CONICET. E-mail: m.suarez61.ms@gmail.com  
Fecha de recepción: 4/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

**Keywords:** Terence, anger, emotions, lexicon field

Desde Grecia hasta nuestros días, múltiples son los acercamientos teóricos y metodológicos a la esfera emocional.<sup>2</sup> Darwin (1872) y James (1884) son los primeros autores que abordan el estudio de las emociones a partir de una metodología científica. Pero a lo largo del último siglo, los análisis empíricos y teóricos de las emociones se han acrecentado notablemente.<sup>3</sup> En este sentido, Fernández Poncela (2011: 2) afirma: “Hablar, escribir y pensar en las emociones está de moda... El interés académico y popular por las emociones está en pleno auge. Desde que nos cuentan la multitud de inteligencias que pueden describirse del ser humano, incluyendo la emocional hasta la explosión bibliográfica y *mass* mediática sobre la vida afectiva, el tema no ha dejado de ocupar un espacio creciente en el discurso de la postmodernidad”.<sup>4</sup>

Según Lutz (1988: 8), entender la vida emocional de los individuos en el marco de culturas diferentes puede ser considerado un proceso de traducción. Ahora bien, ¿en tal proceso qué es lo que tenemos que traducir? Ni más ni menos que significados de palabras del campo de la emoción. Al respecto, afirma Konstan (2004: 48): “la tarea es enorme, especialmente cuando la cultura foránea sometida a investigación no es ya una cultura viva, en la que podemos interrogar a los hablantes nativos y observar la interacción de unos con otros.” En este sentido, el mismo autor destaca la importancia de las definiciones filosóficas de ciertas emociones aportadas por los antiguos griegos y romanos y los testimonios que ofrecen los textos narrativos y dramáticos sobre el uso de ciertos términos, muchos de los cuales difieren de los que se toman como equivalentes en las lenguas modernas.

---

<sup>2</sup> En la actualidad se habla de inteligencia emocional, de afectividad colectiva, de universos afectivos, intimidades congeladas o del *homo sentimental*. Cf. Fernández Poncela (2011).

<sup>3</sup> Cf. Elster (2002:71).

<sup>4</sup> La emoción es, ante todo, una respuesta de todo el organismo que implica una excitación fisiológica, una conducta expresiva y una experiencia consciente.

En esta ocasión, nos interesa abordar el campo léxico de la *ira* en latín y sus posibles traducciones al castellano en la comedia de Terencio. Cualquiera podría preguntarse por qué la *ira*. Pues bien, dos son las razones de esta elección: 1) porque se trata de una emoción que se caracteriza por su universalidad cultural;<sup>5</sup> 2) porque en la comedia *palliata* una de las secuencias tradicionales es la del *senex iratus*, mencionado justamente por Terencio en el prólogo de *Heautontimorumenos* (35-40), donde queda claro el programa que le impuso la *Néa*, especialmente Menandro:

*adeste aequo animo, date potestatem mihi  
statariam agere ut liceat per silentium,  
ne semper seruo' currens, iratus senex,  
edax parasitu', sycophanta autem inpudens,  
avaru' leno adsidue agendi sint seni  
clamore summo, cum labore maxumo.*

Asistan con ánimo imparcial; denme la potestad de presentar una comedia sosegada, factible en medio del silencio; que no sea siempre un esclavo corriendo, un viejo airado, un parásito voraz, un delator desvergonzado, un avaro lenón lo que continuamente deba representar un anciano, en medio del mayor griterío.

Antes de comenzar nuestro análisis, conviene dejar en claro tres cuestiones fundamentales:

- 1) si bien abordaremos el corpus terenciano completo, focalizaremos nuestra atención en *Hecyra*, pues es en esta comedia donde se registra la mayor cantidad de ocurrencias del lexema base y de algunos de sus modificados;<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Pérez Nieto et alii (2008) afirman: “El término *ira* ha tenido múltiples significados en la investigación psicológica, al igual que en el lenguaje cotidiano, refiriéndose tanto a sentimientos, como a reacciones corporales o fisiológicas, o como a actitudes hacia otras personas. A pesar de todo ello, parece consolidado entender la *ira* como una de las emociones básicas.”

<sup>6</sup> En opinión de Faure-Ribreau (2012: 168), el vocabulario de la *ira* está ampliamente desarrollado tanto en las comedias de Plauto como en las de Terencio.

- 2) trabajaremos solo con tres versiones: Germán Viveros (Terencio. *Comedias*, México, UNAM, 1976), Aurora López- Andrés Pociña (Publio Terencio Afer. *Comedias*, Granada, Akal, 1998) y Hugo Bauzá (Terencio. *Comedias completas*, Bs.As., Colihue, 2007);
- 3) describiremos las soluciones traductoras sobre la base de dos conceptos: el punto de vista, forma general de la expresión de la subjetividad del enunciador (Rabatel, 2003, 2005), y la intensidad semántica que transmite información sobre la actitud del enunciador hacia el contenido del mensaje (Renkema, 2001).

Aristóteles, en la *Retórica*, desarrolla la teoría clásica más completa acerca de las emociones, entendidas como afecciones del alma que están acompañadas de placer o dolor, reacciones inmediatas de los seres vivos frente a situaciones favorables o desfavorables, placenteras o desagradables.<sup>7</sup> En el libro 2, define con precisión una a una con el fin de reconocer sus elementos constitutivos.<sup>8</sup> Con respecto a la *ira*, el estagirita la define como el deseo, acompañado de dolor, de vengar el menosprecio de parte de aquel que no es digno de menospreciarnos a nosotros o alguno de los nuestros.<sup>9</sup> Se trata, pues, de una respuesta al insulto, a la ofensa o al menosprecio. Por su parte, Cicerón, en *Tusc.* 4.21 2, al abordar las perturbaciones que se hallan sometidas al deseo, define la *ira* como *libido poeniendi eius qui uideatur laesisse iniuria*. En esta definición se encuentra contenida la noción de castigar como respuesta a la acción de dañar injustamente.<sup>10</sup>

En cuanto a las definiciones etimológicas y lexicográficas, el panorama es el siguiente:

---

<sup>7</sup> En los últimos años, el interés por el estudio de las pasiones se ha ido acrecentando y ha dado por resultado una ingente producción en el ámbito de distintas disciplinas, pero básicamente en el área de los estudios clásicos. Cf. Konstan 2001, 2004, 2006; Kaster 2005, entre otros.

<sup>8</sup> Las posturas teóricas en torno al tema se clasifican en dos grupos básicamente: los que consideran que las emociones son comunes a todas las culturas, es decir, universales (cf. Darwin, 1872) y aquellos que sostienen que se trata de construcciones sociales estrechamente vinculadas con el sistema cultural de una sociedad determinada.

<sup>9</sup> Cf. *Rhet.* 2.2. 1378a30; 1378a31-33.

<sup>10</sup> Acerca de los distintos significados y conceptualizaciones de ira en el ámbito de la psicología, cf. Pérez Nieto et alii (2008).

- a) el *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout-Meillet define *ira* como “colère” y agrega: “correspondant au gr. ὀργή, et à son imitation, désigne quelquefois en poésie la “passion”, le “desir violent”
- b) el *Oxford Latin Dictionary* (OLD) ofrece tres acepciones: 1) anger, rage, indignation; 2) feelings of mutual displeasure, bad blood; 3) violence, rage
- c) el *Thesaurus Linguae Latinae* (ThLL), en su primera entrada, dice: *irascendi affectus siue praeceps siue diuturnus*.

En cuanto a los modificados de *ira*, podemos consignar los verbales (*irascor, iratus sum; subirascor*) y los nominales (*iracundus, iracundia*); en bajo latín se suman *irascencia, irascibilis, inirascibilis, irascituuus*.

De este conjunto, *irascor, iratus, iracundus* e *iracundia* se registran en Terencio.

Al analizar los contextos en los que *ira* y sus modificados ocurren, se advierte que los lexemas en cuestión suelen estar acompañados por la noción de falta o error representada por el verbo *pecco* o el sustantivo *peccatum*.<sup>11</sup>

En *Hecyra* (251- 53), Laques, el padre de Pánfilo, se dirige a Fidipo, su consuegro y padre de Filomena, de este modo:

*LA. adii te heri de filia: ut ueni, itidem incertum amisti.  
haud ita decet, si perpetuam hanc uis esse adfinitatem,  
celare te iras. siquid est peccatum a nobis profer:*<sup>12</sup>

El *senex* intenta clarificar la situación porque sabe que la *ira* de Fidipo no es inmotivada, sino que surge como respuesta a una ofensa (*est peccatum*).

Ahora, bien, ¿cómo han procedido los traductores?

Germán Viveros (en adelante, GV) traduce:

<sup>11</sup> Cf. Ernout-Meillet, s.u.

<sup>12</sup> Los pasajes citados siguen la edición de Kauer-Lindsay (1958).

LAQUES. Ayer me acerqué a ti para hablarte de tu hija; tal como llegué, igualmente me despachaste. Así no conviene; si quieres que esta afinidad sea perpetua, oculta tú los **resentimientos**. Si de nuestra parte hay una falta, dála a conocer.

Aurora López-Andrés Pociña (en adelante, LP):

LAQUETE. Ayer fui a verte por lo de tu hija: me despachaste tan perplejo como llegué. Si deseas que nuestra parentela sea duradera, no procede que ocultes los motivos de tu **ira**; si hemos faltado en algo, dílo.

Hugo Bauzá (en adelante, HB):

LAQUES. Ayer fui a verte a propósito de tu hija; cuando llegué me dejaste bastante perplejo. Conviene, si deseas que nuestro parentesco sea duradero, que no ocultes tu **enojo**; si de nuestra parte hubo alguna falta, manifiéstala.

En tanto los granadinos López y Pociña construyen una equivalencia previsible dada la existencia de una unidad léxica idéntica en español (**ira**), caracterizada por una mayor intensidad semántica, según la definición de la RAE,<sup>13</sup> el punto de vista del mexicano y el argentino apunta a un estado genérico de enojo general, sin matices (**resentimiento**<sup>14</sup> y **enojo**<sup>15</sup>).

En *Hec.* 562 se advierte más claramente la presencia de la *ira* como emoción que surge en respuesta al menosprecio u ofensa por parte de otro, pues el propio Fídipo es el que muestra su máscara de *senex iratus*<sup>16</sup> cuando se dirige a su esposa Mírrina diciéndole: *quam ob rem incendor ira esse ausam facere haec te iniussu meo*. En términos aristotélicos, la matrona lo

<sup>13</sup> Ira (del lat. *ira*) se define como 1) Pasión del alma, que causa indignación y enojo; 2) Apetito o deseo de venganza; 3) Furia o violencia de los elementos; 4) Repetición de actos de saña, encono o venganza. Cf. RAE (s.u).

<sup>14</sup> Tener sentimiento, pesar o enojo por una cosa. Cf. RAE, s.u. resentirse (2).

<sup>15</sup> Movimiento del ánimo que suscita ira contra una persona. Cf. RAE, s.u.

<sup>16</sup> Cf. González Vázquez s.u. *senex*; Faure Ribreau (2012). En la actualidad la expresión facial de la ira ha sido definida con toda precisión: cejas altas, contraídas y en disposición oblicua; párpado inferior tensionado; labios tensos, con ademán de gritar y mirada prominente. Cf. Chóliz (1995).



ha menospreciado al haberse atrevido a ocultar el embarazo de Filomena, sin su orden, y, en consecuencia, lo ha ofendido. En este caso, las propuestas de los traductores respecto del lexema *ira* son las siguientes:

Porque me abraso por la **ira** al ver que tú te has atrevido a hacer esto con repugnancia mía. (GV)

Por esto ardo de **rabia**, que te hayas atrevido a hacerlo sin mi mandato (LP)

A causa de esto, lo que me enciende con **ira** es que te hayas atrevido a hacer estas cosas sin contar conmigo. (HB)

De las tres versiones, dos construyen la equivalencia (**ira = ira**) que permite rescatar la noción de respuesta a una ofensa; LP, en cambio, adoptan un punto de vista ligeramente diferente y optan por **rabia**, que se define como un sentimiento intenso de antipatía y aversión, producto de una ira no canalizada.

En este pasaje, el lexema *ira* está acompañado y asociado al verbo *incendo*. Conviene notar que la noción de arder o encender se encuentra implícita en uno de los modificados de *ira*: *iracundia* que no presenta ninguna ocurrencia en *Hecyra*. Se habla de *iracundia* porque enciende o despierta la *ira* (*quod iram incendat*, Paul.Fest 106, 6). De hecho, los escritores antiguos distinguen *iracundia* de *ira*. Así, pues, Cicerón en *Tusc.* 4. 27.12-13 afirma: *in aliis iracundia dicitur. quae ab ira differt, estque aliud iracundum esse, aliud iratum*.<sup>17</sup> Estas diferencias se advierten claramente en *Ad.*310-13, pasaje en el que el esclavo Geta se muestra como un *seruus iratus*:

*Ge. ah me miserum, uix sum compos animi, ita ardeo iracundia.  
nil est quod malim quam illam totam familiam dari mi obuiam,  
ut ego iram hanc in eos euomam omnem, dum aegritudo haec est recens.*

<sup>17</sup> A propósito de otros, se habla de *iracundia* que es diferente de *ira*, y una cosa es ser *iracundo* y otro *airado*.

*satis mihi id habeam supplici dum illos ulciscar modo.*

Nótese que la noción de arder o encenderse está dada en el texto por la ocurrencia de *ardeo*. La *iracundia* enciende la ira (*iram incedere*) que, en este caso, se expresa a partir del sintagma *iram euomere*.<sup>18</sup>

Respecto de este pasaje, los traductores ofrecen las siguientes propuestas:

GETA (*consigo*). ¡Ah, desventurado de mí! Apenas soy dueño de mi voluntad, a tal punto **ardo en rabia**. Nada hay que prefiera más que toparme con toda esa familia para vomitar yo en ellos toda esta **rabia**, mientras este pesar es reciente. En mi opinión, **consideraría que eso tiene suficiente pena, con tal de que yo los castigue**. (GV)

GETA (*aparte*)- ¡Ay, desgraciado de mí! Apenas puedo contenerme, tanto **ardo de cólera**. Nada querría mejor que encontrarme con toda aquella casa, para arrojar sobre ellos esta **rabia**, mientras permanece reciente este disgusto. Consideraré que es **castigo bastante el mero hecho de vengarme de ellos**. (LP)

GETA (*aún sin verlas*) ¡Ay, mísero de mí! Apenas puedo contenerme, tanto **ardo de rabia**. Nada preferiría más que toparme con toda aquella familia para descargar contra ella toda mi **furia**, mientras este disgusto es reciente. **No estaré satisfecho hasta no haberme vengado de ellos**. (HB)

El mexicano opaca en su traducción la diferencia que los lexemas *iracundia/ira* presentan en latín al optar en ambos casos por el mismo lexe-

<sup>18</sup> Respecto de otras ocurrencias de *iracundia*, cf. *Ad.* 146, 755, 794; *Phorm.* 185, 189. Según Ernout-Meillet (s.u.*ira*), con frecuencia *iracundia* se convierte en el *sinónimo* más pleno de *ira*.

ma (**rabia**); los granadinos y el argentino, en cambio, intentan reflejarla (**cólera**<sup>19</sup>/**rabia**; **rabia/furia**<sup>20</sup>).

Cabe destacar, además, que este pasaje resulta interesante porque hace referencia al castigo o venganza (*id habeam supplici/ulciscar*) que implica la *ira* según los tratadistas, idea que es rescatada por los tres traductores, aunque con variantes.

En el acto 3.1 de *Hecyra*, asistimos al diálogo entre Parmenón y Pánfilo. El joven, que acaba de regresar de Atenas, se lamenta por las amarguras que acarrea el amor y por haberse enterado del enfrentamiento entre su madre y su esposa durante su ausencia. Ante esta situación, su esclavo lo consuela:

*PAR. ac sic citiu' qui te expedias his aerumnis reperias:  
si non rediisses, haec irae factae essent multo ampliores.  
sed nunc aduentum tuom ambas, Pamphile, scio reuerituras:  
rem cognosces, iram expedies, rursus in gratiam restitues.* (288-91)

Nótese que Parmenón, que al comienzo de la comedia maneja el tópico del *odium* entre suegra y nuera, en estos versos plantea el conflicto en términos de *ira*.

Si bien no menciona ofensa alguna, Pánfilo supone que algo grave tiene que haber sucedido entre suegra y nuera, en palabras de Donato (*Ad. Hec. 307) aestimet iniuriae quantitatem*:

*PAM. sed magnum nescioquid necessesit euenisse, Parmeno,  
unde ira inter eas intercessit quae tam permansit diu.* (304-5)

Llama la atención en este pasaje el hecho de que la *ira* entre Sóstrata y Filomena se haya prolongado (*permansit diu*). Esta característica es propia del *odium*, emoción mucho más duradera en el tiempo, que Cicerón,

<sup>19</sup> Ira, enojo, enfado. Cf.RAE, s.u. (1).

<sup>20</sup> Ira exaltada. Cf.RAE, s.u (1).

en *Tusc.* 4.21.5, define como *ira inueterata*.<sup>21</sup> Esto quiere decir que Pánfilo también interpreta el conflicto surgido entre su madre y su esposa en términos de odio.

El esclavo intenta tranquilizar a Pánfilo explicándole la causa de la *ira* y se refiere al motivo de la *iniuria*:

*PAR. haud quidem hercle: paruom; si uis uero ueram rationem exsequi, non maxumas quae maxumae sunt interdum irae iniurias faciunt; nam saepe est quibus in rebus aliu' ne iratus quidem est, quom de eadem causast iracundu' factus inimicissimus.* (306-9)

El lexema *iniuria*,<sup>22</sup> presente en este pasaje, es definido por los escritores de los últimos siglos de la República como lo opuesto al *ius*, esto es, como injusticia.<sup>23</sup> Según el ThLL (s.u 2b), Terencio se vale de este lexema para designar un daño en sentido general. Técnicamente se le da a dicha voz un significado más restringido, pues se la aplica a las ofensas causadas a un tercero en su cuerpo o en sus cosas<sup>24</sup> y, aun teniendo un contenido variable según cada momento histórico, puede designar en general todo acto que envuelve un desprecio intencionado y manifiesto hacia otra persona.<sup>25</sup>

Siguiendo el error de Pánfilo que relaciona la cantidad de la *iniuria* (*iniuriae quantitatem*) con la magnitud de la *ira* (*de irae magnitudine*),<sup>26</sup> el esclavo desestima la proporcionalidad entre la *ira* y la ofensa: *non maxumas quae maxumae sunt interdum irae iniurias /faciunt* (307-8). De acuerdo con

<sup>21</sup> *Quae autem libidini subiecta sunt, ea sic definiuntur, ut ira sit libido poeniendi eius qui uideatur laesisse iniuria, excandescencia autem sit ira nascens et modo existens, quae θυμωσις Graece dicitur, odium ira inueterata.*

<sup>22</sup> Cf. ThLL s. u.

<sup>23</sup> En los siglos II y III los juristas siguen la misma línea, según se desprende del pasaje de Ulpiano (D.47. 10.1 pr.): *Iniuria ex eo dicta est quod non iure fiat; omne enim quod non iure fit, iniuria fieri dicitur. Hoc generaliter.*

<sup>24</sup> Como consecuencia de esta contraposición y con el desarrollo posterior del derecho, la *iniuria* se divide en dos: *iniuria* simplemente, esto es, ofensa antijurídica causada a la persona; *damnum iniuria datum*, es decir, daño causado injustamente en las cosas. Cf. Mommsen (1999: 484); Suárez-Alvarez (2007).

<sup>25</sup> Cf. Guerrero Lebrón (2005:28).

<sup>26</sup> Cf. Don. *Ad Hec.* 307.

el comentario de Donato (*Ad. Hec.* 308), este pasaje debe interpretarse a partir de la equivalencia *facere = ostendere*. En efecto, no son las grandes iras las que provocan grandes ofensas sino las grandes ofensas las que desatan grandes iras. Si bien es cierto que todas las emociones están motivadas por acciones o estímulos externos, no lo es menos el hecho de que dependen fundamentalmente de la manera en que son interpretados el comportamiento y los motivos de los otros. Esta cuestión queda claramente expuesta en los vv. 308-9 con la ocurrencia de algunos modificados tales como *iratus/irascor* e *iracundus* que presentan sutiles diferencias. *Iratus*, considerado participio a partir de la formación de *irascor*<sup>27</sup>, es definido como *actus ira*;<sup>28</sup> *iracundus*, en cambio, como *ad iram procliuis, facile irascens*.<sup>29</sup> El propio Donato (*Ad Hec.* 309) aclara: *iratus est qui ex aliqua re lacessitus irascitur; iracundus est qui ex parua re aut nulla causa praecedente irascitur*.<sup>30</sup>

En los vv. 310-13, Parmenón, con el fin de apaciguar el ánimo de su joven amo, minimiza el conflicto suegra-nuera apelando al *exemplum* de los *pueri* que se enojan por tonterías en virtud de tener una mente débil y comparando a las mujeres con los niños:

*pueri inter sese quam pro leuibu' noxiis iras gerunt  
quapropter? quia enim qui eos gubernat animus eum infirmum gerunt.  
itidem illae mulieres sunt ferme ut pueri leui sententia:*<sup>31</sup>  
*fortasse unum aliquod uerbum inter eas iram hanc conciuisse.*

De este modo, el *seruus*<sup>32</sup> que se esfuerza por confortar al joven atenuando la gravedad del conflicto, refiere que la *ira* entre Sóstrata y Filome-

<sup>27</sup> Cf. OLD s.u. *iratus, irascor*.

<sup>28</sup> Cf. ThLL, s.u. *irascor*.

<sup>29</sup> Cf. ThLL, s.u.; Isid. *Orig.* 10 129: *iracundus dictus quia accenso sanguine in furorem compellitur*.

<sup>30</sup> Acerca de otras ocurrencias de *ira, iratus, iracundia* e *irascor* en el corpus terenciano, cf. *And.* 137, 394, 555, 664; *Heaut.* 189, 198, 820, 920, 990; *Eun.* 64, 450, 618; *Phorm.* 74, 185, 189, 213, 316, 323, 350, 426, 435, 477; *Hec.* 505, 623, 711; *Ad.* 146, 310, 312, 403, 755, 794.

<sup>31</sup> Cf. *Lucr.* 3. 447-8.

<sup>32</sup> Parmenón actualiza la *communis opinio* respecto de la incapacidad propia de la mujer, es decir, su debilidad mental, la inmadurez en sus juicios, entre otras características. Cf. Resina Sola (1990: 97-119).

na ha sido motivada como toda emoción por una causa, por ejemplo, una simple palabra.

En todo este extenso pasaje (288-91, 304-13) que hemos analizado, en el que figuran algunos modificados del lexema *ira*, las traducciones presentan variantes.

PARMENÓN. Pero así encontrarás cómo librarte de estos pesares. Si no hubieras vuelto, estos **rencores** se hubieran hecho mucho más grandes. Pero, ahora, Pánfilo, sé que ambas verán con respeto tu llegada. Conoces el asunto, apartarás los **rencores**, restituirás la gracia. (GV)

PÁNFILO. Pero no sé qué grave cosa es preciso que haya ocurrido, Parmenón, por donde se haya interpuesto entre ellas el **rencor** que por tan largo tiempo ha perdurado. PARMENÓN. Ciertamente, no, por Hércules: es cosa pequeña. Si en verdad quieres alcanzar la verdadera razón, a veces los que no son máximos **rencores** hacen las máximas ofensas; pues a menudo, pasa que una persona **irritada** se ha vuelto muy enemiga, por el mismo motivo que otro ni siquiera está **irritado**. ¡Cuán grandes **rencores** provocan entre sí los niños por daños leves! ¿Por qué? Pues porque el ánimo que los gobierna lleva otro que es débil. Igualmente son aquellas mujeres, casi como niños: de liviana opinión. Tal vez una sola palabra concitó este **rencor** entre ellas. (GV)

PARMENÓN. Pero así encontrarás el modo de librarte de estas calamidades. Si no hubieses vuelto, las **iras** aquí se hubieran convertido en mucho mayores. Pero sé que ahora las dos respetarán tu llegada, Pánfilo. Conocerás la situación, pondrás en orden sus **rencores**, de nuevo las pondrás en paz. (LP)

PÁNFILO. Pero tuvo que ocurrir algo muy grave, Parmenón, para interponer entre ellas un **rencor** que ha durado tanto. PARMENÓN. Ciertamente no, por Hércules: poca cosa ha sido. Si de verdad quieres saber lo cierto, no son las **indignaciones** enormes las que producen afrentas enormes, porque hay ocasiones en que uno ni siquiera **se enfada**, y por la misma causa uno que sea **irascible** se vuelve el peor de los enemigos. ¡Por qué tontas faltas **se enfadan** entre sí los niños! ¿Por qué? Porque es débil todavía la mente que los

gobierna. E igualmente aquellas mujeres son casi como niños, de poco sentido; tal vez una simple palabra haya concitado la **cólera** entre ellas. (LP)

PARMENÓN. Pero así encontrarás más rápidamente la manera de librarte de esos pesares. Si no hubieras vuelto, estas **iras** habrían crecido mucho. Mas ahora, Pánfilo, sé que ambas respetarán tu llegada. Conocerás la cosa, quitarás su **enojo**, nuevamente las reconciliarás. (HB)

PÁNFILO. Mas debió suceder algo muy grave, Parmenón, para que el **rencor** que surgió entre ellas haya permanecido durante tanto tiempo. PARMENÓN. No, por Hércules, lo sucedido ha sido poca cosa; si quieres averiguar la verdadera razón, no son las mayores **ofensas** las que producen mayores agravios; a veces, pues, hay circunstancias en que alguien apenas **se molesta**, cuando en análoga circunstancia, el que está poseído por la **ira** se vuelve el peor de los enemigos. ¡Por qué pequeños motivos **se enojan** los niños! ¿Por qué? Porque el ánimo que los gobierna es todavía débil. Y del mismo modo aquellas mujeres son casi como niños de mudable parecer; quizás una sola palabra haya causado entre ellas esta **ira**. (HB)

De hecho, Viveros interpreta la *ira* en términos de resentimiento tenaz, esto es, de **rencor**; en las otras dos versiones las soluciones traductoras parten de **ira** y llegan hasta **cólera**,<sup>33</sup> pasando por **rencor**, **indignación**,<sup>34</sup> **enojo**<sup>35</sup> y **ofensa**<sup>36</sup>.

En relación a *iratus*, *irascor*, *iracundus*, modificados de *ira*, es de notar que solo en la versión de Viveros cobra relevancia *iratus* como unidad adjetiva; en las otras dos versiones no queda claro si se ha tomado la construcción de adjetivo + verbo *sum* (*iratus est*) y se ha traducido como una unidad verbal o si *iratus est* ha sido considerado efectivamente una perífrasis verbal deponente, sin atender al tiempo verbal (pretérito perfecto). Respecto de las sutilezas que, según hemos señalado, ponen de manifiesto los

<sup>33</sup> Ira, enojo, enfado. Cf. RAE, s.u. (1).

<sup>34</sup> Enojo, ira, enfado vehemente contra una persona o contra sus actos. Cf. RAE, s.u.

<sup>35</sup> Movimiento del ánimo que suscita ira contra alguien. Cf. RAE, s.u. (1).

<sup>36</sup> Humillación. Cf. RAE, s.u.

lexemas *iratus* e *iracundus*, el mexicano opta por traducirlos apelando a la misma unidad léxica: **irritado**. Los granadinos y Bauzá, en cambio, reflejan la diferencia en sus elecciones: **se enfada – irascible** (LP) / **se molesta – poseído por la ira** (HB).<sup>37</sup>

En los vv. 348-51 Parmenón vuelve a insistir en la *ira* que caracteriza la relación suegra-nuera cuando intenta persuadir a Sóstrata de que no entre en casa de Filomena:

*iam ea te causa maxume nunc hoc intro ire nolo;  
nam si remittent quidpiam Philumenaе dolores,  
omnem rem narrabit, scio, continuo sola soli  
quae inter uos interuenerit, unde ortumst initium irae.*

Las emociones son de naturaleza altamente cognitivas, de modo que dependen de la manera en que interpretamos y juzgamos el comportamiento y los motivos de los otros. En este sentido, Parmenón interpreta, como ya hemos indicado, que la emoción que une a Sóstrata y Filomena es la *ira*, una ira inveterada, es decir, *odium*. Las respuestas traductoras de Viveros (**rencor**) y López-Pociña (**enfrentamiento**) siguen esta línea, en tanto que Bauzá se aleja de esta interpretación:

PARMENÓN. Máxime por ese motivo no quiero que ahora tú te metas allí adentro; pues si en algo le ceden los dolores a Filomena, al punto contará todo el asunto, ya solas, lo sé; lo que haya mediado entre ustedes, de dónde haya brotado el inicio del **rencor**. (GV)

<sup>37</sup> Respecto de otras ocurrencias de *iracundus* (*LA. ecce autem tu quoque proterue iracundus es!*, *Hec.* 503), las soluciones traductoras son las siguientes:

- Pero he aquí que tú también estás insolentemente **iracundo** (GV)
- Mira que tú también **te enojas** violentamente (LP).
- Tú también estás ferozmente **iracundo** (HB).

Dos de los traductores construyen la equivalencia que apunta a reflejar la propensión a la ira; el otro traductor apela a un término más general. Respecto de la ocurrencia de *iratus* en *Hec.* 568 (*non edepol clam me est, quom hoc quod leuiust tam animo irato tulit*), las versiones seleccionadas plasman las siguientes propuestas: **airado** (GV), **encolerizado** (LP), **irritado** (HB).



PARMENÓN. Por eso es por lo que no quiero que entres ahora, pues si le remiten un poco los dolores a Filomena, sé que al momento le contará a solas cuál fue la razón que dio origen a vuestro **enfrentamiento**.<sup>38</sup> (LP)

PARMENÓN. Por esta causa es que no quiero que entres allí ahora; pues aunque disminuyan un poco los dolores de Filomena, a solas con Pánfilo, le contará todo el asunto – lo sé- qué ha sucedido entre vosotras y de dónde nació vuestro **enojo**. (HB)

Al referirse a su máscara de *senex iratus*, Laques reconoce que actuar bajo el efecto de la *ira* puede generar efectos negativos.<sup>39</sup> *LA. uidentumst ne minu' propter iram hanc impetrem quam possi<e>m, 729*. En este caso, las versiones son diferentes:

LAQUES (*consigo*). Hay que ver que, por este **enojo**, no consiga yo menos de lo que podría. (GV)

LAQUETE (*aparte*). Debo de tener cuidado para no obtener de esta menos de lo que podría por culpa de mi **irritación**. (LP)

LAQUES (*Aparte*). Debo precaverme, no sea que a causa de mi **ira** consiga de esta menos de lo que podría conseguir. (HB)

De las tres soluciones traductoras (**enojo, irritación, ira**), la unidad léxica **irritación** se utiliza para hacer referencia a la agitación o exaltación del ánimo y está vinculada con el concepto de enojo, enfado o disgusto.

En diálogo con su hijo, insiste en que la *ira* puede ser la causa de un mal proceder, es decir, da por sentado que actuar *iratus* conduce a mal puer-to. Sin embargo, el *adulescens* reconoce que su respuesta no puede ser la ira

<sup>38</sup> El enfrentamiento implica una suerte de hostilidad, enemistad o rivalidad.

<sup>39</sup> En el marco de los estudios actuales sobre las emociones, son varios los autores que coinciden en destacar el alto efecto negativo que la ira posee. Cf. Pérez Nieto et alii (2008).

hacia Filomena dado que ella no le ha dado motivos, no lo ha menospreciado ni ofendido:

*LA. Pamphile, haud inuito ad auris sermo mi accessit tuos,  
quom te postputasse omnis res prae parente intellego;  
uerum uide ne impulsus ira praeue insistas, Pamphile.  
PA. quibus iris pulsu' nunc in illam iniquo' sim  
quae numquam quicquam erga me commeritast, pater,  
quod nollem, et saepe quod uellem meritam scio? 482-87*

Respecto de este pasaje, dos de las soluciones ofrecidas por los traductores apuntan a la equivalencia **ira = ira**:

LAQUES. Pánfilo, no a mi pesar ha penetrado tu conversación a mis oídos, pues comprendo que tú pospones toda cuestión en atención a tu madre; sin embargo, Pánfilo, ve que impulsado por **rencor**, no prosigas equivocadamente. PÁNFILO. ¿Impulsado por qué **rencores** iba a ser injusto ahora en contra de ella?, la que nunca cometió nada contra mí, padre, -lo cual yo hubiera querido- y sé que a menudo ha proporcionado lo que yo hubiera querido. (GV)

LAQUETE. Pánfilo, de muy buena gana me llegan a los oídos tus palabras, porque veo que pospones todo ante tu madre; pero no vayas a dar un mal paso movido por la **ira**, Pánfilo. PÁNFILO. ¿Qué **ira** podría moverme, padre, a ser injusto con ella, que nunca hizo nada contra mí, nada que yo no quisiera, y con frecuencia sé que hizo lo que yo quisiera? (LP)

LAQUES. Pánfilo, de buen grado llega a mis oídos tu discurso cuando veo que pospones todas las cosas a favor de tu madre, mas cuida de que impulsado por la **ira**, no te obceques erróneamente, Pánfilo. PÁNFILO. ¿Qué **iras** podrían llevarme a no ser justo con ella? Ella, padre, nunca ha hecho nada contra mí que pudiera disgustarme y sé que muchas veces ha querido complacerme. (HB)

El lexema nominal *ira* y su modificado verbal *iratus /irascor* aparecen finalmente en los vv. 779-81 en boca de Laques:

*Nam si compererit crimini tua se uxor credidisse,  
missam iram faciet; sin autem est ob eam rem iratu' gnatus  
quod peperit uxor clam, id leuest: cito ab eo haec ira abscedet.*

Si se observa cada una de las versiones:

Si tu mujer descubre que dio crédito a falsa acusación, hará olvidadizo su **rencor**; si a su vez mi hijo **está enojado** por el hecho de que su mujer parió en secreto, esto es cosa leve; pronto se apartará de él este **rencor**. (GV)

Pues si tu esposa llegara a descubrir que dio crédito a una acusación falsa, depondrá su **enojo**; si, por lo demás, mi hijo **está irritado** porque su mujer ha parido sin decírselo, eso es cosa de poco peso: pronto lo abandonará el **furor**. (LP)

Pues si tu mujer se percata de que dio crédito a una infamia, se le irá el **enojo**; y, si por otra parte, mi hijo **está irritado** porque su mujer ha dado a luz a escondidas, esto es leve, pronto se le pasará esta **ira**. (HB)

Se advierte que los traductores se han inclinado por unidades ya escogidas (**rencor, enojo, ira**). Sin embargo, se suma **furor**, una nueva lexía que vehiculiza la noción de cólera o ira exaltada.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Cf. RAE, s.u. (1).

## CONCLUSIONES

Del análisis del campo léxico de la *ira* se desprende que en las tres versiones seleccionadas está plasmada la negatividad de la emoción. Las diferencias respecto del original y las traducciones giran en torno al punto de vista y la intensidad semántica. En virtud del primer concepto, se ha determinado cómo cada traductor ha interpretado la *ira*; por medio del segundo se han podido detectar lexías más o menos intensas.

Si bien todas las unidades presentadas pueden ser consideradas pertinentes, lo cierto es que la subjetividad del traductor juega un papel fundamental ya que interpreta emociones sobre la base del material verbal y aplica sus propios parámetros. De hecho, las soluciones traductorales, sobre todo en *Hecyra*, pueden clasificarse en cuatro grupos:

- 1) Las que se caracterizan por la construcción equivalente *ira- ira*, que rescata, en muchos casos, la noción aristotélica de “respuesta a una ofensa”;
- 2) Las que surgen de la interpretación de *ira* como **ira inveterada**, es decir, como *odium* (**odio, rencor**);
- 3) Las que despliegan el concepto de *ira* en un conjunto de emociones secundarias tales como **rabia, enojo, resentimiento, cólera, irritación y furor**.
- 4) Las que rescatan la diferencia entre *iratus/iracundus* y las que la desdibujan por completo.

Este tipo de estudios muestra, pues, en palabras de Andújar Moreno (2012:173), “cómo la mediación traductora no puede ser nunca una mediación intercultural objetiva, pues al gestionar la singularidad de cada lengua, el traductor explota la capacidad de las palabras para reflejar la realidad percibida desde diferentes ángulos.” En este sentido, traducir las emociones antiguas no resulta empresa fácil, pese a la existencia de textos que las definen con precisión, no solo porque el vocabulario de las emociones en latín suele diferir del que se toma como equivalente en las lenguas modernas, sino porque cada elección traductora es el resultado de un proceso de interpretación personal, una respuesta profundamente subjetiva.

### EDICIONES Y COMENTARIOS

- ARISTOTE. *Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- M.TULLIUS CICERO. *Tusculanae disputationes*, M. Pohlenz (ed), Stuttgart, Teubner, 1918.
- P. TERENCE AFRI. *Comoediae*. Recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt
- R. Kauer et W. Lindsay, supplementa apparatus curavit O. Skutsch, Oxonii, etypographeo clarendoniano, 1958.
- P. TERENCE. *Comoediae*. Cum scholiis Aeli Donati et Eugraphi Commentarius edidit R. Klotz, volumen alterum Adelphos Hecyram Phormionem continens, Lipsiae, 1838.
- P. TERENCE AFRO. *Hecyra*. Introduzione e commento di Salvatore Stella, Milano, Signorelli, 1980.
- TERENCE. *Comédies*. Tome III. Texte établi et traduit par J. Marouzeau, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

### TRADUCCIONES

- PUBLIO TERENCE AFRICANO *Comedias*. Introducción, versión y notas de Germán Viveros Maldonado, México, UNAM, 1975-1976.
- PUBLIO TERENCE AFRO *Comedias*. *La Muchacha de Andros, La Suegra, Los Hermanos*, Edición de Aurora López y Andrés Pociña, Madrid, Akal, 1998.
- TERENCIO *Comedias Completas*. Traducción, notas e introducción de Hugo Francisco Bauzá, Buenos Aires, Colihue, 2007.

### INSTRUMENTA STUDIORUM

- A.A.V.V. *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 2004 (edición digital).

- ERNOUT, A. – MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1990.
- GLARE, P. (ed.) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, C. *Diccionario del Teatro Latino. Léxico, Dramaturgia, Escenografía*, Madrid, Ediciones Clásicas, Akal, 2004.
- Diccionario de la lengua Española* (DRAE), Madrid, 2001, 22ª edición, online.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDÚJAR MORENO, G. (2012), “Análisis comparativo del campo semántico del enojo en la obra *L'élégance du hérisson* y en sus traducciones al castellano, catalán e inglés”, *Sendebarr* 23, pp. 159-175.
- CHÓLIZ, M. (1995), “Expresión de las emociones”, Fernández-Abascal, E. (coord.), *Manual de motivación y emoción*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 473-75.
- DARWIN, CH. (1872, 1998), *The expressions of the emotions in man and animals*, London, Harper Collins.
- ELSTER, J. (2002), *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós.
- FAURE RIBREAU, M. (2012), *Pour la beauté du jeu. La construction des personnages dans la comédie romaine (Plaute, Térence)*, Paris, Les Belles Lettres.
- FERNÁNDEZ PONCELA, A. (2011), “Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos”, *Revista Versión Nueva Época* 26, pp. 1-24.
- GUERRERO LEBRÓN, M. (2005), *La injuria indirecta en Derecho Romano*, Madrid, Dykinson.
- JAMES, W. (1884, 2007), *What is an emotion?*, USA, Wilder Publications.
- KASTER, R. (2005), *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press.
- KONSTAN, D. (2001), *Pity Transformed*, London, Duckworth.

- KONSTAN, D.(2004),“Las emociones en la antigüedad griega”, *Pensamiento y Cultura*, 7, 2004, pp. 47-54.
- KONSTAN, D.(2006), *The emotions of the Ancient Greeks: studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press.
- LUTZ, C. (1988), *Unnatural Emotions: everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- MOMMSEM, T. (1999), *Derecho Penal Romano*, Colombia, Temis.
- PÉREZ NIETO, M.-REDONDO DELGADO, M.-LEÓN, L. (2008), “Aproximaciones a la emoción de ira: de la conceptualización a la intervención psicológica”, *Revista electrónica de motivación y emoción* XI.28. Disponible en <<http://reme.uji.es>>
- RABATEL, A. (2003), “Le point de vue, entre langue et discours, description et interprétation: état de l’art et perspectives”, *Cahiers de Praxématique* 41, pp. 7-24.
- RENKEMA, J. (2001), “Intensificadores: un marco de análisis”, *Discurso org.* 1. Disponible en [www.janrenkema.nl/file/artikel/intensificadores.pdf](http://www.janrenkema.nl/file/artikel/intensificadores.pdf)
- RESINA SOLA, P. (1990), “La condición jurídica de la mujer en Roma”, en LÓPEZ, A.
- MARTÍNEZ, C.- POCIÑA, A. (edd), *La mujer en el Mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada, 1990, pp. 97-119.
- SUÁREZ, M. y ÁLVAREZ, M. (2007), “Los avatares de la *iniuria* en el corpus plautino”, en SUÁREZ, M. y ÁLVAREZ, M. (edd.) *Un escenario para el Derecho Romano: la comedia de Plauto*, Buenos Aires, Facultad de Derecho (UBA).

## DESDE LA UNIDAD TROYANA HACIA LA INTERPRETACIÓN DE LA DIFERENCIA EN ROMA

MARÍA ESTANISLADA SUSTERSIC<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Troya se conforma como un absoluto. Absorber en la unidad los atributos divinos es la meta del rey. Roma, en cambio, es el llamado para encontrar la unidad en la diferenciación. Al encontrarse con otros pueblos, el hombre ahonda su inscripción en lo humano. Interpretar y traducir implicará entonces reconocer al otro. La diferencia que aparta se va transfigurando en la interpretación que aproxima y vincula.

**Palabras clave:** unidad, diversidad, absoluto, humano.

**ABSTRACT:** Troy is formed as an absolute. The objective of the King is to absorb divine attributes in order to achieve their total unity. Rome, on the other hand, is called to find their unity in a differentiation. When a man meets other peoples, he goes deep into the human. To interpret and translate them implicates the recognizing of the other. The difference which divides, disappears, changing itself by the interpretation, and approaches and links.

**Keywords:** unity, diversity, absolute, human.

En los trabajos de filología, como en la crítica literaria en general, creo que el objetivo primordial está en la realidad misma. No interesa Cicerón ni Virgilio sino la cuestión misma. La apelación cultural a la Antigüedad carece de importancia, sino el hacernos partícipes de realidades, verdades, cuestiones ya pensadas a las que el tiempo no restó vigencia o interesarnos en ellas para que no pierdan su fecundidad en nuestra vida. Justamente en la compa-

---

<sup>1</sup> UNLP. E-mail: [sustersicmaria@gmail.com](mailto:sustersicmaria@gmail.com)

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



ración entre Troya y Roma me sorprendió la actualidad del tema y su vinculación con la cuestión de la traducción.

Tanto Troya como Roma tuvieron sus murallas, sin embargo se diferencian claramente. Los troyanos decidieron, en la fundación de su ciudad, establecer el triunfo de su voluntad concentradora. Eneas, en cambio, buscó la heteronomía en Italia. Ambas ciudades tuvieron sus murallas y cada una de ellas representa conformaciones políticas de cierre y apertura. Troya limita a la ciudad dentro de la muralla mientras que Roma extiende la ciudad más allá de sus murallas.

La muralla no sólo es el *dintorno* del *afuera* sino, sobre todo, el *contorno* del *adentro*. Su dinamismo no es únicamente *centrífugo*, de repulsión de lo exterior, sino también *centrípeto*, de recolección de lo exterior. No tiene sólo como función rechazar al enemigo extranjero sino también, y sobre todo, reunir a los aliados exteriores. Troya y Roma representan ambas actitudes, correspondientes al cierre y a la apertura. Rutilio Namaciano dice: «Urbem fecisti quod prius orbis erat» (*De reditu suo*, lib. I. 19, 19). Con Roma, en efecto, el *orbe* se transforma en *urbe*<sup>2</sup>. Podríamos decir que en Troya el límite opera fundamentalmente como *determinación*, mientras que en Roma el límite es *disposición*<sup>3</sup>. Troya es la ciudad *en sí*; Roma es la ciudad como *lo otro de sí*.

<sup>2</sup> Varron, por ejemplo, en su *De lingua latina* V, 127, 135, deriva «urbs» de «orbis». La ciudad, en efecto, reproduce el orden cósmico. Esto representaba un verdadero tópicos para los romanos.

<sup>3</sup> Del latín *determinatio*, **determinación** es la **acción y efecto de determinar** (tomar una **resolución**, fijar los términos de algo). Es una disposición con el mundo, con nuestro mundo. Establecimiento de los límites de una cosa: *determinación de fronteras*. La **Disposición** (*Diátesis*) es el orden de lo que tiene partes, o con relación al lugar, o con relación a la potencia, o con relación a la forma. Es preciso, en efecto, que haya en este caso cierta posición, como lo indica el nombre mismo: disposición (Aristóteles, *Metafísica*, libro V, 19.) Capacidad de disponer de una cosa o poder hacer uso de ella: Ordenación de algo de la forma conveniente para lograr un fin. Cf. E. Bourdieu, *Savoir Faire. Contributions à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998, p. 58. Hegel en la edición de 1812 de la *doctrina del Ser*, a propósito de la categoría de realidad (*Realität*), distingue en el límite o *determineidad* (*Bestimmtheit*) dos lados: la *determinación* (*Bestimmung*) o ser-en-sí y *disposición* (*Beschaffenheit*) o ser-para-otro (D.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, Erster Band: Die objektive Logik*, . Erstes Buch: Die Lehre vom Sein [1812], Gesammelte Werke XI, Felix Meiner, Hamburg, 1978, pp. 67 y 69-71).

En la construcción de la muralla de Troya está también la causa de su ruina<sup>4</sup>. La realeza troyana es desde el inicio corrupta, impía. Laomedonte, rey de Troya que mandó construir las murallas, es el *fraudulentus dux*<sup>5</sup> porque engañó a Poseidón y a Apolo, que le permitió apacentar sus rebaños en el monte Ida: *destituit deos mercede pacta*<sup>6</sup>. La casa de su hijo Príamo es *domus periura Priami*<sup>7</sup> por el falso juramento del padre y por la inmoralidad del mismo Príamo y sus hijos. Paris es el *fatalis incestusque iudex*<sup>8</sup> porque se dejó comprar por Afrodita. La construcción de la muralla de Troya fue el castigo de Poseidón porque junto a Hera y Atenea quiso encadenar a Zeus.<sup>9</sup> Es claro que Troya cae por sus propias culpas y está condenada porque se ganó el castigo de los dioses<sup>10</sup>.

Si comparamos la fundación de Troya con la de Roma, podemos decir que los troyanos decidieron establecer una ciudad que consignaba el triunfo de su voluntad concentradora, habitar un sitio exclusivo. Troya representa la obstinación de un rey que no busca la reciprocidad sino acceder a la ciudad, pretendiendo hacer de ella materia de posesión, contra la divinidad. Así, la unidad del pueblo afincado en un lugar único se conforma como un absoluto. Se trata de una idealizada identidad reacia a toda diferencia. Absorber en esta unidad los atributos divinos es la meta de la ciudad. Así, se pone fin a la distinción entre el habitante del cielo y la tierra. Para que el hombre indistinto y abroquelado en la homogeneidad se confunda finalmente con Dios. La divinidad tratará de ser oída y discernida como otra que interpela al hombre. A ese hombre que ha clausurado su corazón a la heteronomía. Por eso cae Troya.

<sup>4</sup>Feeney, D. "Reconciliation of Juno", *Classical Quarterly* 34, 1984: 179-94,185.

<sup>5</sup>Horacio, *Oda* 3,3. El mismo año en el que a Octaviano le dieron el nombre de Augusto, Horacio escribió una de las *odas romanas*, la *oda* 3,3. El núcleo central de la *oda* es el discurso de Juno sobre la apoteosis de Rómulo.

<sup>6</sup>Horacio, *Oda* 3,3.

<sup>7</sup>Horacio, *Oda* 3,3.

<sup>8</sup>Horacio, *Oda* 3,3.

<sup>9</sup>Homero, *Iliada*, 1.396-406

<sup>10</sup>Nisbet, R. G. and Rudd ven el motivo para la ira de las diosas en el juicio de Paris (*Commentary on Horace, Odes Book III*, Oxford: Oxford University Press, 2004,44-45).

Pero lo que definía a la antigua Roma no era su muralla.<sup>11</sup> La muralla no era un elemento constituyente suyo. Las primeras (las denominadas anacrónicamente servianas) se erigieron como defensas frente a la invasión de los galos del año 386 a. C. Lo que caracterizaba propiamente a Roma era el límite *sin muralla* denominado *pomoerium*. El *pomoerium* era una franja de terreno, señalada por unos mojones (los *cippi pomoerii*), que separaba el territorio de la *urbs* (dominio de los ciudadanos) del *ager* (dominio de agricultores y soldados). Tan marcado estaba este límite que, antes de franquearlo, los magistrados con *imperium militiae* debían deponer éste dejando sus tropas extramuros de la ciudad, en el campo de Marte (Marte, el dios de la guerra, junto con otros dioses cuya influencia era considerada peligrosa para la comunidad, como Vulcano, dios del fuego o Venus, diosa de la lujuria, recibían culto fuera del *pomoerium*). Tampoco la cremación ni la inhumación de cadáveres estaba permitida en el interior sagrado del recinto *urbano*.<sup>12</sup> Lo relevante para nosotros, lo que muestra la vocación de trascenderse de ese contorno mágico que fue el *pomoerium*, es la relación entre éste y el *limes* o, dicho de otro modo, entre la ciudad y el imperio. Según Aulo Gelio, el derecho (*ius*) de ampliar el *pomoerium* era potestad de quien había ampliado el *ager* romano capturándolo al enemigo.<sup>13</sup> La ampliación centrífuga del espacio militar (*ager*) conllevaba la ampliación *correlativa* del espacio civil (*urbs*). El *pomoerium* resulta ser así un eco, un reflejo del *limes*. Por eso Roma no tiene murallas: porque no mira hacia su interior sino hacia fuera. No es *determinación*, es *disposición*. Roma no da la espalda al mundo: Roma aspira a *ser* el mundo.

Al encerrarse en un lugar excluyente el hombre también excluye a la divinidad, no sólo con el atropello sino también con la igualación. Los troyanos traicionan a los dioses y al mismo tiempo desconocen los avisos divinos, avisos de Laocoonte y Casandra. A la divinidad se opone el hombre en-

<sup>11</sup> Cf. J. RYKWERT, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, cap. IV, nota 134, Sígueme, Salamanca, 2002, 110-111.

<sup>12</sup> Cf. Plutarco, *Vida de Romulo* XI, 2, III.

<sup>13</sup> Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XIII, 14. Véase también en el mismo sentido: TACITO, *Ann.* XII, 23. La lista de ampliaciones del *pomoerium* se puede consultar, por ejemplo, en J. Rykwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, 2002, 257.

cerrado entre murallas excluyentes, el hombre sin atributos personales, global y uniforme. Esto es el ejemplo del sopor que se adueña del espíritu cuando el hombre abdica de su complejidad. De ella depende el entendimiento de los hechos.

La caída del Hombre, en la ortodoxia cristiana, con el pecado original y el paso de la dignidad a la miseria se expresaba en el mito de Babel, es decir con la caída del lenguaje<sup>14</sup>. Así podemos establecer un paralelo entre Troya y la torre de Babel que resalta la obstinación del hombre que no se resigna a su naturaleza humana.

Fijar residencia en un lugar absoluto o excluyente quiere decir que no existe otro lugar o es tan superior a otros que los anula. Aquellos que se instalan en un sitio único pretenden con esto lograr la perfección. El hombre presume que puede excluir a los demás de su lugar de excelencia. Además, la homogeneidad de los hombres indiferenciados en este lugar único, exclusivo y excluyente niega toda heterogeneidad, incluso la divina. El hombre que borra la diferencia con sus iguales incluye finalmente a Dios en esta homogeneidad. Así el hombre homogéneo borra los límites en el espacio entre el cielo y la tierra y borra también la diferencia entre el hombre y Dios, absorbiéndolo en esta homogeneidad. Júpiter ya no sería garante del *fatum* porque será humillado e igualado al hombre. Cuando el hombre desconoce a la divinidad, pretende arrogarse, en un pie de igualdad, los atributos de los dioses y sobreviene la profanación. La imposibilidad de discernimiento entre el nombre y la cosa se impone en la unidad absoluta.<sup>15</sup> Un primer paso en esa dirección encuentra respaldo en la proliferación del hombre acrítico.

---

<sup>14</sup> Cave, T., "La cornucopia y el mito de Babel", *Insula*, "Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento", n° 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 28-31, 28.

<sup>15</sup> En esto es ejemplificador el *Cratilo* de Platón:

Sócrates: Es preciso que lo que llamamos imagen no sea capaz de reproducir el modelo entero; sólo así ella podrá ser efectivamente, su imagen. (Platón, *Cratilo*, 432b)

Sócrates: ¡Bueno sería, Cratilo, si los nombres y las cosas que ellos designan coincidieran absolutamente! Todo se haría doble sobre la marcha y entonces ya no sería posible decir: ésta es la cosa y éste es el nombre. (Platón, *Cratilo*, 432d)

Cuando Dios confunde las lenguas (*Génesis*, 11.7), de la incompreensión de la lengua de cada uno por parte de los demás no resulta solamente el cese de la construcción de la torre sino la revelación del otro como otro. Así se termina con los hombres indiferenciados y comienza a regir la diferencia. Queda así quebrada traumáticamente la uniformidad. La multiplicación de idiomas llama al hombre, necesariamente, a la comprensión del otro como otro. A esto se subordinará enteramente el regreso de la conciencia de Dios. Se desploma la soberbia de la lengua única que no admitía lo diferente. Con la caída de la torre nace la alteridad. Antes reinaba la uniformidad omnipotente entre los hombres anónimos. Dios ha impuesto la distinción entre los hombres y entre el cielo y la tierra. Ahora los hombres deben traducir y desentrañar para entenderse entre sí. La verdadera proximidad se dará entre distintos. La catástrofe obligó a los hombres volverse hacia los dioses en busca de ayuda. Podemos recordar a Eneas, distinguido por su piedad, después de la caída de la soberbia Troya sigue al *fatum* en sus frecuentes dudas o zozobras respecto al comportamiento o actitud a adoptar en momentos críticos del poema: la noche final de Troya, su romance con Dido, su enfrentamiento final con Turno.

En la heterogeneidad se impone la alteridad, la unidad de lo diverso. La *Eneida* detalla una extensa lista de etnias italianas, incluidos los etruscos, y pueblos de origen griego que habitan suelo italiano que no constituyen una unidad étnica y mucho menos política. Al encontrarse con otros pueblos, el hombre se hace más humano.<sup>16</sup> La convergencia entre los hombres se hará mediante –y no a expensas de– la variedad. Se abrió de este modo, como necesidad e ideal, la perspectiva de la auténtica convivencia, el camino posible e incierto hacia la concordia.

Babel –escribe Steiner– fue todo lo contrario de una maldición. El don de las lenguas es precisamente eso: un regalo y una bendición incalculables. La riqueza de la experiencia, la creatividad del pensamiento y del sentimiento, la penetrante y la delicada singularidad de la concepción hecha posible por la condición políglota, son el principal medio de adaptación y la principal ventaja del espíritu.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988, 464.

<sup>17</sup> Steiner, G. *Errata*, Madrid, Siruela, 1998, p. 118.

Cicerón comparaba la concordia con la armonía musical que torna congruentes los sonidos diferentes en la unidad de la melodía. La república romana mantenía la unidad entre los latinos y los aliados, gracias al asentimiento de aquellos, que se reforzaba por la justicia, que era la forma que asumía esa unidad; podría perder su estabilidad si se instauraba un régimen de ilegitimidad, porque en tal caso quienes obedecían voluntariamente en un régimen de justicia sólo acatarían al poder por miedo en un estado de injusticia y violencia<sup>18</sup>.

El encuentro de las culturas será el objetivo más elevado y la complejidad más honda. En este encuentro de hombres en la alteridad y, a su vez, del hombre con la divinidad, se perfila el futuro de la humanidad como tal. Implicará reconocer al otro, llegar a la llamada cordial con que nos busca su diferencia. La traducción se va transfigurando en la interpretación que aproxima y vincula. Interpretar, traducir, es lo que el hombre soberbio se niega a recorrer.

Si el hombre es un producto social y cultural, como sostiene la concepción moderna, no posee una naturaleza, todos los proyectos se originan en el hombre mismo<sup>19</sup>. El hombre posmoderno y el idealista en general, negador de la realidad y lo propio, no sale de sí mismo. Su pasión no es referencial, está dentro de él: ama el placer o el estado afectivo que los demás le desencadenan. No busca el vínculo sino simplemente el poder o la posesión. La desontologización nos acerca a la nada: así aparece el nihilismo y la ausencia de fundamentos y de lo propio<sup>20</sup>. Aceptar la individualidad, es decir, aceptar una individualidad propia, irreductible a una red de puras relaciones, significa aceptarse como algo propio. El realismo es una metafísica del ser particular y el idealismo es una metafísica del ser genérico.

Los racionalismos, idealismos, existencialismos, positivismos y todas las ideologías de pensamiento autónomo son, por esencia, negadoras de la categoría de lo propio. Estas concepciones no admiten la existencia de lo otro y, por lo tanto, de las demás personas, pueblos, etc.

---

<sup>18</sup> Cf. Cicerón, *De re publica*, II, 42, 69.

<sup>19</sup> Cf. Lukacs, G., *Der Spiegel*, junio, 1970, p. 19.

<sup>20</sup> Cf. Baudrillard, J., *Sobre la seducción*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 9.

En las antípodas del pensamiento del ser genérico, negador de lo propio, con la correspondiente pobreza ontológica, está la idea de lo propio como plenitud. Cicerón propone la idea de lo propio como abundancia:

*Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius, decorum illud, quod quaerimus, retineatur. (De officiis 1, 110)*

(Ante todo cada uno debe tener lo suyo, no aquello que es vicioso sino lo que es propio, para conservar la dignidad que es el objeto de nuestras luchas.)

Hoy, en cambio, se propone la exaltación de la eficacia. Es lo que Jacques Lacan ha llamado “la correspondencia de todo con todo”.<sup>21</sup> Los hombres ya no se verán diferentes. Pero el resultado de esto no es la integración sino la disolución de las singularidades en una masa amorfa. Estamos ante una pérdida vivida como triunfo. Hoy nos gobierna un neototalitarismo uniformador y la búsqueda de la globalización. La diferencia es el enemigo. No hay lugar para la disonancia. Toda alteridad va en camino de ser repudiada. No es que todos pensamos lo mismo, todos debemos pensar lo mismo. Imponemos constantemente la idea del diálogo uniformador, pero el diálogo no se impone y no es uniformador.

En el marco de estas ideas idealistas que no admiten la idea de lo propio, la traducción sólo puede tener un fin utilitario. Además las lenguas tenderían a desaparecer y se impondría una única lengua. Esta lengua única revelaría a un hombre sin diferencias, sin valores que ofrecer. Cuando el hombre no tolera al otro como otro, tampoco valora la lengua del otro porque es, en realidad, la lengua de nadie. Después de uniformar a la humanidad, el hombre traería a este aglomerado sin distinciones a la misma divinidad y le quitaría su esencia. Podemos entrever, así, la inmensa riqueza que nos proporcionan las distintas lenguas con su cultura a la que accedemos por medio de la traducción.

---

<sup>21</sup> Lacan, Jaques. *El triunfo de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p.81.

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

IRINA VEGA<sup>1</sup>

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> UNR. E-mail: irinav31@hotmail.com

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



## INTRODUCCIÓN

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

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

La experiencia cultural y literaria de la traducción es uno de los fenómenos más debatidos por la crítica. Como señalan Delpy, Funes y Zubillaga (2009:11), a partir de las posturas de figuras prominentes como Walter Benjamin, George Steiner y Jacques Derrida, la reflexión teórica sobre el acto de traducir ha ocupado un espacio considerable en el sistema de circulación de los saberes académicos en el mundo entero. Todos los años se actualizan las posturas e investigaciones en números monográficos de revistas especializadas, congresos específicos, libros colectivos y otras formas de circulación<sup>2</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

La mención que hacen los Evangelios de Jesús escribiendo, cuando se inclinó y “escribió con el dedo en la tierra” (Jn. 6, 6), según Jaroslav Pelikan (2008:134) es de dudosa autenticidad en los manuscritos griegos, y en el caso de ser auténtica, no sabemos qué escribió ni en qué idioma lo hizo<sup>4</sup>. Lo que sí sabemos con certeza es que hay algo que distingue a Jesús de Sócrates

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **SEPTUAGINTA**

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

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

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

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

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

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

Hay algunos indicios que sugieren que los evangelistas del NT habrían utilizado la *Septuaginta*, tal como se desprende del hecho fácilmente comprobable de que la mayoría de las citas explícitas del *Antiguo Testamento* en el NT reproducen el texto de la versión *Septuaginta*, y solamente una de cada siete citas ha sido tomada del texto Masorético<sup>5</sup>. Como ejemplos de esto, la Sociedad Bíblica de Pensilvania<sup>6</sup> menciona:

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

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

<sup>6</sup> Versión *on-line* en [www.sociedadbiblica.org/web\\_images/.../13/27-palviva-pdf.pdf](http://www.sociedadbiblica.org/web_images/.../13/27-palviva-pdf.pdf). *Fecha de consulta*: 23/07/2013

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ORÍGENES

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Para hacer frente a estos problemas y por la estima que sentía por la *Biblia* original<sup>7</sup> y su integridad, Orígenes realizó una de las más ambiciosas

---

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

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

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

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

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

## LA VETUS LATINA

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

Una cuantiosa y diversa variedad de versiones de manuscritos bíblicos<sup>8</sup> aparecieron y circularon sin control de ninguna autoridad eclesial. *Vetus Latina* (VL) es el nombre colectivo dado a los textos bíblicos en latín que fueron traducidos antes de que la *Vulgata* de San Jerónimo se convirtiera en el estándar de la *Biblia* para los cristianos latino-parlantes en Occidente. No existe, por lo tanto, una única *Biblia Vetus Latina*, pues este nombre alude a esa gran colección de textos bíblicos en forma manuscrita.

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

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

---

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

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

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

Una de las características de la VL es la literalidad de contenido y estructura formal, que denuncia un estado primitivo de la técnica de traducción de los textos bíblicos. Como señala Morano Rodríguez (1999:57), es tan fuerte esta literalidad, que a veces se explican rasgos vulgares o tardíos por ella, además de la presencia de hebraísmos, grecismos (palabras que han pasado del griego al latín en diversas épocas: ej. *papyrus*, *biblos*, *psalmus*), vulgarismos (ej. Presencia de muchos abstractos en –or: ej. *labor*, *furor*) terminaciones en –*mentum* (ej. *indumentum*) y verbos compuestos de adjetivos (ej. *sum paciferatus*) por ejemplo<sup>9</sup>. También es sistemática la recurrencia a arcaísmos, préstamos, expresiones gramaticales imitadas del griego (ej. participios de presente activos usados incorrectamente al traducir el participio de aoristo griego), casi siempre con un descuido formal importante.

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

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

---

<sup>9</sup> Más ejemplos y sus explicaciones pertinentes en Verdejo Sánchez (1999).

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

En relación con la recepción de la VL, hay una corriente de defensa prácticamente a ultranza de ella, manifestada en algunos Padres<sup>10</sup> del siglo III, que intentan construir su cosmovisión a partir del texto bíblico sin cuestionarlo y tratan de eludir cualquier recurso a la cultura pagana. Pero se destaca una segunda postura en la que se intenta crear un espacio de debate con el paganismo culto, a través de la renuncia al empleo expreso de los textos de la VL en cualquier argumentación. La tercera postura es que sobre la pobreza formal de la VL se detecta una actitud crítica que, si bien asume el arraigo de las primeras versiones, argumentando a su favor la necesaria simplicidad de la verdad y la intención universalista de Dios, reconoce explícitamente sus carencias y justifica la resistencia de los paganos a admitirla. Podemos mencionar como ejemplo de esto la decepción de Agustín de Hipona al leer la *Biblia* en la versión VL antes de su conversión. Por esta razón llega a proponer cambios en el léxico, en el orden de palabras y en el estilo para adecuarse al gusto clasicista, llegando a afirmar: “mi orgullo rechazaba su estilo y mi mente no penetraba en su interior” (*Confesiones*, 3, 5, 9., trad. esp. de Francisco Montes de Oca).

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>11</sup> Hipótesis que sostiene, entre otros, Moreno Hernández (1990: 45).

## LA VULGATA DE JERÓNIMO

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

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

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

---

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

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



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

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

Viendo sus dotes y conocimientos, el Papa San Dámaso<sup>15</sup> lo nombró su secretario. En el Concilio de Roma del 382, el mismo Papa expidió un decreto llamado “Decreto de Dámaso”, en el cual hizo un listado de los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento. Entonces le pidió a Jerónimo utilizar este canon y escribir una nueva traducción de la *Biblia*<sup>16</sup> que incluyera un AT de 46 libros, los cuales estaban en la Septuaginta, y el NT con sus 27 libros.

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

Al tiempo que hacía esa revisión, decidió que lo mejor sería hacer una traducción enteramente nueva y directa de las lenguas originales, sean hebreo o griego, empresa que él denominó como *interpretatio nova y nostra translatio*<sup>19</sup>, traducción que buscaba más la comprensión del lector que una estricta literalidad<sup>20</sup>.

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

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

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

---

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

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

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

<sup>19</sup> Llama “*nostra translatio*” a su labor en la *Epistola 57, 7.5* entre otras.

<sup>20</sup> Desarrollaremos este enunciado en el apartado siguiente.

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

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

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

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

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

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

## EL LATÍN CRISTIANO

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

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

---

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

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

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

La expansión del latín como *lingua franca* significó un aumento en la demanda de manuscritos de la *Vulgata*, lo que hizo que la manufactura de *Biblias* latinas se convirtiera en una gran industria artesanal monacal<sup>23</sup>.

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

---

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

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

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

Es inconmensurable la influencia que ejerció la *Biblia* en la Edad Media, considerando que fue el único libro con que gente letrada e iletrada estuvo familiarizada; influía en casi todos los aspectos de la vida medieval. La aparición de la *Vulgata* en el siglo IV coincidió con las primeras manifestaciones de los papados como instituciones gubernamentales, tal como lo fue el papado de Dámaso I, famoso para nosotros por su injerencia en la labor jerominiana<sup>24</sup>.

## LA TRADUCCIÓN PARA SAN JERÓNIMO

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

Ahora bien ¿qué significaba traducir<sup>25</sup> para alguien como Jerónimo, romano por adopción? Pues el concepto de traducción, como señala García Yebra (1992:29), no era para los romanos lo que es hoy:

---

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

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



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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>28</sup> Traducción de García Yebra

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### CONSIDERACIONES FINALES

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

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

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

---

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

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

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

## BIBLIOGRAFÍA

### EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LA BIBLIA

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

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

### GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS

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

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

*Diccionario ilustrado Latin Vox.* (2009) Barcelona: Spes.

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

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

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

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

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

## ESTUDIOS

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



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

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

**PROBLEMAS DE EDICIÓN, TRADUCCIÓN E  
INTERPRETACIÓN EN EL POEMA *DE MORTIBUS BOUM* (VV. 8,  
17 Y 128)**

INÉS WARBURG<sup>1</sup>

RESUMEN: La preparación de una edición crítica y traducción del poema bucólico *De mortibus boum* de Endelegio supone la selección de variantes que modifican el sentido del texto. Desde esta perspectiva, la confrontación de variantes implica una traducción preliminar anterior al resultado final en castellano. Las dificultades de los vv. 8, 17 y 128 ejemplifican este proceso interpretativo en el que se analiza el sentido potencial del texto de partida según las diferentes opciones de la tradición textual.

**Palabras clave:** *De mortibus boum* – Severo Santo Endelegio – edición crítica

ABSTRACT: The preparation of a critical edition and translation of the bucolic poem *De mortibus boum* by Endelegius involves the selection of variants that modify the meaning of the text. In this light, the comparison of variants presupposes a preliminary translation before the final outcome in Spanish: the problems in vv. 8, 17 and 128 illustrate this interpretative process in which the potential meaning of the text is analyzed in accordance to the several options of the textual tradition.

**Keywords:** *De mortibus boum* – Sanctus Severus Endelegius – critical edition

---

<sup>1</sup>UCA / UBA-CONICET- E-mail: ineswarburg@hotmail.com  
Fecha de recepción: 3/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

El poema bucólico *De mortibus boum* fue compuesto hacia el año 390 por Severo Santo Endecheio, maestro de retórica en Roma e influyente miembro del círculo de literatos cristianos que, consolidando el ideal del *princeps bonus*, otorgaron un sello distintivo a la expresión poética del Renacimiento Teodosiano<sup>2</sup>. La dificultad para establecer el texto del poema procede, sobre todo, de una tradición manuscrita exigua y compleja, en parte por la pérdida paulatina de todos los testimonios medievales, en parte por la prontitud de la crítica textual para admitir sin reservas las conclusiones de un estema de los códices que resulta cuestionable en su configuración esencial<sup>3</sup>.

De un mismo códice medieval extraviado derivan probablemente las dos copias supérstites del s. XVI: la *editio princeps* de Pierre Pithou y el *Codex Aurelianensis* 288 (242). Desde la publicación de Pithou en 1586, junto con las dos reimpressiones de 1590 y de 1596, las numerosas ediciones se basaron en aquel testimonio impreso, incluso después de que Emil Baehrens señalara, en 1876, la presencia del poema en el códice *Aurelianensis*<sup>4</sup>. Puesto que la primera colación del manuscrito de 1968 permaneció inédita, la colección bucólica de Dietmar Korniewski de 1976 incluye la única publicación del *De mortibus boum* con las variantes que ofrece el *Aurelianensis*<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Para una caracterización general de *Severus Sanctus Endecheius* y el poema *De Mortibus boum*, cfr. SCHMID, W. 1953: "Tityrus Christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert", *Rheinisches Museum für Philologie* 96, pp. 101-165; SCHMID, W. 1962: "Endecheius", *Reallexikon für Antike und Christentum* V, pp. 1-3; ALIMONTI, T. 1976: *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel "De mortibus boum" di Endecheio*, Torino.

<sup>3</sup> Cfr. COCK, M. 1971: "A propos de la tradition manuscrite du *Carmen de mortibus boum* d'Endéléchius", *Latomus. Revue d'études latines* 30, pp. 156-160.

<sup>4</sup> PITHOEUS, P. 1586: *Veterum aliquot theologorum scripta. Quorum nonnulla ex veteribus libris emendatius, aliqua nunc primum eduntur*, Parisiis; PITHOEUS, P. 1590: *Epigrammata et poemata vetera. Quorum pleraque nunc primum ex antiquis codicibus et lapidibus, alia sparsim antehac errantia, iam undecunque collecta emendatiore eduntur*, Parisiis; BAEHRENS, E. 1876: "Zu dem Gedichte des Endecheius", *Rheinisches Museum für Philologie* 31, pp. 264-265.

<sup>5</sup> COCK, M. 1968: *Ecloga Christiana. Het Carmen van Endecheius Rhetor heruitgegeven, vertaald en bestudeerd*, Louvain; KORZENIEWSKI, D. 1976: *Hirtengedichte aus spätrömischer und karolingischer Zeit: Marcus Aurelius Olympius Nemesianus, Severus Sanctus Endecheius, Modoinus, Hirtengedicht aus d. Codex Gaddianus*, Darmstadt.

Ante dicha perspectiva, se comprende la limitación para hallar lecciones alternativas identificables como auténticas allí donde surgen lecciones aparentemente corruptas. Cuando la selección de una variante modifica el sentido del texto, es preciso realizar una traducción preliminar, anterior al resultado final del texto de llegada en castellano: se trata de un proceso interpretativo en el que se analiza el sentido potencial del texto de partida<sup>6</sup>, mediante la confrontación de variantes y conjeturas que, en este caso, ofrece la tradición textual del poema *De mortibus boum* para los vv. 8, 17 y 128.

#### CLAUDIT, QUI (...) PREMIT (V. 8)

El v. 8 pertenece a una especie de prólogo introductorio (vv. 1-12), construido sobre el tópico erótico-bucólico tradicional de los pastores melancólicos y de su tristeza: una eficaz estrategia para tomar por sorpresa al lector con la inmediata descripción realista y aterradora del paisaje bucólico devastado por la peste (vv. 13-104)<sup>7</sup>. El introvertido Búcolo es alentado por Egón a relatar su desdicha; Búcolo ruega mantener el silencio puesto que proferir la desgracia incrementa el dolor<sup>8</sup>. La metáfora de la herida abierta del v. 7 (“Pues abre la herida quien divulga sus desgracias”), anticipa un paralelismo en el v. 8, con la idea de que la herida se cierra si se mantiene el silencio. Una construcción paralela aparece en la edición príncipe de 1586 y se reitera en la mayor parte de las ediciones del poema:

---

<sup>6</sup> Sobre la traducción como proceso cfr. LLÁCER LLORCA, E. V. 2004: *Sobre la traducción. Ideas tradicionales y teorías contemporáneas*, Valencia, pp. 60-61.

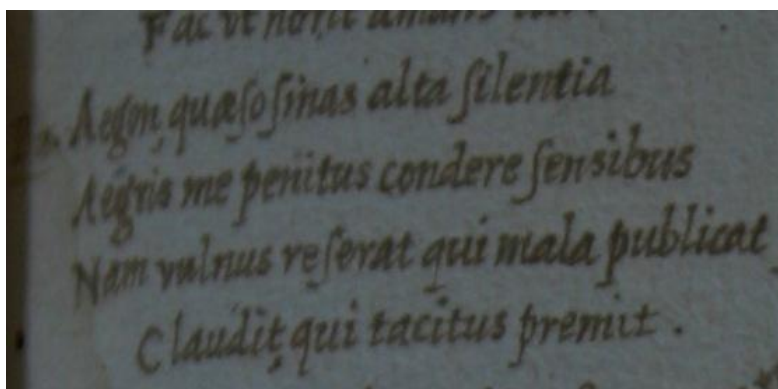
<sup>7</sup> Cfr. BARTON, M. 2000: *S tanti e u oli zis en aganer radition und ristli er ndigung: das Carmen De mortibus boum des Endelechius*, Trier, p. 31.

<sup>8</sup> *Aegon, quaeso, sinas alta silentia / aegris me penitus condere sensibus. / Nam vulnus reserat, qui mala publicat* (vv. 5-7). Trad: “Egón, te ruego, deja que un profundo silencio / guarde en el fondo de mi ánimo afligido. / Pues abre la herida quien divulga sus desgracias”.

*20c. Egon, quae so, sinas alta silentia  
 Agris me penitus condere sensibus.  
 Nam vulnus referat, qui mala publicat:  
 Claudit, qui tacitum premit.*

No obstante, la singularidad de esta construcción, en la que *tacitum* sobreentiende una concordancia con *vulnus* y no con *mala* –“la cierra quien la (herida) mantiene callada” en vez de “la cierra quien las (desgracias) mantiene calladas”– suscitó cierto reparo entre los subsiguientes editores, pese a que, por lo general, reproducen casi sin alteraciones la edición de Pierre Pithou. A fin de conservar una oposición paralela sin alteración del metro, Ferdinand Piper, en su extensa edición anotada de 1835, propone *tacita*, de manera que el adjetivo concuerde en género y número con su referente *mala*<sup>9</sup>. De todos modos, conserva la estructura con *tacitum* en el texto latino del poema y en su traducción al alemán (“*Sie stillt, wer sie in Schweigen hüllt*”). Más interesante parece la temprana propuesta de Heumann, que escoge, sin saberlo, la lección del *Codex Aurelianensis*, cotejado por primera vez tan sólo en la segunda mitad del s. XX, *claudit, qui tacitus premit*.

<sup>9</sup> PIPER, F. 1835: *Titi Flavii Clementis Alexandrini Hymnus in Christum Salvatorem. Graece et Latine. Severi Sancti Endelechii, rhetoris et poetae Christiani, Carmen bucolicum de mortibus boum. Latine et Germanice*, Gottingae, p. 123: “Equidem conjecerim *tacita* (quod metro satisfacit ob sequens pr): nam mala referendum est, non ad vulnus. Oppununtur sibi: mala aut publicantur aut *tacita* (sensu passivo) premuntur”.



En las observaciones al poema de 1724, Heumann afirma estar fuera de duda de que en el v. 8 *tacitum* debe ser repuesto por *tacitus*<sup>10</sup>, como predicativo activo, en relación con *premit* (“la cierra quien callado resiste”). Tiempo después, aunque independientemente del comentario de Heumann, la misma enmienda es formulada por de Rooy en 1771, alegando como fundamento la imitación de OV. trist. 5, 1, 49-50, *At poteris, inquis, melius mala ferre silendo, / et tacitus casus dissimulare tuos* (“pero podías, dices, soportar mejor los males en silencio / y callado disimular tus desgracias”)<sup>11</sup>. Esta enmienda fue en seguida rechazada por Wensdorf, que conserva la lección de Pithou y contra el *locus* ovidiano trae a colación CALP. ecl. 5, 74, *tacitum virus occulto sub vulnere*, donde *tacitum* significa “lo que es silenciado, no revelado”<sup>12</sup>. Al realizar la primera colación del *Aurelianensis*

<sup>10</sup> HEUMANNUS, C. A. 1724: “Emendatio carminis Severi Sancti *de mortibus boum*”, *Actorum eruditorum, Supplementa VIII*, Lipsiae, p. 218: “Scilicet versu 8 pro *tacitum* ne dubitari quidem potest, reponendum esse *tacitus*”.

<sup>11</sup> Cfr. DE ROOY, A. 1771: *Spicilegia critica*, Dordraci, p. 155-156.

<sup>12</sup> WERNSDORF, J. C. 1780: *Poetae Latini minores II, in quo bucolica et idyllia T. Calpurnii Siculi, A. Septimii Sereni, D. M. Ausonii, Severi Sancti, Publ. Optatiani Porphyrii, aliorum*, Altenburgi, p. 219: “Ne dubitari quidem potest, reponendum esse *tacitus*. HEVM. At ego non arbitror. *Tacitum* intelligit vulnus, quod tacetur, non revelatur. *tacitum virus occulto sub*

en 1968, Marcel Cock prefirió la forma *tacitus*, anticipada por Heumann y de Rooy y avalada por el nuevo testimonio manuscrito procedente de Bordeaux<sup>13</sup>. Sin embargo, la última edición crítica de 1976, retoma sin nuevos argumentos la lección *tacitum*, volcada en la versión alemana, “*doch es schließ sie, wer stumm sie drückt*”, siendo, por consiguiente la solución más difundida hasta la actualidad<sup>14</sup>. A favor de *tacitum*, la juntura *tacitum vulnus* aparece en VERG. Aen. 4, 67 *tacitum vivit sub pectore vulnus* (“vive bajo su pecho la herida callada”), aunque también es significativo el uso del predicativo ‘*tacitus*’ en VERG. ecl. 9, 21 *vel quae sublegi tacitus tibi carmina nuper* (“o los cantos que hace poco callado te arrebaté”) y en VERG. ecl. 9, 37 *Id quidem ago et tacitus, Lycida, mecum ipse voluto* (“Eso por cierto hago y callado, Lícidas, me interrogo a mí mismo”).

NUNC (...) MEAE (v. 17)

Objeto de sucesivas enmiendas y conjeturas, el v. 17 se ubica en la estrofa que da inicio a la primera sección de la parte central del poema con la descripción concreta de la peste (vv. 13-104), determinada por la comparación y la representación antitética<sup>15</sup>. Una antítesis pasado = riqueza / presente = pérdida distingue la cuarta estrofa (vv. 13-16): Búcolo añora el pasado en que, poderoso, con su ganado dominaba valles, campos y montes<sup>16</sup>; *nunc* (v. 17) señala el contraste con la desolación y la ruina del tiempo presente. Sin diferencias entre la primera edición de 1586 y el manuscrito *Aurelianensis*, el v. 17 *nunc lapsae penitus spes opis est meae* podría ser traducido “ahora existe por completo la esperanza de mi poder perdido”. Una traducción que

---

*vulnere dixit Calp. E. V, 74. Et Claud. Idyll. VI de Ap. 9: Indictum neque enim fas est tacitumque reliqui*”.

<sup>13</sup> Cfr. COCK, M. 1968, op. cit., p. 71.

<sup>14</sup> Cfr. KORZENIEWSKI, D. 1976, op. cit., p. 58

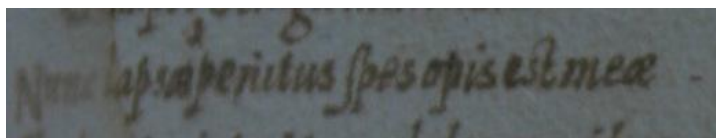
<sup>15</sup> Cfr. BARTON, M. 2000, op. cit., p. 32.

<sup>16</sup> *Scis, Aegon, gregibus quam fuerim potens, / ut totis pecudes fluminibus vagae / complerint etiam concava vallium, / campos et iuga montium* (vv. 13-16). Trad: “Sabes, Egón, cuán poderoso fui con mi ganado, / que las reses, errantes por todos los ríos, / colmaban incluso los cóncavos valles, / los campos y la cima de los montes”.



claramente no satisface porque el sentido del texto de partida aparece bastante confuso, aun si se interpretara *opis meae* por *opum mearum*, es decir, con el significado del plural *opes*, ‘riqueza’, ‘bienes’: “ahora existe por completo la esperanza de mi riqueza perdida”.

*Nunc lapsa penitus spes opis est meae:*



En una nota al pie, presente sólo en la segunda edición del poema de 1590, Pithou aclara que en el antiguo códice se leía *lapsa* y no *lapsae*, que es posiblemente una enmienda de quien le facilitó el perdido manuscrito medieval<sup>17</sup>:

*Ib. nunc lapsae. v. c. lapsa.*

Sucedió a las tres ediciones de Pithou, la primera publicación anotada del poema de Johann Weitz de 1612. Alentado por la nota al pie de Pithou, Weitz prefirió la variante *lapsa*, ya que “así el sentido es más fluido”<sup>18</sup>. En efecto, *nunc lapsa penitus spes opis est meae*, “ahora se perdió por completo la esperanza de mi riqueza” es una traducción más razonable que “ahora existe por completo la esperanza de mi riqueza perdida”. La objeción,

<sup>17</sup> Cfr. PITHOEUS, P. 1590, op. cit., p. 478.

<sup>18</sup> WEITZIUS, M. J. 1612: *Severi, Endeleich, Rhetoris et Poetae Christiani, Carmen Bucolicum De Mortibus Boum*, Francoforti: “Malim lapsa. Sic enim sensus liquidior. Et ita legi in V. C. annotatum est in editione Ant. Candidi”.

para nada superflua, de esta enmienda es la métrica. Con suma precisión, Endelequio construyó las estrofas de cuatro versos con tres asclepiadeos menores (un espondeo, dos coriambos y un yambo) y un gliconeo.

Ciertamente, el desvío de la norma en un poeta riguroso y erudito en extremo no debe ser admitido sin reservas. Wernsdorf, que se basa sobre la edición de Weitz, asume el problema de la métrica, pero se resiste a volver sobre el oscuro sentido del texto de Pithou: conserva, entonces, *lapsa*, ofreciendo una nueva conjetura para restablecer el asclepiadeo: *nunc lapsa at penitus spes opis est meae*, “pero ahora se perdió por completo la esperanza de mi riqueza”<sup>19</sup>. Sin embargo, ningún tipo de enmienda es aceptado por Piper, quien afirma concluyentemente que “el metro debe ceder ante el sentido” y, además, el singular *opis meae*, debe entenderse como una metonimia del tipo causa-efecto<sup>20</sup>.

Una conjetura menos apegada a los testimonios pero satisfactoria respecto de la sintaxis, la métrica y el sentido general del verso fue realizada por Buecheler<sup>21</sup>: *nunc lapsae penitus spes et opes meae*, “ahora se perdieron por completo mi esperanza y mis riquezas”. Se prefiere la enmienda *lapsae* de los testimonios del s. XVI, aunque no ya como atributo de *opis*, sino como verbo en tiempo perfecto pasivo con elisión de *est*, lo cual resulta completamente acorde al sistema sintáctico de la poesía, proclive a elidir las formas del verbo *esse* (v. 19, v. 25, v. 61, v. 64)<sup>22</sup>. Además, se soluciona la dificultad con el sentido singular de *ops*, que sin rodeos puede traducirse según el sentido plural de ‘riqueza’, ‘bienes’. Por otra parte, hay en la literatura latina concurrencias de la juntura *spes et opes*<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> WERNSDORF, J. C. 1780, op. cit., p. 219: “*Nunc lapsae* edidit Pithoeus. at idem in V. C. legi annotat *lapsa*, et sic reposuit Weitzius, quamvis metro non satis fiat. Quid si scribamus *Nunc lapsa at penitus?*”

<sup>20</sup> PIPER, F. 1835, op. cit., p. 124: “Ego e vet. illo cod. reposui *lapsa*: metrum enim sensui cedere debet”. Sobre *opis / opes*, cfr. p. 140.

<sup>21</sup> RIESE, A. 1870: *Anthologia latina sive Poesis latinae Supplementum. Pars prior: Carmina in codicibus scripta. Fasciculus II: Reliquorum librorum carmina*, Lipsiae, p. 315.

<sup>22</sup> Cfr. COCK, M. 1968, op. cit., p. 73.

<sup>23</sup> Cfr. WEYMAN, C. 1926, p. 105.

CHRISTI ET (...) (v. 128)

Las variantes *numina noscimus* / *numen agnoscimus* (v. 128) exponen, como en el caso anterior, un conflicto entre la métrica y la tradición textual, al tiempo que constituyen un indicio de nuestra teoría sobre el proceso de circulación de un mismo códice medieval extraviado, del cual derivan las dos copias del s. XVI. El v. 128 forma parte del epílogo de la poesía (vv. 121-132), cuyo contenido es la conversión de los pastores paganos. Puesto que el templo del dios supremo sólo se encuentra en las grandes ciudades, los pastores deciden emprender el camino para hacer efectiva su adhesión a Cristo (vv. 125-128)<sup>24</sup>. Por el procedimiento de edición de Pithou, es posible afirmar que el cuerpo del texto reproduce la versión del códice medieval, *Christi et numen agnoscimus*, “y reconocemos el poder divino de Cristo”.

*Non longam pariter congregimur viam:  
Christi & † numen agnoscimus.  
† me consiliis iungite trophæis*

*† numina  
noscimus.*

La dificultad de este verso reside en la métrica. Junto con el v. 17 ya comentado, sería para Piper el único desvío de la métrica en el poema, innecesariamente subsanado por medio de la conjetura *Christi et numina noscimus*, “y conocemos los poderes divinos de Cristo”<sup>25</sup>. En efecto, esta variante aparece anotada al margen en la primera edición impresa y es la única presentada por el copista del *Aurelianensis*, que es en líneas generales menos escrupuloso que Pithou.

La preferencia por *numen agnoscimus* pese a la incorrección en la métrica, no se debe únicamente a la inclinación por conservar la lección del manuscrito medieval, sino a la preferencia de *agnosco* ante *nosco*. Aunque

<sup>24</sup> *Atqui iam properat mens mea visere / summi templa Dei. Quin age, Bucule, / non longam pariter congregimur viam* (vv. 125-127). Trad: “Y sí, ya mi espíritu se apresura a visitar / los templos del dios supremo. ¿Por qué, Búcolo, / no emprendemos juntos el corto camino?”.

<sup>25</sup> PIPER, F. 1835, op. cit., p. 113.

en el latín tardío los compuestos con *nosco* suelen confundirse entre sí, los antiguos matices tienden a conservarse en determinados contextos: en el *Códice Teodosiano*, por ejemplo, *agnosco* es un término técnico para la asunción de nuevos cargos o para el reconocimiento de una situación legal específica<sup>26</sup>. Mientras que *nosco* ('conocer') carece de connotaciones particulares, *agnosco* ('reconocer', 'legitimar', 'confesar') posee, desde el período clásico, un sentido especial en el lenguaje religioso: desde Cicerón hasta el latín eclesiástico la expresión *agnoscere deum* (*agnitio dei*) se consolida como 'reconocimiento de la existencia de Dios'.

En las traducciones alemanas del poema, los términos *anerkennen* ('reconocer') o *verehren* ('venerar'), reflejan la elección de *agnosco*, en tanto que *erkennen* ('conocer') es utilizado para *nosco*<sup>27</sup>. Distinto es el caso de la traducción al holandés de Cock, quien escoge la lección *numina noscimus* pero otorgando a *nosco* el sentido de *agnosco* sobre la base del uso intercambiable entre los dos términos, por ejemplo, en LACT. De ira 1, 9 *deus igitur noscendus est*. Cock traduce, entonces, *nosco* como *vereren* ('venerar'), análogo al alemán *verehren*, elegido por Piper para *agnosco*<sup>28</sup>.

Escasa consideración mereció la conjetura de Vonck, *Christi et numina poscimus* ("y pedimos los poderes / favores divinos de Cristo"), que Cock considera "innecesaria"<sup>29</sup>. Es cierto que la referencia a VERG. Aen. 4, 50 *Tu modo posce deos veniam* no parece lo suficientemente cercana al verso de Endelequio como para justificar una conjetura diferente de la tradición textual. Sin embargo, a favor de la hipótesis de Vonck es posible añadir una serie de concordancias virgilianas con la locución *numina poscere* en posición final del verso (*ad te confugio et supplex tua numina posco* VERG. Aen. 1, 666; *et generi fatum indulget, quem numina poscunt* VERG. Aen. 8, 512; *ille furens (et saeva Iovis sic numina poscunt)* VERG. Aen. 11, 900; *contra*

<sup>26</sup> Cfr. HAVERLING, G. V. M. 2010: "Actionality, tense and viewpoint", *Constituent Syntax: Adverbial Phrases, Adverbs, Mood, Tense*, Berlin – New York, p. 337.

<sup>27</sup> PIPER, F. 1835, op. cit., p. 133: "Und Gott Christus verehren wir"; KORZENIEWSKI, D. 1976, op. cit. p. 69: "und erkennen dann Christi Macht?"

<sup>28</sup> COCK, M. 1968, op. cit., p. 104: "en Christus' goddelijkheid vereren".

<sup>29</sup> VONCK, C. V. 1745: *Lectio Latinarum libri duo. In quibus plurimi scriptores Latini, et maxime Christiani, emendantur, atque illustrantur. Alia item nonnulla observantur, Trajecti Viltorum*, p. 137; COCK, M. 1968, op. cit., p. 81.

*fata deum perverso numine poscunt* VERG. Aen. 7, 584); concordancias significativas por la evidente influencia de Virgilio en el poeta tardoantiguo y, sobre todo, por el contexto del verso en el poema: abatidos por la epidemia, los pastores paganos se dirigen al templo del dios que logró preservar a Títrio de la devastación y de la muerte. Resulta congruente, pues, que bajo la antigua concepción religiosa del *do ut des*, emprendan su camino para “reclamar los favores divinos de Cristo”.

En síntesis, los ejemplos del poema *De mortibus boum* demuestran que el proceso de traducción de un texto antiguo es una operación que precede y excede la producción de un texto en otra lengua de llegada: con frecuencia se produce en la lengua de partida un acto de interpretación sobre un campo a menudo escurridizo, indefinido y polisémico, donde el mejor traductor sólo puede ser aquel que, reconociendo por anticipado la indeterminación del texto de partida, pueda transmitir al lector la ambigüedad de la expresión traducida sin renunciar a la función comunicativa que constituye la finalidad primordial de toda tarea de traducción.

**Horacio E. Lona, Alberto C. Capboscq; *Introducción a la historia de la literatura cristiana en los tres primeros siglos*. Buenos Aires, Claretiana, 2012, 384 pp. ISBN 978-950-512-770-2**

El presente volumen ofrece al lector una historia de la literatura cristiana antigua en lenguas griega y latina de carácter introductorio. Son sus autores dos renombrados referentes en el área, los PP. salesianos Horacio Lona, Doctor en Teología por la Universidad de Würzburg (Alemania), quien ha centrado sus estudios en exégesis neotestamentaria e historia de la literatura cristiana antigua, y Alberto Capboscq, Doctor en Teología por la Universidad de Ratisbona (Alemania), especializado en literatura patristica e historia de la teología, ambos consagrados a la investigación y a la docencia.

Los criterios metodológicos bajo los cuales los autores han concebido su obra son explicitados en la “Introducción”. Allí declaran que, debido a que la propuesta consiste en iniciar al lector en esta área de estudio, el necesario recorte del abundantísimo material literario que se conserva del período ha sido realizado en función de la relevancia de los textos para el desarrollo del pensamiento cristiano. La concepción de la obra se distancia explícitamente de las distinciones propuestas en la “Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal” de la Congregación para la Educación Católica para los Seminarios e Institutos de Estudio. Este documento de 1989 plantea una división disciplinar entre la Patristica, la Patrología y la Literatura Cristiana Antigua que, de acuerdo con los autores, resulta insuficientemente fundamentada y arbitraria, considerado lo cual, se advierte que el tema aquí abordado tradicionalmente cae dentro del ámbito de la Patrología, aunque la presente obra se propone brindar un panorama literario más amplio, incluyendo autores que han quedado fuera de la ortodoxia cristiana, pero que han sido profundamente significativos para la teología, tales como Orígenes y Tertuliano.

Los textos considerados se extienden desde los más antiguos textos cristianos, cuyo hito inicial lo constituye la Primera carta a los tesalonicenses de San Pablo hasta finales del siglo III y comienzos de la siguiente centuria, cuando el reconocimiento del cristianismo por parte del emperador Constantino significó el inicio de una etapa social y cultural completamente diferenciada de la anterior. El *corpus* comprende, por consiguiente, -excepción hecha de los textos neotestamentarios que no se incluyen en la selección, ya

*Stylos*. 2015; 24(24); pp. 288-292; ISSN: 0327-8859

que tanto las fuentes como la bibliografía son de más fácil acceso para cualquier lector- obras de naturaleza diversa, tanto las de reconocida autoría de los Santos Padres y de otros escritores cuyo pensamiento ha influido en el desarrollo de las doctrinas de la Iglesia, como también otras manifestaciones literarias que se corresponden con el polifacético entramado de la vida cristiana de los primeros tiempos. En función de la variedad de este contenido, la obra se halla organizada en dos grandes partes, siguiendo las clasificaciones tradicionales -se conservan, por ejemplo, las denominaciones de Padres Apostólicos y Apologistas-, aun cuando se reconocen sus limitaciones, dado que permiten, según los autores, apreciar con razonable claridad la interrelación entre literatura, historia y las líneas teológicas presentes en los textos.

La primera parte de la obra, a cargo del P. Lona, corresponde a la literatura en lengua griega y se halla dividida en siete secciones: “Los así llamados ‘Padres Apostólicos’”, “Los Apologistas griegos”, “La controversia en torno a la verdad de la fe en el siglo II y III”, “La literatura martirial” (donde incluye la *Pasión de Perpetua y Felicidad*, justificando esta inclusión de un texto latino por su alto valor literario), “La literatura cristiana apócrifa”, “Las reglamentaciones comunitarias” y “La literatura cristiana en Alejandría”. La agrupación de los textos dentro de estos apartados no se corresponde con criterios estrictamente cronológicos ni genéricos, sino que apunta a condiciones de producción que permiten reconocer un determinado contexto social y cultural de la vida cristiana y la elaboración del pensamiento teológico.

En la segunda parte de la obra, el P. Capboscq ofrece un panorama de los inicios de la literatura cristiana en lengua latina. Al tratamiento de los autores y sus textos preceden unas “Consideraciones introductorias” que explican que las razones del “retraso” del mundo latino frente a la floreciente producción en lengua griega no han de verse en los ritmos de la expansión del cristianismo en el Imperio Romano, habida cuenta de la temprana penetración del cristianismo en las regiones occidentales, sino en el hecho de que el bilingüismo de las primeras comunidades postergó en cierta medida la necesidad de acudir al latín, aunque ya en el siglo II la presencia de un público cada vez más amplio implicó la adopción -y la adaptación también- de la lengua latina para la comunicación de la fe. Esta parte se detiene en el análisis de las principales figuras del pensamiento cristiano-latino, dedicando un

apartado a cada una de ellas: Minucio Félix, Tertuliano, Cipriano y Novaciano.

La presentación de los autores o textos que conforman cada “sección” incluye unos “Datos biográficos” con la información esencial acerca de la vida de los autores y, en los casos de obras de autoría desconocida, como ocurre con la mayor parte de la literatura martirial o los apócrifos neotestamentarios, elementos relativos a la fecha de composición e informaciones pertinentes para situar el texto en su contexto de producción. Bajo el título “Obra literaria” Capboscq proporciona un elenco de las obras que componen el corpus de cada autor, en el que se especifica la estructura de los textos con un comentario relativo a su contenido. En las “Líneas teológicas” quien no esté avezado en la materia hallará una presentación concisa y clara de los aspectos teológicos más relevantes de la obra, seguidos en la mayoría de los casos de un “Ejercicio de lectura” en el que se incluye un pasaje significativo del texto en cuestión. Estos pasajes constituyen un primer acercamiento directo a estas fuentes de estudio que son, a veces, como observan los autores en la “Introducción”, obras de difícil acceso. Cada apartado concluye con una sucinta “Bibliografía” que presenta una selección de ediciones, traducciones y bibliografía específica. Su único inconveniente –pensando que la obra no está dirigida a un público especializado– es que no incorpora un listado de las siglas que se emplean en las referencias de las publicaciones periódicas. Pero ello es un detalle mínimo que no disminuye en absoluto su utilidad.

La obra constituye, en síntesis, una herramienta prolija y sólida para la iniciación a la literatura cristiana antigua no sólo para seminaristas y estudiantes de teología, sino para cualquier interesado en el estudio de la cultura y literatura de la Antigüedad Tardía.

*Olga Soledad Bohdziewicz*  
*Universidad de Buenos Aires*  
*solebohd@yahoo.com*



**San Agustín, *El maestro*. Buenos Aires, Colihue, 2014. Traducción, Introducción y notas de Eduardo Sinnot, XCVIII + 129 pp.**

Al comienzo de la Introducción se nos plantea la pregunta formulada en el diálogo por Agustín a su hijo Adeodato: “¿Qué te parece que queremos hacer cuando hablamos?”, y se nos recuerda que se ha dicho con razón que la obra presenta “la respuesta más destacable que la Antigüedad le haya dado a esa pregunta”, consistente en “una teoría, compleja y no exenta de oscuridades [...] del habla en su papel en la comunicación de conocimientos” (p. VII). Un texto de tal envergadura se pone al alcance del lector hispanohablante en una excelente traducción, prolija y pertinentemente anotada, y precedida por una Introducción que constituye un modelo de estudio preliminar, al servicio de una plena intelección del texto y sin omitir el esclarecimiento de las arduas dificultades que previsiblemente se presentarán al lector no especializado.

Eduardo Sinnot, doctor por la Universidad de Münster, enseña actualmente filosofía, lenguas y literaturas clásicas en la Universidad del Salvador y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Con la mirada de un humanista, quien integra lo lingüístico con lo literario y filosófico en una armónica unidad de un saber integral, ilumina el texto en toda su riqueza. En la Introducción se nos da el marco histórico y biográfico del autor y las circunstancias de composición del diálogo y su contexto en la tradición filosófica, así como se reseña el tratamiento de la cuestión en otras obras del hiponense. Finalmente se estudia la obra en sí. Se cierra la Introducción con una breve nota “acerca de la traducción”, donde sencillamente se exponen los criterios seguidos: [...] “he procurado mantenerme lo más cerca posible del contenido y la formulación del original, y reflejarlos en el castellano más claro que pudiera” (p. LXXXIX), objetivo totalmente logrado. Luego se agrega una cronología agustiniana que resulta muy práctica, al igual que la Bibliografía.

Lo que puede en algún caso llegar a sorprender es la actualidad de los problemas que se plantean y discuten en el diálogo. En la Introducción y en las notas, es constante la referencia a los autores de nuestro tiempo que reflejan y remozan aquellas temáticas. Lo que nos revela un pensamiento vivo, cuya vigencia redescubrimos bajo la erudita y sensata guía del traductor. Y más allá de los ecos platónicos, estoicos, aristotélicos, neoplatónicos, y de toda una tradición venerable, la misma voz de Agustín nos regala pasajes breves e incisivos que nos obligan a detenernos y reflexionar. A modo de ejemplo: [...] “tratar con palabras acerca de palabras es tan complicado como entrelazar los dedos y rascarlos unos con otros; en lo que apenas se discierne, salvo por el que lo hace, cuáles son los dedos que pican y cuáles los que van en auxilio de los que pican” (p.50).

Y para quien se acerque entendiéndolo que leerá un tratado más bien didascálico y se vea atravesando la jungla lingüística, de la que llevará sin duda mucho fruto, se encontrará sobre el final un texto que, bien leído, encenderá su modestia y lo confirmará en su auténtica vocación: [...] “¿quién es tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela a que aprenda qué piensa el maestro? Antes bien, cuando han explicado con palabras todas las disciplinas que ellos declaran enseñar, y la de la propia virtud y la sabiduría, entonces esos a los que se llama ‘discípulos’ consideran consigo mismos, esto es, contemplando, en la medida de sus fuerzas, aquella verdad, si se han dicho cosas verdaderas” (p.122).

La publicación de *El maestro* en castellano, con esta calidad, representa un muy notable aporte para nuestra cultura argentina, por lo que nos congratulamos. Un notable esfuerzo que ciertamente valió la pena.

Jorge N. Ferro  
UCA – CONICET  
jorgenferro@yahoo.com

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

**OBJETIVO DE LA REVISTA.** Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo, temas de la cultura y el latín medievales, como del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

**PRESENTACIÓN.** Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en Word, acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

**RECEPCIÓN DE COLABORACIONES.** Los originales serán presentados hasta el 30 de junio de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

**PROCEDIMIENTO DE ARBITRAJE.** Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación a cargo del Comité Editorial, compuesto por reconocidos especialistas del ámbito internacional, el cual constituye un órgano de carácter consultivo. Participa en la sugerencia de ejes temáticos para las convocatorias y de pares evaluadores sobre las diversas temáticas. Colabora con la primera lectura de todos los artículos recibidos y, asimismo, asesora a la Dirección en caso de que se presenten situaciones conflictivas que así lo requieran.

Todos los contenidos recibidos son leídos por la Dirección, la Secretaría, miembros del Comité Editorial, o cualquier combinación de ellos, a criterio del Director. Para optimizar el tiempo, tanto para los autores como para quienes actúen como especialistas evaluadores, puede resolverse un rechazo en esta primera instancia, por razones científicas o formales.

El motivo de tal rechazo inicial quedará a criterio de la Dirección y, al menos, de dos miembros del Comité Editorial. Se podrá recurrir al asesoramiento de especialistas del área en cuestión. En caso de duda, la decisión final siempre será del Director.

**FORMATO DEL TEXTO.**

**Título del trabajo (artículo o nota):** centrado, en mayúsculas.

**Autor:** dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

**Cuerpo del trabajo:** se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

**Notas:** al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

Las **citas en idioma extranjero:** en cursiva; en **idioma nacional:** en redonda y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS****Libros:**

a) apellido y nombre del **autor, en versalita.**

b) **título, en cursiva.** Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido de coma, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar** de edición: a continuación del título y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.

e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.

f) **fecha:** a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guión.

g) **número de páginas:** a continuación de lo anterior

**Revistas:**

a) apellido y nombre del **autor:** igual criterio que para los libros.

b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.

c) **nombre de la revista:** en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.

d) **fecha:** a continuación, y seguida de punto y coma.

e) **volumen:** con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.

f) **número:** si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.

g) **páginas:** se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guión.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ΕΙΚΘΝΗΛΙΘΟΣ  
ΕΙΜΙΤΙΘΗΣΙΜΕ  
ΣΕΙΚΛΟΣΕΝΘΑ  
ΜΗΜΗΣΑΓΑΝΑΤΟΥ  
ΣΗΜΑΠΟΛΥΧΡΟΝΙΟΝ  
ΟΣΟΝΖΗΣΦΑΙΝΟΥ  
ΜΗΔΕΝΟΛΘΣΣΥ  
ΛΥΠΟΥΠΡΟΣΟΛΙ  
ΓΟΜΕΣΤΙΤΟΣΗΝ  
ΤΟΤΕΛΟΣΟΧΡΟ  
ΝΟΣΑΠΑΙΤΕΙ  
ΣΕΙΚΛΟΣΕΥΤΕΡ  
ΖΗ

*Inscripción del epitafio de Sículo*