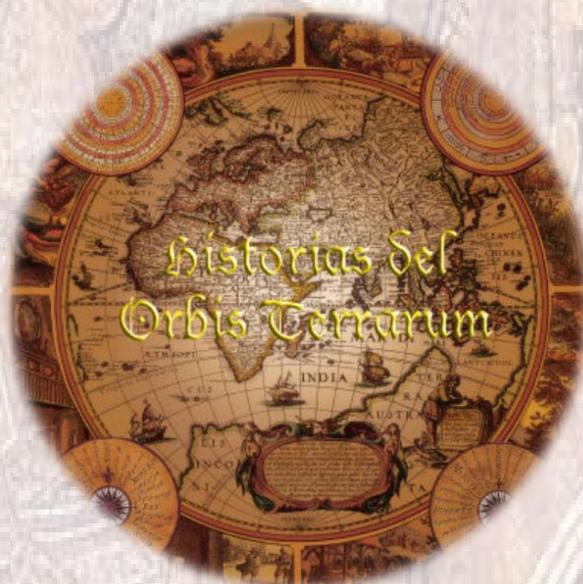


ISSN 0718-7246

LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA EN LA EDAD
MEDIA Y EL RENACIMIENTO.
RELACIONES, TRADICIÓN Y CULTURA.

Revista electrónica Revista electrónica



ESTUDIOS CLÁSICOS, MEDIEVALES, ÁRABES Y BIZANTINOS

NÚM. 08, SANTIAGO DE CHILE, 2012

Dirección de Pablo Castro Hernández

Eduardo Muñoz Saavedra, Francisco Gregorio de las Heras Armijo, Macarena Solari Truffy, Mauricio Rivera Arce, Carolina Figueroa León, Grace Farías Milla, Víctor Ibarra Becerra, Lucas Fernández Arancibia y Camila Dascal Olguín(Eds.)

www.orbisterrarum.cl

LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA EN LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO. RELACIONES, TRADICIÓN Y CULTURA

Pablo Castro Hernández
Eduardo Muñoz Saavedra
Francisco Gregorio de las Heras Armijo
Macarena Solari Truffy
Mauricio Rivera Arce
Carolina Figueroa León
Grace Farías Milla
Víctor Ibarra Becerra
Lucas Fernández Arancibia
Camila Dascal Olgún (eds.).



REVISTA ELECTRÓNICA HISTORIAS DEL ORBIS TERRARUM

<http://www.orbisterrarum.cl>

Santiago, 2012

Título original de la revista: *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*

Título de la octava publicación: *La Antigüedad Clásica en la Edad Media y el Renacimiento. Relaciones, tradición y cultura*

Edición: junio de 2012, Santiago

Diseño de cubierta: Pablo Castro H.

Imagen de cubierta: Detalle del mosaico de Alejandro, representando a Alejandro Magno en su caballo Bucéfalo, Pompeya (c. 100 a.C.).

Diseño del interior: Equipo Editor

Pablo Castro Hernández

Director y Editor General

Carolina Figueroa León

Coordinadora de la Comisión Editora de Estudios Clásicos

Eduardo Muñoz Saavedra

Coordinador de la Comisión Editora de Estudios Medievales

Francisco Gregorio de las Heras Armijo

Coordinador de Gestión y Difusión Cultural

© Todos los derechos reservados. Queda prohibida su copia total o parcial por cualquier medio de impresión o electrónico, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma. No se autoriza su uso comercial. La inclusión del presente material al dominio público a través de Internet tiene como fin facilitar el trabajo académico y docente, ante lo cual, la reproducción electrónica o copia impresa solamente se permite con indicación de la fuente.

Publicado originalmente en <http://www.orbisterrarum.cl>

Número 08, 2012

Santiago – Chile

ISSN: 0718-7246

LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA EN LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO. RELACIONES, TRADICIÓN Y CULTURA

Volumen dirigido por
Pablo Castro Hernández

Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile
Estudiante de Magíster en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Edición:

Eduardo Muñoz Saavedra
Profesor y Licenciado en Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Arte y Ciencias Sociales ARCIS
Magíster © en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Carolina Figueroa León
Licenciada en Literatura, Universidad Diego Portales
Estudiante de Magíster en Estudios Clásicos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Francisco Gregorio de las Heras Armijo
Egresado de Licenciatura en Historia, Universidad Alberto Hurtado

Macarena Solari Truffly
Egresada de Historia con Postgrado en Educación, Universidad Adolfo Ibáñez

Mauricio Rivera Arce
Licenciatura en Educación con mención en Historia y Pedagogía en Historia, Geografía y Educación Cívica,
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Grace Farías Milla
Profesora de Historia y Ciencias Sociales y Licenciada en Historia y Educación, Universidad Alberto Hurtado

Víctor Ibarra Becerra
Licenciado en Literatura, Universidad Diego Portales
Estudiante de Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Universidad Diego Portales

Lucas Fernández Arancibia
Licenciatura en Educación con mención en Historia y Pedagogía en Historia, Geografía y Educación Cívica,
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Camila Dascal Olguín
Licenciatura en Literatura, Universidad Diego Portales

PRÓLOGO

Como una imagen constante para el mundo moderno, el Renacimiento es un claro ejemplo de la supervivencia, vigencia y resignificación que un tópico historiográfico puede experimentar pese al paso de los siglos y las tendencias disciplinares. Es habitual hallar en los textos de estudio del sistema educacional –al estilo occidental al menos- la unidad especial dedicada a los “inicios del mundo moderno”, ilustrada con las mundialmente famosas obras de arte creadas por versátiles artistas, los primeros “individuos modernos”. El “hombre renacentista” por excelencia se refleja en un Leonardo Da Vinci o en un Miguel Ángel Buonarrotti, individuos que dedicaron su vida a la perfección humana, no ya vista desde la perspectiva exclusivamente moral, sino también desde el pensamiento, la técnica y la sabiduría. Al menos esa es la imagen recurrente que continúa en boga en nuestras salas de clases y que es dominio de la nunca especificada “cultura general”.

Sin embargo, la historiografía –mediante la aplicación de nuevos métodos y enfoques, como los estudios culturales- reconoce ciertas limitaciones en la consideración prácticamente canónica del Renacimiento como *fuentes* directas del mundo moderno. Dicha visión proviene, sin lugar a dudas, del exagerado papel que las humanidades le han atribuido a las transformaciones de las tendencias culturales en la Italia de los siglos XIV-XVI y sus focos de expansión en Europa occidental. No es justo tampoco atribuirle toda la responsabilidad de esta exageración a Jacob Burckhardt, quien en 1860 rompe los moldes historiográficos decimonónicos publicando *La cultura del Renacimiento en Italia*,¹ en donde considera aspectos que parecían tan vacuos y carentes de relevancia para el historicismo del siglo XIX como las fiestas o las percepciones subjetivas que caracterizaban culturalmente a los individuos de la Italia de los siglos XIV-XVI. El historiador suizo, agudo estudioso y erudito de la cultura griega y los clásicos, consideró a la cultura italiana estudiada en este periodo como la primera manifestación de un mundo medieval que ya estaba quedando atrás, transformándose lentamente en lo que sería la modernidad en la que él mismo se encontraba inmerso. El “descubrimiento del mundo y el hombre” implicaban

¹ Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Editorial Losada EDAF, España, 1942 (segunda edición, 1982)

un giro en la actitud europea, tendiente durante la Edad Media al *non plus ultra*; los límites estaban claros hasta la evolución histórica experimentada en el Renacimiento. Los italianos de los siglos XIV-XVI presentaban otra actitud ante el mundo, pues ahora estaban cada vez más conscientes de su posición en él, deseosos de descubrirlo y aventurarse en largos viajes que aumentarían su fama, riqueza y, con ello, el culto particular al individuo. El *antropocentrismo* que se le atribuye al Renacimiento sería un concepto que engloba de forma incompleta las tendencias culturales del momento, pues Burckhardt en ningún pasaje de su obra atribuye a esta nueva actitud “moderna” un *ethos* anticlerical, o antirreligioso. Las fiestas y el papel religioso de los monarcas *con y frente a* la Iglesia permanecieron como puntos conflictivos en donde los límites en cuanto al equilibrio de poderes no se resolvieron satisfactoriamente. Un Alejandro VI, o un César Borgia podrían encajar perfectamente en el molde de los *condottieri* o los refinados mecenas, los tiranos –muy al estilo griego, que Burckhardt estudia- pese a su papel central en la Iglesia. Desde esa perspectiva, el Renacimiento no es un catalizador de los cambios que efectivamente ocurrirían en los próximos siglos respecto a la actitud religiosa, pero sí puede constituir un antecedente.

Después de Burckhardt, su obra fue prácticamente canonizada (pese a ser ampliamente discutida por el positivismo historicista decimonónico), y es a partir de ella que el Renacimiento italiano calificó plenamente para ser considerado un verdadero “periodo” o “época”, ciertamente un salto abrupto entre la Europa medieval y el mundo moderno; con el Renacimiento el problema de las “transiciones” se solucionaba. Ello crea la ilusión de la *espontaneidad epocal*, es decir, de la subestimación de la fuerza del acontecer histórico, de los cambios y permanencias que entran en juego a la hora de evaluar un momento particular en el tiempo. El Renacimiento, como una bella flor creciendo en un pantano, sin suficiente *humus*, fue la verdadera creación original del mundo moderno. En ese sentido, el papel fundamental que Burckhardt le atribuyó a la “resurrección del mundo antiguo” se vuelve trivial y carente de dirección, ya que no se consideraron, en primer lugar, la relevancia de la gran diversidad de contactos culturales, avances técnicos y científicos durante la Edad Media, y, en segundo lugar, al hecho innegable de que los autores antiguos consultados por los primeros humanistas eran versiones mediadas por el mundo medieval (ya sea a partir del contacto italiano con Bizancio durante el periodo

circundante a la conquista otomana, o a través de la siempre subestimada labor del Islam en el estudio, aplicación, preservación y difusión de los autores de la Antigüedad clásica). El alabado Aristóteles, el venerado Homero o el irresistible Horacio eran versiones medievales, a pesar de la fascinación de Petrarca con su versión de Homero en griego: el original no era tan original como se podía pensar.

Una imagen más equilibrada es la entregada por Peter Burke,² que demuestra que lo habitualmente considerado como “época renacentista” es un momento entre otros renacimientos, situados en distintos puntos de Europa. La “resurrección del mundo antiguo” de Burckhardt, entonces, no era patrimonio exclusivo de los humanistas italianos de los siglos XIV-XVI, lo que no afecta su consideración como los difusores e impulsores más relevantes en la re-actualización y estudio de la Antigüedad clásica. Esto se explica porque el Renacimiento posee las características de un “movimiento”, tanto literario, intelectual como artístico. Esta categorización permite hablar de *Renacimientos* por sobre la estrechez de la expresión en singular. Esto, sin embargo, no debiese llevarnos a minimizar la relevancia del Renacimiento italiano de los siglos XIV-XVI como un verdadero hito en la transición entre el mundo medieval y el moderno, pues se ha transformado en un punto de referencia y discusión en torno a los fundamentos de nuestro tiempo.

Por estas razones es que el presente número considera las dimensiones más relevantes para el estudio de este momento/movimiento, desde una perspectiva cultural. La primera sección se titula *Tradición y recepción de los modelos grecolatinos en la Europa Medieval y el mundo Islámico*, y en ella se agrupan dos artículos: en “La presencia de la guerra de Troya en el libro de Alexandre (siglo XIII d.C.): un ‘exemplum’ medieval”, Boris Araya Valencia demuestra cómo los modelos heroicos y morales del relato de la guerra de Troya buscaron ser utilizados de un modo ejemplar para ser consultados por los nobles de la Castilla del siglo XIII, mientras que Daniel Santibáñez Guerrero en “La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: ‘aristotelismo-neoplatónico’ y ‘aristotelismo puro’ en los pensadores árabes” nos explica la relevancia de la recepción del estagirita en el mundo árabe de los siglos XII y XIII, punto de conexión fundamental para la recuperación de la imagen oriental del hombre y del mundo en occidente.

² Peter Burke, *El Renacimiento Europeo*, Editorial Crítica, Barcelona, 2000

En la segunda sección, titulada *Trasposos e influencias del mundo clásico en el Renacimiento*, Magdalena Dardel Coronado con “Placeres mundanos. Referencias al mundo clásico en la mesa de *Las bodas de Caná* de el Veronés” recrea la realidad cultural de la Venecia del siglo XVI mediante un interesante estudio de la significación de los símbolos nupciales cristianos, y algunas pistas de la Antigüedad clásica en una escena sagrada donde Cristo realiza sus milagros. Por otro lado, Fabián Pérez Pérez con “La *Ilíada* de Homero y *El Príncipe* de Maquiavelo: la influencia de la *Ilíada* en la conformación del ideal de príncipe maquiaveliano”, vuelve su mirada a la épica homérica con el objetivo de hacer visible la presencia del tipo ideal de héroe en la figura de Aquiles, quien detenta el poder, y las intervenciones divinas en la épica como antecedente explicativo de la dualidad terrenal/divina del gobernante en Maquiavelo. Por último, Daniel Nieto Orriols en “La tradición clásica en las imágenes de América: pervivencia de los modelos y tópicos grecolatinos en la conquista” nos muestra de qué formas se resignificó la cultura clásica en el Nuevo Mundo mediante la iconografía y las representaciones que destacan la cualidad perenne de la Antigüedad clásica y sus modelos.

Finalmente, presentamos una interesante entrevista a la historiadora Virginia Iommi Echeverría, quien en una amena conversación nos plantea diversas posibilidades y caminos para enfocar el estudio del Renacimiento, ya sea a partir de los estudios culturales, o sus aplicaciones en torno a la historia de la ciencia. La profesora del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, nos da lecciones acerca de lo apasionante que resulta el estudio del fenómeno, y de las precauciones que debemos adoptar, tales como caracterizar al Renacimiento como un movimiento carente de raíces, o de restarle importancia a la expresión del mismo en Italia. La persistencia de los problemas es recurrente, de acuerdo a la historiadora, pero lo que se puede modificar es la forma de apreciarlos y abordarlos, para lo cual el Renacimiento es una fuente de múltiples reflexiones y resignificaciones. Con el análisis de Iommi, ver al Renacimiento como un tópico agotado es imposible.

Y, volviendo al comienzo, evocamos las palabras de nuestra entrevistada con el fin de considerar las complejidades propias de la evolución histórica de las sociedades, y de recalcar que no existe expresión cultural, movimiento o “época” carente de raíces: “(...) Es muy difícil hablar de un movimiento cultural como algo desprovisto de raíces o como una

suerte de generación espontánea, inexplicable, desligada del pasado (...), como toda acción humana, y por lo mismo, por ser una acción humana, tiene un fundamento histórico que es innegable". Tanto la "resurrección del mundo antiguo", como el sedimento cultural medieval nos conducen a la reflexión en torno a la complejidad y el enigma de la historia, expresadas en el modelo del Renacimiento.

Lucas Fernández Arancibia

Editor de la Comisión de Estudios Clásicos

Historias del Orbis Terrarum

AGRADECIMIENTOS

La *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum* agradece a aquellas personas e instituciones que con su apoyo y colaboración han hecho posible que este proyecto siga adelante.

En primer lugar, presentamos nuestro agradecimiento a todas las personas que enviaron sus trabajos e investigaciones para enriquecer el contenido de este octavo número, entre quienes destacamos a los magísteres Daniel Santibáñez Guerrero y Magdalena Dardel Coronado; a los licenciados o estudiantes de postgrado Boris Araya Valencia, Daniel Nieto Orriols y Fabián Andrés Pérez Pérez. Asimismo, agradecemos a la académica Virginia Iommi Echeverría, por la entrevista concedida para el presente volumen.

Tampoco podemos dejar de expresar nuestra gratitud hacia todas las personas que han visitado el sitio web de la revista y han dejado sus comentarios, animándonos a proseguir con nuestro trabajo. Del mismo modo, agradecemos a los portales www.historiaycultura.cl, www.historiantigua.cl, www.centroestudiosclasicos.cl, www.edadmedia.cl, www.jmarin.jimdo.com, www.historiauniversalenchile.com, y www.cuadernos culturales.cl por su apoyo en este sentido.

Por último, agradecemos a los miembros del consejo editor de la revista: Eduardo Muñoz Saavedra, Mauricio Rivera Arce, Macarena Solari Truffy, Francisco Gregorio de las Heras Armijo, Víctor Ibarra Becerra, Grace Farías Milla, Camila Dascal Olguín, Lucas Fernández Arancibia, Carolina Figueroa León y Pablo Castro Hernández, que con su trabajo y dedicación han sacado adelante esta nueva publicación, que es un nuevo logro del proyecto y un nuevo impulso para seguir adelante.

Equipo Editor

PRIMERA PARTE

*Tradición y recepción de los modelos greco-latinos en la
Europa medieval y el mundo Islámico.*

2012

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos y
Medievales

Núm. 08, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



La presencia de la guerra de Troya en el *Libro de Alexandre: un exemplum medieval* (siglo XIII d.C.)

*Por Boris Araya Valencia**

RESUMEN:

Existen temas y motivos que, con el correr de los siglos, trascienden el tiempo volviéndose verdaderos clásicos de la literatura, aunque adaptados y reelaborados en función de diversos intereses. Tal parece ser el caso de la guerra de Troya. Es por ello que el presente trabajo intenta desentrañar el sentido y significado que cobra el relato de la guerra de Troya en la península ibérica (Castilla esencialmente) en el siglo XIII d.C., a partir del *Libro de Alexandre*, una obra de índole biográfica pero que introduce tales eventos con una intencionalidad clara: convertir dicho relato en un discurso persuasivo, un sermón, usando a modo de *exemplum* la materia troyana a fin de que un público específico, nobles o aristócratas, extraigan enseñanzas morales acordes a su posición, valores y forma de ver el mundo.

* Boris Araya Valencia es Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Licenciado en Educación y Estudiante de Magíster en Historia con mención en Arte y Cultura por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: boris_araya_v@yahoo.es

**LA PRESENCIA DE LA GUERRA DE TROYA EN EL *LIBRO*
DE ALEXANDRE: UN EXEMPLUM MEDIEVAL
(SIGLO XIII D.C)**

Por Boris Araya Valencia

I- Presentación, problematización e hipótesis: la guerra de Troya en el *Libro de Alexandre*.

Existen temas, lugares y personajes que, con el correr de los siglos, trascienden en el tiempo llegando incluso hasta la actualidad. Tal parece ser el caso de la guerra de Troya. Sin embargo, lo que hoy conocemos como tal, a partir de la fuente que narra dicho suceso, la *Iliada* de Homero, ha pasado por continuas reelaboraciones y adaptaciones que han dado lugar a una serie de obras que, si bien mantienen lo medular de los eventos, difieren del original griego, esencialmente en aspectos relativos al “cómo” se ha narrado tal historia, al énfasis en tal o cuál aspecto y, en general, al significado de la misma en función de la intencionalidad de quienes hicieron uso de ella (traductores, copistas, etc.).

De esta manera, el presente trabajo intenta desentrañar el sentido y significado que cobra el relato de la guerra de Troya, en un contexto espacio-temporal específico: el centro norte de la península ibérica (Castilla, esencialmente) en el siglo XIII d.C., a partir del *Libro de Alexandre*. Y es que, si bien esta obra –escrita en lengua romance– trata la vida del conquistador Alejandro Magno, durante un extenso pasaje de la misma –*cuadernas* (estrofas) 332-773– se insertan las vicisitudes de la guerra troyana, a modo de digresión, en boca del macedonio. Ante esto son variadas las preguntas que surgen: ¿es posible establecer que el autor conocía la *Iliada* de Homero? Y, más aún, ¿utiliza esta obra o se vale de otras

fuentes para construir dicha digresión? Ambas preguntas, si bien son de rápida respuesta¹, dejan una interrogante de fondo, que es en efecto la que se pretende responder con este trabajo: ¿por qué y con qué finalidad el autor del *Libro de Alexandre* incorpora relato de la guerra de Troya, en una obra de perfil claramente biográfico?

Se plantea, a modo de hipótesis, que la inclusión de la guerra de Troya en *El Libro de Alexandre* respondería al intento de su autor de convertir dicho relato en un discurso persuasivo, un sermón, usando a modo de *exemplum* la materia troyana a fin de que un público específico, el estamento dirigente (nobles o aristócratas), extraiga enseñanzas morales acordes a su posición, valores y forma de ver el mundo.

Los argumentos que validan la hipótesis son los siguientes: dentro del contexto del discurso que el autor llama *sermón* dado por Alejandro a sus soldados, la guerra de Troya se habría insertado a modo de un *exemplum* dándole con ello una finalidad esencialmente moralizante. Estaría pensado por ello para ser leído, pero dado el tema *clásico* de que trata, apuntaría al ámbito *cortesano* o *gubernativo* de la época, por cuanto para éstos sería más comprensible y tendría mayor significancia. En segundo lugar, la presentación de la guerra de Troya, al resaltar ciertas figuras en detrimento de otras (como Héctor, por ejemplo) y, en general, al narrar dichos acontecimientos alejando los elementos *míticos* o *paganos*, se inscribe dentro de una corriente *cristianizadora* medieval que, a la vez que vuelve estos hechos más inteligibles para la audiencia al acercarlos a su modo de vida y valores, los enmarca en una concepción providencialista de la historia. Y, por último, la materia troyana del *Alexandre*, estaría en concordancia con una tradición que, desde fines del siglo XII d.C., pone al sermón como el medio más efectivo para la enseñanza de los seglares, institucionalizado con el IV Concilio de Letrán (1215), valiéndose para ello de la compilación y utilización de ejemplos (*exempla*) para predicar, no sólo extraídos desde la tradición bíblica o de los Padres de la Iglesia, sino que también de hechos o personajes paganos.

Por consiguiente, el aporte historiográfico de la presente investigación radica en entender que la historia de la destrucción de Troya sería presentada como un *exemplum* (por

¹ Sobre las fuentes utilizadas en la construcción del *Libro de Alexandre* y, en general, sobre la estructura de la obra véase Juan Casas, *La materia de Troya en las letras romances del siglo XIII hispano*, Universidad de Compostela, Compostela, 1999, pp.39-94 y la introducción de Jesús Cañas Murillo en Anónimo, *Libro de Alexandre*, edición Jesús Cañas, Editorial Nacional, Madrid, 1978, pp.9-71.

lo menos en cuanto a finalidad), el cual sería utilizado conscientemente por el autor para plasmar en su público objetivo, estamento nobiliario, una enseñanza moral que permita reforzar normas de conducta acordes a su posición; enfoque que hasta ahora no ha sido abordado². Y, si bien tenemos presente el trabajo de Gerardo Altamirano sobre lo que a su juicio es el único *exemplum* explícito en el *Alexandre*³, disentimos de éste al considerar que la guerra de Troya cumpliría la misma finalidad moralizante de la que él habla en su trabajo sin por ello quedar explícitamente referenciado en su estructura literaria.

Concordamos, por otra parte, con Jesús Cañas⁴, con respecto a que Troya y las alusiones a la misma en el *Libro de Alexandre* responden a un afán didáctico (como toda la obra en sí); y con Juan Casas⁵, en cuanto proponer al relato homérico como un motivo cuyo significado varía, a lo largo de la obra, desde el modelo de imitación al de desmesura (acorde a la evolución del mismo protagonista) proponiendo, sin embargo, ir un paso más allá de esta apreciación en cuanto preguntarnos además del sentido y la forma en que inserta la materia troyana, por la intencionalidad del autor y las posibles influencias recibidas a fin de adentrarnos en la Baja Edad Media europea y su relación con la Antigüedad clásica. En definitiva, acercarnos al contexto de la época.

II- Un acercamiento a la tradición clásica en el Medioevo.

a) El Sermón medieval en el *Libro de Alexandre*.

En primer lugar, al hablar de una “estructura discursiva mediante la cual se organizan pensamientos”⁶ durante la Edad Media, el ejemplo más recurrente es el del sermón, el cual sería factible de encontrar en el *Alexandre*, aunque no con la misma

² Para una mayor profundización respecto de las obras que han tratado problemas relativos al *Libro de Alexandre*, véase Amaia Arizaleta, “Hacia una bibliografía del Libro de Alexandre”, *Memorabilia*, <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Boletin.html> (Junio, 2011).

³ Gerardo Altamirano, “Un ejemplo vos quiero en esto adozir; forma y función en el ejemplo del envidioso y el codicioso en el Libro de Alexandre”, Biblioteca Gonzalo de Berceo, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/altamirano/codiciosoenelalexandre.htm> (Junio, 2011)

⁴ Jesús Cañas, “Didactismo y composición en el Libro de Alexandre”, *Anuario de Estudios Filológicos*, Vol. 18, 1995, pp.65-79.

⁵ Casas, *Op. Cit.*, pp. 13-94.

⁶ Vs. Lillian Von der Walde, “*Artes praedicandi*: la estructura del sermón”, *Destiempos.com*, año 3, N°18, Enero-febrero, 2009, pp.1-14.

estructura que explica Lillian Von del Walde y que es posible constatar en “diversos *ars predicandi* escritos a partir de mediados del siglo XIII”⁷. Esto porque, si se analizan las alusiones presentes al final del relato de la guerra de Troya (estrofas 762 y 763)⁸, se tendría “*the concluding section of a medieval sermon of the 'ancient' type*”⁹. Y es que en lo fundamental, la digresión del macedonio tendría la intencionalidad de convertirse en un sermón, entendiendo que un sermón es “un discurso acerca de un tema [...] que se enfoca a lo religioso de forma social”¹⁰, como el mismo autor lo afirma al comienzo del pasaje que se analiza (cuaderna 332)¹¹.

El “sermón” dado por Alejandro a sus soldados tendría, a modo de analogía, la misma intencionalidad que el autor de la obra desea alcanzar respecto de sus lectores, por cuanto el tratamiento de la guerra de Troya sería parte de un recurso retórico que la situaría al nivel de un *exemplum*, esto es “un relato breve dado como verídico y destinado a estar inserto en un discurso para convencer a un público por medio de una lección salutífera”¹² o, más genéricamente, una manera para persuadir y entregar un mensaje moral, tomando la forma de una narración o relato¹³. De esta manera, la incorporación del relato homérico entre las estrofas 332 a 773, situada tanto en el contexto de la narración misma, como pensada para el público al cual estaba dirigida, nos lleva a argumentar que el autor del *Libro de Alexandre*, tenía clara conciencia de que un relato de este talante podría otorgar una lección a quien lo leyera en base a unos personajes y eventos “familiares”, expresándolo en un sistema de conducta significativa para sus lectores.

Es por ello que dentro de la obra misma “para ‘madurar’ los corazones de sus soldados, el macedonio extrae unas consecuencias de su narración”¹⁴, dado que estos

⁷ Juan Prat, “Los *exempla* medievales: una etapa escrita entre dos oralidades”, *Opiddum*, n° 3, Universidad SEK, Segovia, 2007, p.176.

⁸ Anónimo, *Op. Cit.*, p.184.

⁹ Ian Michael, *The Treatment of Classical Material in the "Libro de Alexandre"*, Manchester University Press, Manchester, 1970, pp.258, citado en Emiliano Buis, “¿Una Troya Cristiana? Paráfrasis y medievalización del sustrato literario grecolatino en el Libro de Alexandre (cc 417-719)”, Biblioteca Gonzalo de Berceo, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/buis/troyacristiana.htm> (Junio, 2011).

¹⁰ “El Sermón”, <http://www.mitecnologico.com/Main/ElSerm%F3n> (Junio, 2011).

¹¹ “fizo el rey sermón...” (cuaderna 332b) Anónimo, *Op. Cit.*, p.136

¹² Claude Bremond, (et. al.), “L’Exemplum”, *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, Léopold Génicot (director), Turnhout, 1982, Citado en Prat, *Op. Cit.*, pp. 169

¹³ Vs. Christopher Lucken, “Stephani de Borbone [Étienne de Bourbon], Tractatus de diversis materiis predicabilibus, Prologus, Prima Pars. De Dono timoris / Humbert de Romans, Le Don de crainte ou l’Abondance des exemples”, *Médiévales* (en línea), n° 48, 2005, p.4.

¹⁴ Anónimo, *Op. Cit.*, p. 69.

hechos “constituyen un modelo de conducta a los ojos del protagonista”¹⁵ (de ahí que Alejandro se tome el tiempo de contar lo sucedido en Troya), intención análoga con respecto a lo que el autor del *Alexandre* fijó como objetivo para la obra en su conjunto.

Pero, ¿qué lección intentaría el autor que se extrajese del *Alexandre*? Para responder a dicha pregunta hemos de remitirnos al texto mismo, donde en las estrofas posteriores al fin del sermón de Alejandro se demuestra que, a pesar de las dificultades, Ulises y los demás héroes lograron su cometido y son recordados “porque fueron firmes e fueron denodados”, y es que “el home que es firme todo lo pued veçer / podemos desta cosa [la guerra de Troya] pro d’ exemplos ver”¹⁶, es decir, quien posee templanza y fortaleza ante las dificultades siempre obtiene la victoria, como lo atestigua la misma guerra y su desenlace. En efecto, “la cristianización de la ética laica en el Medioevo se realizó haciendo hincapié más que en las virtudes teologales de la moral cristiana (fe, esperanza y caridad), en su virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza)”¹⁷, lo que demuestra hasta qué punto el autor del *Alexandre* no es ajeno al contexto y al destinatario de su obra, en cuanto pone de relieve aquellas virtudes más cercanas al estamento nobiliar o aristocrático¹⁸, de manera que la lección que intenta entregarles pueda serles significativa.

b) **Mitos clásicos y estamento dirigente.**

Por otra parte, la presencia de *mitos* clásicos no resulta ajena a la sociedad hispana del siglo XIII d.C., ni menos al estamento dirigente, en cuanto Hércules, por ejemplo¹⁹, es asimilado al linaje hispano existiendo incluso antecedentes que permiten hablar del uso aristocrático de figuras míticas como forma de diferenciación social, a partir ya del siglo VII a.C. en la región sur de la península ibérica²⁰.

¹⁵ Casas, *Op. Cit.*, p.39.

¹⁶ Anónimo, *Op. Cit.*, pp. 184 (Estrofa 766c y 767cd, respectivamente)

¹⁷ Víctor Troncoso, “Otto Brunner en Español y los Estudios Clásicos (y II)”, *Gerión*, Vol. 12, Universidad Complutense, Madrid, 1994, p. 21

¹⁸ Para una profundización sobre el estamento dirigente medieval europeo Véase Joseph Morsel, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*, Universitat de València, Valencia, 2008.

¹⁹ Vs. Francisco Crosas, *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Universidad Carlos III, Madrid, 2010, pp.23-24

²⁰ Vs. Arturo Ruiz, “El tiempo de los héroes y el territorio de los aristócratas. Andalucía S. VII-III a.C.”, Lección Inaugural curso académico, Universidad de Jaén, Jaén, 1994, pp. 1-12.

Se argumenta, por tanto, que este *exemplum* medieval de la guerra de Troya estaría pensado e insertado dentro de la narración general de la obra en función de un público objetivo, noble o aristócrata, que demuestra un conocimiento respecto de algunos mitos paganos; por lo tanto, concordamos con la hipótesis propuesta por Raymond Willis²¹, quien resalta el carácter educativo de la obra como un *speculum principis*, un espejo de príncipes dedicado probablemente al rey de Castilla Fernando III El Santo (1217-1252) o a Alfonso X El Sabio (1252-1284)²²; opinión compartida por Ian Michael²³, quien incluso llega más allá al proponer que la figura de Fernando III habría sido tomada “por este *scholar* castellano, autor del *Alexandre*, a la hora de escribir un genuino *speculum principis* dirigido a la formación del joven Infante don Alfonso”²⁴. De esta manera se manifiesta el evidente carácter que adquiere la obra, al estar dirigida probablemente a la educación de la realeza y, de ahí, se piensa que la inserción de la guerra troyana estaría acorde con tal público receptor.

Considerando todos los problemas para fechar la obra²⁵, es posible que los planteamientos hasta aquí expuestos puedan eventualmente ser rebatidos. Sin embargo, es un hecho comprobable que el *Libro de Alexandre* sí influyó en la redacción de obras posteriores, las que, en primer lugar, tratan temas afines a la realeza y a la clase dirigente de aquel entonces, por ejemplo el poema sobre Fernán González²⁶ (conde de Castilla). Es más, se ha comprobado que el *Alexandre* tendría relación directa con iniciativas reales como la “*General estoria*” de Alfonso X y la Escuela toledana de traductores²⁷, cuyo fin era esencialmente construir una “historia universal” desde el inicio del mundo hasta los días en que se escribe dicho relato²⁸.

²¹ Raymond S. Willis, “Mester de Clerecía: a Definition of the Libro de Alexandre”, *Romance Philology*, Vol. X, 1956-1957, pp. 212-224.

²² Vs. Carlos Arrizabalaga, “La Clerecía del Alexandre”, Universidad de Piura, Perú, Biblioteca Gonzalo de Berceo, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/arrizabalaga/clereciadealexandre.htm>, (Junio, 2011).

²³ Michael, *Op. Cit.*

²⁴ Manuel Rodríguez de la Peña, “La realeza sapiencial y el ciclo del Alexandre medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en el occidente latino (siglos XII y XIII)”, *Historia, Instituciones, documentos*, n° 26, 1999, p.464.

²⁵ Francisco Marín, “Libro de Alexandre”, *Diccionario Filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Alvar, Carlos; Lucía, José, Editorial Castalia, Madrid, 2002, pp.754-762.

²⁶ Vs. Luciano Serrano (Abad de Silos), “Poema de Fernán González” Prologo y estudio preliminar, Madrid, 1943, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poema-de-fernan-gonzalez--1/html/>, (Junio, 2011).

²⁷ Vs. Clara Foz, *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*, editorial Gedisa, Barcelona, 2000, pp.63 y ss.

²⁸ Casas, *Op. Cit.*, pp.51-52

En segundo lugar, se considera que la presentación de los personajes y hechos de la contienda troyana dentro de la obra, se insertarían en una corriente propia de la Edad Media europea occidental, la cual presenta a personajes de la antigüedad pagana de acuerdo a los cánones de la época, sean estos estéticos o morales, y es “que presentados en su versión clásica hubieran resultado seguramente menos inteligibles y menos familiares”²⁹. De esta manera, lo que a simple vista puede ser considerado como un “anacronismo” de la literatura medieval, puede interpretarse más bien como una manera de hacer comprensibles relatos de la Antigüedad clásica, inscribiéndolos en una interpretación racionalista o histórica de los mismos, cuya corriente extendida durante el Medioevo y continuada por lo menos hasta el siglo XVIII, recibe el nombre de “evemerista”.³⁰

Si a lo anterior se le suma que el autor de la obra aquí analizada fue un clérigo³¹, en el amplio sentido del concepto, esto es, hombre letrado y religioso, y que además la métrica en que esta expresado el *Libro de Alexandre* (alejandrinos) cuyo origen parece remontarse a un tipo de poema culto francés vinculado a la liturgia³², se tendría en efecto, que el poeta estaría enhebrando en una forma de ver el mundo dominada por la religión cristiana un conjunto de hechos paganos, “que no solo podían ser del agrado de las gentes, sino lo más importante es que le daban viso de actualidad al tiempo que comunicaban viveza”³³ y por tanto, estaría filtrando y reelaborando la “materia clásica” de la guerra de Troya “para darle un sentido y forma más asequible a su audiencia y más adecuado con sus ideas religiosas”³⁴.

Para ejemplificar lo anterior, se ha de destacar de entre todos los eventos y personajes relatados en la digresión de Alejandro, la figura de Héctor, defensor de Troya, en cuanto éste es exhibido vistiendo lorica, yelmo y cofia a la usanza medieval guerrera, como asimismo cabalgando en su caballo con “lança en mano, en braço el tavlero, [en otras

²⁹ Crosas, *Op. Cit.*, p.18.

³⁰ Crosas, *Op. Cit.*, pp. 21-25

³¹ Las teorías que abordan este punto han aislado dos posibles autores; Juan Lorenzo y Gonzalo de Berceo. Se admite para ambos casos que se trataría de un clérigo. Anónimo, *Op. Cit.*, pp.13-19.

³² Vs. Elena González-Blanco, “Las raíces del <mester de clerecía>”, *Revista de Filología española* LXXXVIII, 2008, pp.195-207.

³³ María Solís, “La figura de Paris en el Libro de Alexandre”, *Ágora Estudios Clásicos em debate* nº6, Universidad de Aveiro, 2004, pp.159.

³⁴ Ricardo Arias, *El concepto de destino en la literatura medieval española*, editorial Ínsula, Madrid, 1970, p.126.

palabras] para qui dubda non l' hoviesse, serié buen cavallero”³⁵. Pero a la vez que se lo presenta como un “buen caballero” por su vestimenta, lo hace como un modelo de conducta al reprender a París por mostrar cobardía ante Menelao y por los daños ocasionados al pueblo troyano (cuadernas 465-470) como asimismo cuando regresa a la ciudad después de una batalla, ya que “mando por las iglesias las vigilas tener / e que diesen ofrenda ca era menester”³⁶. Héctor es convertido en un caballero medieval, en el amplio sentido del concepto; a la vez que accesible para el lector también se transforma en un modelo de conducta, sobre todo al aunar su *ethos* guerrero con una devoción por Dios (que dicho sea de paso, no recibe ningún nombre pagano, sino solo “Dios”).

Dicha interpretación sobre Héctor, estaría en concordancia con lo planteado por María Solís, la que, si bien centra su análisis en París, hermano del defensor de Troya, y lo interpreta como figura principal del relato, éste, sin embargo, es puesto siempre al lado de Héctor quien se convierte a su vez en la antítesis de su comportamiento y, por tanto, deja más en claro la lección que desea que los lectores extraigan del desempeño de ambos personajes. De esta manera las acciones de éstos hombres (y en general de todos los personajes) son “presentadas con el sistema básicamente teológico de las acciones buenas y malas”³⁷.

Héctor es enmarcado dentro del relato de la guerra de Troya, como un caballero cristiano digno de ser tomado como ejemplo, lo que a su vez estaría relacionado con la fuente principal que utiliza el poeta para construir su obra, la *Ilias Latina*³⁸. Y es que en ella, los episodios desempeñados por este guerrero son los que concitan la mayor atención y desarrollo³⁹. Por lo tanto, es posible apreciar que el autor del *Alexandre*, expresa la “materia clásica” troyana en clave moralizante cristiana, extrayendo e incluso extendiendo aquellas características (como el protagonismo del hermano de París) que le fueran útiles a su labor e intencionalidad.

³⁵ Anónimo, *Op. Cit.*, Estrofa 458cd, p. 150.

³⁶ Anónimo, *Op. Cit.*, Estrofa 567cd, p.162

³⁷ Arias, *Op. Cit.*, p.126

³⁸ Buis, *Op. Cit.*

³⁹ *La Ilíada Latina*, Gredos, Madrid, 2001, pp.26 y ss.

c) *Exempla* medievales: lo clásico y lo cristiano en el siglo XIII d.C.

En último término, a pesar de que en Europa, por lo menos durante los primeros siglos en que se expande el cristianismo, “no existían colecciones de las que el predicador pudiera obtener ejemplos narrativos (*exempla*) con las que ilustrar sus sermones”⁴⁰, con el transcurso de los años y el cada vez más frecuente y extensivo empleo de sermones conllevó la utilización y en algunos casos, sistemática compilación de estos *exempla* no cristianos, que para el caso de España, ya es posible apreciar en el siglo XIII d.C., con la traducción de *Calila y Dimma*, obra que proviene del árabe y que fue utilizada como *exemplum* a contar de ese momento.⁴¹

Teniendo presente la importancia que cobran los *exempla* en la predicación, resulta interesante hacer notar que dado que los predicadores necesitaban de historias que pudieran utilizar para ilustrar sus sermones, es hacia fines del siglo XII d.C. y sobre todo durante el XIII d.C. que ya no tan sólo se echa mano a las narraciones bíblicas, los padres de la Iglesia o la vida de los santos, sino que, como se ha visto con la traducción (por citar un ejemplo) de *Calila y Dimma*, se vislumbra la inscripción de nuevos elementos al conjunto de los *exempla* tradicionales⁴², a lo que habría que agregar la incorporación “de personajes paganos como Esopo, Valerio Máximo, Ovidio... que desde un prisma totalmente cristianizado sirven como ejemplos de hombres píos”⁴³.

Lo señalado por Lomax⁴⁴, respecto de la lectura y empleo de *exempla* no cristianos, no carecería de fundamento si se tiene presente que varias obras a este respecto se encontrarían en las bibliotecas españolas y habrían sido empleadas por predicadores y escritores didácticos⁴⁵. Lo anterior también se explicaría por la histórica convivencia entre la cultura islámica y la hispana (castellanos sobre todo, sociedad que interesa aquí) y de la

⁴⁰ Prat, *Op. Cit.*, p.168.

⁴¹ Prat, *Op. Cit.*, pp.170 y ss.

⁴² Vs. Derek Lomax, “The Lateran reforms and Spanish literature”, *Revista Iberoromania* vol. I, 1969, <http://related.springerprotocols.com/lp/de-gruyter/the-lateran-reforms-and-spanish-literature-w8RoD1P2LG> (Junio, 2011)

⁴³ Jordi Pardo, “Literatura y sociedad en el Mundo Románico Hispánico (s. X-XIII) Texte et contexte”, <http://www.hottopos.com/rih6/jordi.htm> (Junio, 2011)

⁴⁴ Lomax, *Op. Cit.*

⁴⁵ Ibídem

que estos últimos, se habrían interiorizado tanto de temas islámicos como de mitos griegos, a través de las traducciones y compilaciones realizadas por los árabes⁴⁶.

Se hace hincapié (independiente de la datación exacta) que el *Libro de Alexandre* pertenece a la primera mitad del siglo XIII d.C. por lo cual sería, años más años menos, contemporáneo a la constitución del IV Concilio de Letrán (1215), el cual resulta a todas luces importante para la cristiandad por cuanto su intención es la de reformar las costumbres eclesiásticas, acabar con las herejías y dar ordenamiento al clero⁴⁷. No obstante, lo que es más significativo, corresponde a la corroboración sobre el importante valor que posee la predicación en la vida cristiana cotidiana. Así en su canon X *Sobre la elección de los predicadores*, se enfatiza que “[...] si sa che il nutrimento della parola di Dio, è tra i più necessari, poiché come il corpo si nutre di cibo materiale, così l'anima di quello spirituale”⁴⁸. Además, este Concilio toma medidas relativas a la presencia de por lo menos un maestro de gramática en cada catedral (*Canon XI*) y “el apoyo al estudio del latín, y el establecimiento de una política de desarrollo de la literatura didáctica, tanto moral como dogmática”⁴⁹.

En efecto, existe certeza de que en Castilla durante el siglo XIII d.C. el IV Concilio de Letrán es conocido y generaría repercusiones tangibles como la fundación o consolidación de universidades en territorio hispano (Salamanca y Palencia, respectivamente)⁵⁰, o la extensión de órdenes religiosas (cuestión que también sucede en el resto de Europa, por ejemplo, Dominicos y Franciscanos⁵¹). Incluso, teniendo presente el tema hasta aquí tratado, es gracias a estas órdenes que “la inserción sistemática de un tipo de relatos moralizantes conocidos como *exemplum* en los sermones (...) se extendió durante la Edad Media”⁵².

⁴⁶ Historia escuela de Traductores de Toledo, <http://www.uclm.es/escueladetraductores/historia/> (Junio, 2011)

⁴⁷ Vs., Aniano Abab, “El IV concilio de Letrán”, p.364 <http://www.doredin.mec.es/documentos/00820083008280.pdf> (Junio, 2011)

⁴⁸ [...] sabemos que el alimento de la Palabra de Dios, es uno de los más necesario, porque como el cuerpo se nutre de alimento material, el alma de lo espiritual” (la traducción es nuestra) (Junio, 2011) http://www.intratext.com/IXT/ITA0138/_PA.HTM

⁴⁹ “La historia de la Literatura Española. Siglo XIII”, <http://www.apoloybaco.com/EI%20siglo%20XIII.htm> (Junio, 2011)

⁵⁰ Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, http://bib.cervantesvirtual.com/bib_autor/gonzalodeberceo/pcuartonivel.jsp?conten=presentacion (Junio, 2011)

⁵¹ Los frailes, <http://mb-soft.com/believe/tshm/friars.htm>, (Junio, 2011)

⁵² Prat, *Op. Cit.*, p.169

No se afirma tajantemente que exista una influencia directa entre el IV Concilio de Letrán y la introducción de la guerra de Troya en el *Libro de Alexandre*, pero es ciertamente plausible pensar que los obispos hispanos que asistieron al Concilio como Rodrigo Ximénez de Rada, arzobispo de Toledo⁵³, hayan llevado los decretos de vuelta a Castilla “*and it is perfectly possible that they may have excuted them without promulgating them*”⁵⁴. A su vez, sumando el dato que el autor del *Alexandre* era un clérigo, o sea un hombre culto, probablemente un religioso, es por ende factible que éste haya, si no conocido directamente los decretos y el énfasis puesto en la predicación, hecho eco de dichas disposiciones en su obra.

Desde esa perspectiva, la predicación, que como se ha visto toma forma de sermón y la necesidad de llegar a un público en específico, habría influido al poeta del *Alexandre* para que usara la guerra de Troya como un *exemplum*, en concordancia con los postulados sostenidos por el IV Concilio de Letrán.

III- Algunas conclusiones en torno a la guerra de Troya en el *Libro de Alexandre*.

Se puede afirmar entonces, a modo de conclusión, que la hipótesis de trabajo se vendría a comprobar en cuanto que la introducción del relato homérico dentro de una obra mayor, el *Libro de Alexandre*, respondería a las intenciones del autor de llegar a un público específico, el estamento dirigente, pues tal relato –al ser conocido y reconocido dentro de un grupo con una forma de ver el mundo y de comportarse semejante, y con el cual posiblemente identificarse– se prestaría para que el poeta haya decidido transformar tal relato y las acciones que allí acaecen, en un *ejemplo* a imitar. Si Héctor se presenta como un *modelo* a seguir, es porque él y sus hazañas serían conocidos a la vez que significativos para los lectores del *Alexandre*. Cabría agregar incluso que Troya, como tema narrativo, se extendería en el tiempo, ya no sólo siendo conocida por un estamento particular sino por la

⁵³ Personaje importante culturalmente hablando, pues algunas de sus crónicas habrían servido de base para la construcción de las obras Alfonsíes tales como la *General Estoria*, a la cual ya se ha aludido. Se ha de mencionar a su vez que Toledo, tiene una enorme relevancia a lo largo del siglo XII d.C. y sobre todo XIII d.C., al convertirse un centro cultural de suma importancia, pues allí se establece la llamada Escuela de Traductores de Alfonso X, a mediados de este último siglo.

⁵⁴ Lomax, *Op. Cit.*

sociedad hispana en general, como lo atestigua por ejemplo su presencia en *Belianis de Grecia* (1547) una novela de caballería⁵⁵.

Lo hasta aquí expuesto inscribiría al clérigo, autor de la obra analizada, en una cierta tendencia propia de la Edad Media, y de Castilla específicamente, de utilizar temas cada vez más variados extraídos de otras culturas (autores paganos o árabes) con el objeto de enfatizar la predicación, adaptándose al contexto (una directriz reafirmada con el IV Concilio de Letrán). Se aprecia, por ende, cómo existe durante el periodo tratado una “convivencia amistosa de *exempla* históricos o míticos procedentes de la Antigüedad pagana con otros bíblicos y de la tradición cristiana”⁵⁶. Todo lo cual remite en último caso al énfasis puesto en la entrega de un mensaje moral, pero adaptado a las formas y valores de quien lo recibe.

Es posible afirmar, finalmente, que el *exemplum* troyano haría eco de una cierta noción respecto del conocimiento y del saber medieval, en cuanto a que existiría una concepción sobre éste que se podría denominar como “estática”, la cual se definiría como aquella “que domina en el hombre de la Edad Media bajo la forma de un depósito de saberes fijos, universales y completos”⁵⁷. Se desprende, entonces, el “uso de los *auctores*, intemporales y ahistóricos, representantes del saber único y universal, atribuyéndoseles semejante autoridad a Aristóteles y a Homero, a Dante y a los Padres”⁵⁸, lo cual quedaría referenciado en el pasaje mismo analizado con la aparición en varias estrofas de la frase “como diz’ Homero”⁵⁹, otorgándole así a la narración, y al *exemplum* en cuestión, la autoridad y credibilidad necesarias, lo que recalca la concordancia entre la intencionalidad moralizadora del autor y el contexto al cual se ciñe.

⁵⁵ Vs. Lilia Ferrario de Orduna, “Héroes troyanos y griegos en la <Historia del magnánimo, valiente e inuencible cauallero don Belianís de Grecia> (Burgos, 1547)”, *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Berlín, 1986) coord. por Sebastián Neumeister, Vol. 1, pp. 559-568.

⁵⁶ Crosas, *Op. Cit.*, p.19.

⁵⁷ Marisa Martínez, “Fronteras del mundo, fronteras del saber y frontera del relato en el libro de Alexandre”, Biblioteca Gonzalo de Berceo, <http://www.vallejajerilla.com/berceo/persico/fronterasenlibrodealexandre.htm> (Junio, 2011).

⁵⁸ Crosas, *Op. Cit.*, p.19.

⁵⁹ Anónimo, *Op. Cit.*, Estrofas 419c, (p.145), 531b (p.158), 583c (p.164).

Bibliografía

Fuentes:

Anónimo, *Libro de Alexandre*, edición Jesús Cañas, Editorial Nacional, Madrid, 1978.

Cánones IV Concilio de Letrán http://www.intratext.com/IXT/ITA0138/_PA.HTM

Ilíada Latina, Introducción, traducción y notas de María Felisa Del Barrio, Gredos, Madrid, 2001.

Libros:

Arias, Ricardo, *El concepto de destino en la literatura medieval española*, editorial Insula, Madrid, 1970.

Casas, Juan, *La materia de Troya en las letras romances del siglo XIII hispano*, Universidad de Compostela, Compostela, 1999.

Crosas, Francisco, *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Universidad Carlos III, Madrid, 2010.

Foz, Clara, *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*, editorial Gedisa, Barcelona, 2000

Marín, Francisco, *Diccionario Filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Alvar, Carlos; Lucía, José, Editorial Castalia, Madrid, 2002.

Morsel, Joseph, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*, Universitat de València, Valencia, 2008.

Artículos:

Altamirano, Gerardo, “Un exemplo vos quiero en esto adozir; forma y función en el ejemplo del envidioso y el codicioso en el Libro de Alexandre”, *Biblioteca Gonzalo de Berceo*, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/altamirano/codiciosoenelalexandre.htm>.

Arizaleta, Amaia, “Hacia una bibliografía del Libro de Alexandre”, *Memorabilia*, <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Boletin.html>

Arrizabalaga, Carlos, “La Clerecía del Alexandre”, Universidad de Piura, Perú, Biblioteca Gonzalo de Berceo, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/arrizabalaga/clereciadealexandre.htm>

Buis, Emiliano, “¿Una Troya Cristiana? Paráfrasis y medievalización del sustrato literario grecolatino en el Libro de Alexandre (cc 417-719)”, Biblioteca Gonzalo de Berceo, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/buis/troyacristiana.htm>

Cañas, Jesús, “Didactismo y composición en el Libro de Alexandre”, *Anuario de Estudios Filológicos* Vol. 18, 1995.

Ferrario de Orduna, Lilia, “Héroes troyanos y griegos en la <Historia del magnánimo, valiente e inuencible cauallero don Belianís de Grecia> (Burgos, 1547)”, *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Berlín, 1986) coord. por Sebastián Neumeister, Vol. 1.

González-Blanco Elena, “Las raíces del <mester de clerecía>”, *Revista de Filología española* LXXXVIII, 2008.

Lomax, Derek, “The Lateran reforms and Spanish literature”, *Revista Iberoromania* vol. I, 1969, <http://related.springerprotocols.com/lp/de-gruyter/the-lateran-reforms-and-spanish-literature-w8RoD1P2LG>

Lucken, Christopher, “Stephani de Borbone [Étienne de Bourbon], Tractatus de diversis materiis predicabilibus, Prologus, Prima Pars. De Dono timoris / Humbert de Romans, Le Don de crainte ou l'Abondance des exemples”, *Médiévales* (en línea), nº 48, 2005

Martínez, Marisa, “Fronteras del mundo, fronteras del saber y frontera del relato en el libro de Alexandre”, Biblioteca Gonzalo de Berceo, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/persico/fronterasenlibrodealexandre.htm>

Prat, Juan, “Los exempla medievales: una etapa escrita entre dos oralidades”, *Opiddum* nº 3 Universidad SEK, Segovia, 2007.

Raymond S. Willis, “Mester de Clerecía: a Definition of the Libro de Alexandre”, *Romance Philology*, Vol. X, 1956-1957.

Rodríguez de la Peña, Manuel, “La realeza sapiencial y el ciclo del Alexandre medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en el occidente latino (siglos XII y XIII)”, *Historia, Instituciones, documentos*, nº 26, 1999.

Ruiz, Arturo, “El tiempo de los héroes y el territorio de los aristócratas. Andalucía S. VII- III a.C.”, Lección Inaugural curso académico, Universidad de Jaén, Jaén, 1994.

Solís, María, “La figura de Paris en el Libro de Alexandre”, *Ágora Estudos Clássicos em debate* nº6, Universidad de Aveiro, 2004.

Troncoso, Víctor, “Otto Brunner en Español y los Estudios Clásicos (y II)”, *Gerión*, Vol. 12, Universidad Complutense, Madrid, 1994.

Von der Walde, Lillian, “Artes praedicandi: la estructura del sermón”, *destiempos.com* año 3 nº18, Enero-febrero, 2009.

Recursos electrónicos:

Abab, Aniano, “El IV concilio de Letrán”, p.364
<http://www.doredin.mec.es/documentos/00820083008280.pdf>

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, http://bib.cervantesvirtual.com/bib_autor/gonzalo_deberceo/pcuartonivel.jsp?conten=presentacion

El Sermón, <http://www.mitecnologico.com/Main/ElSerm%F3n>

Escuela de Traductores de Toledo, <http://www.uclm.es/escueladetraductores/historia/>

“La historia de la Literatura Española. Siglo XIII”,
<http://www.apoloybaco.com/El%20siglo%20XIII.htm>

Los frailes, <http://mb-soft.com/believe/tshm/friars.htm>

Pardo, Jordi, “Literatura y sociedad en el Mundo Románico Hispánico (s. X-XIII) Texte et contexte”, <http://www.hottopos.com/rih6/jordi.htm> .

Serrano, Luciano (Abad de Silos), “Poema de Fernán González” Prologo y estudio preliminar, Madrid, 1943, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poema-de-fernan-gonzalez--1/html/>

2012

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos y
Medievales

Núm. 08, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: “aristotelismo- neoplatónico” y “aristotelismo puro” en los pensadores árabes.

*Por Daniel Santibáñez Guerrero**

RESUMEN:

Determinante en el desarrollo que el pensamiento filosófico medieval experimentará durante los siglos XII y XIII, la recepción árabe de la doctrina de Aristóteles representa para el mundo cultural de Occidente no sólo una suerte de “punto de conexión” entre las ideas griegas y cristianas, sino que, en definitiva, un momento decisivo de revitalización y fortalecimiento de la propia visión oriental del hombre, el mundo y la realidad.

* Daniel Santibáñez Guerrero es Profesor de Estado en Filosofía, Licenciado en Educación en Filosofía y Magíster en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile. Cursa el programa especial de Licenciatura en Filología Griega y Latina, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Profesor a honorarios del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: daniel.santibanez@hotmail.com

**LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES
EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA MUSULMANA:
ARISTOTELISMO-NEOPLATÓNICO Y ARISTOTELISMO
PURO EN LOS PENSADORES ÁRABES.**

Por Daniel Santibáñez Guerrero

I- Introducción.

Tal como Etienne Gilson (1884-1978) hace notar¹, luego del cierre de las escuelas filosóficas en Atenas ordenado por causa de motivos religiosos y políticos por el emperador Justiniano en el 529 d. C., la influencia del pensamiento helénico sobre Occidente parecía llegar a su momento final, eliminado por tanto las fuentes de conocimiento directo de los autores griegos y reduciendo su aproximación únicamente a las interpretaciones cristianizadas de algunos de los primeros apologistas y padres de la Iglesia (no todas, por cierto, favorables al tipo de reflexión que la filosofía promueve).

En este escenario adverso, sin embargo, la preservación de la tradición griega se verá posibilitada gracias a un providencial acontecimiento, también originado a partir del desarrollo de la creciente Iglesia Cristiana: unas cuantas décadas antes, la especulación griega había comenzado a ganar una difusión decisiva en el mundo oriental, ejerciendo así una influencia notable sobre un importante número de pensadores sirios, árabes y judíos quienes, desde un trabajo de recopilación, traducción y análisis de estos escritos, finalmente

¹ Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid, 1972, p. 321.

permitirán la recuperación occidental progresiva del pensamiento griego ya en los inicios del siglo XIII.

Recordemos al respecto que, en el contexto de la difusión de la religión cristiana por Mesopotamia y Siria, y especialmente luego de la expulsión de la cristiandad nestoriana², de la Iglesia y del Imperio romano en el 431, ya en la escuela de Edesa que funda San Efrén de Nisibis (306-373) en el año 363 se enseñarán las doctrinas filosóficas de Aristóteles y la medicina de Hipócrates y Galeno, de forma similar a lo que sucederá en la escuela de Resaína (donde Sergio de Resaína traduce al siríaco el *Almagesto* de Tolomeo, la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles), la *escuela de Qennesheîn* (donde Jorge de los Árabes traducirá al siríaco y comentará todo el *Organon* de Aristóteles), y la escuela de Gundishapûr fundada por el célebre rey persa Cosroes I (531-579), donde además de enseñar filosofía y medicina griega se acogerá a los neoplatónicos expulsados por Justiniano luego del ya mencionado cierre de las escuelas griegas³.

En este punto, no obstante, a pesar de la labor eminentemente ecléctica que este trabajo de compilación y transcripción de los escritos griegos supone, tanto por las dificultades idiomáticas que implica la traducción de dicho material, como por los motivos eminentemente religiosos que la motivarán de parte de los estudiosos árabes, la recepción oriental de este pensamiento griego presentará en una medida no menor un importante trabajo de interpretación de las doctrinas filosóficas helénicas, dando forma con ello (a pesar de la estrecha cercanía con los conceptos e ideas griegas) al surgimiento de un pensamiento original, autónomo y con una particular riqueza filosófica en la aproximación de los problemas que examina.

² El cristianismo ortodoxo de dogma nestoriano (conocido comúnmente como nestorianismo), corresponderá a la doctrina propuesta por el monje Nestorio (386-451), donde básicamente se defenderá una concepción dualista de la figura de Cristo (conformado por dos *naturalezas*, una humana y otra divina, encarnadas en un mismo sujeto). La doctrina fue declarada herética en el Concilio de Efeso en el año 431 (IIIº Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica), motivo por el cual sus adherentes, luego de su orden de expulsión, buscarán refugio en el Imperio sasánida, enseñando su doctrina, fundando monasterios y escuelas en Siria, Persia, Mesopotamia y Arabia. Los orígenes del nestorianismo es posible encontrarlos, fundamentalmente, en la teología racionalista y marcadamente aristotélica que desarrolla Teodoro de Mopsuestia (350-428) y Teodoro de Ciro (393-458/466) en la célebre escuela de Antioquia. Cfr. González, F., “La conexión nestoriana. La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e Islam”, *Revista De culturas, lenguas y tradiciones*, Universidad de la Coruña, 2007, pp. 121-135.

³ Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, vol. II, tomo I, B. A. C., Madrid, 1975, pp. 161-164.

II- Las particularidades de la aproximación árabe al pensamiento filosófico griego.

Existe cierto debate entre los estudiosos del pensamiento medieval en torno a lo certero que sería la utilización del término filosofía árabe o musulmana para designar un movimiento de reflexión que, en suma esencia, se ocupará de cuestiones eminentemente teológicas.

En tal sentido, es indispensable tomar en consideración que las limitaciones ideológicas del Islam desarrollado hasta el siglo VII se acentúan de forma considerable a partir del contacto con el cristianismo y el propio pensamiento griego⁴: por tal motivo, a juicio de estudiosos como Martin Grabmann (1875-1949) y otros, es válido hablar de una suerte de “escolástica musulmana”⁵, la cual generaría toda una nueva teología musulmana que, comprendida bajo el nombre genérico de *kalam* (“palabra”, “método de raciocinio” o “arte de discusión”), intenta comprender racionalmente algunos problemas doctrinales de su religión empleando, junto con la autoridad del Corán y la tradición (*sunna*), la dialéctica y algunos conceptos filosóficos desarrollados por los griegos⁶. Por esta razón, aunque sin minimizar el valor filosófico que esta reflexión presentará, la filosofía aparecerá a ojos de sus lectores árabes básicamente como una herramienta teológica que responderá, en primer lugar, a la necesidad creciente que los primeros estudiosos islámicos sentirán de explicar racionalmente los pasajes del Corán y algunos conceptos poco claros de su doctrina.

Entendiendo entonces que finalmente será una motivación religiosa la que sostiene en una gran medida la aproximación de los filósofos árabes al pensamiento del estagirita; también resulta importante destacar cómo dicha aproximación tampoco será directa, pues, recordemos, las obras de Aristóteles que tanto influyen en la filosofía desarrollada por los pensadores árabes finalmente son traducidas desde el siríaco, y no desde la lengua griega en la que fueron originalmente escritas (esto, como hemos señalado, a partir del trabajo de

⁴ Fraile, G., *Op. cit.* Vol. II. Tomo II, p. 37.

⁵ Grabmann, M., *Historia de la Filosofía Medieval*, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1928. p. 9.

⁶ Estos problemas, inicialmente tratados de forma superficial y rudimentaria, se relacionarán principalmente con la conciliación de la simplicidad divina con la multiplicidad de nombres y atributos mencionados sobre Alá en el Corán, la creación del mundo a partir de la nada, la coexistencia de una noción de omnipotencia divina con la idea de libertad humana, la inmortalidad individual del alma, el problema de la justicia divina, etc. Fraile, G., *Ídem*.

transcripción realizado principalmente por los nestorianos en Edesa y Nisibis)⁷. De este modo, la lectura árabe de las obras filosóficas griegas supone en verdad dos momentos en el proceso de traducción de los textos: primero, la etapa de traducción del griego al siríaco realizada por los cristianos sirios adherentes al nestorianismo; y segundo, la traducción del siríaco al árabe que eruditos sirios ejecutarán bajo el amparo de algunos importadores califas de la región⁸.

Este hecho, sin embargo, condiciona en una importante medida la profundidad de comprensión de las ideas filosóficas griegas por parte de los pensadores árabes, pues como Jacob Burckhardt (1818-1897) señalará (a propósito de la interesante discusión en torno al efectivo origen griego de la ciencia) las particulares características de la lengua griega representan un factor determinante para el desarrollo de un pensamiento científico y filosófico, especialmente en lo referente a la construcción de conceptos frente a la cual las lenguas semíticas quedan ciertamente bastante relegadas⁹. Por tal motivo, por ejemplo, a juicio del historiador suizo una traducción exacta del contenido filosófico de las doctrinas aristotélicas al hebreo sería prácticamente imposible, pudiéndose sostener algo bastante similares en el caso del siríaco y la lengua árabe¹⁰.

Junto con lo anterior, el conocimiento árabe del pensamiento aristotélico se encontrará en una fuerte medida impregnado de elementos provenientes de otras escuelas filosóficas griegas, siendo éstas principalmente el platonismo, el estoicismo, y muy especialmente de las del neoplatonismo de Plotino y algunos de sus comentaristas: así, un concepto que se volverá central dentro de las distintas teorías filosóficas árabes será la unión (no siempre explicada en términos filosóficos satisfactorios) entre la doctrina neoplatónica de la emanación y la teoría aristotélica del *intellectus agens*, el cual actuará tanto como principio cosmológico en tanto causa del comienzo y final del mundo, como principio epistemológico que, mediante su irradiación, sustenta la posibilidad de conocimiento en el hombre¹¹.

Al respecto, el hecho quizás más determinante para la consolidación de esta suerte de “aristotelismo-neoplatónico” será la atribución a Aristóteles de obras ajenas a su

⁷ Canals Vidal, F., *Historia de la filosofía medieval*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, p. 151.

⁸ Copleston, F., *Historia de la filosofía* Vol. II, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, pp. 192 y sgte.

⁹ Burckhardt, J., *Historia de la cultura griega*, Vol. III, Editorial Iberia, Barcelona, 1965, p. 398.

¹⁰ Burckhardt, J., *Ídem*.

¹¹ Grabmann, M., *Op. cit.*, pp. 10 y sgte.

composición¹², dentro de las cuales la más importante será el *Liber de Causis* (que verdaderamente corresponderá al *Institutio Theologica* de Proclo) y, especialmente, la conocida *Teología de Aristóteles* (que básicamente corresponderá a una descuidada compilación de algunos capítulos de las *Enneadas* de Plotino, compuesta en el siglo VI por algún moje sirio cristiano y traducida al árabe aproximadamente el año 840)¹³.

Así y todo, la influencia del pensamiento de Aristóteles será altamente decisiva y, bajo su alero, el pensamiento filosófico árabe comenzará desarrollarse incipientemente en el siglo VIII bajo la protección de los califas Al-Mansur (712-775) y Al-Mamún (786-833), mucho más distantes de la radicalidad religiosa de los Omeyyas en Damasco: de esta manera, luego del primer periodo de traducciones siríacas, Al-Mamún fundará hacia el 832 la denominada *Escuela de traductores de Bagdad* o *Casa del Saber*, donde se traducirán las obras completas de Aristóteles, Porfirio, Proclo, Ammonio, etc.¹⁴, siendo en gran medida a partir de ese momento que el pensamiento árabe se desarrollará continuamente durante los siguientes cuatro siglos a través de sus dos grandes ramas: oriental (centrada precisamente en la ciudad de Bagdad durante los siglos IX y X), y occidental (localizada principalmente en España, entre los siglos XI y XII)¹⁵.

En este sentido, la aproximación general que intentaremos realizar de la asimilación árabe frente a las doctrinas aristotélicas se concentrará fundamentalmente en tres autores que, bajo el punto de vista de los estudiosos, representan tres de los momentos principales de esta tradición filosófica: la recepción inicial en Al-kindi (796-874) y Alfarabí (870-950), el “aristotelismo-neoplatónico” de Avicena (980-1037) en Oriente, y el “aristotelismo puro” de Averroes (1126-1198) en Occidente¹⁶.

¹² Copleston, F., *Op. cit.*, p. 193.

¹³ El texto, de cuyo contenido Bréhier realiza un análisis minucioso, intenta explicar la conocida teoría aristotélica de las *cuatro causas* (asociadas en este caso a Dios como *causa final*, la *Inteligencia* como *causa formal*, el *Alma* como *causa motriz*, y la *Naturaleza* como *causa material*) a partir de Dios como fundamento último, haciendo uso para ello, no obstante, de conceptos y párrafos prácticamente calcados de la *Enneadas* de Plotino que, en definitiva, no logran desembocar en la exposición sistemática anunciada al principio de la obra. Bréhier, E., *La filosofía en la Edad Media*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1959, pp. 61-63.

¹⁴ Canals Vidal, F., *Op. cit.*, p. 153.

¹⁵ Grabmann, M., *Op. cit.*, pp. 11 y sgte.

¹⁶ Cabe mencionar dentro de este desarrollo cronológico la importante oposición que Algacel (1059-1111) y otros teólogos musulmanes sostuvieron contra la filosofía árabe de inspiración aristotélica. En tal sentido, sus principales focos de crítica serán precisamente las doctrinas de Alfarabí, Avicena y el propio Estagirita, siendo célebre su trabajo *Destrucción de los filósofos*. Canals Vidal, F., *Op. cit.*, pp. 161y sgte.

III- La primera recepción de la doctrina de Aristóteles.

Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (verdadero nombre de Al-Kindi), nace en la ciudad de Kufa en el año 796. Debió vivir muy probablemente en Basora y Bagdad bajo la protección de los califas Al-Mumún y Al-Mutasin, desempeñándose como preceptor privado del príncipe Ahmad (hijo del segundo)¹⁷.

Al-Kindi aparecerá como el primer comentarista árabe importante de las obras de Aristóteles y Porfirio, siendo su labor filosófica principalmente la de recopilación de los distintos saberes griegos desarrollados hasta el momento: aritmética, geometría, astronomía, música, óptica, medicina, psicología, meteorología, política, lógica, ética, etcétera, trabajo a partir del cual la tradición le atribuirá la autoría de aproximadamente unas doscientas cincuenta obras¹⁸. Si bien es cierto su trabajo marcadamente enciclopedista parece insuficiente al momento de evaluar su importancia filosófica, Al-Kindi es el primer autor árabe en abordar el tema del entendimiento, elaborando desde su perspectiva un enfoque que será recibido y conservado casi íntegramente por todos los pensadores árabes que le sucederán.

Al respecto, recordemos brevemente que de acuerdo a la doctrina aristotélica del entendimiento lo sensible y lo inteligible se encontrarán estrechamente compenetrados a pesar de representar dos ámbitos marcadamente distintos: así, a partir de la teoría del acto y la potencia, esta visión hilemorfista permite sostener que a partir de la *potencialidad* del intelecto respecto a los objetos inteligibles (“... *del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito*”¹⁹) tanto una función pasiva (en tanto receptora de las imágenes captadas a través de los sentidos) como activa (al construir el conocimiento precisamente a partir transformación de la información sensible en objetos inteligibles)²⁰. De esta manera, a pesar de algunas importantes ambigüedades en la explicación del estagirita, el alma humana aparecería realizando dos funciones distintas de forma

¹⁷ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 45.

¹⁸ Gilson, E., *Op. cit.*, p. 323.

¹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 430a1 y sgte.

²⁰ *Cfr.* Aristóteles, *Op. cit.*, III, 4, 429a-430a, y 5, 430a1-5.

simultánea, encontrándose éstas (la función activa y la función pasiva) separadas por su potencialidad y no por su substancialidad²¹.

Siguiendo algunos de los conceptos centrales de esta teoría, pero a través de la fuerte influencia neoplatónica de la cual ya hemos señalado sus principales fuentes, Al-Kindi sostendrá sobre la base de una división dual del mundo²², una clasificación del entendimiento en cuatro tipos principales: a) *entendimiento siempre en acto*, el cual pertenecerá a la última esfera celeste que rige el mundo terrestre²³; b) *entendimiento en potencia*, que como tal corresponderá al propio del hombre y capacitado para percibir el conocimiento del entendimiento en acto; c) *entendimiento que pasa de la potencia al acto*, que será precisamente aquel donde el entendimiento en acto logra hacer pasar el alma del hombre de la potencia al acto; y d) *entendimiento demostrativo*, el cual logra captar y dar a conocer el conocimiento principalmente gracias a la demostración.

Entendida de esta forma, el punto quizás más importante de la interpretación de Al-Kindi se relacionaría entonces con la concepción de un solo entendimiento, agente común de todos los hombres el cual, en definitiva, aparece como el responsable de suministrar las formas inteligibles a todos los entendimientos pasivos, ya sea en potencia en forma general, o pertenecientes a cada sujeto en forma individual²⁴.

Es importante señalar que, junto con la presencia de los ya mencionados elementos neoplatónicos, la interpretación “aristotélica” de Al-Kindi sobre el entendimiento (al igual que el de los demás pensadores árabes) se encontrará fuertemente influenciada por las ideas contenidas en la obra *Acerca del alma* de Alejandro de Afrodisias, especialmente en lo referente a la concepción de Dios como inteligencia agente, separada y extrínseca al conocimiento individual del hombre: en tal sentido, la recepción árabe de este concepto identificará a Dios con el alma de la última esfera celeste, la cual, siendo en acto, aparece

²¹ Como sabemos, Aristóteles introducirá en el tercer libro de *Acerca del alma* la distinción entre *intelecto paciente* (el cual únicamente recibe las formas plasmadas en los sentidos del hombre) e *intelecto activo* (el cual se encargaría finalmente de extraer las formas a partir de la información previamente captada por los sentidos). Por la naturaleza de su función, Aristóteles considerará a éste último como *separado del cuerpo, independiente e inmoral*, sin aclarar de forma debida el origen exacto de éste ni como lograr tomar contacto con el resto del alma humana.

²² Conformado por una *región celeste* en la que giran las esferas con movimiento circular, y una *región terrestre* donde se produce el cambio y la corrupción

²³ Representando por ende, como explica Gilson, una “*sustancia espiritual distinta del alma*”, superior a ella y que actúa sobre ella para hacerla pasar de *inteligencia en potencia* a *inteligencia en acto*. Gilson, E., *Op. cit.*, p. 323.

²⁴ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 48.

como común a todos los hombres y productor de las formas inteligibles que reciben éstos en sus respectivos entendimientos pasivos²⁵.

Junto con Al-Kindi, la concepción de Dios que desarrollará Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarhan ben Uzlag (Alfarabí) también aparecerá mezclando ideas neoplatónicas respecto a éste junto con algunos conceptos aristotélicos referidos principalmente a la teoría de las 4 causas y la clasificación de ser en acto y ser en potencia. El citado filósofo nace en Farab el año 870, realizando con posterioridad estudios en medicina en la ciudad de Bagdad junto con el médico cristiano Matta ibn Yanus, y siendo discípulo del traductor también cristiano Abu Bistr Matta. Su formación, como en el caso de Al-Kindi, abarcará enciclopédicamente todo el saber de su época, conservándose en la actualidad cuarenta obras de su autoría: treinta y un tratados árabes, seis traducciones hebreas y tres latinas²⁶.

La importancia filosófica del trabajo de Alfarabí, como Canals Vidal destacará, se explica principalmente por el impulso que da al sincretismo propio de los filósofos árabes, especialmente en su intento de conciliación entre los enfoques platónicos y aristotélicos de la realidad que tratará en una importante obra titulada *Libro de la concordancia entre las opiniones de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles*²⁷.

Conocedor de las principales obras filosóficas de ambos autores, su concepción de Dios arranca de la noción neoplatónica de Uno, sosteniendo que Dios es el ser primero, causa de todos los seres, eterno, subsistente por sí mismo y exento de toda imperfección, y complementando dicha descripción con la teoría aristotélica de las 4 causas y la distinción de ser en acto y ser en potencia: Dios no es materia, ni tiene forma, ni causa agente, ni causa final, pues en virtud de su perfección y trascendencia se encuentra independiente de todo objeto corpóreo, agente o fin externo a él, apareciendo entonces como inteligencia en acto.

Dentro de esta caracterización general, sin embargo, el concepto más importante se relacionará con la distinción (introducida como parte del esfuerzo de Alfarabí por separar a Dios y los seres creados) entre ser incausado y seres causados, y ser necesario y seres contingentes. De acuerdo con el autor, la diferencia entre ambos tipos de seres consistirá

²⁵ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 47, n. 4.

²⁶ Fraile, G., *Ídem*

²⁷ Canals Vidal, F., *Op. cit.*, pp. 154 y sgte.

fundamentalmente al modo como corresponden sus esencias al acto de la existencia: en el caso del ser necesario, su existencia se identifica necesariamente en el concepto y en la realidad con su esencia (su esencia y su existencia, por ende, corresponde a una misma cosa), a diferencia de los seres contingentes que existen después de no haber existido, motivo por el cual sus esencias corresponden, en un primer momento, a meras potencialidades (recibiendo con posterioridad su existencia y actualización), pudiendo con posterioridad perderla al dejar de existir²⁸. La existencia en ellos, así, es sólo un accidente.

A partir de esta lectura, la explicación que Alfarabí entregará del tránsito de la unidad a la multiplicidad mostrará una vez más la marcada presencia de los elementos neoplatónicos en su interpretación aristotélica, pues luego de establecer la existencia de Dios como ser único, necesario e incausado, y a partir de la oposición aristotélica entre Dios (eterno, trascendente) y la materia (mutable, imperfecta), el filósofo árabe trazará un cuadro de derivación escalonada de los seres donde unos proceden de otros por una creación que, en definitiva, guardará grandes similitudes con la noción plotiniana de la emanación: 1º) Dios, que es el Uno y primer principio; 2º) Primera inteligencia, la cual (procediendo de lo Uno-Dios) aparece como absolutamente incorpórea (contiene el mundo de las ideas); 3º) La Inteligencia-Poder, que al ser también una forma inmaterial y al reflexionar sobre sí misma produce el Alma del primer cielo, donde se encuentran las estrellas fijas y las esferas celestes. Así, a partir de éste, resultarán: 4º) La inteligencia y la esfera de Saturno; 5º) La Inteligencia y la esfera de Júpiter; 6º) La Inteligencia y la esfera de Marte; 7º) La Inteligencia y la esfera del Sol; 8º) La Inteligencia y la esfera de Venus; 9º) La Inteligencia y la esfera de Mercurio; y 10º) La Inteligencia y la esfera de la Luna, esta última concebida como *entendimiento activo* del cual se derivan las formas de los objetos del mundo sublunar y las especies inteligibles que actúan sobre el entendimiento de los hombres.

De esta manera, y en conformidad con el sistema de Ptolomeo, las nueve Inteligencias incorpóreas emanarán desde el Dios-Uno cada una de ellas como una sombra de la anterior, moviendo circularmente y siendo cada una de ellas única e incorruptible, pues su materia se encuentra indisolublemente unida a su forma²⁹.

²⁸ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 51.

²⁹ Fraile, G., *Op. cit.*, pp. 53 y sgte.

La relevancia de la esfera lunar dentro de este esquema se explicará por su rol de intermediario entre el mundo celeste y el mundo terrenal, si bien es cierto Alfarabí no explica con claridad el origen exacto de la materia que compone éste último. Así y todo, el autor establecerá una jerarquía de seres en el mundo terrestre y sublunar similar a la del mundo celeste, conformada por: 1º) los cuerpos celestes, 2º) los animales racionales, 3º) los animales irracionales, 4º) los vegetales, 5º) los minerales, 6º) los elementos.

Como es posible advertir, ya en el primer momento de recepción árabe de las ideas aristotélicas el sincretismo entre los conceptos aristotélicos y neoplatónicos aparecerá como uno de los rasgos distintivos junto con algunas ambigüedades conceptuales propias de una primera interpretación filosófica. En este sentido, la misma noción árabe del entendimiento presentará una variedad de significados que hacen un tanto difícil determinar su sentido con claridad, pudiendo significar tanto capacidad intelectual, razón o medio para discernir lo verdadero de lo falso, como prudencia práctica, entendimiento activo y pasivo, y Dios en tanto Primera inteligencia³⁰. Así, a pesar de aportar conceptos centrales para el desarrollo de esta posterior “escolástica” musulmana, será finalmente en las lecturas maduras de Avicena y Averroes donde el pensamiento árabe alcance sus mayores niveles de profundidad y riqueza filosófica.

IV- El “aristotelismo-neoplatónico” de Avicena.

Abu Ali al-Husayn ibn Abd Allah ibn al-Hasan ibn Ali ibn Sina, nombre completo de Avicena, nace en Afsana (Turquestán persa) el año 980, aprendiendo a temprana edad prácticamente todo el saber de su época. Médico de gran fama, según un relato habría tratado y curado una enfermedad del gobernador de Jurasán, permitiéndole el hecho de acceder a la rica biblioteca de éste y así leer las obras de Aristóteles, Porfirio, Euclides, Alejandro de Afrodisias, Ptolomeo y Alfarabí. Se le atribuyen una cantidad cercana a las doscientas obras, abarcando saberes tales como medicina, psicología, física, lógica, astronomía, etcétera, siendo algunas de estas *La curación*, *La salvación*, *Libro de los teoremas y de los avisos*, *La ciencia oriental*, *Las fuentes de la sabiduría*, *División de las*

³⁰ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 55.

*ciencias intelectuales, Tratado sobre el alma, Tratado sobre la liberación del temor a la muerte, Canon de Medicina, etc.*³¹.

Avicena será considerado por los estudiosos no sólo como el principal pensador árabe de la tradición oriental, sino que aparecerá como el autor más importante dentro de la ya aludida interpretación neoplatónica de las doctrinas aristotélicas. En tal sentido, el pensamiento de Avicena representará un importante momento de consolidación y crecimiento de la filosofía musulmana, esto, en virtud de la mayor profundidad filosófica respecto a las doctrinas desarrolladas con anterioridad.

Al igual que en el caso de Alfarabí, Avicena prestará especial atención a la relación entre el ser necesario y los seres contingentes, en un esquema de la realidad que también consistirá (al estilo del pensamiento de Plotino) en una escala descendente de perfección de seres, cuyo punto de partida será Dios (ser necesario, absolutamente trascendente y causa de todos los demás seres), seguido a continuación del Mundo celeste y por último (en el grado ínfimo de perfección) el Mundo sublunar terrestre. Al respecto, es interesante mencionar que, a partir de las cualidades particulares que Avicena le otorga a Dios, éste aparecerá caracterizado en un sentido fundamentalmente negativo, pues como explicará el Padre Guillermo Fraile (1909-1970), “*decir que es uno, significa que carece de partes y multiplicidad. Simple, que no es compuesto. Perfecto, que nada le falta ni carece de nada. Verdadero, que en El no hay mezcla de no-ser. Necesario, que no tiene causa*”³².

El establecimiento de características de Dios por parte de Avicena, no obstante, encontrará en su mencionado análisis del ser necesario y ser contingente uno de los aspectos más complejos: de acuerdo con esta doctrina, la diferencia fundamental entre Dios y los seres contingentes se encontraría en la manera radicalmente distinta en que su existencia se da a sus respectivas esencias, pues mientras en el caso de Dios su existir es propio de su esencia (al punto que ambas se identifican estrechamente), en el caso de los seres contingentes la existencia no aparecerá como una tributo obligatorio de su esencia, siendo por ello un accidente que les sobreviene de hecho, pero no de derecho³³. En este punto, sin embargo, no resulta claro si la distinción que establece el filósofo se limita a un

³¹ Fraile, G., *Op. cit.*, pp. 56 y sgte.

³² Fraile, G., *Op. cit.*, p. 61.

³³ Cfr. Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937, pp. 141 y sgte.

sentido conceptual (donde la existencia aparecería como un predicado accidental de los sujetos), o bien ontológico (es decir, relacionados con la constitución real de los individuos)³⁴: si la aludida distinción fuera sólo conceptual, no existiría entonces diferencia real entre Dios y los sujetos a los cuales él creó, convirtiendo el pensamiento de Avicena en un rígido panteísmo cerrado; si la distinción es ontológica, a su vez, se dificulta explicar en este ámbito de lo concreto y lo real el espacio exacto donde se relacionan el ser necesario (perteneciente a un orden distinto al del mundo sublunar) y los seres contingentes que habitan la tierra, especialmente si tomamos en consideración que en su organización descendentes de los seres, Avicena parte desde la figura de Dios hacia los seres imperfectos que habitan la tierra, sin resultar del todo claro (de modo similar a lo que acontece con Platón) el momento preciso en que se conectan este orden perfecto con la realidad material imperfecta.

En conjunto con este difícil punto, Avicena propondrá una compleja explicación de la función intelectual (originada a su vez en la ya mencionada teoría aristotélica del entendimiento pasivo y el entendimiento agente), trayendo consigo dificultades que aun hoy generan distintas opiniones entre los intérpretes modernos³⁵. Su compleja interpretación de la doctrina del doble entendimiento, *grosso modo*, sostendrá la existencia de un entendimiento agente unido a la esfera lunar, siempre en acto e irradiando las formas corpóreas e inteligibles que el entendimiento pasivo (presente en cada sujeto de forma individual) se encuentra en potencia para recibir. Este proceso de abstracción, de acuerdo con el planteamiento del pensador musulmán, se iniciará con la primera captación de los sentidos, los cuales no logran obtener de la materia sus respectivas formas inteligibles, pero si es posible realizar mediante la imaginación que logra establecer una separación inicial, pero sin el desprendimiento absoluto entre las formas y su componente material: así, en un tercer momento, será la estimativa la que termine de eliminar los elementos materiales de la forma para así, a través del entendimiento lograr la abstracción definitiva de las formas

³⁴ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 60.

³⁵ A juicio de Ahmadi, el principal problema en la doctrina del entendimiento que desarrollarán los filósofos musulmanes guarda relación con la falta de claridad al momento de definir el entendimiento, así como por el escaso dominio de la doctrina de los universales y la permanente referencia (un tanto formada) a la teoría cosmológica de Ptolomeo. Al respecto, *cfr.* Ahmadi, A., *El intelecto y su campo de acción en el ideario de Averroes y Avicena*, Revista *Iranología II*, Universidad Complutense de Madrid, 2010, p. 15.

(esto, claro está, necesariamente gracias a la acción iluminadora del entendimiento agente)³⁶.

El engranaje del sistema de Avicena, así, supondrá una estrecha relación entre su ontología, su astronomía, su física y su gnoseología, conformando entonces una suerte de “iluminismo extrínseco”³⁷ consistente en el desprendimiento progresivo de los sentidos y las realidades materiales, para disponerse a entrar en contacto con la irradiación del entendimiento agente (concebido como separado del hombre), el cual aparece como el principio único de todas las formas, tanto sensibles como inteligibles. Este esquema, no obstante, no explicará de forma totalmente clara el mecanismo mediante el cual el ser humano logra acceder a las formas inteligibles, de momento en que al carecer del entendimiento agente debe realizar la abstracción de las formas desde los sentidos y la imaginación³⁸. La explicación filosófica de la abstracción, de esta manera, aparecerá como uno de los puntos más oscuros del pensamiento de Avicena, a pesar de la notable influencia que ejercerá sobre los escolásticos durante los siglos XII y XIII.

V- El “aristotelismo puro” de Averroes.

Abul Wabid Mohammed ibn Ahmae ben Mohammed Hafid ibn Rused, conocido principalmente como Averroes, nace en la ciudad de Córdoba en 1126 al interior de una importante familia de juristas malikíes, iniciando muy joven sus estudios en derecho y teología, y formándose con posterioridad en medicina, ciencias naturales y filosofía. Se desempeñó como médico de cabecera de los sultanes Abu Yaqub Yusuf y Yaqub Almansur, siendo con posterioridad destituido de sus cargos y desterrado por éste último en un incidente del cual se desconocen sus verdaderas causas. Es perdonado dos años después pasando a Marruecos, lugar donde finalmente muere a los setenta y dos años de edad³⁹. De su obra, cuyo contenido oscila entre la filosofía, el derecho, la medicina, la astronomía y la teología, sólo se conservan las traducciones latinas que (especialmente en el caso de sus comentarios a las obras de Aristóteles) le significaron gran prestigio entre los escolásticos

³⁶ Goichon, A. M., *Op. cit.*, p. 92 y sgte.

³⁷ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 68.

³⁸ Fraile, G., *Ídem*.

³⁹ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 83.

medievales, escribiendo además en respuesta a las ya mencionadas críticas que Algazel dirige contra la filosofía⁴⁰.

A diferencia de Avicena, los especialistas han coincidido en considerar a Averroes como el autor más representativo dentro de la tradición occidental de esta filosofía musulmana, situándolo a la cabeza de autores como Ibn Masarra (883-931), Ibn Hazm (994-1063), Ibn Al-Arif (1088-1141), Avenpace (1070/1085-1138) e Ibn Tufayl (1110-1185), diferenciándose de éstos (sin embargo) por intentar una *depuración* de los elementos no aristotélicos presentes en las lecturas de sus predecesores.

Dicho propósito, de acuerdo a lo que Gilson sostiene, implicaría para el filósofo hispano-árabe la separación y eliminación de todos aquellos elementos de la filosofía que pudieran contradecir la verdad contenida por la religión⁴¹: por tal motivo, el tema de la relación entre la filosofía y la revelación aparecerá como una cuestión central dentro de su pensamiento⁴².

Respecto a este punto, y aceptando como verdad última la revelada por el Corán, Averroes establecerá su conocida clasificación de las tres categorías de espíritu y tres tipos de hombres: hombres de demostración (aquellos que exigen pruebas rigurosas y que buscan la verdad transitando desde lo necesario hacia lo necesario); hombres dialécticos (quienes ya se dan por satisfechos simplemente con argumentos probables); hombres de exhortación (a los cuales los convencen los argumentos oratorios que apelan a la imaginación y las pasiones)⁴³. Este hecho, sin embargo, no debe llevar a suponer la existencia de tres verdades distintas: se tratará más bien de tres niveles de captación de una sola verdad, pues para Averroes la religión y la filosofía se refieren en último término a la misma verdad (así, es la unidad de la verdad la que sostiene la armonía entre religión y filosofía)⁴⁴.

En este sentido, y también relacionado con el estrecho vínculo entre el conocimiento racional y el conocimiento por revelación, para Averroes el movimiento constituirá una importante prueba de la existencia de Dios, entretejiendo para esto tanto elementos de la física aristotélica como de su metafísica y psicología: así, la presencia del fenómeno del movimiento en el mundo aparecerá como la primera demostración de la existencia del

⁴⁰ Fraile, G., *Op. cit.*, pp. 83 y sgte.

⁴¹ Gilson, E., *Op. cit.*, pp. 336 y sgte.

⁴² Canals Vidal, F., *Op. cit.*, p. 167.

⁴³ Gilson, E., *Op. cit.*, p. 335.

⁴⁴ Canals Vidal, F., *Ídem*.

primer motor que ejerce un rol de principio eterno del movimiento de las esferas celestes y de los objetos de la tierra⁴⁵.

A diferencia de Avicena, Averroes no sostendrá la diferenciación real entre la esencia y la existencia en los seres creados, en virtud de lo difícil que resultaría sostener una dependencia frente a Dios de sujetos a los cuales les pertenece necesariamente su existencia. Siendo así, y a pesar de terminar sosteniendo una interpretación que restaría su carácter de necesidad al acto de la creación, en Averroes finalmente Dios no aparecerá como el creador de la materia (pues ésta será entendida, en su total potencialidad, como eterna y existente desde siempre), ni tampoco como el principio de las formas inteligibles que capta el entendimiento (al modo del entendimiento agente de Avicena): Dios crea el mundo, pero en virtud de su estado de acto perfectísimos, la haría desde la eternidad de su existencia y no desde la temporalidad de la materia, encontrándose su voluntad divina libre de toda determinación extrínseca⁴⁶.

De esta manera, y al igual que en las doctrinas desarrolladas por los pensadores de la rama oriental del pensamiento musulmán, la organización del mundo que presenta Averroes se basa en un ordenamiento jerárquico de esferas giratorias superpuestas y animadas cada una por un alma inteligente, el cual se inicia desde el primer motor (pasando por Júpiter, Saturno, Marte, etcétera) hasta llegar a la Luna, la cual, en tanto entendimiento agente (y al igual que la inteligencia de las demás esferas) origina las formas inteligibles que capta el entendimiento humano y el movimiento de los objetos materiales y animados en el mundo terrestre⁴⁷.

Al igual que Alfarabí y Avicena, Averroes también ofrecerá una compleja interpretación de la ya célebre doctrina aristotélica del doble entendimiento, convirtiéndose este punto en uno de los más complejos dentro de su pensamiento. Gran parte de estas dificultades, de acuerdo a los estudiosos, se originarán porque el autor musulmán optaría por ampliar la tesis aristotélica de los *dos* entendimientos incorporando (junto a un entendimiento en potencia, temporal, perecedero y propio de cada individuo) dos entendimientos eternos, inmortales, separados de los hombres aunque común en todos ellos,

⁴⁵ G. Fraile, *Op. cit.*, p. 86.

⁴⁶ G. Fraile, *Op. cit.*, pp. 87 y sgte.

⁴⁷ G. Fraile, *Op. cit.*, pp. 88 y sgte.

y de los cuales uno será agente y el otro material⁴⁸. A partir de la aplicación de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, Averroes explicará que el entendimiento potencial pasa al acto mediante la acción iluminadora del entendimiento agente universal, resultando entonces *in habitu* también colectivo y común a todos los hombres, resultando de ello una suerte de conciencia colectiva de toda la humanidad derivada de la actuación permanente del entendimiento pasivo por todas las formas inteligibles (concepto que será muy acorde, por lo demás, con su creencia en la eternidad de la especie humana, a pesar de la temporalidad de sus individuos)⁴⁹.

La oscuridad del texto de Averroes, sin embargo, no permite despejar con claridad si la existencia de estos entendimientos corresponde en definitiva a entendimientos individuales y separados entre sí, o bien si a segmentos localizados dentro de una misma alma humana. En este punto, además, seguramente percibiendo las dificultades de explicar el funcionamiento del entendimiento humano a partir de la existencia de un solo entendimiento agente común a todos los hombres, Averroes incorporará todavía la presencia de una suerte de “cuarto intelecto” (*virtus imaginativa*), consistente básicamente en una expresión de la voluntad individual de cada sujeto por recibir pasivamente la irradiación inteligible proveniente del entendimiento agente común (eterno y separado) de todos los hombres⁵⁰.

Así bosquejado, la compleja teoría del entendimiento de Averroes concebiría la existencia de dos órdenes intelectivos: uno colectivo y común a toda a especie humana conformado por un entendimiento potencial y otro agente; y otro individual y propio de cada individuo humano gracias al cual (definitiva) podría percibir pasivamente las formas irradiadas desde el intelecto superior⁵¹.

⁴⁸ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 90.

⁴⁹ Grabman, M., *Op. cit.*, p. 13.

⁵⁰ Fraile, G., *Op. cit.*, p. 92.

⁵¹ Como Ahmadi explicará, la insuficiencia *per se* de la razón humana para captar por sí sola las formas inteligibles emanadas por la inteligencia activa o potencial aparece como uno de los rasgos más importantes del pensamiento de Averroes, resultando fundamental al momento de establecer el tipo de relación que el hombre (en tanto sujeto *creado*) tiene frente a Dios (en tanto creador). Al respecto, *cf.* Ahmadi, A., *Op. cit.*, p. 17

VI- Conclusiones.

Parece un tópico común que, al referirse al pensamiento filosófico desarrollado por los árabes, el acento se coloque en la importancia de las ideas griegas que éste logra preservar y transmitir a Occidente, principalmente gracias al trabajo posterior de reinterpretación que desarrollarán los escolásticos. En tal sentido, el tan comentado rasgo ecléctico de la filosofía árabe, debe bajo nuestro punto de vista tomar en consideración los privilegiados márgenes históricos dentro de los cuales ésta se desarrolla, ubicada históricamente entre la etapa previa al apogeo cultural del medioevo, pero filosóficamente entre la trascendental reflexión desarrollada por los griegos y el importante sistema desarrollado por los cristianos.

Así, a la luz de la trascendencia de este rol de receptores y difusores del pensamiento clásico, y de forma simultánea, de impulsores y cimentadores del pensamiento medieval, ya pareciera suficiente mérito como para calificar de extremadamente valiosa la “síntesis” del saber griego presentada por estos filósofos árabes.

Dicha lectura, sin embargo, parece obviar el hecho que al tratarse de una adaptación de las ideas filosóficas y científicas griegas con el propósito de ofrecer una explicación teológica, la “síntesis” presentada por estos pensadores musulmanes necesariamente superará en muchos casos el simple trabajo de traducción y transcripción de textos para alcanzar los rasgos sólidos de una auténtica doctrina filosófica (la cual, incluso bajo la lectura de numerosos e importante especialistas, incluso merecería considerarla como un movimiento histórico y filosóficos antecesor de la escolástica cristiana desarrollado con posterioridad).

En este sentido, el enriquecimiento filosófico que las doctrinas musulmana y cristiana adquieren gracias a la lectura de los autores clásicos aparecerá como un acontecimiento muy similar entre ambas religiones, donde si bien la mayor profundidad de análisis alcanzada por los segundos (particularmente en el caso de la descollante figura de Santo Tomás de Aquino) le entrega a ésta una evidente superioridad por sobre la primera, la permanente referencia de estos mismos escolásticos a las opiniones de Alfarabí, Avicena, y particularmente Averroes, pone en evidencia no sólo la riqueza filosófica de los comentarios a la obra de Aristóteles, sino también la profundidad de los análisis que, en una

gran medida, le otorga parte considerable de su soporte teórico a la misma escolástica cristiana que en términos doctrinales aparece como superior.

En conjunto con este hecho, es también importante señalar como el ya comentado trabajo de transcripción y traducción de las obras de los clásicos, que sabemos se origina principalmente a partir de la intención de los filósofos árabes por aclarar algunos vacíos doctrinales de fondo presentes en su propia religión, se traducirá al poco tiempo (especialmente en los casos de Avicena y Averroes) en un intento de superación de algunos de los principales problemas, ambigüedades o dificultades dejadas por los propios griegos en el desarrollo de su pensamiento, enfrentando así cuestiones tan complejas como el tema del doble intelecto en Aristóteles, la doctrina de la emanación en Plotino o la organización de las esferas celestes de Ptolomeo.

De esta manera, tratándose efectivamente de un movimiento cuyo principal aporte consiste en la recopilación del acervo cultural antiguo, el “espíritu activo” presente en las doctrinas desarrolladas por estos autores (principalmente en su particular relectura de la filosofía aristotélica) adopta la forma de una interpretación de las doctrinas clásicas, y no sólo la de una mera transcripción acrítica de las mismas al contexto ético, cosmológicos y teológico del mundo musulmán.

Bibliografía.

Ahmadi, Ahmad. *El intelecto y su terreno de acción en el ideario de Avicena y Averroes*. *Revista Iranología II*, Departamento de Estudios Árabes y Musulmanes, Universidad Complutense de Madrid, 2010, (pp. 10-18).

Aristóteles, *Acerca del alma*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Bréhier, Émile, *La filosofía en la Edad Media*, Traducción de José López Pérez, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1959.

Burckhardt, Jacob, *Historia de la cultura griega*, Vol. III, Traducción de Antonio Tovar, Editorial Iberia, Barcelona, 1965.

Canals Vidal, Francisco, *Historia de la filosofía medieval*, Editorial Herder, Barcelona, 1985.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vol. II, Traducción de Juan Carlos García Borrón, Editorial Ariel, Barcelona, 1983.

Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, vol. I, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.

Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía*, vol. II, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad media*, Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Editorial Gredos, Madrid, 1972.

González Muñoz, Fernando, *La conexión nestoriana. La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e Islam. De culturas, lenguas y tradiciones*, actas del II Simposio de estudios Humanísticos (2006), Universidad de la Coruña, Coruña, 2007, pp. 121-135

Grabmann, Martin, *Historia de la Filosofía Medieval*, Traducción de Salvador Mingujón, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1928.

Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et l'existnce d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937.

SEGUNDA PARTE

*Trasposos e influencias del mundo clásico en el
Renacimiento.*

2012

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos y
Medievales

Núm. 08, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



Placeres mundanos. Referencias al mundo clásico en la mesa de *Las bodas de Caná* de el Veronés.

*Por Magdalena Dardel Coronado**

RESUMEN:

En la conocida pintura *Las bodas de Caná* de Paolo Caliari, el Veronés (1528-1588), se ha visto un doble significado. Por una parte, existen referencias bíblicas que se relacionan no solamente con el primer milagro de Jesús sino que también con elementos claves de la Última Cena. Por otro lado, hay aspectos que se vinculan al modo de celebrar bodas en la Venecia del siglo XVI y a la riqueza y ostentación de la Serenísima República. Buscando complementar esa doble lectura, aquí se propone que los alimentos servidos en la mesa nupcial guardan una relación simbólica con el matrimonio –aumentado así la contradicción entre la boda carnal (la boda veneciana, la boda de Caná) y la espiritual (la Última Cena)–, cuyo significado está tomando del valor de las frutas, en particular el membrillo, durante la Antigüedad clásica.

* Magdalena Dardel Coronado es Licenciada en Historia mención Ciencia Política, Profesora de Historia, Geografía y Ciencias Sociales y Magíster en Historia mención Historia del Arte y de la Cultura de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: magdardel@gmail.com

PLACERES MUNDANOS.
REFERENCIAS AL MUNDO CLÁSICO EN LA MESA DE
LAS BODAS DE CANÁ DE EL VERONÉS.

Por Magdalena Dardel Coronado

Los análisis realizados sobre la pintura *Las bodas de Caná* (figura 1) de 1563, del artista italiano del manierismo Paolo Caliari, el Veronés, se han centrado en los elementos simbólicos más obvios de esta obra: la escena, coronada por un Cristo maduro y serio, debajo de un cordero; el autorretrato del pintor presentado como un músico, junto a sus compañeros de *La Escuela Veneciana*; los personajes importantes de la época en la mesa a mano izquierda del espectador, encabezados por Carlos V. Sin embargo, llama la atención cómo se ha ignorado el valor simbólico de los alimentos pintados por Caliari. A continuación, intentaremos proponer un significado a las preparaciones que figuran en la fiesta nupcial, teniendo en cuenta los vínculos que, a través de ellos, el artista estableció con el mundo clásico, analizando valores simbólicos hasta el momento ignorados y que complementan las propuestas de análisis aquí citadas sobre esta pintura. Para tal efecto, introduciré al tema a partir de las interpretaciones tradicionales que se han hecho de esta importante obra de *La Escuela Veneciana*.

La historiografía ha reconocido que en *Las bodas de Caná* se conjugan dos lenguajes. Por una parte, el artista tiene en cuenta el episodio bíblico de Juan 2; 1-12, a la vez que denota, tal como propuso Marie Vaillon-Schoneveld, un acabado conocimiento de diversos escritos de la época, como por ejemplo *La humanidad de Jesucristo*, libro de Pietro Aretino que había sido publicado por primera vez en Venecia en 1535. El autor describió las

bodas de Caná como un lujoso banquete en donde estaban los personajes más nobles y elegantes de la ciudad y en cuya mesa la vajilla era de oro y plata¹. De este modo, el humanista propuso, tal como lo hizo décadas después el pintor, la escena religiosa como una lujosa fiesta veneciana. De hecho, la importancia de Aretino es tal para determinar el modo en que Caliarì interpretó la escena bíblica, que el pintor incluyó su retrato a modo de homenaje en el cuadro, como uno de los maestros de ceremonia².

Por otro lado, conocía también los tratados de la buena mesa publicados en el siglo XVI, pues el cuadro es una perfecta síntesis de un banquete bien organizado de acuerdo a los principios de la época. Si bien algo de eso aparece en la descripción hecha por Aretino³, las referencias más importantes están, sobre todo, en *El cortesano* de Baltasar de Castiglione y en *Del placer honorable y de la salud* de Bartolomeo Platina, donde se describe cómo se organizaba un banquete, el cual debía contar con:

- *Lo scalco*, el mayordomo, asistido por el *computista*, encargado de hacer llegar las órdenes a la cocina. El pintor lo retrató como su hermano, Benedetto Caliarì⁴, quien además colaboró en la realización de la obra⁵. En la pintura se le aprecia vestido de blanco, probando el agua recién transformada en vino; mientras que su ayudante le sostiene el bastón, símbolo de poder.

- *Il bottigliere*, encargado de la elección, compra y servicios de las bebidas. En la obra Caliarì lo personificó como Pietro Aretino y lo situó cerca de los novios; mientras ellos prueban el vino recién transformado.

- *Il trinciante*, a cargo de cortar las carnes. Se encuentra en la parte superior de la imagen, justo al centro, preparando un animal antes de servirlo⁶. Según señaló Vaillon-Schonveld, este trabajo, que podía ser hecho por más de un hombre si los invitados eran muchos, era muy relevante y debía llevarse a cabo por alguien que destacara por sus buenos modales y educación. En 1593 apareció un escrito de título *Il trinciante* que demuestra la importancia

¹ Vaillon-Schonveld, Marie, "Veronese: noces et banquets", *Publications des actes du XI édition du Colloque du Puy 203, P.U.S-E* (Pole universitaire St- Étienne), 2004, pp. 253-266, p. 257. En: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/88/60/PDF/14-2003_Vaillon_Veronese.pdf (Enero, 2011).

² Hanson, Kate, "Reconsidering Paolo Veronese's *Wedding at Cana*". In *Visible Culture. An Electronic Journal for Visual Culture*. núm. 14, invierno 2010, pp. 32-5, p. 38. En: http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_14/pdf/khanson.pdf (Enero, 2011).

³ Vaillon-Schonveld, Marie, *Op. Cit.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ Palluchini, Rodolfo, *Veronese*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bérgamo, 1943, p. 29.

⁶ Hanson, Kate, *Op. Cit.*, pp. 259-262.

que tuvo este oficio. Su autor, Vincenzo Cervio, describió a este personaje en los siguientes términos:

Ellos, a la hora de la cena, se amarran una servilleta en la cintura a modo de delantal, se arremangan hasta los codos como en el matadero, y en la credencia entablan sobre un gran tenedor un trozo de carne que ponen sobre una tabla de madera, y, con un gran cuchillo, lo seccionan cortándolo indiscriminadamente. Los trozos ya cortados son puestos en platos y llevados a la mesa.⁷

Aunque el escrito es posterior en tres décadas al momento en que el Veronés realizó la obra, la plena identificación que se puede hacer entre el personaje descrito por Cervio y el pintado por Caliari sirve para demostrar cómo el artista conocía bien el modo de organizar un banquete y cómo lo aplicó en su pintura.

La identificación de los maestros de ceremonia permite establecer una triangulación que centra aún más la pintura en la figura de Cristo, sobre todo al considerar que Paolo Caliari puso delante de Jesús y María el grupo de músicos. En el conjunto, el pintor aprovechó de incluir su propio retrato junto con los maestros de *La Escuela Veneciana*: Tiziano aparece vestido de rojo tocando la viola da gamba, a su lado Tintoretto toca, junto al propio Veronés –quien se autorretrató de blanco al lado izquierdo– la viola da braccio y a su lado, Jacopo Bassano en la flauta. La importancia de los artistas en el centro de la obra realza el valor de la música en las fiestas venecianas, considerada como la mejor forma de entretenimiento en la época.

La escena de los músicos al centro de la pintura y tan cerca de la imagen sagrada puede dar pie para que ella sea interpretada como la unión de lo sagrado y lo humano, reafirmando la posibilidad de una triangulación entre los maestros de ceremonia, en cuyo centro están Cristo y los músicos. De este modo, la representación de los artistas vincula la unión de lo terrenal con lo divino, tema central de la pintura y también del episodio bíblico narrado, en donde Jesús, en un contexto humano, mostró por primera vez su condición sacra.

Kate Hanson analizó desde otro punto de vista la presencia de los pintores como músicos. Para ella, la elección de Caliari de retratarse a sí mismo junto a los más importantes pintores de *La Escuela Veneciana* como músicos, está planteando que la pintura, especialmente esta, concebida para ubicarse en el refectorio del monasterio benedictino de

⁷ Cervio, Vincenzo, *Il trinciante*, Roma, nella stampa del Gabbia, 1593, *Ragionamento*, cap. III, p. 4 Citado en Vaillon-Schoveld, Marie, *Op. cit.*, p. 12.

San Giorgio Maggiore, es el equivalente a la música en los lugares en que no puede haber ruido. En la regla benedictina el silencio es fundamental, y esta pintura podría presentarse como una imagen “ruidosa” –en palabras de la autora– frente al silencio del comedor. Además, serviría para que los monjes, siguiendo el ejemplo de Jesús y María, supieran abstraerse del ruido mundano.

Pero la importancia que el artista le otorgó a Jesús queda expresada, sobre todo, al situarlo no solo en el centro del lienzo, sino que también justo abajo del cordero sacrificado para la cena, existiendo aquí una clara metáfora religiosa.

De hecho, el único principio del protocolo de la época no seguido por el Veronés es el de situar a los novios al centro de la mesa. Al contrario, los relegó al costado izquierdo, y los acompañó de invitados ataviados según la moda veneciana del siglo XVI, siendo en total doce los participantes directos de la celebración de la boda. Según Antoine Orliac, el pintor aprovechó la ocasión para retratar en este sector a importantes personajes de la época. De acuerdo a su interpretación, en la mesa incluyó a Alfonso de Ávalos, marqués del Vasto, como novio y a Leonor de Austria, reina de Portugal y Francia, como novia. A su lado puso a Francisco I de Francia, María Tudor de Inglaterra, Solimán *el Magnífico* y Vittoria Colonna, marquesa de Pescara. La mesa estaría coronada por el emperador Carlos V puesto de perfil⁸. De este modo, el pintor incluyó a algunos de los más influyentes personajes políticos de los siglos XV y XVI, reafirmando la importancia y elegancia del evento. Sin embargo, los propuso también como una sociedad que ignora el milagro que está teniendo lugar en el centro de la escena, siendo incapaces de percatarse de lo que sucede en un plano superior⁹.

De hecho, según el planteamiento de Vaillon-Schnoveld, los únicos que se dan cuenta del milagro son los apóstoles, quienes, si bien no participan directamente de él, se vinculan a este al mirar hacia arriba, centrando su atención en las pequeñas rosas azules que caen desde el balcón del costado derecho y que representarían el momento exacto en que el milagro es llevado a cabo¹⁰.

Siguiendo la narración bíblica, el milagro aconteció avanzada la cena; sin embargo, como ya vimos, en la parte superior de la pintura, que conduciría a la cocina, se ve la

⁸ Orliac, Antoine, *Veronese*, William Heinemann, Londres, 1940, p. 28.

⁹ Ídem, p. 19.

¹⁰ Vaillon-Schnoveld, Marie, *Op. Cit.*, p. 257.

preparación de carnes, correspondientes a los primeros platos que se deberían servir, existiendo una contradicción. Esto refuerza el planteamiento relativo a que los animales preparados serían corderos, puestos en la obra exclusivamente con un fin metafórico, sobre todo considerando la ya mencionada posición de Cristo.

Jesús y María toman el lugar de los novios, lo que reafirma la importancia de la presencia sagrada, aunque el carácter ausente de Jesús¹¹ lo muestra grave y sereno, más parecido al de la Última Cena que al joven Mesías en su primer milagro¹², en donde Cristo, indiferente a la alegría de los invitados, se concentra en la *Transustanciación*, es decir, en la transformación del pan y vino¹³. A través de esto Caliari nuevamente se enfocó en la importancia divina de la pintura, siendo ella, tal como el episodio bíblico que relata la boda, una excusa para adelantar el matrimonio entre Cristo y la Iglesia que tuvo lugar en la Última Cena.

Ahora nos centraremos en los platillos que el artista puso como parte del banquete, en su significado y en los vínculos que a partir de ello se pueden hacer con el mundo clásico.

Al observar la mesa (figura 2), nos encontramos con diversas frutas frescas y una preparación de color oscuro servida en pequeños recipientes de vidrio, que el Museo del Louvre, que hoy alberga la obra, ha reconocido como dulce de membrillo, también llamado *cotignac*¹⁴. Esto coincide con la descripción que hizo, con gran detalle, Fusoritto de Narni en 1593 de la comida de la boda entre Vicente I Gonzaga duque de Mantua y Leonor Medici. Ahí señaló que el postre estaba compuesto por, entre otras cosas: “[P]equños limones confitados, peras glaseadas, naranjas confitadas, damascos con jarabe, duraznos de Génova y *cotignac* en envases de vidrio de Bolonia”¹⁵.

Esta fruta ya había aparecido en el tratado culinario romano *De re coquinaria*, de Marco Gavio Apicio, compilado del siglo v, en donde figuran diversas preparaciones del membrillo, entre ellas un método de conservación que luego dio origen al *cotignac*,

¹¹ Hanson lo define como un Jesús *icónico*, que demostraría su capacidad para abstraerse de un mundo artificial y excesivo como el que lo rodea. Hanson, Kate, *Op. Cit.*, p. 48.

¹² Vaillon-Schoveld, Marie, *Op. Cit.*, p. 258.

¹³ Vaillon-Schoveld, Marie, *Op. Cit.*, 180, p. 19.

¹⁴ Musée du Louvre, Les Noces de Caná, Paolo Veronese. Disponible en: http://www.louvre.fr/llv/oeuvres/detail_notice.jsp?CONTENT%3C%3Ecnt_id=10134198673225111&CURRENT_LL_V_NOTICE%3C%3Ecnt_id=10134198673225111&FOLDER%3C%3Efolder_id=9852723696500816&fromDept=false&baseIndex=40 (Octubre, 2011).

¹⁵ Da Narni, Fusoritto, *Aggiunta fatta al “Tricante” del Cervio*, Roma, 1593. Citado en Vaillon-Schoveld, Marie, *Op. Cit.*, p. 11.

preparado sobre todo en España y que durante el Renacimiento fue muy usado como parte de los banquetes nupciales por ser considerado un plato afrodisíaco.

El texto clásico llegó a ser muy popular en la Italia renacentista. Su primera edición impresa fue en Milán en 1498 y la segunda, en 1503, en Venecia. Si bien no hay certeza que El Veronés haya leído esta edición, hay que considerar su interés por los tratados relativos a la cocina y la buena mesa, que incorporó no solo a la pintura que nos ocupa sino a sus muchas obras sobre banquetes, y, por otra parte, la importancia de este escritor romano en la Italia del siglo XVI.

Como sea, las numerosas recetas en las que Apicio incluyó el membrillo, nos revelan la importancia de esta fruta en la Antigüedad, lo que se reitera en otras fuentes. En la *Materia médica* de Dioscórides el término griego *melon* es usado para referirse a manzana, membrillo, damasco, durazno y toda fruta carnosas¹⁶. La misma situación se repite en la *Historia Natural* de Plinio, quien llama *malum* a todas las frutas, especificando su nombre por su lugar de origen. De este modo, el membrillo se denomina *mala cydonia*, por provenir de Creta¹⁷. La confusión que existe en textos de la Antigüedad entre la manzana, el membrillo y otras frutas y, en particular, entre la denominada “manzana dorada” y el membrillo han llevado a pensar que la manzana de la discordia ofrecida por Paris a Afrodita fuera en realidad un membrillo¹⁸, como lo representó el pintor barroco Peter Paul Rubens, (figura 3) y que la manzana de la que se habla en el Cantar de los Cantares capítulo 7 versículo 9 sea también esta fruta de origen cretense.

Esto se relaciona profundamente con la recomendación de Solón citada por Plutarco, donde el legislador habría recomendado comer a las recién casadas un membrillo antes de entrar a la habitación nupcial porque este dulcifica el aliento¹⁹. De hecho, la alusión a la manzana en el Cantar de los Cantares se corresponde con esta idea, pues el novio le declara a la novia “tu aliento es como aroma de manzanas”.

Como fuera, a partir de la recomendación de Solón se popularizó la costumbre de comer membrillo antes de la noche de bodas, lo que también se implementó en Roma.

¹⁶ García, Rafael, “Malum Arbor. El código semiológico de la manzana”, *Ars longa: cuadernos de arte*, núm. 2, 1991, pp. 81-87, p. 81.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Garcés, María Antonia, “Delirio y obscenidad en Cervantes: el caso Vidriera”, *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 1998, pp. 225-236

¹⁹ Plutarco, *Vidas Paralelas: Solón*, 3.65

Paralelamente, este fruto se le dedicó a Venus, asociándosele al amor erótico y a la fertilidad femenina, existiendo incluso ciertas representaciones de la diosa con el fruto en la mano (figura 4). Esta idea permaneció en el tiempo, como vemos en *La mitología de las plantas* del escritor italiano del siglo XIX Angelo de Gubernatis, quien señaló que el consumo de membrillos durante la concepción aseguraba el nacimiento de niños hermosos²⁰. Si bien la antigua costumbre de consumir la fruta en la noche de bodas se perdió, existen fuentes que avalan la permanencia del significado erótico en la España moderna.

En el *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611 su autor, Sebastián de Covarrubias, explicó que la etimología de la palabra membrillo vendría de *membrum* –es decir, miembro– en alusión al parecido que este tiene con los genitales femeninos cuando está partido a la mitad. Sin bien esto es contradictorio con las fuentes griegas que proponen que la palabra membrillo vendría de melón, al igual que manzana –y que los términos *quince* (en inglés) y *coing* (en francés) para designar la fruta provendrían de su lugar de origen– es llamativo cómo se reafirma su condición erótica incluso en la etimología de la palabra. Hacia mediados del siglo XVI, el comentarista de textos clásicos Juan de Goropio señaló, a partir de la aparición de una manzana o membrillo en la Égloga III de Virgilio una conexión entre la fruta y la sexualidad femenina, al proponer una relación con la piel, llamando a la manzana o membrillo *vile scortum*, es decir, vil piel, estableciendo un enlace entre la fruta y la prostitución²¹.

Este vínculo apareció también en la novela de Cervantes *El licenciado Vidriera*, en donde una prostituta le regala a Tomás de Rodaja, el protagonista, un membrillo para intentar conquistarlo, presentando una clara metáfora, idea que el autor retomó en su comedia sobre el matrimonio *La entretenida*²².

Esta relación recuerda la conocida obra de El Bosco *El Jardín de las delicias* (figuras 5, 6 y 7), donde, según la interpretación del historiador del arte Hans Belting, las muchísimas frutas pintadas ocultan símbolos sexuales: el término “coger fruta” durante la Edad Media era un eufemismo para referirse al acto sexual y la palabra holandesa *schel* que quiere decir cáscara o piel era utilizada así mismo para “pelea”, de ahí que los personajes dentro de las frutas adquieran una connotación erótica. Por último, recuerda Belting, no hay

²⁰ Garcés, María Antonia, *Op. Cit.*, p. 233, n. 12.

²¹ *Ibíd.*, p. 228.

²² *Ibíd.*, pp. 225-226

que olvidar el carácter mundano y pecador de la fruta a partir de la manzana de Adán²³. Estos ejemplos nos ilustran cómo las frutas en general han tenido históricamente un significado asociado a la sexualidad, sobre todo el membrillo, vinculado a la fertilidad y femineidad.

Esta concepción la encontramos también en dos de las más importantes fuentes sobre iconografía del Renacimiento. Cesare Ripa, en su *Iconología* (figura 8), propuso que en la alegoría del matrimonio debe estar esta fruta, y apela a Grecia cuando señala que en su representación “se le pone un membrillo en la mano, de acuerdo a la expresa ordenanza de Solón, que antiguamente lo recomendaba a las recién casadas. Además, era un símbolo de fecundidad y de amor recíproco”²⁴.

Por su parte, Andrea Alciato en la serie de los árboles de sus *Emblemas*, ubica al membrillar, en el texto llamado *Cotonea* (figura 9), entre otros árboles vinculados al matrimonio y al amor, como el boj y el naranjo²⁵. Sobre él, el italiano reitera la idea que ya encontrábamos en Ripa: “Se dice que el antiguo Solón instituyó el deber de regalar membrillos en las bodas de las jóvenes, porque son buenas para la boca y el estómago y dulcifican el aliento, que permanece suave y grato en la boca”²⁶.

Fue entonces a partir de la recomendación de carácter práctico establecida por el legislador ateniense que la aromática fruta se vinculó al matrimonio y, desde ahí, a la fertilidad femenina y a lo afrodisíaco, simbolismo que reapareció en el Renacimiento.

Durante este periodo, destacan cuadros nupciales en donde los novios eran representados como Marte y Venus. Fue Tiziano Vecellio, según Panofsky, “quien con la pretendida *Alegoría del marqués de Vasto* (hoy llamada *Alegoría matrimonial*) (figura 10), hace revivir la costumbre romana de representar a las parejas de rango elevado bajo la apariencia de esas dos divinidades (Marte y Venus). Y él iba a convertirse en ejemplo para toda una serie de cuadros de boda venecianos posteriores”²⁷.

La representación de parejas connotadas como Marte y Venus reafirma explícitamente su significado nupcial cuando se le incorpora un membrillo, como por

²³ Belting, Hans, *Hieronymus Bosch, El Bosco: el jardín de las delicias*, Abada, Madrid, 2009.

²⁴ Ripa, Cesare: *Iconologie*, Bibliotheque Interuniversitaire de Lille, 1989, p. 108. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8505c/> (Octubre, 2011).

²⁵ Alciato, Andrea, *Emblemas*, Akal, Madrid, 1993, pp. 242-247.

²⁶ Ídem, p. 245.

²⁷ Panofsky, Erwin, *Tiziano, problemas de iconografía*, Akal, Madrid, 2003, p. 138.

ejemplo lo hace Paris Bordone, discípulo de Tiziano, en *Venus, Marte y Cupido* (figura 11), de 1560, en donde la pareja tiene la fruta en sus manos. A partir de esto, señaló Panofsky, Edgard Wind identificó sin error este cuadro como una pintura nupcial²⁸, simbolismo que el artista italiano repitió en otras de sus obras (figura 12).

Volviendo a la pieza central de nuestro análisis, debemos tener en cuenta que quienes han estudiado *Las bodas de Caná* han coincidido en proponer que en ella hay dos planos claramente separados. El plano mundano, el de la lujosa cena y los importantes personajes que ignoran el milagro, que tiene lugar en el nivel inferior a mano izquierda del observador y el plano divino, en la parte superior de la obra, representado por el cordero sacrificado, Cristo debajo de él y los apóstoles mirando hacia arriba. Los pintores, representados como músicos justo al centro, serían el vínculo entre estos dos mundos explícitamente divididos.

Si a esto sumamos nuestra propuesta sobre la comida que hay sobre la mesa y consideramos el relato al principio citado en que Fusoritto de Narni describió una lujosa boda veneciana a fines del siglo XVI, y tenemos en cuenta los ya explicados valores simbólicos de la fruta fresca y la jalea de membrillo o *cotignac* durante la Antigüedad y el Renacimiento, la idea de la separación de dos planos se refuerza. La comida servida en la mesa, placer mundano, se vincula a los placeres carnales, el erotismo, la sexualidad y lo afrodisíaco.

El doble valor del cuadro como anticipo de la Última Cena y, por tanto, boda entre Cristo y la Iglesia y, a la vez, unión matrimonial entre dos miembros de la nobleza, queda claramente puesto en evidencia. Estudiosos de la obra de El Veronés como los aquí citados hablaron ya de esta dualidad, pero ninguno de ellos había reparado en la comida servida, que aunque a simple vista puede parecer un detalle, su estudio revela, a través de sólidos argumentos que conectan al artista y al cuadro con el mundo clásico, cómo Paolo Caliari incluyó en una obra que habla de dos bodas, una carnal y una espiritual, una terrenal y una divina, una veneciana y una bíblica, una visión de la sexualidad y el erotismo, oculto en otro placer mundano, la comida.

²⁸ Ídem, p. 129.

Bibliografía

1. Alciato, Andrea, *Emblemas*, Akal, Madrid, 1993.
2. Belting, Hans, *Hieronymus Bosch, El Bosco: el jardín de las delicias*, Abada, Madrid, 2009.
3. García, Rafael, “Malum Arbor. El código semiológico de la manzana”, *Ars longa: cuadernos de arte*, núm. 2, 1991, pp. 81-87.
4. Garcés, María Antonia, “Delirio y obscenidad en Cervantes: el caso Vidriera”, *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 1998, pp. 225-236.
5. Hanson, Kate, “Reconsidering Paolo Veronese’s *Wedding at Cana*”. In *Visible Culture. An Electronic Journal for Visual Culture*. núm. 14, invierno 2010
En: http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_14/pdf/khanson.pdf (Enero, 2011).
6. Mussé du Louvre, *Les Noces de Caná*, Paolo Veronese. En:
http://www.louvre.fr/llv/oeuvres/detail_notice.jsp?CONTENT%3C%3Ecnt_id=10134198673225111&CURRENT_LLIV_NOTICE%3C%3Ecnt_id=10134198673225111&FOLDER%3C%3Efolder_id=9852723696500816&fromDept=false&baseIndex=40 (Octubre, 2011).
7. Orliac, Antoine, *Veronese*, William Heinemann, Londres, 1940.
8. Palluchini, Rodolfo, *Veronese*, Istituto italiano d’arti grafiche, Bérghamo, 1943.
9. Panofsky, Erwin, *Tiziano, problemas de iconografía*, Akal, Madrid, 2003.
10. Plutarco, *Vidas Paralelas* (vol. 2), Gredos, Madrid, 1996.
11. Ripa, Cesare, *Iconologie*, Bibliotheque Interuniversitaire de Lille, 1989. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8505c/> (Octubre, 2011).
12. Vaillon-Schoveld, Marie, “Veronese: noces et banquets”, *Publications des actes du XI édition du Colloque du Puy 203, P.U.S-E* (Pole universitaire St- Étienne), 2004, pp. 253-266, p. 257. En: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/88/60/PDF/14-2003_Viallon_Veronese.pdf (Enero, 2011).

Anexos



Figura 1

Paolo Caliari, el Veronés: *Las bodas de Caná*, 1563

994 x 677 cms. Museo del Louvre



Figura 2

Paolo Caliari, el Veronés: *Las bodas de Caná* (detalle)



Figura 3

Peter Paul Rubens: *Juicio de Paris*, 1639

199 x 379 cms, Museo del Prado

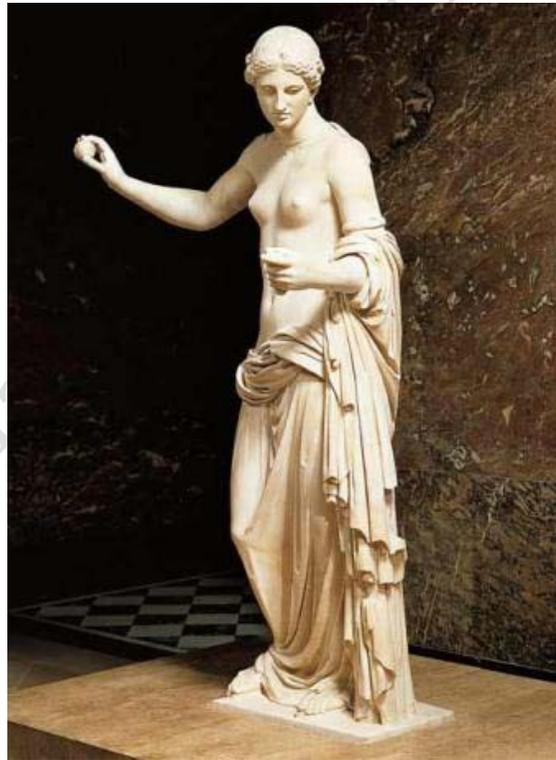
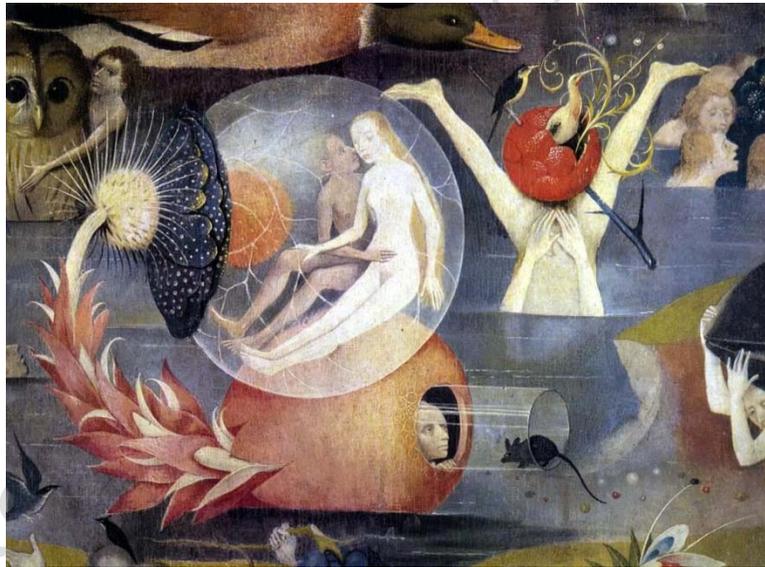


Figura 4

Venus de Arles, siglo II (manzana añadida por François Girardon en el siglo XVII)

1,94 mts, Museo del Louvre



Figuras 5, 6 y 7

Hieronymus Bosch (El Bosco), *El Jardín de las delicias* (detalles del panel central),

h. 1490

206 x 396 cms, Museo del Prado



Figura 8

Alegoría del matrimonio en la *Iconología* de Cesare Ripa, 1593



Emblema CCIII

Figura 9

Emblema 103, *cotonea* (membrillo) en Andrea Alciato (1531)



Figura 10

Tiziano Vecellio, *Alegoría conyugal*
(antes llamada *Alegoría del marqués del Vasto*), h. 1530

100 x 107 cms. Museo del Louvre



Figura 11

Paris Bordone: *Venus, Marte y Cupido*, 1560

Galería Doria-Pamphili



Figura 12

Paris Bordone, *Alegoría matrimonial (Venus, Marte, Victoria y Cupido)*, 1560

138 x 202 cms. Kunsthistorisches Museum

2012

Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos y
Medievales

Núm. 08, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



La *Iliada* de Homero y *El Príncipe* de Maquiavelo: la influencia de la *Iliada* en la conformación del ideal de príncipe maquiaveliano.

*Por Fabián Andrés Pérez Pérez**

RESUMEN:

La investigación trata sobre la relación que existe entre el héroe homérico Aquiles y el ideal de *princeps* presente en *El Príncipe* de Maquiavelo. Este último se basa en “El mito de Alejandro” y su constante inspiración en el Aquiles de la *Iliada*, para determinar algunas de las características que debieran tener los príncipes o todos aquellos que detentan o desean el poder. Asimismo, se establece una relación entre las intervenciones humanas y celestes en la *Iliada*, en relación con la interpretación que entrega Maquiavelo sobre la doble naturaleza de los príncipes.

* Fabián Andrés Pérez Pérez es Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Licenciado en Educación y Licenciado en Historia con Mención en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Además es estudiante del Programa de Magíster en Historia, mención Historia Económica y Social, PUCV. Contacto: pereztroikox2@hotmail.com

**LA *ILÍADA* DE HOMERO Y *EL PRÍNCIPE* DE
MAQUIAVELO: LA INFLUENCIA DE LA *ILÍADA* EN LA
CONFORMACIÓN DEL IDEAL DE PRÍNCIPE
MAQUIAVELIANO.***

Por Fabián Andrés Pérez Pérez

* Tema de investigación presentado en el Seminario de Historia del Arte y Cultura, en el Programa de Magíster en Historia, del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, a cargo del profesor Ignacio Uribe.

I- Introducción

La siguiente investigación se centra en dos componentes principales: el primero corresponde a la obra clásica de la literatura occidental, la *Ilíada* del poeta griego Homero, que narra el último período del asedio de la ciudad de Troya por parte del ejército aqueo, partiendo por la cólera de Aquiles y las circunstancias que la rodearon¹. El segundo es la obra *El Príncipe* del escritor florentino renacentista Nicolás Maquiavelo, obra de carácter político y teórico que trata sobre los principados, los príncipes y su llegada o afianzamiento en el poder². Para esta investigación, el punto de encuentro entre ambas obras se centra en la semejanza que tiene el héroe homérico Aquiles y el arquetipo de príncipe que sugiere Nicolás Maquiavelo, fundamentado en la importancia que otorga este último al mito de Alejandro (el cual siente una cierta paternidad por parte de Aquiles) como ideal de príncipe o detentador del poder. Además de recorrer las menciones que Maquiavelo hace sobre Aquiles en su obra y las interpretaciones que pudiesen ser pertinentes, este trabajo establecerá un paralelo entre una posible ambivalencia en la obra del escritor florentino al realizar un diálogo entre comparaciones, imaginarios o conceptos y el sentido dual de la

¹ Homero, *La Ilíada*, Editorial RBA Libros, Primera Edición, Barcelona, 2008.

² Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Editorial El Liberal, Primera Edición, Madrid, 1913.

obra de Homero al enfrentar dos realidades o mundos como son la esfera de lo humano y lo divino.³

El tema que aborda esta investigación no ha sido tratado anteriormente, al menos de forma específica. Existe la referencia y reflexión en torno a una visión ambivalente de Maquiavelo, en especial por el teórico alemán Leo Strauss, quién la menciona en su obra *Meditación sobre Maquiavelo*⁴, comparando *El Príncipe* con *Discursos sobre los primeros diez libros de Livio*. La postura de Strauss hace referencia a la dualidad de Maquiavelo al hablar de Principados y Repúblicas, como manifestaciones del poder político de los hombres; por una parte los Principados se refieren al ejercicio del poder de hombres ilustres que tienen las características de la fuerza o virtud comparable a los guerreros del mundo homérico. Las Repúblicas se asemejan más a lo divino, pues evocan el pasado glorioso de Roma y son para Maquiavelo, un ideal, una utopía, casi un legado de la providencia.

La comparación de lo expuesto anteriormente y la cosmovisión que tiene Homero sobre un mundo que tiene dos realidades, la humana y la concerniente a las divinidades, es una argumentación exclusiva de esta investigación. El desafío que presenta el siguiente trabajo, radica en que al no haber aportes bibliográficos anteriores, todo lo planteado surge del enfrentamiento entre las fuentes mencionadas anteriormente y el análisis de algunos aspectos que interrelacionan los conceptos o las propuestas aquí plasmadas.

II- Primera mención: el espíritu guerrero que debiesen tener los príncipes.

Cuando Homero escribe acerca del carácter del héroe griego se preocupa de resaltar las características que le vinculen a las de un guerrero formidable; es por eso que tanto aqueos como troyanos hablan de Aquiles con un dejo de admiración ante su supremacía en el campo de batalla, en las cuestiones de la guerra o en lo concerniente a su arrojo o valentía. Uno de los cantos de la *Ilíada* menciona lo siguiente:

³ Ambivalencia en cuanto un concepto puede tener dos valoraciones. En el caso de la *Ilíada*, la validez entre el concepto de lo propio de los hombres y por otra parte la intervención de las divinidades. La preocupación principal de Homero es narrar los hechos que acaecen a los hombres y demostrar que la intervención de los dioses es una reacción a dichas acciones. Para el caso de *El Príncipe*, la dualidad se demuestra entre la razón de lo bueno y lo malo. Esto se demuestra en el concepto de virtud, que por una parte se refiere a algo providencial y por otro a lo propio de los hombres, a la fuerza o el poder.

⁴ Strauss, Leo, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964. Primera Edición. Edición y nombre original: *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958.

¡Qué vergüenza, argivos, hombres sin dignidad, admirables sólo por la figura!

Mientras el divino Aquiles asistía a las batallas, los troyanos, amedrentados por su formidable pica, no pasaban de las puertas dardanias; y ahora combaten lejos de la ciudad, junto a las cóncavas naves.⁵

Aquiles destaca por sobre los demás mortales, precisamente por tener las características valoradas por todo guerrero que se jacte de serlo en el relato homérico, tales como la valentía, la fuerza física o el vigor propio de los que van a la batalla. Su propio génesis le distingue por sobre los demás guerreros: su madre, la nereida Tetis, le otorgó la inmortalidad mediante la ambrosia, la inmersión en las aguas de Estigia o su propia herencia genética. El contacto con las divinidades le otorga esa característica que le hace diferente.⁶ Sea cual fuere el origen de la fuerza de Aquiles, ésta le otorgaba una posición que estaba por sobre los demás mortales. Lo destacado de su participación en la guerra de Troya significó la inmortalización de sus hazañas, llevándolo al sitio de gloria más alto al cual un guerrero de sus características pudiera desear alcanzar. Esas distinciones llevaron a que su vida fuese un ejemplo para muchos que quisiesen seguir sus pasos hacia la gloria o que sus historias también fuesen contadas por otros con el paso del tiempo. Es en este último punto donde aparece Nicolás Maquiavelo⁷.

El escritor florentino en su obra *El Príncipe*, se preocupa de relatar cómo los príncipes pueden llegar al poder o cómo deben mantenerlo, mediante una serie de consejos que entrega a través de la utilización de ejemplos históricos y opiniones prácticas que permiten el entendimiento de los puntos que pretende dilucidar. Uno de éstos es el capítulo XIV, titulado “De los deberes de un príncipe para con la milicia”, en el cual explica que la

⁵ Homero, *La Ilíada*, V, 787.

⁶ Maquiavelo. *El Príncipe*, XVIII. Aquí Maquiavelo, cita la antigua tradición clásica de que Aquiles había sido criado por el centauro Quirón y que a partir de ese segundo momento (el primero había sido su nacimiento proveniente de Tetis) es que tiene contacto con los elementos divinos. Diversas fuentes, entre ellas la Odisea, señalan el constante contacto y relación de Aquiles con las divinidades.

⁷ Nicolás Maquiavelo (1469 d.C. – 1527 d.C.) fue un diplomático, funcionario público, filósofo político y escritor florentino. Su principal trascendencia se debe a sus trabajos sobre teoría política, en especial por *El Príncipe*, obra en la cual establece cuáles son los lineamientos que deben seguir los que desean detentar el poder transformándose en príncipes o lo que deben hacer para su conservación. En este tratado, originalmente dedicado a Lorenzo de Médici, El Magnífico, busca la enseñanza didáctica a través de ejemplos históricos y comparaciones que tienen como fin el establecer un relato práctico.

principal preocupación que deben tener los príncipes hace relación con la guerra. El escritor florentino comienza el capítulo de la siguiente forma:

Un príncipe no debe entonces tener otro objeto ni pensamiento ni preocuparse de cosa alguna fuera del arte de la guerra y lo que pues es lo único que compete a quien manda⁸.

El contexto en el cual se inscribe la teoría formulada por Maquiavelo es en el siglo XVI, período de tiempo en el cual la mayoría de los gobiernos italianos eran encabezados por señores o familias poderosas, donde los gobiernos republicanos o formados por Concejos cívicos o Asambleas eran sólo una fachada para el poder personalista de las familias más poderosas, tal como lo fue el gobierno de los Médici en Florencia durante el siglo XV y parte del XVI⁹. Es por eso que la relevancia de la enseñanza entregada por Maquiavelo se ve en aumento en un contexto beligerante, de tensiones entre los nacientes estados modernos, a la vez que los ejemplos elegidos por el escritor debían ser lo suficientemente claros como para que el receptor del mensaje pudiese entender sin mayores dificultades. El florentino insiste en que un príncipe jamás debe dejar de ocuparse del arte militar, y que incluso durante los tiempos de paz debe ejercitarse aún más que en los de la guerra¹⁰.

En una segunda mención sobre estas cosas, añade que el príncipe debe preocuparse del ejercicio de la mente. Para ello deben saber y estudiar la historia y examinar las acciones de los *hombres ilustres*. Es precisamente en esta parte del capítulo donde aparece explícitamente la figura de Aquiles, señalando que Alejandro Magno tenía presentes los hechos más celebrados del héroe épico¹¹. Todas las palabras de Maquiavelo estaban totalmente calculadas dentro del relato, por lo cual la mención del ejemplo de Aquiles o de Alejandro, no es un asunto desmedido o una mera coincidencia.

Es posible que ambos sean parte de una misma intención, de un mismo significado. Para el contexto cultural de la época, especialmente entre los teóricos o filósofos políticos, existía algo que más tarde se denominó “El Mito de Alejandro”, parte del imaginario

⁸ Maquiavelo, *El Príncipe*, XIV, p. 40.

⁹ Tenenti, Alberto, *Florencia en la época de los Médici*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985, pp. 21 – 81.

¹⁰ Maquiavelo, *Op. Cit.*, p. 40.

¹¹ *Ibíd.*, p. 76. En la cita, Maquiavelo dice que Alejandro conocía y tenía muy presentes las acciones de Aquiles, así como César las del mismo Alejandro o Escipión las de Ciro.

cultural de los intelectuales del Renacimiento y de siglos posteriores¹². El denominado “Mito de Alejandro Magno”, es un claro ejemplo. Su historia grandiosa, pero también ambigua y controvertida, y las leyendas que la rodean inspiran no sólo a artistas y literatos, sino también a pensadores políticos que quieren entender y obtener alguna enseñanza útil ya sea de su espíritu audaz y afortunado, o de las características que lo destacaron como político. Para Maquiavelo la figura de Alejandro se inserta plenamente en la línea de aquellos modelos que se han de proponer a los príncipes y hombres poderosos¹³. Si Alejandro Magno tenía como referente al héroe homérico Aquiles, no es extraño dilucidar que representa un espejo en el cual es posible identificar los rasgos más distintivos del ideal heroico. Es decir, Nicolás Maquiavelo atribuye algunas de esas características heroicas aparecidas en obras tales como la *Iliada* al ideal de príncipe que obtiene el poder. El “Mito de Alejandro” lo que hace es resaltar las virtudes que deben tener los gobernantes en cuanto son príncipes y representan en sus vidas, la encarnación del ideal heroico que inspiró el mundo clásico. El pensador francés Jean Bodin toca algunos puntos del ideal maquiaveliano, señalando que los príncipes que pone como ejemplo el escritor florentino, explican su virtud en las emulaciones de los ejemplos del pasado, tal como César imita a Alejandro, y éste último al Aquiles homérico¹⁴.

Desde este punto de vista es posible señalar que por efecto, si Alejandro representa un espejo del héroe Aquiles, entonces este Aquiles es símbolo de virtud para el ideal de Maquiavelo. El concepto virtud en Maquiavelo atiende a un significado complejo. La evolución de este concepto tiene que ver con una ambivalencia que posee dos significados distintos: desde la Edad Media, el principal significado que tiene el concepto de *virtud* se relaciona con el de la moral cristiana. Se refiere a un grado de “perfección” o “rectitud” que podría derivarse como fruto de las buenas obras amparadas a la gracia divina, es decir la consecución del Bien como objeto preferente¹⁵. La segunda acepción, *virtú*, se aleja de las

¹² Strauss, *Op. Cit.*, p. 77.

¹³ Testoni Binetti, Saffo, “El mito de Alejandro Magno en las obras de Maquiavelo y en el debate político francés del siglo XVI” (Universidad de Bolonia), en *INGENIUM, Revista de historia del pensamiento moderno*, N°4, Julio-Diciembre de 2010, p. 75. En <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3611817>. Revisado desde el 6 al 27 de Junio de 2011.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 88 – 89.

¹⁵ Abad, José, “La “virtú” según Maquiavelo: significados y traducciones”, en *Revista electrónica de Estudios Filológicos*, Número XV, España, Junio de 2008. En <http://www.um.es/tonosdigital/znum15/secciones/estudios-1-maquiavelo.htm>. Revisado entre 20 al 27 de Junio de 2011.

concepciones cristianas adquiridas con el paso del tiempo y se acerca a una variabilidad de significados que Maquiavelo utiliza sin temor, señalándola como una cualidad masculina (de *vir*, hombre) que se opone al concepto de feminidad como lo es *fortuna*, y que en la obra del príncipe se puede entender como un concepto de “utilidad política”¹⁶. La *virtú* es propia, o debe serlo, de los príncipes o de los poderosos, pues con ella generan las habilidades propias de los que deben gobernar, les hace aptos y calificados para detentar el poder. Es por eso que Maquiavelo señala en el ejemplo de porqué los príncipes deben conocer historia, a personajes que en sí mismos eran fuente de virtud, entre ellos el héroe homérico Aquiles encarnado en Alejandro Magno. Entonces, es posible señalar que Aquiles poseía, a los ojos de Maquiavelo, todas las cualidades y virtudes (*virtú*) que un príncipe debiera tener, demostrando con ello que su ejemplo de vida resulta trascendente a la hora de ejemplificar los modelos a seguir. Alejandro Magno representaría entonces un espejo del propio Aquiles, que es un ejemplo de cómo deben ser los príncipes y poderosos, fuertes, entregados a la guerra y a las cuestiones que interesan a aquellos que desean la consecución del poder.

III- Segunda Mención: la doble naturaleza de los príncipes, la doble naturaleza de las concepciones del mundo.

Debemos destacar que el escritor florentino se especializa en la discusión de la realidad a través de la contraposición de ejemplos o de conceptos. Es decir, cuando quiere señalar algún principio que es una verdad útil para la consecución de los objetivos que está planteando, discute entre dos principios o términos, oponiéndolos entre sí, con el objetivo de llegar a una verdad demostrable. Cuando quiere hablar acerca del carácter que deben tener los príncipes se preocupa también de señalar cómo no deben ser. Maquiavelo realiza una discusión utilizando sus propias posturas y significados, señalando un camino para conseguir establecer la verdad que desea presentar ante sus lectores. Esta disposición dialéctica está presente en toda la obra de *El Príncipe*. Siguiendo la línea argumentativa que tiene el escritor es posible definir que la figura o la sombra de príncipe que intenta

¹⁶ Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I el Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1985. Primera edición original en inglés fue en el año 1978.

demostrar es resultado de la confrontación o la interrelación de sus ejemplos, pudiendo señalar que en muchas ocasiones habla de dos naturalezas o esencias que deben enfrentarse o coexistir de alguna manera. En este último punto se puede dilucidar algo interesante.

La segunda mención en toda su obra que realiza con respecto a la figura del Aquiles Homérico, aparece en el capítulo XVIII, titulado “De qué modo los príncipes deben cumplir sus promesas”. En este capítulo aborda la idea de que los príncipes que han logrado de manera más férrea la consecución de sus objetivos, han sido aquellos que mediante el ignorar la fe jurada se han reído de los que habían confiado en su lealtad¹⁷. En este punto, Maquiavelo declara que los príncipes deben comportarse de dos maneras o poseer dos naturalezas distintas.

Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre¹⁸.

Para seguir con el ejemplo, el escritor señala que el héroe homérico tiene en su vida la personificación de esta realidad dual, de dos naturalezas claramente definidas.

Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado cuando dijeron que Aquiles y muchos de los otros príncipes fueron confiados al centauro Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra¹⁹.

En la cita anterior, es posible destacar dos cosas muy importantes para establecer en esta investigación: Maquiavelo considera que Aquiles posee en sí mismo dos naturalezas debido al preceptor que le crió, y segundo, efectivamente lo considera como el arquetipo de príncipe que los hombres fuertes deben seguir. Esta ejemplificación que presenta el autor, motiva a que aquellos detentadores del poder que deseen afianzarse en él, deben parecerse a este modelo de príncipe. Más tarde el mismo escritor, señala que éstos deben ser como

¹⁷ Maquiavelo, *Op. Cit.*, p. 88

¹⁸ *Ibíd.*, p. 48

¹⁹ *Ibíd.*

zorros, astutos, ágiles y al mismo tiempo como leones, es decir, fuertes y sin temor. Efectivamente Aquiles demuestra ser partícipe de esta dualidad, a la luz de Maquiavelo, pues los cantos de la *Ilíada* le mencionan como un fiero guerrero con características bestiales:

Y el Périda desde el otro lado fue a oponérsele como un voraz león, para matar al cual se reúnen los hombres de todo un pueblo; y el león al principio sigue su camino despreciándolos; mas, así que uno de los belicosos jóvenes le hiere con un venablo, se vuelve hacia él con la boca abierta, muestra los dientes cubiertos de espuma, siente gemir en su pecho el corazón valeroso, se azota con la cola muslos y caderas para animarse a pelear, y con los ojos centelleantes arremete fiero hasta que mata a alguien o él mismo perece en la primera fila; así le instigaban a Aquiles su valor y ánimo esforzado a salir al encuentro del magnánimo Eneas²⁰.

Es así que Homero atribuye a Aquiles los rasgos bestiales de un león en el campo de batalla. Es posible establecer un nexo con lo propuesto por Maquiavelo, siendo Aquiles el prototipo místico de príncipe que reflexiona el escritor, en cuanto a su bravura, atribuible a la fiereza de los detentadores del poder. Las epítetos utilizados por Homero para describir las características de los héroes principales de su epopeya son, en variadas ocasiones, figuras de animales vinculados con la astucia, la fuerza u otras características; el mismo Odiseo, *fecundo en ardidés*, podría ser comparado con un zorro, tal y como señala Maquiavelo, de la misma forma en que se ha señalado anteriormente la comparación de Aquiles con un león²¹.

Estas discusiones dialécticas entre dos naturalezas tienen una forma práctica de hacerse entender. Además responden en cierta manera a la concepción que se tiene del mundo. En el caso del escritor florentino, su doctrina política responde a una dualidad o una ambivalencia. Leo Strauss, en su obra anteriormente citada, responde que Maquiavelo tiene un pensamiento con dos realidades que desea representar a lo largo de sus dos obras más importantes: *El Príncipe* y *Los Discursos*. En el primero, tal y como anteriormente se ha señalado, trata sobre la forma de gobierno de los principados y de los gobernantes o príncipes. En el segundo, aborda la idea de las repúblicas, y debido a que en su contingencia temporal no tenía ejemplos de república muy cercanos, se limita a

²⁰ Homero. *Op. Cit.*, XX, 156 - 177

²¹ *Ibíd.*, II, 173, 358.

ejemplificar el ideal de República romana²². En el capítulo *El doble carácter de la doctrina de Maquiavelo*, Strauss advierte que las comparaciones entre un sistema y otro serán habituales para el planteamiento Maquiaveliano, demostrando así que es posible más de una alternativa a la forma de gobernar que pudiera tener un Estado. Una propuesta reflexiva, es que en el contexto en el cual Maquiavelo escribe sobre los principados, el autor está realizando un análisis de su realidad temporal, de su mundo, de su tiempo; los principados son el resultado de las transformaciones políticas y las circunstancias sociales de su tiempo. En cambio, cuando menciona a las repúblicas, está mirando necesariamente al pasado del mundo romano, no limitándose a un mero análisis histórico, sino pudiendo plantear un punto de inspiración que sirviera a los sistemas políticos de su propio tiempo²³.

Una discusión sobre dos naturalezas o dos visiones del mundo en la obra de Homero, sería adecuado hacerla conforme a la ambientación de los cantos que el poeta quiere contar. Homero menciona en la *Ilíada* la intención de develar hechos pertinentes a la esfera humana. La guerra de Troya es un hecho que marca un precedente en la historia de los hombres de su tiempo, que sirve de inspiración para sus vidas, que fortalece el espíritu guerrero para sus contemporáneos y los posteriores receptores del mensaje. La intervención de las divinidades mencionadas en los cánticos son reacciones sobrenaturales ante los hechos humanos, por lo cual es posible afirmar que el escritor no está preocupado de relatar una teogonía o contar la cosmogonía aquea, sino que narra el acontecimiento de los hechos humanos y cómo los seres celestiales intervienen en ellos, mezclándose en el relato y fundiéndose en una sola historia. Homero se preocupa principalmente de narrar aquellas cuestiones que competen al mundo de los hombres, a sus intereses y a sus pasiones. La intervención de lo divino tiene como fin embellecer el relato, resaltando que estos dos mundos, el natural y el sobrenatural, se juntan en uno solo dándole una mayor connotación a la épica²⁴.

Si se hiciera una síntesis de lo aquí expuesto, significa que la visión ambivalente de ambos escritores representa un punto de reflexión sobre la conciencia que éstos adquieren

²² Strauss, *Op. Cit.*, p. 17 – 19.

²⁴ *Ibíd.*, p. 27.

²⁴ Rodríguez Moreno, Inmaculada, “Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico”, Universidad de Cádiz, artículo en http://dialnet.unirioja.es/servlet/dfichero_articulo?codigo=163898&orden=0. Revisado semana 20 al 27 de Junio.

sobre su propia realidad. Mientras Homero ve su existencia o su mundo desde un punto de vista humano proclive a la intervención de los dioses, Maquiavelo construye realidad a partir de una concepción política dual, en la cual existen principados y repúblicas. El escritor florentino se ve altamente influenciado por los clásicos, así que es muy probable que esta visión además de ser parte de un saber práctico adquirido por su grado de experticia en asuntos públicos, haya sido el resultado de una reflexión sobre el mundo ambivalente que tenían los clásicos occidentales, tales como la *Ilíada*, que ya era parte del conocimiento de las esferas académicas y cultas debido a su traducción latina²⁵.

Realizando una metáfora, es posible comparar a los principados de Maquiavelo con la realidad humana de Homero, pues tienen como valor intrínseco el espíritu humano, esa realidad de bestia y de hombre que representa lo terrenal, lo pasajero, lo movable. También es posible comparar los elementos sobrenaturales y divinos del relato Homérico con la idea republicana del escritor florentino, pues representa un pasado glorioso que tiende a ser divinizado o estereotipado.

Como conclusión, incluso es homologable presentar que las dos naturalezas están inscritas en la representación y utilización que hace Maquiavelo de Alejandro Magno. En la mitología de la época, Alejandro representaba en su vida la encarnación de lo glorioso, de un ámbito divino que le permitió conseguir aquello que se propuso como meta. Su vida como rey, como emperador persa o sus ritos funerarios como faraón egipcio le otorgaron una significación trascendente a su vida, lo que le daba un aspecto divino. También su inteligencia, sagacidad, agilidad y astucia le permitieron gobernar un vasto imperio pese a las dificultades de la conquista. En él se reflejan las características de las bestias y de los hombres según Maquiavelo. En él se reflejan las pasiones de los guerreros y la fortuna de los predilectos por los dioses según Homero. El arquetipo de príncipe es fruto de una serie de elementos que se unen para darle forma, siendo Alejandro el heredero de una dimensión ambivalente notable para los escritores amantes de lo clásico. La *Ilíada* marcó a fuego las principales características que deben tener los príncipes de Maquiavelo, ya que Alejandro es necesariamente el reflejo del Périda Aquiles.

²⁵ Echeverría, Mariví, “La traducción latina de *Ilíada* IX, 222 – 605 de Bruni y su versión al castellano”, *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Latinos* 4, Madrid, 1993. Existían varias traducciones al latín de fragmentos sobre la *Ilíada* de Homero, a partir de traducciones como la de Pier Cándido Descembrio (siglo XV) o la de Leoncio Pilato en el mismo siglo. Revisado en <http://revistas.ucm.es/fll/11319062/articulos/CFCL9393120127A.PDF>. durante el 27 de Junio.

Bibliografía.

Fuentes:

Homero, *La Ilíada*, Editorial RBA Libros, Primera Edición, Barcelona, 2008.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Editorial El Liberal, Primera Edición, Madrid, 1913.

Bibliografía Complementaria:

Abad, José, “La “virtú” según Maquiavelo: significados y traducciones”, en *Revista electrónica de Estudios Filológicos*, Número XV, España, Junio de 2008. En <http://www.um.es/tonosdigital/znum15/secciones/estudios-1-maquiavelo.htm>

Echeverría, Mariví, “La traducción latina de Ilíada IX, 222 – 605 de Bruni y su versión al castellano”, *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Latinos 4*, Madrid, 1993. Existían varias traducciones al latín de fragmentos sobre la Ilíada de Homero, a partir de traducciones como la de Pier Cándido Descembrio (siglo XV) o la de Leoncio Pilato en el mismo siglo.

Revisado en <http://revistas.ucm.es/fl/11319062/articulos/CFCL9393120127A.PDF>

Rodríguez Moreno, Inmaculada, “Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico”, Universidad de Cádiz, artículo en http://dialnet.unirioja.es/servlet/dfichero_articulo?codigo=163898&orden=0

Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I el Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1985. Primera edición original en inglés fue en el año 1978

Strauss, Leo, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964. Primera Edición. Edición y nombre original: *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Illinois. The Free Press, 1958.

Tenenti, Alberto, *Florenia en la época de los Médici*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985

Testoni Binetti, Saffo, “El mito de Alejandro Magno en las obras de Maquiavelo y en el debate político francés del siglo XVI” (Universidad de Bolonia), en *INGENIUM, Revista de historia del pensamiento moderno*, N°4, Julio-Diciembre de 2010. En <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3611817>

2012

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos y
Medievales

Núm. 08, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



La tradición clásica en las imágenes de América: pervivencia de los modelos y tópicos grecolatinos en la Conquista.

*Por Daniel Nieto Orriols**

RESUMEN:

El presente trabajo analiza las imágenes de la conquista de América a la luz de la tradición clásica, reconociendo el uso de tópicos y categorías grecolatinas en las representaciones europeas del Nuevo Mundo. A partir de los soportes iconográficos, se destaca el rol trascendente de los clásicos en occidente y su presencia en Hispanoamérica desde su fundación, lo que da cuenta del carácter trascendente de la cultura grecorromana y de sus capacidades de resignificación. Asimismo, se destaca el sentido aparente de las imágenes y cómo éstas se construyen de acuerdo a la tradición cultural de sus autores.

* Daniel Nieto Orriols es Licenciado en Historia y Bachiller en Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Estudiante de Magíster en Historia con mención Arte y Cultura de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: dnietoorriols@gmail.com

**LA TRADICIÓN CLÁSICA EN LAS IMÁGENES DE
AMÉRICA: PERVIVENCIA DE LOS MODELOS Y TÓPICOS
GRECOLATINOS EN LA CONQUISTA.**

Por Daniel Nieto Orriols

I- Introducción. La realidad y su representación.

Todo hecho histórico es complejo de representar. En este sentido, el retrato de los acontecimientos pretéritos se establece como reflejo aparente de la realidad, pues la inherente subjetividad del autor, conformada por las ideas que éste se forja de lo sucedido, es retratada a través de signos que adhieren a un aparato conceptual coherente con los códigos de comunicación socialmente formulados¹. Este aspecto es primordial a la hora de realizar una lectura de cualquier fuente histórica, pues las ideas propuestas y soluciones contenidas en ella deben entenderse a través del contexto histórico en que se formulan².

De acuerdo a lo anterior, las obras que proponen la representación de situaciones históricas se entenderán como fruto de su autor, entendiendo su individualidad dentro de un marco cultural o, si se quiere, por la percepción de sí mismo, del medio y de la realidad a partir de consensos construidos por la sociedad y aprehendidos por él. Por tanto, se entenderá que todo discurso³ histórico es propuesto a partir de un fundamento cognoscible que le permite ser interpretado y asimilable por quien lo revisa.

¹Al respecto véase Lotman, Iuri M., “La semiótica de la lectura y el concepto de texto” en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, número 9, Puebla, México, 1993, pp. 15-20.

² Huidobro, María Gabriela, “Los relatos sobre los otros: los héroes bárbaros de Arauco” en *Historia, Memoria y narración*, Altazor, Chile, 2011, pp. 277-280.

³ La connotación de discurso histórico adherirá a las propuestas de Foucault, en la medida que éstos, al poseer una voluntad de verdad, se establecen como productores de realidad. Sin embargo, al comprender que ésta no

Este es, justamente, el marco en el que se inscriben las imágenes, las que no son un reflejo de la verdad, sino representaciones de la misma, en cuanto su construcción se encuentra subyugada por la visión de sus creadores. Así, la visión particular de cada individuo, inserta a su vez en una cultura específica, establecerá una mirada del mundo desde la tradición, pues ésta entrega los estereotipos básicos que permiten la conformación conceptual o ideal de una forma de ver el mundo⁴.

En relación con este punto, Sanfuentes propone que “la imagen es la representación que hacemos de una cosa, ya sea en nuestra mente, a través de palabras o por medio de la pintura, escultura o alguna forma de manifestación gráfica o plástica. Por consiguiente, no es la cosa, no es la realidad, sino una figuración que individual o colectivamente realizamos, producimos, en cierto modo fabricamos de la realidad y nos remite a ella”⁵.

II- Las imágenes en la Conquista de América

En el contexto de la Conquista y primeros años de colonización americana, las imágenes formaron parte imprescindible del aparataje formal que permitía a los europeos conocer el Nuevo Mundo y su realidad natural y humana. Sin embargo, como fuentes históricas, éstas deben ser entendidas como una representación conceptual del proceso, pues a través de éstas no es posible emprender un estudio real sobre los aborígenes, pero sí de la mentalidad de los conquistadores.

Para el caso en cuestión, los constructos iconográficos abogarán por la constitución simbólica del indígena desde las perspectivas de la tradición cultural europea, de la que se hará uso para explicar el Nuevo Mundo tanto a sí mismos como a sus coterráneos. Por tanto, al revisar las imágenes, se podrá comprender cuál era la visión del europeo frente al Nuevo Mundo y los códigos culturales que se utilizaron para representarlo, los que se ciñeron, de forma explícita, a la cultura clásica del humanismo renacentista de la época.

es estable ni unívoca, sino que cambia con el tiempo y la producción de nuevos discursos “verídicos”, es posible asumir el amplio grado de influencia cultural de los mismos, en particular en lo que se refiere a la formación de la mirada de un grupo sobre el otro y los valores y principios que la sustentan. Al respecto véase Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Fabula Tusquets, Barcelona, 2010, passim.

⁴Vid., Gombrich, E. H., *Arte e ilusión*, Phaidon, Londres, 2009, pp. 61-63.

⁵ Sanfuentes, Olaya, *Develando el nuevo mundo*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2008, p. 157.

A partir del problema de la representación del indígena, la siguiente investigación propone analizar las imágenes de la Conquista desde una lectura que permita entender la mentalidad de sus creadores, asumiendo que ésta se conformó desde una mirada basada en los autores grecolatinos. A su vez, se buscará entender cómo, desde la resignificación cristiana de los argumentos culturales clásicos, se estableció una explicación de la otredad que permitió la legitimación y justificación del imperialismo.

Así, el presente trabajo propone que las imágenes que exhiben a los indígenas en la época de la Conquista, ofrecen una representación del Nuevo Mundo a partir de la cultura clásica, pues el contexto en que se formaron los conquistadores, las condiciones del Nuevo Mundo y la necesidad de representación y legitimación de la corona española así lo permitieron⁶.

III- El Nuevo Mundo y sus representaciones.

Durante el siglo XV y XVI, la conquista de América supuso un escenario propicio de representar. Un mundo completamente nuevo, con habitantes y culturas desconocidas para el resto del orbe, que necesitó ser explicado a los europeos desconocedores del devenir de las Indias, por lo que, durante los primeros años de colonización, se llevó a cabo un amplio desarrollo explicativo acerca de la realidad americana. Efectuado desde un inicio a través de cartas, crónicas, relaciones y manuscritos que presentaban de forma retórica las características de los territorios y sus habitantes, a poco andar surgieron las primeras imágenes que retrataban, de forma coherente con los textos escritos, la geografía y culturas aborígenes⁷.

Si bien estos retratos se inscribieron como referentes de la realidad y en su época de creación fueron concebidos como tal, la lectura de las imágenes y escritos no permite entender la América indígena, sino que se constituyen como fuentes que permiten entender

⁶ Asimismo, para abordar el estudio de las imágenes, se asumirá los planteamientos de la historia cultural, pues ésta propone analizar las representaciones de la sociedad, entendiendo que ellas son el producto de la mentalidad de una sociedad. Así, las imágenes que se estudiarán, darán cuenta del imaginario español y de los códigos culturales convencionalizados en su época. Al respecto véase Burke Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 69 ss.

⁷ Sanfuentes, Olaya, *op. cit.*, pp. 150-151.

la cultura de quienes las formularon⁸, puesto que se inscriben como manifestaciones de la cultura del humanismo⁹ renacentista presente en los conquistadores.

Asimismo, las imágenes sobre América se constituyen como un modo de legitimación de la conquista, el que se fundará, ante todo, en la propuesta civilizatoria de los aborígenes¹⁰. En ellas es posible encontrar elementos conceptuales de la cultura clásica, ya que, como se ha comentado, el universo intelectual de sus creadores se circunscribió en el humanismo de los siglos XV y XVI, lo que permite entender cómo, a partir de elementos del mundo antiguo, se configuró un discurso que proponía al indígena a partir de la condición de inferioridad.

Esta condición se resignificó desde el cristianismo¹¹ y se estructuró a partir del supuesto bárbaro de los aborígenes, a los que se debía civilizar y evangelizar para hacerlos parte del universo cristiano. Abogando por este argumento, las imágenes del indígena como salvaje, bárbaro o monstruoso, ayudarán a sustentar y legitimar la conquista europea. En relación con este punto, Carreño señala que “lo monstruoso, sólo existe en relación a un orden establecido, como oposición a una cultura superior, es decir, lo monstruoso representa la asimétrica relación que existe entre la “naturaleza” americana y la ‘civilización’ europea”¹².

De acuerdo al nivel de inferioridad propuesto para los indígenas, entonces, se establecerá una condición propicia para el surgimiento de la imagen de España como una

⁸ Amodio, Emanuele, *Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en la Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Abya, Quito, 1993, p. 130.

⁹ Para abordar este concepto, se tomará la definición propuesta por Nicholas Mann, quien plantea al humanismo como: “Aquel desvelo por el legado de la antigüedad –el literario en especial pero no exclusivamente– que caracteriza la tarea de los estudiosos por lo menos desde el siglo IX en adelante. Por encima de todo, supone el redescubrimiento y el estudio de las obras de los clásicos grecolatinos, la restitución e interpretación de sus textos y la asimilación de las ideas y valores que contienen”. Mann, Nicholas, “Orígenes del humanismo”, en *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press, España, 1998, p. 20.

¹⁰ Donoso Rodríguez, Miguel, “Sobre la presencia de elementos sobrenaturales en dos crónicas chilenas del siglo XVI” en *Anales de literatura chilena*, año 9, n° 10, diciembre de 2008, p. 47.

¹¹ Si bien el humanismo propone el renacer de los clásicos, éstos no se utilizan de forma pagana, sino que sus propuestas se mezclan con las ideas cristianas, las que pretenden entender al mundo con el hombre como protagonista, pero siempre entendiéndolo a partir de un fundamento cristiano. Así, cuando los españoles miran la conquista, no lo hacen del mismo modo que lo haría un griego o romano, sino que su mirada se mezcla con los fundamentos del cristianismo. Al respecto véase Morocho, Gayo, Gaspar, “Humanismo y humanitas: el encuentro con Bizancio”, en *Humanismo y tradición clásica en Europa y América*, Universidad de León, España, 2002, pp. 13-18.

¹² Carreño, Gastón, “El pecado de ser otro, análisis de algunas representaciones monstruosas del indígena americano” en *Revista chilena de antropología visual*, n° 12, Santiago, diciembre de 2008, p. 130.

entidad superior, civilizada y responsable de expandir el cristianismo por América, la que será contrapuesta a la de los aborígenes con el objeto de recalcar la identidad de cada grupo.

IV- Los modelos clásicos y la legitimación de la Conquista.

Como se ha comentado, la visión humanista de los conquistadores formuló una imagen del mundo indígena a partir de la tradición clásica imperante en la época del descubrimiento, lo que dio forma a representaciones de las Indias occidentales en torno a parámetros, supuestos y categorías donadas por la Antigüedad. En este marco, la utilización de los modelos grecolatinos es posible de explicar desde cuatro perspectivas.

La primera de ellas, hace relación con la explicación de un Nuevo Mundo a través de aspectos que permitieran explicar el universo americano desde perspectivas cognoscibles por los europeos. Como se ha mencionado, la exposición acerca de una realidad nunca antes vista requería de elementos que permitieran establecer analogías y comparaciones desde donde comenzar la explicación, para lo cual los modelos clásicos, a través de sus autores, habían brindado un buen modelo para ello. Al respecto de los conquistadores, Kevin Perromat señala que éstos:

No se olvidaban de comprobar cada aspecto o peripecia de la conquista de América con los materiales científicos y míticos que se encontraban en Plinio, Plutarco o Heródoto. La construcción del discurso historiográfico sobre América es, pues, en buena medida una reelaboración y reaplicación de materiales heredados a una realidad novedosa en una actitud politextual de carácter colectivo¹³.

Al analizar las imágenes sobre el descubrimiento y conquista de América, es posible encontrar en ellas ciertos elementos que sobresalen por su carácter fantástico. Orejas enormes, seres sin cabeza, hombres con cola, gigantes, entre otros, dan cuenta de una visión del mundo que no se basaba en lo verdadero, pero que, sin embargo, permitían exponer las curiosidades y diferencias entre lo hispano y lo americano. Ante la necesidad de exponer y

¹³Perromat Agustín, Kevin, *“Las reglas de la historia”: cronistas de Indias, apropiaciones legítimas y plagios en el discurso historiográfico renacentista barroco*, p. 1. Disponible en: www.crimic.paris-sorbonne.fr/pdf/kperromat-cronistas.pdf, visitada por última vez en octubre de 2010.

explicar una realidad nunca antes vista, los conquistadores efectuaron un retrato de América bajo la concepción de alteridad, pues ésta permitía formular, desde la diferencia con lo propio, una idea sobre los indígenas. Así, quienes decidieron brindar explicaciones a los europeos debieron hacerlo desde aspectos conocidos, asumiendo este rol desde la tradición cultural imperante en su época¹⁴. En este marco, los conquistadores se encontraban en conocimiento de los textos e ideales clásicos, los que al mismo tiempo formaban parte del imaginario de los europeos, presentaban un modelo propicio de resignificar desde lo propio.

En cuanto a la necesidad de explicar el origen de las tierras, los clásicos brindaron una buena alternativa para explicar su existencia y configurarla como parte del orbe¹⁵. En este sentido, uno de los autores más utilizados para tales efectos fue Platón, quien en sus relatos sobre la Atlántida exponía la existencia de un universo que sobrepasaba los límites conocidos en el Atlántico y que, de uno u otro modo, eran coincidentes con las tierras descubiertas.

En el *Timeo* Platón expone:

En ese tiempo podíase atravesar por ese mar. Había una isla, delante del estrecho que vos llamais las columnas de Hércules que era mayor que Libia y Asia juntas. Y los viajeros de esa época podían pasar de esa isla a otras islas, y de estas últimas a la tierra firme situada todo alrededor del aquel mar, el que era un verdadero mar. Ya que, a partir del mencionado estrecho, por el lado interno sólo parece haber un golfo de garganta angosta, y del lado ese verdadero mar y tierra que lo circunda, lo que puede llamarse realmente, con toda propiedad una tierra firme¹⁶.

La visión entregada por Platón se complementaba con otras que han sido consideradas como vaticinadoras del Nuevo Mundo y que ayudaron a los españoles a entender la existencia de un continente anteriormente desconocido. Un ejemplo de ellas fue la versión de Séneca, quien en *Medea* expone:

¹⁴ Lira, Margarita, "La representación del indio en la cartografía de América" en *Revista chilena de antropología visual*, n°4, Santiago, julio de 2004, p. 86.

¹⁵ Vid, Ramírez Alvarado, María del Mar, *Construir una imagen*, Fundación El Monte, Sevilla, 2001, p. 45 ss

¹⁶ Platón, *El Timeo*, Porrúa, 1984, en Tord, Luis Enrique "Platón, la Atlántida y los cronistas del Perú" en *La tradición clásica en el Perú Virreinal*, Universidad nacional mayor de San Marcos, 1999, p. 37.

Nada ha dejado en donde antes estaba
el orbe, cuando se ha hecho transitable.
El indio bebe en el helado Aras
los persas, en el Elba y en el Rin.
Tiempos vendrán al paso de los años
en que suelte el océano las barreras del mundo
y se abra la tierra en toda su extensión
y Tetis nos descubra nuevos orbes
y el confín de la tierra ya no sea Tule¹⁷.

Como se ve, tanto en el párrafo expuesto por Platón como en la estrofa de Séneca, podía encontrarse una explicación plausible sobre la existencia del Nuevo Mundo antes de su descubrimiento. Lo anterior, acompañado de la indiscutida credibilidad de los clásicos durante la época, fue conformando una forma de representar América desde la visión entregada por el mundo grecolatino, el que iría adquiriendo, principalmente, las características que permitían exhibir la otredad como una entidad inferior a la española¹⁸.

La segunda explicación hace relación con la mentalidad del europeo y su forma de ver el mundo, el que, de acuerdo a la época, observa desde una mentalidad clásica propia del siglo XVI¹⁹. En este sentido, cuando los conquistadores proponen una visión del mundo comenzando por los modelos y mitos clásicos, no lo hacen sólo por motivos pragmáticos conscientes, sino que bajo su cosmovisión del mundo, los textos grecolatinos se habían establecido como un referente verídico.

En palabras de Sanfuentes:

La veneración de los textos griegos y romanos es una característica del mundo intelectual de la época. El hombre letrado basaba parte considerable de sus creencias y convicciones en los libros que habían sido escritos siglos atrás y que aún eran admirados por su sabiduría y postulados universales. Heródoto, Plinio, Solinio, entre

¹⁷ Séneca, *Medea*, 370-375.

¹⁸ Es bien sabido que la cultura grecorromana configuró un sistema de autorrepresentación basado en la otredad, el que ante todo, proponía reflejar su condición de superioridad. En este sentido, para asumir su condición, establecieron un sistema que proponía al otro como ser inferior, específicamente por no contener las características de una cultura civilizada.

¹⁹ *Cft.*, Huidobro, María Gabriela, "La épica clásica en tierras de Arauco" en *Semanas de estudios romanos*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Vol. XV, 2010, p. 323.

otros, eran referencias frecuentes en los círculos eruditos del Renacimiento. Sus teorías relacionadas con temas geográficos, antropológicos y éticos, eran unánimemente aceptadas y conformaban un conjunto consistente de postulados indiscutibles. Por ese entonces nadie tenía la osadía de discutir radicalmente la autoridad de los clásicos. Al contrario, se les citaba frente a cualquier problema y dotaban de herramientas intelectuales en el proceso de conocimiento del mundo²⁰.

V- El carácter clásico de las imágenes.

Siguiendo esta línea, no sólo el origen de los territorios fue difícil de explicar, sino que la realidad humana, tan diferente a la europea fue abordada, asimismo, a través de los mitos clásicos. Uno de los casos más emblemáticos es el de los acéfalos. Estos seres sin cabeza y con su cara en el pecho, habían sido mencionados tanto por Heródoto como por Plinio el Viejo en sus viajes por el orbe. Estos mitos formaban parte del imaginario colectivo de los españoles durante la época de Conquista, por lo que fueron utilizados para hacer explícita la condición diferente de los aborígenes²¹ (ver anexo 1).

A partir de este soporte que denotaba a los indígenas de la Guayana, es posible entender la imagen que muchos españoles se forjaron con respecto al Nuevo Mundo²². Asimismo, la condición acéfala, asumía un connotativo carácter de inferioridad en estos individuos, pues al no tener cabeza, que es el principal instrumento de la razón, inmediatamente se constituían en seres inferiores. Del mismo modo, la imagen que grafica a los indígenas con cola contribuye a la constitución de los indígenas en un nivel de inferioridad, pues la cola vendría a representar su condición animalesca (ver anexo 2).

Si bien estos mitos colaboraron, durante el primer período del descubrimiento, a explicar ciertos aspectos de América, con el correr de los años y el establecimiento de la sociedad hispanoamericana la necesidad de explicitar la condición de superioridad de la cultura española se fue haciendo más imperante. Esto, debido a la necesidad de legitimar la

²⁰ Sanfuentes, Olaya, *op. cit.*, pp. 42-43.

²¹ Ramírez Alvarado, María del Mar, *op. cit.*, pp. 65 ss.

²² Cabe mencionar que la mayoría de los grabadores y dibujantes sobre América nunca estuvieron en estos territorios, sino que basaron gran parte de sus obras en la información brindada por los viajeros, crónicas, cartas, y el imaginario de su época. Así, es posible entender cómo, desde la cultura de los mismos, se estableció un retrato de los indígenas en relación con la tradición cultural grecolatina subyacente.

expansión política del Imperio, la que se sustentaba, ante todo, en la expansión de la civilización y, por tanto, de la fe.

El tercer punto se vincula con la necesidad de justificación de la conquista y colonización, para lo cual los españoles se ven en la necesidad de legitimar la evangelización, demostrando la inferioridad de los indígenas y la responsabilidad de los españoles por civilizarlos. Este es el punto más destacable que proponen los clásicos grecolatinos, especialmente los romanos, que será reformulado a partir del cristianismo permitiendo establecer el nivel de inferioridad del otro desde lo propio. En relación con este punto, Ames ha señalado de forma puntual el rol inmanente de la cultura romana en la construcción del concepto de barbarie heredado al mundo cristiano, lo que permite entender que el ejercicio realizado por los conquistadores no se encontró lejos de ser una costumbre enraizada en su cultura. De acuerdo con la autora

El recorrido por el período romano, con la consiguiente reformulación, resignificación e incorporación de nuevos elementos en la construcción del otro y de la propia identidad, es imprescindible para que la apropiación cristiana e incluso la apropiación moderna del término sea no sólo posible, sino también clara, útil y funcional (...) hay elementos en la formulación romana del bárbaro que son claves para que el cristianismo y la modernidad puedan, respectivamente, asimilar esta noción a la de pagano y construir su concepto de civilización²³.

Bajo este aspecto, el establecimiento de la otredad como inferior se llevó a cabo a través del modelo grecolatino. Sin embargo, no se trató de establecer las primicias de los clásicos en sí mismas, sino que éstas se resignificaron a partir del cristianismo, formulando una propuesta que exhibía a los indígenas como un grupo culturalmente inferior, asumidos desde los valores españoles²⁴. A partir de este carácter, el tópico bárbaro establecido tanto por griegos como por romanos será reformulado por los cristianos a través de las propuestas y valores del catolicismo imperante en la época. Así, cuando los indígenas sean retratados como seres inferiores, será, al igual que en el modelo grecolatino, debido a su condición de incivilizados, cuya forma de representación mediante los tópicos del salvajismo y barbarie

²³ Ames, Cecilia, "La construcción del bárbaro. La contribución de la cultura romana ejemplificada en el *De Bello Gallico*", en *Europa*, Universidad Nacional de Cuyo, n°4, Mendoza, 2006, p. 24.

²⁴ Amodio, Emanuele, *op. cit.*, p. 13.

se establecerá de acuerdo a sus características no cristianas, las que serán exacerbadas y graficadas de acuerdo a las necesidades²⁵. Dentro de este marco, una de las características que mayormente se percibe en las imágenes hace relación con el canibalismo, el que se constituye en uno de los elementos más significativos de la condición salvaje, pecadora e incivilizada de los pueblos²⁶ (ver anexo 3 y 4).

Con respecto a la lectura de estas imágenes, es posible destacar cómo la sociedad aborígen se establece como un grupo de carácter caníbal en su naturalidad. Esto es posible de interpretar en la medida que la mujer que se presenta en primer plano se encuentra naturalmente dispuesta con su pequeño hijo en una escena donde brazos y piernas están siendo cercenados, al decir de las imágenes, sin ningún gesto de negación o sorpresa ante el suceso. Lo mismo ocurre con la imagen de Theodor De Bry, que de modo más explícito, exhibe a una comunidad indígena asando cuerpos humanos y comiéndoselos, al parecer, en una actitud de festejo. La condición de canibalismo en los indígenas permite entrever su condición de incivilización²⁷, pues en ellos no se encuentra considerado el cuerpo como algo incorruptible, sino que se le asume desde su condición meramente carnal. Asimismo, el ingerir carne humana, al igual que se consume la animal, es un connotativo de la consideración que los indígenas, al parecer, habrían tenido de sí mismos.

A continuación, en cuanto a la irrespetuosidad de los cadáveres, es posible destacar el carácter incivilizado de los indígenas en la medida que no respetan la sacralidad de los mismos, aspecto primordial en la cultura cristiana. Esto es posible de percibir en una de las imágenes de De Bry, donde se representa a los indígenas como salvajes por sus costumbres grotescas (ver anexo 5).

Otro de los aspectos que proporcionaba una imagen propuesta desde los antivalores del cristianismo fue el problema de la sodomía. Este fue un tema bastante abordado por las imágenes, sin embargo, propuesta desde el castigo efectuado por los españoles ante tal costumbre (ver anexo 6).

Esta imagen proporciona una mirada dual en su interpretación. Por una parte, se encuentran los indígenas que sostenían relaciones homosexuales, los que son presentados a partir del castigo –inhumano a su vez– que es el ataque de los perros para que, una vez

²⁵ Lira, Margarita, *op. cit.*, p. 90.

²⁶ Amodio, Emanuel, *op. cit.*, p. 10.

²⁷ Amodio, *op. cit.*, p. 11.

muestran muertos, fueran ingeridos por los mismos. De igual modo, la imagen proporciona una mirada de los españoles como superiores en dos sentidos. En primer lugar, son los que imponen el castigo ante el mal y, en segundo término, porque, a raíz de lo mismo, se constituyen en una entidad civilizadora, puesto que a través del castigo eliminarían el pecado de las etnias amerindias.

Finalmente, el tópico de infiel es uno de los más utilizados tanto por los escritos como por las imágenes. En este sentido, la propuesta se aborda a partir del carácter generalmente demoníaco de los indígenas, el que se les atribuía por los diferentes cultos religiosos. En este aspecto es necesario mencionar que, pocos años antes de la conquista de América, España se había enfrentado de forma sostenida con el último bastión moro en Granada, el que había vencido en 1492 y que había reafirmado la condición cristiana de los reinos. Asimismo, durante la época posterior, especialmente durante los reinados de Carlos V y Felipe II, las disputas por la religión protestante en los territorios españoles de Europa harán que estas imágenes sean más exageradas. (Ver anexos 7 y 8)

En esta imagen se ve el culto de los aborígenes a unos seres de carácter demoníaco, los que se representa a través de dos entidades con cachos y tridentes. Esta es una constante en las representaciones del mundo americano, lo que también se percibe en los cronistas de Indias. A su vez, este soporte se establece como un discurso que asume el carácter infiel de los indígenas, en la medida que éstos alaban al sol desde lo alto de una pirámide, lo que reafirmaba su paganismo y diferencia con la verdadera doctrina.

Finalmente, el cuarto aspecto responde a la necesidad por exponer las dificultades de la conquista y evangelización. En este sentido, entre mayor era el esfuerzo realizado por los conquistadores, más importante se transformaba su triunfo sobre la barbarie. Así, a través de la exhibición del salvajismo e incivilización extremada de los indígenas, era posible asumir la condición de la conquista como una campaña de condiciones sobrehumanas. Entonces, el retrato del indígena como un ser extraordinario dotado de aspectos sobrenaturales, colaboraba a enaltecer la imagen de los conquistadores, pues en la medida que ellos se enfrentaban ante seres de excesiva incivilización, sus trabajos por transformar una sociedad pagana y barbárica en civilizada y cristiana, los enaltecía y transformaban en seres de elevada connotación espiritual, moral y cívica.

Finalmente, y haciendo referencia a la posibilidad de enaltecer la categoría española de la Conquista, se configura un soporte iconográfico que propone a los indígenas desde su salvajismo hacia los jesuitas que promulgaban la fe (ver anexo 9). En este sentido, la propuesta pareciera graficar que entre mayor es el grado de salvajismo que se presentaba en las tierras, más importante pareciera ser la misión evangelizadora, como también sus resultados²⁸. En esta medida, la corona, en su constante avance por los territorios, se proponía a sí misma como la legítima transportadora de la fe y, por tanto, de la civilización.

VI- Conclusiones

Tal como se ha visto, las imágenes del mundo americano durante la Conquista y la Colonia fueron configurando un *corpus* iconográfico que construyó una percepción europea de los aborígenes de acuerdo a las categorías de infidelidad, salvajismo y barbarie. Para tales efectos, las propuestas de la cultura clásica brindaron un buen soporte teórico para exhibir lo peor del mundo indígena y sobresaltar lo hispano. Así, es posible asumir el rol de las imágenes a partir de su carácter constructivo de realidad, pues a través de ellas fue posible establecer el nivel de incivilización de los indígenas americanos. Sin embargo, y lo más destacable, es que a través de la propuesta de incivilización graficada en las imágenes la corona de España pudo sostener su legitimación en cuanto expansión por el Nuevo Mundo.

Por tanto, es necesario mencionar que, las imágenes que representaron a los aborígenes americanos, nos dan cuenta de la cultura en que se formaron sus autores, de su forma de ver el mundo y representarlo, como también de la potencia de los soportes iconográficos para establecer verdades en la medida en que a éstos no se les considere como verdades aparentes.

Por su parte, las categorías y métodos de clasificación y exposición brindados por los clásicos grecolatinos, utilizados a partir de un fundamento cristiano de los mismos, dan cuenta del carácter perenne de la cultura antigua, pues su connotación clásica es lo que

²⁸ Éste fue un recurso bien conocido por los griegos y romanos. Desde la época de Homero, el recurso de retratar al otro como un gran oponente para enaltecer las victorias fue utilizado con frecuencia. Por citar algunos ejemplos, el mismo recurso discursivo se encuentra presente en Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio y César, entre otros.

permite entender su capacidad de reformulación y adaptación según las necesidades y coyunturas. Así, de acuerdo a sus usos en la posteridad, es posible destacar el rol inmanente de la cultura greco-latina en Occidente y, para el caso americano, su utilización durante la Conquista permite comprender cómo Grecia y Roma se han encontrado presentes desde la formación de la sociedad hispanoamericana.

Historias del Orbis Terrarum

Anexos



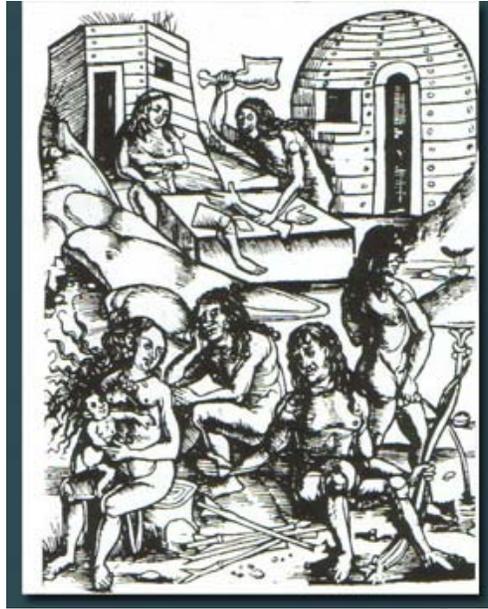
Anexo 1. *Acéfalos de la Guayana*

Disponible en: <http://college.holycross.edu/faculty/cstone/span312/monstruos.html>, visitada por última vez en diciembre de 2011.



Anexo 2. *Gente con cola de Mandeville*

Disponible en: http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm#Layer8, visitada por última vez en diciembre de 2011.



Anexo 3. Grabado de Johanes Grüninger en una carta de Vespucio que recrea la vida cotidiana de los caníbales. Disponible en: http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm#Layer12, visitada por última vez en diciembre de 2011.



Anexo 4. Grabado de la América Pars Tertia de Theodor De Bry
Disponible en: http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm#Layer13, visitada por última vez en noviembre de 2011.



Anexo 5. *De cómo tratan los guerreros de Utina a los enemigos muertos*, Theodor De Bry
Disponible en: http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm#Layer13, visitada por última vez en noviembre de 2011.

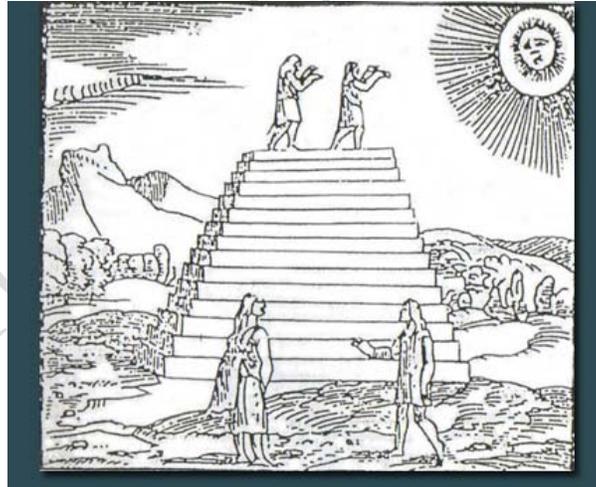


Anexo 6. *Balboa echa a varios indios culpables del terrible pecado de sodomía a los perros, para que éstos los dilacerasen*, Theodor De Bry. Disponible en: <http://www.antropologiavisual.cl/egana.htm#15>, visitada por última vez en diciembre de 2011.



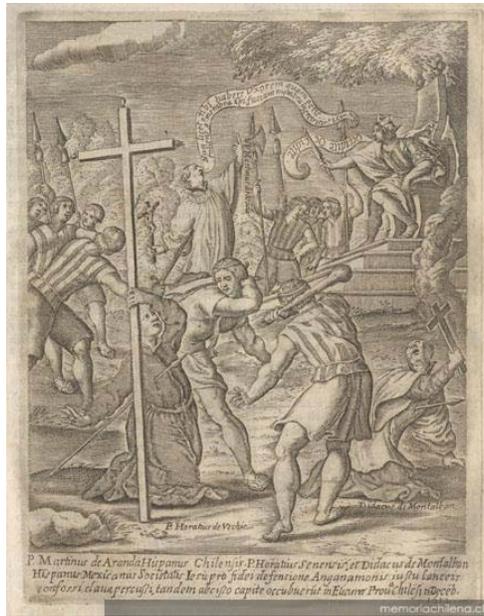
Anexo 7. *Indios del Perú que adoran al diablo*

Disponible en: http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm#Layer17, visitada por última vez en noviembre de 2011.



Anexo 8. *Como los indios del Perú adoran al sol y lo tienen por su Dios principal*

Disponible en: http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm#Layer16, visitada por última vez en noviembre de 2011.



Anexo 9. Misioneros jesuitas martirizados. Disponible en:

http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle2.asp?id=MC0001930&id_ut=cronistasdelsigloxvi&pag=0, visitada por última vez en octubre de 2011.

Bibliografía

Ames, Cecilia, “La construcción del bárbaro. La contribución de la cultura romana ejemplificada en el *De Bello Gallico*” en *Europa*, Universidad Nacional de Cuyo, n°4, Mendoza, 2006.

Amodio, Emanuele, *Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en la Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Abya, Quito, 1993.

Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidón, Barcelona, 2006.

Carreño, Gastón, “El pecado de ser otro, análisis de algunas representaciones monstruosas del indígena americano” en *Revista chilena de antropología visual*, n°12, Santiago, diciembre de 2008.

Donoso Rodríguez, Miguel, “Sobre la presencia de elementos sobrenaturales en dos crónicas chilenas del siglo XVI” en *Anales de literatura chilena*, año 9, n° 10, diciembre de 2008.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Fabula Tusquets, Barcelona, 2010.

Gombrich, E. H., *Arte e ilusión*, Phaidon, Londres, 2009.

Huidobro, María Gabriela, “La épica clásica en tierras de Arauco” en *Semanas de estudios romanos*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Vol. XV, 2010.

Huidobro, María Gabriela, “Los relatos sobre los otros: los héroes bárbaros de Arauco” en *Historia, Memoria y narración*, Altazor, Chile, 2011.

Lotman, Iuri M., “La semiótica de la lectura y el concepto de texto” en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, número 9, Puebla, México, 1993.

Mann, Nicholas, “Orígenes del humanismo” en *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press, España, 1998.

Morocho Gayo, Gaspar, “Humanismo y humanitas: el encuentro con Bizancio” en *Humanismo y tradición clásica en Europa y América*, Universidad de León, España, 2002

Perromat Agustín, Kevin, “*Las reglas de la historia*”: *cronistas de Indias, apropiaciones legítimas y plagios en el discurso historiográfico renacentista barroco*, p. 1. Disponible en: <http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/sal4/perromat.pdf>

Ramírez Alvarado, María del Mar, *Construir una imagen*, Fundación El Monte, Sevilla, 2001.

Sanfuentes, Olaya, *Develando el nuevo mundo*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2008.

Séneca, *Medea*, Editorial Gredos, España, 2001.

Tord, Luis Enrique, “Platón, la Atlántida y los cronistas del Perú” en *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Universidad nacional mayor de San Marcos, 1999.

Recursos web

http://www.antropologiavisual.cl/carreno_12.htm, visitada por última vez en diciembre de 2011.

<http://www.college.holycross.edu/faculty/cstone/span312/monstruos.html>, visitada por última vez en diciembre de 2011.

<http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/pdf/kperromat-cronistas.pdf>, visitada por última vez en octubre de 2010.

http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle2.asp?id=MC0001930&id_ut=cronistasdelsigloxvi&pag=0, visitada por última vez en octubre de 2011.

APÉNDICE

Entrevista a la historiadora Virginia Iommi Echeverría.

Reflexiones sobre la ciencia y el Renacimiento, continuidades y cambios.

“...es muy difícil hablar de algún movimiento cultural como algo desprovisto de raíces o como una suerte de generación espontánea, inexplicable, desligada del pasado. (...) Como toda acción humana, y por lo mismo, por ser una acción humana, tiene un fundamento histórico que es innegable”.



Desde el Renacimiento como movimiento particular y como un espacio heredero de lo clásico y medieval, la Doctora en Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas de la Universidad de Florencia y Profesora del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Virginia Iommi, recorre parte de su devenir investigativo donde la ciencia ocupa un espacio central para entender la compleja relación entre lo nuevo y lo heredado, entre la invención y la resignificación del mundo y el hombre. Sin duda, un fascinante recorrido donde la historia traspasa el simple relato y nos invita a reconocer los modos de comprender el mundo en el pasado.

Por Eduardo Muñoz Saavedra* y Pablo Castro Hernández**

Para iniciar nuestra conversación, desde una perspectiva más autobiográfica, ¿en qué momento comienzan sus intereses con respecto a la historia? ¿Y de qué manera éstos se fueron encausando hacia ciertos períodos y temas específicos?

Mi interés por la historia comienza desde que yo era muy joven. Los primeros recuerdos que tengo de mi gusto por temas históricos son de mi infancia, cuando tenía alrededor de siete u ocho años. Me acuerdo que en mi casa había un libro muy grande y

* Eduardo Muñoz Saavedra es Profesor de Historia y Ciencias Sociales y Licenciado en Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Arte y Ciencias Sociales, ARCIS. Magíster © en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, con mención en Historia Económica y Social.

** Pablo Castro es Licenciado de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Estudiante de Magíster en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, con mención en Arte y Cultura.

La entrevista fue transcrita y editada por Mauricio Rivera Arce, Camila Dascal Olguín, Eduardo Muñoz Saavedra y Pablo Castro Hernández.

antiguo sobre la cultura egipcia pensado para niños. Siempre miré ese libro con mucho gusto, y particularmente me entretenía leer sobre los rituales de la muerte en Egipto, sus creencias, sus dioses, y todo tipo de imágenes y narraciones vinculadas a ese tipo de temas.

Cuando salí del colegio entré a estudiar al Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, y en ese entonces mis intereses habían variado un poco: en primer año, tenía muy claro que mi tesis de licenciatura la haría sobre el romanticismo inglés. De hecho, cuando llegué a cuarto año, hice mi tesis sobre ese tema. Luego de terminar la licenciatura, postulé al magíster de este mismo Instituto, y fue allí cuando me atrajo el mundo renacentista. Mi interés en este ámbito de la historia fue bastante azaroso, recuerdo que en la primera clase de la asignatura de Historia del Arte y de la Cultura, el profesor de ese entonces puso en el pizarrón una serie de temas entre los cuales los estudiantes tenían que elegir. Eran temas que iban desde la ciudad sumeria hasta la arquitectura del siglo XX. Me acuerdo que el profesor empezó a ofrecer las alternativas por el otro lado de la mesa, y cuando llegó a mí, quedaba un solo tema, que era hacer una investigación sobre el pintor renacentista Antonio Pollaiuolo. Yo con suerte había escuchado ese nombre, pero decidí cumplir con la tarea y empecé a investigar sobre el pintor. Entonces, llegué a un artículo del historiador Aby Warburg. Cuando leí ese artículo me di cuenta que metodológica y temáticamente era lo que más me había interesado sobre historia, nunca había visto una manera de estudiar y de interpretar la historia tan original, tan imaginativa y tan compleja a la vez. Fue a partir de esa lectura que mis intereses en el ámbito histórico se movieron hacia el mundo renacentista, y de hecho mi tesis de magíster fue sobre un tratado médico de Marsilio Ficino. Cuando terminé el magíster, me fui a hacer el doctorado a la Universidad de Florencia, para profundizar estos intereses, particularmente en la ciencia renacentista. Mi tesis doctoral la realicé sobre el pensamiento de un matemático-físico del siglo XVI, Niccolò Tartaglia. Después de eso volví al Instituto a dedicarme a la historia moderna.

Y en relación a esto, centrándonos en el mundo renacentista, ¿qué elementos de los siglos XV y XVI le fueron particularmente atrayentes para terminar de definir su labor como historiadora?

Como todos los períodos históricos, se trata de una época muy compleja y muy variada, pero es un período histórico que siempre ha significado un desafío para los

historiadores. Las grandes innovaciones historiográficas se han dado justamente estudiando lo que pasó en Europa en el siglo XV y el siglo XVI. Ha sido casi como una especie de laboratorio metodológico. Dentro de toda esta variedad temática, que va desde la historia del arte, pasando por la historia social, la historia económica, la historia cultural en un ámbito más general, aquello que a mí más me ha interesado ha sido la historia de la ciencia y particularmente del pensamiento científico. Es decir, la manera en la cual los científicos del Renacimiento construyeron y elaboraron explicaciones para fenómenos que les parecían complejos.

Con respecto justamente al mundo científico, ¿usted observa ciertos aportes de la Edad Media en la evolución científica del Renacimiento o de las concepciones científicas de este periodo? ¿O existe un salto histórico desde el mundo clásico al Renacimiento sin obtener mayores referentes desde el Medioevo?

Sin duda la ciencia renacentista es una ciencia heredera de la ciencia medieval. De hecho, pensando en los ámbitos en que yo he trabajado, como la física o la medicina, la herencia medieval es todavía más notoria que quizás en otros ámbitos de la cultura renacentista. Sin ir más lejos, en los científicos del Renacimiento existe un reconocimiento a la labor desarrollada por los científicos medievales. Son lectores de autores medievales e intérpretes de autores medievales. Eso no significa, naturalmente, que los científicos del Renacimiento al igual que sus contemporáneos en otras disciplinas no hayan querido leer directamente a los autores clásicos, pero esa lectura siempre fue acompañada y complementada por la lectura de autores medievales. Entonces, por ejemplo, en un caso específico que puede ilustrar esto de manera más clara, un autor como Tartaglia, que escribió sobre física e hidrostática, complementó su lectura de Arquímedes con el estudio de un autor medieval como Jordanus Nemorarius. Y su obra es en gran medida el resultado de ese estudio analítico, comparativo, acucioso, de dos tradiciones que pueden naturalmente considerarse comunes, pero que tienen problemáticas, lenguajes e imágenes diversas. Y desde ese punto de vista, la ciencia renacentista reconoce la importancia del legado medieval.

Ahora bien, entrando quizás a un nivel más conceptual, ¿existió algún concepto o idea de ciencia para la época tardo-medieval y renacentista?

Hablar de una idea de ciencia en esta época debe hacerse con mucha precaución sobre todo pensando en los prejuicios, o mejor dicho en los juicios actuales que nosotros tenemos con respecto a lo que es científico. La ciencia, o lo científico, como nosotros lo entendemos, es algo más bien heredero del siglo XVII. Las ramas de lo científico, son las ramas de lo científico establecidas en el siglo XVII. La ciencia medieval y la ciencia renacentista son ciencias mucho más próximas a las características de la ciencia clásica. Y eso qué significa: estamos hablando de una ciencia en la cual la interpretación de la naturaleza no está matematizada, lo que nos da cuenta que se trata de textos, en general, explicativos, expositivos, que abordan el estudio de la naturaleza desde una perspectiva fundamentalmente cualitativa, no cuantitativa. Ese es un punto muy importante, porque el tipo de texto científico del siglo XIV, o del siglo XV, es muy diferente del tipo de texto científico del siglo XVII. Ese es un primer punto de diferenciación, yo diría, conceptual y temático de lo que es científico. Y por otra parte, los problemas de lo científico están definidos y son abordados de una manera muy particular, que combina muchas veces experimentos o la descripción de experimentos –que no sabemos si efectivamente fueron realizados- con la biología, la filosofía, la física, la magia. Esto genera una forma explicativa que también es muy particular y que establece un patrón común desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVI.

Y con respecto a eso, de cómo estos pensadores desarrollaban sus métodos de investigación, llama la atención por ejemplo una investigación que usted realizó sobre Niccolò Tartaglia que en cierta medida, en él se denota una metodología de pregunta y respuesta a través de la experiencia de un contexto histórico correspondiente a la idea de guerra, también, donde por ejemplo la balística fue muy importante. Ese método de pregunta y respuesta ¿es propio del Renacimiento italiano, o tiene sus antecedentes en el Medioevo o el mundo clásico como procedimiento científico?

El tema del diálogo para la discusión de temas científicos no es una novedad del Renacimiento, para nada, sino que tiene su origen en el mundo antiguo, y se proyecta y está

presente también en el mundo medieval. Por ejemplo, hay una obra de Adelardo de Bath, en la cual se establece un diálogo entre dos personajes que justamente discuten y exponen ciertos temas y problemas. Lo que sí es particularmente notable del caso de Tartaglia, y de la obra en cuestión, que se llama *Quesiti et inventioni diverse*, es que los actores son personajes reales de un contexto específico, es decir, son personajes con nombre y apellido que vivieron en una época, en una ciudad particular y que abordaron ciertas problemáticas específicas. En el caso de Tartaglia se trata de actores involucrados directamente en la guerra, por ejemplo. Y por lo tanto, la discusión de un problema de balística, se basa o se apoya en una conversación entre un especialista, que en este caso es Tartaglia, y un personaje del mundo de la guerra que él escoge entre sus conocidos. Pero finalmente es una interpretación renacentista de una forma clásica.

Junto a esta metodología, se observa en las investigaciones que usted realiza una clara influencia de autores clásicos como Platón y Aristóteles que claramente formaron las bases científicas de las cuales empieza la interpretación de los fenómenos naturales por los autores renacentistas. ¿Pero existieron, otros autores medievales, que tuvieran también una clara influencia y que hayan tenido una menor atención por parte de los historiadores?

Sí, sin duda. Ahora, no es que hayan recibido menos atención por los historiadores, pero son autores cuyo estudio ha estado más bien restringido al ámbito de la historia de la ciencia y eso hace naturalmente que en otras ramas o líneas historiográficas sean menos conocidos. Pero por ejemplo, en el caso de la balística en particular, en gran medida la discusión renacentista sobre el movimiento de los proyectiles lo que hace es apropiarse e dilucidar de una manera novedosa la interpretación medieval que se había hecho de Aristóteles. Voy a ser un poco más específica para ejemplificar el caso. Aristóteles se pregunta cómo es posible que un proyectil se mueva en el aire cuando no hay nada que aparentemente lo mueva, porque uno de los principios básicos de la física de Aristóteles es que todo aquello que se mueve es movido por algo. Si yo lanzo un proyectil en el aire, desde el momento en que deja mi mano aparentemente nada lo mueve. Y la respuesta que encontró Aristóteles, o que postuló Aristóteles, es que en realidad en ese momento es el aire el que a través de un movimiento particular contribuye al avance del proyectil. En la Edad

Media, en la escuela de París, a partir del comentario de este pasaje de la obra aristotélica, un autor como Juan Buridan postuló una teoría contraria: en realidad no era el aire aquello que movía al proyectil, sino que era una fuerza llamada *impetus*, que aquel que lanzaba imbuía al proyectil y era esa fuerza la que al extinguirse hacía que el proyectil cayese. Por lo tanto, la interpretación medieval es básica para entender cómo el Renacimiento, y de ahí el propio Galileo, van a entender este mismo fenómeno. Es decir, el lanzamiento del proyectil se comprenderá ya no desde la interpretación aristotélica, sino desde la interpretación medieval de la interpretación aristotélica. Y desde ese punto de vista, la escuela de París y la interpretación que hacen ellos va a ser fundamental en el desarrollo posterior. Esto es algo que durante mucho tiempo permaneció como algo desconocido hasta que Pierre Duhem empezó a estudiar a estos autores medievales y a enfatizar la relevancia de las propuestas que ellos habían elaborado. En gran medida el estudio de las ciencias renacentistas se vio revolucionado con Duhem, porque aquello que parecía como algo propio de la ciencia renacentista, se empezó a apreciar en perspectiva histórica, estableciendo vínculos y relaciones desde la Antigüedad hasta el siglo XVI.

Ahora bien, en relación a eso mismo que nos menciona y centrándonos en un plano más metodológico, ¿de qué manera también uno puede empezar a aproximarse a la historia de la ciencia renacentista, ya sea por medio de documentos, tratados de física o de la medicina?

Creo que lo primero, y como ocurre cuando uno estudia cualquier ámbito en la historia, uno debe comenzar a familiarizarse con ciertos conceptos, porque estamos hablando de un lenguaje a veces muy impreciso, y de conceptos que a veces van cambiando de significado según el contexto en el cual se utilizan. Por lo tanto, la primera aproximación es una revisión conceptual: tratar de entender de qué están hablando los autores de las fuentes cuando nos aproximamos a ellas. Es finalmente lo mismo que hace alguien cuando estudia, por ejemplo teoría política medieval, o renacentista, pues debes conocer los conceptos centrales, cómo se utilizan, qué significado tienen, qué implicancias, etcétera. Luego de eso, yo creo que un ejercicio muy importante para la historia de la ciencia es abandonar los prejuicios contemporáneos. Durante mucho tiempo la historia de la ciencia fue vista desde la perspectiva científica como una historia del progreso. Y sólo se

enfaticaban los logros. Es decir, todo aquello que no era acierto, era visto casi como una anécdota. Eso significa que muchas veces la historia de la ciencia se escribía comenzando en el siglo XVII. Porque era en el siglo XVII cuando la ciencia contemporánea se reconocía, o reconocía, mejor dicho, su origen. De hecho muchas veces a los autores del siglo XVII se les llama autores clásicos. En este sentido, yo creo que las disciplinas humanistas tienen mucho que decir, mucho que aportar a la historia de la ciencia, justamente porque no tienen esa pretensión de progreso o esa pretensión de verdad. Por ejemplo, cuando en el siglo XIX se escribía historia de la medicina, esa historia de la medicina era fundamentalmente una historia escrita por médicos, que buscaba precisamente fijar los hitos del progreso médico. Con la variable histórica, en realidad el progreso, o los avances, importan menos que el tipo de respuesta en determinado espacio y tiempo. Ese yo creo que es justamente uno de los principios básicos para hacer historia de las ciencias, pues tiene que ver con respetar la autonomía y la capacidad de construir una respuesta independiente de si esa respuesta sea correcta o sea equivocada en términos objetivos.

En este sentido, se puede entender la utilización que usted realiza del concepto de *invención* para el caso de Girolamo Fracastoro, quien introdujo en el campo científico de su época el concepto de sífilis.

La idea justamente de ese trabajo, que aborda la figura de Girolamo Fracastoro, que es el médico italiano del siglo XVI que acuñó el concepto de sífilis, enfermedad que antes se conocía en general como “mal francés”, es analizar cómo una enfermedad nueva, fue comprendida a partir de los conceptos médicos de la época. Es decir, se inventó la sífilis, porque para conocerla, fue necesario recurrir al bagaje conceptual, experimental de ese entonces, para lograr entender algo que parecía incomprensible. Y eso es algo muy propio, muy típico de las ciencias de todas las épocas, diría yo, no sólo de la época renacentista, que es cómo enfrentarse a algo aparentemente desconocido utilizando aquello que se conoce. Es decir, proyectar lo que se conoce para descubrir lo desconocido. Y ese mecanismo intelectual revela mucho del procedimiento y de la operación que se ejerce para llegar a descubrir aquello que se desconoce. Eso es algo que en el caso de la historia de la ciencia es muy notable, quizás lo más interesante, descubrir cómo los científicos llegaron a postular su respuesta y llegaron a imaginar lo desconocido a partir de lo que sí conocían.

Claramente esta construcción de la realidad por parte de los científicos fue un largo trabajo intelectual que debió buscar mecanismos de discusión y exposición, de esta manera, ¿cuáles eran los centros de difusión de estos científicos en el Renacimiento?, ¿Se ubicaban en el ámbito universitario, o más bien plantearon su trabajo desde espacios aún más cerrados?

En los casos en que yo más he trabajado, que son algunos casos de científicos italianos del siglo XV y del siglo XVI, son personajes que viven al margen de la universidad. Muchos de ellos tienen formación universitaria y están vinculados a este espacio, pero su labor científica no es una labor universitaria. Eso no significa que en la universidad no haya existido alguna labor científica, pero la universidad era un ámbito básicamente de ciencia aristotélica. Muchos de estos autores se rebelan frente a la ciencia aristotélica. Y desde ese punto de vista, es una labor que se hace al margen del mundo universitario. No necesariamente eso implica una oposición o una lucha directa con la universidad pero si implica un quiebre en las formas de la vida intelectual. La vida intelectual de alguna manera comienza a ocupar espacios que antes no había ocupado y el científico comienza a hacerse de un rol público particular. Por ejemplo, inciden en esto los cursos públicos que se dan. Hay muchos científicos, como Tartaglia, que dictaban clases en las iglesias, por poner un ejemplo. También esto está acompañado de la difusión de sus obras y tratados a través de la imprenta. Ahora los científicos pueden no sólo publicar sus propias obras sino ver publicadas críticas a sus obras y rebatirlas públicamente. Esto también está muy ligado a la aparición cada vez más numerosa de textos en lengua vulgar, lo que significa un nuevo ámbito de difusión científica. El latín deja de ser necesariamente la lengua de la ciencia, y cada vez hubo más textos que se publicaron en italiano, en inglés, en francés, por lo tanto hay una transformación, diría yo, de la función del científico en el ámbito urbano, pero también hay una transformación más general que tiene que ver con la difusión del texto escrito.

Usted ha expuesto a la iglesia como un punto de difusión de conocimiento paralelo al universitario, no necesariamente excluyente. Ahora bien, ¿existían otros momentos de articulación con la sociedad en general, con la cultura popular, o sus estudios, como Maquiavelo, eran obras realizadas para un determinado personaje?

Si ustedes revisan los textos del siglo XVI, yo les diría que el noventa por ciento de los textos, y digo el noventa por ser precavida, están dedicados a un personaje poderoso. Ese tipo de dedicatoria de los textos científicos es compartida por la mayoría de los textos de la época. Es posible, claro está, que el autor estuviese vinculado directamente con el personaje al cual le dedica la obra, pero por otra parte también es posible que la obra funcionase como una especie de ofrenda, o de homenaje a ese personaje al que no necesariamente su autor debía conocer de manera directa. Yo diría que las dedicatorias a los personajes poderosos suelen ser bastante estandarizadas, muy similares, y no siempre dan cuenta de la intencionalidad del autor. Ahora, yo creo que en términos de la difusión popular de estas ideas hay que ser muy cautos. Cuando yo les mencionaba el caso de las clases en iglesias, estamos hablando por ejemplo de clases de matemática bastante elemental, y eso no significa que las lecciones más complejas o los problemas más abstractos hayan sido abordados en estas instancias. La ciencia ha sido siempre y no ha dejado de ser hoy día algo bastante exclusivo en términos de difusión y de comprensión social. Y eso es algo que ocurre en el Renacimiento y que ha variado poco. Hay que recordar también que por ejemplo, la implementación de instituciones dedicadas a estudios científicos en términos estatales, podríamos decir, es un fenómeno más bien del siglo XVII que no está presente en el siglo XVI ni tampoco antes, en que el conocimiento aparece todavía como mucho más disperso y menos vinculado a los intereses del Estado.

A partir de los estudios que ha realizado con respecto al Renacimiento, que tienen que ver justamente con el área de lo científico, usted, desde una perspectiva mucho más amplia, y como también muchos autores han hecho una gran discusión con respecto a esto, ¿cómo vislumbra el Renacimiento? ¿Lo ve como un momento específico encerrado en sí mismo, o lo ve desde una larga duración como Jacques Le Goff, quien plantea la existencia de varios renacimientos que se van dando a través de una larga Edad Media?

Este es un problema que es mucho más profundo y mucho más amplio que la situación o la condición de las ciencias renacentistas, y tiene que ver con la conceptualización propia del Renacimiento. Es decir, si existe algo así como un Renacimiento con mayúscula, o sólo hay renacimientos con minúscula. Yo creo que aquí es necesario hacer varias precisiones. Por una parte, yo pienso que, en historia, es muy difícil hablar de algún movimiento cultural como algo desprovisto de raíces o como una suerte de generación espontánea inexplicable, desligada del pasado. Yo creo, como toda acción humana, y por lo mismo, por ser una acción humana, tiene un fundamento histórico que es innegable. Y por otra parte, este mismo principio puede conducir a errores, lo digo por ejemplo a propósito de los juicios que históricamente se han hecho sobre la obra de Jacob Burckhardt como una manipulación historiográfica. Es decir, ver en el Renacimiento una especie de invención en la cual se cree que hay algo que en realidad nunca ocurrió y que no fue tan extraordinario. Pienso que el libro de Jacob Burckhardt, más allá de todas las modificaciones o correcciones posteriores que puedan tener sus resultados, puede considerarse el libro más influyente en la historiografía del siglo XX, pues toda la historia cultural nace de ese libro y la metodología se origina en él.

Lo que Jacob Burckhardt mostró de manera magistral, es la particularidad de una época. Creo que no hay nada de malo en reconocer que el Renacimiento con mayúscula sí existió, lo que no significa que no hayan existido otros renacimientos y otras formas de lectura y de apropiación de la cultura antigua. Pero en particular, sí existió una forma identificable, específica, diferente, de apropiación de la cultura clásica en el contexto italiano. Incluso, desde ese punto de vista, efectivamente, el Renacimiento está ligado al mundo medieval, y así lo decía un historiador del renacimiento tan importante como Paul Oskar Kristeller, que identificaba las raíces medievales del Renacimiento. Pero eso no implica en ningún caso negar la existencia de un Renacimiento como algo diferente. Otro punto que es muy importante al momento de analizar el Renacimiento, es considerar lo que las propias fuentes y los propios contemporáneos dicen de sí mismos. El Renacimiento, quizás a diferencia de otras épocas, es un período en el cual los propios protagonistas se quieren ver a sí mismos como diferentes de sus antecesores. Y hay una lucha muy grande por enfatizar la diferencia, la distancia, el cambio, para ellos, la mejoría. Y eso es algo que el historiador no puede obviar. No puede creer que eso sea algo irrelevante. Porque el que

Derechos reservados. Prohibida su reproducción total o parcial. ©

un personaje se vea a sí mismo como diferente de su antecesor, y busque enfatizarlo incluso violenta y vehementemente en algunos casos, es algo que históricamente es muy significativo y que historiográficamente nos debe hacer ver esa época como un tiempo que se define a sí mismo. El Renacimiento se definió a sí mismo. Buscaron, inventaron el concepto, lo aplicaron, le dieron un significado, un contexto de aplicación. Y todo eso, es algo que el historiador no puede pasar por alto. Independiente de que haya grandes rasgos que se mantienen, existe no obstante una voluntad de describir y de definir algo diferente, y pienso que eso es algo de lo cual el historiador se debe hacer cargo.

Así se puede considerar, entonces, la supremacía de la ruptura ante la continuidad.

Sobre eso pienso que existen dos niveles. En un nivel, naturalmente hay una continuidad. Hay una continuidad, por ejemplo, y aquí estoy recordando a Kristeller, en la figura de los *dictatores* medievales, en el legado bizantino del estudio del griego y esos son elementos que son innegables y que hacen del Renacimiento, sin lugar a dudas, un heredero de ciertas tradiciones medievales. Pero por otra parte, el Renacimiento también se rebela contra otras tradiciones medievales. Hay algunos que pretenden establecer que en realidad no hay ninguna diferencia entre el tipo de argumentos escolásticos y el tipo de argumentos renacentistas, pero basta comparar los mismos tipos de textos para darse cuenta que están contruidos de manera muy diferente. Pienso que el historiador debe reconocer que existió el Renacimiento, pues reconocer que existió el Renacimiento no significa que el Renacimiento sea superior a la Edad Media. Eso sería absurdo. Pero yo creo que por temor a hacerse cargo de ese principio que los hombres del Renacimiento muchas veces sí creían, los historiadores han tomado una posición que tampoco es justa con el periodo. Y aquí el historiador tiene que ser muy responsable en reconocer la particularidad de una época histórica, pero a la vez también conservar y mantener la distancia respecto de los juicios que los protagonistas imprimieron a su época.

Siguiendo esta línea sobre la continuidad y el cambio, de la selección de ciertos elementos desde nuestra contemporaneidad, ¿desde qué perspectiva siente valioso estudiar el Renacimiento en nuestro contexto nacional, en nuestra época, donde

pareciera que estamos fuertemente conectados con un presente globalizado y al mismo tiempo inconexos con el pasado remoto?

Muchas veces, y cada época probablemente piensa lo mismo cuando se contempla a sí misma, se cree que los problemas y preocupaciones son propios y novedosos. Y en realidad, los problemas siguen siendo muchas veces los mismos, que han sido abordados de diferentes maneras y según los recursos de cada época. Es posible encontrar en el pasado, enfoques interesantes para contemplar nuestro contexto. Naturalmente lo que dice un autor del siglo XV va a ser poco aplicable a un contexto muy diferente, como es el contexto del siglo XXI. Sin embargo, en los principios y en las ideas que se postulan, puede haber o se pueden encontrar ciertas nociones comunes. Por poner dos ejemplos que pueden ser significativos pensando en el contexto nacional. El humanismo, como un movimiento literario, se origina como un rechazo a una forma de educación. El humanismo es una rebelión ante la formación escolástica, que era vista como una formación, diríamos hoy, profesionalizante. Es decir, los estudiantes en la tarda Edad Media, iban a la universidad a formarse básicamente en tres disciplinas que eran el derecho, la medicina y la teología. Y a partir de una serie de manuales de distintas disciplinas, orientaban su formación hacia esas tres ramas profesionales, guardando todas las proporciones del uso del término en el contexto y sus aplicaciones. Los humanistas de finales del siglo XIV y comienzos del XV ven en ese tipo de formación, una formación que condena y limita al hombre. Lo condena, finalmente, a ser útil respecto de esas líneas profesionales. Y el humanismo, como corriente intelectual y como corriente educacional, lo que pretende es ayudar a formar hombres libres. Hombres que, y es un discurso muy basado en la moral, fuesen buenos para una vida en comunidad. Y esa formación moral orientaba a ser mejor hombre, por eso el humanista se sustenta en la lectura de los clásicos, en el desarrollo de la elocuencia, de la retórica, de las prácticas de convencimiento, de la argumentación, etcétera. Por lo tanto, en un contexto en el cual el problema educacional aparece muy ligado a lo contingente, a veces desprender la mirada de lo contingente permite ver cómo se enfrentaron a situaciones diferentes, pero en el fondo similares, otras personas, en otras épocas, con otras preocupaciones. El discurso de los humanistas en ese sentido es un discurso que puede resultar muy inspirador y muy útil en el momento de entender, de pensar qué entendemos por educación, pero más aun,

qué queremos como sistema educacional. Qué queremos que haga un sistema educacional; hasta qué punto la educación no es simplemente la formación de un profesional para que ocupe un determinado rol, o es la formación de un hombre que puede desempeñar el rol que quiera en la sociedad y que tiene una responsabilidad que va mucho más allá de la formación en una disciplina específica.

El otro ejemplo, es un caso que quizás ahora más que nunca cobra mayor protagonismo y valor en términos de lo que se entiende por la modernidad, es la situación de un autor como Pico della Mirandola. Él fue un autor que se dedicó a estudiar muchas lenguas para poder conocer tradiciones culturales diversas. Y su preocupación no estuvo puesta en las diferencias de las tradiciones, sino en aquellos elementos que parecían comunes. Yo creo que en una época en la cual cada vez nos vinculamos con culturas más diferentes y tenemos acceso a información de tradiciones distintas, de modos de vida diversos, un enfoque como el de Pico della Mirandola no solamente es muy inspirador, sino que es necesario. Porque la diferencia es algo evidente. Lo interesante está puesto justamente en aquello que no es diferente, en aquello que es común. Y pensando en esos dos casos, en la concepción de educación del humanismo, y el enfoque de Pico della Mirandola para enfrentarse a tradiciones culturales diferentes, pueden resultar muy inspiradoras para las personas del siglo XXI.

Mayo de 2012

Viña del Mar - Chile

INDEX



LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA EN LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO. RELACIONES, TRADICIÓN Y CULTURA.

Prólogo.....	IV
Agradecimientos.....	IX

PRIMERA PARTE:

TRADICIÓN Y RECEPCIÓN DE LOS MODELOS GRECO-LATINOS EN LA EUROPA MEDIEVAL Y EL MUNDO ISLÁMICO.

BORIS ARAYA VALENCIA, La presencia de la guerra de Troya en el <i>Libro de Alexandre</i> : un <i>exemplum</i> medieval (siglo XIII d.C.).....	11
I- Presentación, problematización e hipótesis: la guerra de Troya en el <i>Libro de Alexandre</i>	13
II- Un acercamiento a la tradición clásica en el medioevo.....	15
a) El sermón medieval en el <i>Libro de Alexandre</i>	15
b) <i>Mitos</i> clásicos y estamento dirigente.....	17
c) <i>Exempla</i> medievales: lo clásico y lo cristiano en el siglo XIII d.C.....	21
III- Algunas conclusiones en torno a la guerra de Troya en el <i>Libro de Alexandre</i>	23
DANIEL SANTIBÁÑEZ GUERRERO, La tradición de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: “aristotelismo neoplatónico” y “aristotelismo puro” en los pensadores árabes.....	29
I- Introducción.....	31
II- Las particularidades de la aproximación árabe al pensamiento filosófico griego.....	33

III- La primera recepción de la doctrina de Aristóteles.....	36
IV-El “aristotelismo-neoplatónico” de Avicena.....	40
V- El “aristotelismo puro” de Averroes.....	43
VI- Conclusiones.....	47

SEGUNDA PARTE:

TRASPASOS E INFLUENCIAS DEL MUNDO CLÁSICO EN EL RENACIMIENTO

MAGDALENA DARDEL CORONADO, Placeres mundanos. Referencias al mundo clásico en la mesa de <i>Las bodas de Caná</i> de el Veronés.....	52
--	----

FABIÁN ANDRÉS PÉREZ PÉREZ, <i>La Ilíada</i> de Homero y <i>El Príncipe</i> de Maquiavelo: la influencia de la <i>Ilíada</i> en la conformación del ideal de príncipe maquiaveliano.....	71
---	----

I- Introducción.....	73
II- Primera mención: el espíritu guerrero que debiesen tener los príncipes.....	74
III-Segunda mención: la doble naturaleza de los príncipes, la doble naturaleza de las concepciones del mundo.....	78

DANIEL NIETO ORRIOLS, La tradición clásica en las imágenes de América: pervivencia de los modelos y tópicos grecolatinos en la Conquista.....	85
---	----

I- Introducción. La realidad y su representación.....	87
II- Las imágenes en la conquista de América.....	88
III-El Nuevo Mundo y sus representaciones.....	89
IV-Los modelos clásicos y la legitimación de la Conquista.....	91
V- El carácter clásico de las imágenes.....	94
VI-Conclusiones.....	98

APÉNDICE:

ENTREVISTA A LA HISTORIADORA VIRGINIA IOMMI ECHEVERRÍA. Reflexiones sobre la ciencia y el Renacimiento, continuidades y cambios.....	108
--	-----

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA EDICIÓN DE MANERA DIGITAL,
VOLUMEN OCTAVO DE HISTORIAS DEL ORBIS TERRARUM,
EN SANTIAGO, EN JUNIO DE 2012.

Fuente de imagen utilizada en portada: *Detalle del mosaico de Alejandro, representando a Alejandro Magno en su caballo Bucéfalo, Pompeya* (c. 100 a.C.). En: [«http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BattleofIssus333BC-mosaic-detail1.jpg?uselang=es»](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BattleofIssus333BC-mosaic-detail1.jpg?uselang=es)