



HAL
open science

La transformación y creación de enunciados proverbiales en textos plautinos y cartesianos

Benjamín Garcia-Hernandez

► **To cite this version:**

Benjamín Garcia-Hernandez. La transformación y creación de enunciados proverbiales en textos plautinos y cartesianos. *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, 2015, 11. hal-03401227

HAL Id: hal-03401227

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03401227>

Submitted on 25 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La transformación y creación de enunciados proverbiales en textos plautinos y cartesianos¹

Benjamín GARCÍA-HERNÁNDEZ
(Universidad Autónoma de Madrid)
benjamin.garciahernandez@uam.es

1. NIVELES DE ANÁLISIS E INSERCIÓN ÍNTEGRA O PARCIAL

Los proverbios son reflexiones de carácter general que adquieren expresión fija o al menos estable, como fórmulas prototípicas del saber común. Una vez creados, dejan de ser discurso directo y espontáneo, producto de la técnica libre del hablar, para convertirse en dichos (*dicta*) anónimos que se dicen de nuevo; o lo que es lo mismo, pasan a ser discurso repetido (“discours répété”), según la definición dada por Coseriu a todo frasema o unidad fraseológica². Y en cuanto que son discurso ya constituido que se inserta o adapta dentro de otro discurso, los enunciados fraseológicos son una especie de “discours rapporté”. Ahora bien, la forma de citar un proverbio puede ser muy variable. Por ejemplo, el célebre de Terencio *homo sum: humani nihil a me alienum puto* (*Haut.* 77: «soy hombre y nada humano considero ajeno»)³, enunciado en primera persona por el viejo Cremes para justificar la curiosidad malsana que le suscita su nuevo vecino, es referido por Cicerón en tres ocasiones (*Off.* 1, 30; *Leg.* 1, 33; *Fin.* 3, 63) y cada vez en versión diferente⁴.

Como reflexiones generales, los proverbios surgen a menudo de hechos particulares y no pocas veces tienen relevancia histórica. Lo que permite distinguir en ellos **tres niveles de análisis**: el nivel universal por el que adquieren valor general, el nivel histórico característico de su origen y el nivel particular en que se aplican⁵. La

¹ Hemos realizado este trabajo en el marco del proyecto de investigación *Comedia y tragedia romanas. Edición crítica, traducción, estudio y tradición* (Referencia: FFI2011-23198), subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

² E. COSERIU (1977: 113, 116).

³ Los textos de Terencio y Plauto proceden de las respectivas ediciones (J. Marouzeau y A. Ernout) en *Les Belles Lettres* (CUF). Las traducciones de los textos latinos al español son del autor de este trabajo.

⁴ L. HERMAND (2011: 296-299), donde se analiza con detalle la variación expresiva y la diferencia de mensaje con respecto a Terencio.

⁵ Acerca de los niveles del lenguaje y del texto, véase E. COSERIU (2007: 129 ss.).

constitución y uso de los enunciados proverbiales componen una especie de movimiento ondulatorio y casi circular. Por una parte, se crean ascendiendo de situaciones concretas a normas generales y, por otra, descienden de ese plano superior a aplicaciones particulares⁶. En este caso, la inclusión proverbial supone la elevación de la situación particular de interlocución al plano general de la experiencia común.

Cuando los proverbios retornan en su aplicación al ámbito particular, pueden conservar la integridad de su forma, de manera que su inserción produce una ruptura enunciativa, o al contrario pueden fundirse con el nuevo texto hasta mantener una mínima diferencia discursiva⁷. La **inserción íntegra** o casi plena es más frecuente cuando se trata de una locución proverbial; p. ej., la expresión plautina *irritabis crabrones* (*Amph.* 707: «Provocarás a los abejorros»), con que Sosia advierte a Anfitrión de los riesgos de incriminar a Alcmena. Si la cita proverbial, aun siendo parcial y variando su forma, se produce en otra lengua, entonces su reconocimiento no suele presentar dificultades. He aquí la frase plautina anterior usada por Descartes en misiva a Huygens del 31 de julio de 1641, donde manifiesta su malestar con los jesuitas, «car leur Mathematicien de Paris a refuté publiquement ma Dioptrique en ses theses». Es más, ha decidido escribir al superior, a fin de comprometer a toda la compañía en la querrela:

AT III 752, 46-55 : car bien que ie sçache assez il y a long tems le proverbe *noli irritare crabrones*, ie croy pourtant que puis qu'ils s'irritent d'eux memes, et que ie ne le puis euter, il vaut mieux que ie les rencontre une bonne fois tous ensemble, que de les attendre l'vn apres l'autre, en quoy ie n'auerois iamais de fin.

Aunque en Plauto la locución proverbial aparece incorporada al diálogo vivo y en Descartes adopta un enunciado más formal, la pequeña variación consiste en reemplazar el futuro gnómico por una expresión imperativa que le confiere mayor fuerza parenética.

El filósofo pudo aprender esa expresión de oídas o viéndola en algún repertorio, como en los *Adagia* de Erasmo; pero lo más probable es que la hubiera aprendido *assez il y a long tems* leyéndola en *Amphitruo* durante los años de su educación en el colegio de La Flèche. A su vez, la locución plautina tiene varios precedentes griegos, no solo en las *Avispas* de Aristófanes⁸. Y asimismo en las lenguas modernas son comunes expresiones como *meterse en un avispero*, *alborotar el avispero*, fr. *marcher sur un guêpier*, *se fourrer dans un guêpier*. La facilidad con que se inserta una frase proverbial corta, como la tratada aquí, no debe inducir a desatender sus engarces alusivos. Resulta que

⁶ A. ORLANDINI (1999: 75).

⁷ F. BIVILLE (1999: 20-23).

⁸ A. OTTO (1962: 96); R. TOSI (2000: § 1189).

el matemático mencionado es el P. Bourdin, autor de las Séptimas Objeciones a las *Meditaciones metafísicas*, al que Descartes dedicará una dura réplica, no exenta de pasajes burlescos, en sus *Respuestas*⁹. Pues bien, si atendemos a la conexión sonora de su apellido con el fr. *bourdon* “abejorro”, comprenderemos mejor la contextualización del proverbio. Tampoco el uso plautino en boca de Sosia parece inocente, al menos no lo sería para los avispados espectadores que no podrían menos de pensar en los dos abejorros divinos, Júpiter y Mercurio, que revoloteaban en torno a la colmena de la desprevenida Alcmena.

Si la **inserción parcial** de un enunciado proverbial es un tanto difusa, puede dificultar su reconocimiento; con mayor motivo si es traducido a otra lengua. Tal es el caso de la adaptación cartesiana del texto plautino siguiente:

Amph. 652-653: *Virtus omnia in sese habet, omnia adsunt bona quem penest uirtus.*

“El valor contiene en sí todo; todos los bienes acompañan a quien posee el valor¹⁰.”

El texto latino encierra en sí las dos premisas y la conclusión de un silogismo: el valor contiene en sí todo; si uno posee el valor, entonces lo acompañan todos los bienes. A su vez, Descartes en la tercera parte del *Discurso del Método* pone el sano juicio por delante de las virtudes; pero estas siguen, como la *uirtus* de la cita plautina, al frente de los demás bienes:

AT VI 28, 9-14 : « ... il suffit de bien juger, pour bien faire, & de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussy tout son mieux, c'est-à-dire, pour *acquérir toutes les vertus, & ensemble tous les autres biens*, qu'on puisse acquérir; & lorsqu'on est certain que cela est, on ne sçauois manquer d'estre content. »

El filósofo ha reemplazado, pues, la premisa mayor referida a la *uirtus* por el sano juicio, esto es, *le bon sens* con que comienza el *Discurso*. Se trata de una de las pocas referencias de *Amphitruo* señaladas por la crítica cartesiana. Gilson la remite a Lipsio¹¹, quien da la cita plautina anterior tras dejar sentado que la *uirtus* como sumo bien procura la felicidad (*in sola uirtute summum bonum esse*). En este caso, además de conocer el texto directamente por la lectura de *Amphitruo*, Descartes pudo verlo citado por el maestro del estoicismo renacentista¹². La nota de la felicidad, presente en Lipsio y en

⁹ B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (1997: 174-180).

¹⁰ He aquí la traducción de ERNOUT en la edición de Les Belles Lettres (CUF), revisada por DUMONT: «La valeur renferme tout en elle; c'est avoir tous les biens qu'avoir la valeur».

¹¹ E. GILSON (1976: 261).

¹² B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (1999: 1003-1004; 2003^a: 218-219).

Descartes (*estre content*), emana ya de boca de la Alcmena plautina: *sed hoc me beat...* (*Amph.* 641-642: «pero esto me hace feliz...»). Por paradójica que sea la situación de la mujer de Anfitrión como amante inopinada de Júpiter, las máximas sobre la *uirtus* y sus reflexiones filosóficas contribuyen a elevar el tono trágico de la comedia¹³.

En inserción íntegra o parcial, la unidad fraseológica, como discurso repetido, suele ser bien conocida entre quienes la usan y sus destinatarios. Ni que decir tiene que, cuando su expresión es implícita o difusa, presenta mayor interés para el investigador. Vamos a exponer, en primer lugar, dos casos de inserción parcial o difusa en los que Plauto transforma enunciados fraseológicos de carácter histórico en aplicaciones particulares. Y en segundo lugar, otros dos casos en los que de enunciados plautinos concretos se ha ascendido a principios generales en la tradición posterior. Estos son el *homo homini lupus* difundido por Hobbes y el *cogito ergo sum*, cuya inspiración plautina, pese a la resistencia de cierta crítica, no es menos evidente que la de los dos ejemplos cartesianos anteriores.

2. LA INCORPORACIÓN PARCIAL Y DIFUSA DE PROVERBIOS EN PLAUTO

Los textos clásicos contienen dentro de sí una rica tradición proverbial que se manifiesta a menudo en enunciados completos y exentos. Sin embargo, otras veces estos aparecen de forma parcial y menos explícita. Lo que exige cierto esfuerzo de **reconstrucción** de la forma con que circulan en el momento de su transmisión. Centramos nuestra atención en este último tipo de enunciado proverbial cuya expresión sufre alteraciones, más o menos importantes, al ser insertado en un nuevo discurso emitido de forma viva:

Bacch. 772-773: *CH. Saluos sum: iratus est senex. Nunc est mihi Adeundi ad hominem tempus.*

“Estoy a salvo: el viejo está airado. Ahora es el momento de acercarme a él.”

Slater (1983: 20-21) expone cómo en la frase inicial (*saluos sum: iratus est senex*), pronunciada por el siervo Crísalo en *Bacchides*, Plauto recrea una frase histórica que se había hecho proverbial, según recuerda el comentarista Servio: *salua res est, saltat senex* (*SERV. Aen.* 8, 110). En el año 211 a. C., mientras tenía lugar la representación de un mimo durante los *Ludi Apollinares*, se corrió la voz de que Aníbal estaba ante la puerta *Collina* de Roma. Los espectadores sobresaltados acudieron con armas a defender la ciudad. Cuando, pasada la alarma, regresaron al circo, encontraron a un viejo mimo que seguía danzando, de manera que había evitado la interrupción del rito circense en honor

¹³ B. DELIGNON (2011: 119 ss.).

de Apolo; lo que les hubiera obligado a comenzar de nuevo. De ahí surgió el proverbio citado: «el rito está a salvo: el viejo sigue saltando». La validez del rito dependía de su celebración formal y completa; por tanto, más allá del **hecho histórico**, está la **norma general** de que cualquier ceremonia para surtir efecto debía realizarse sin interrupción alguna. El proverbio implica, pues, una norma general, con carácter universal en el mundo romano, así como su cumplimiento en un difícil momento histórico.

A esos dos niveles, universal e histórico, se añade el nivel de la **aplicación particular** hecha por el siervo Crísalo. Ahora el efecto salvador le atañe a él personalmente (*saluos sum*) y la acción corre por cuenta de un viejo que no está danzando, sino irritado con él. Después de haber fracasado en el intento de que el joven Mnesíloco se quedara con parte de los 1200 filipos de oro que traía de Éfeso, Crísalo necesita que el viejo Nicóbulo esté airado, para sacarle el dinero con que el hijo ha de liberar a su amada Báquide y celebrar el banquete por su reencuentro. La tensión dramática que crea la irritación de Nicóbulo asegura la continuación de la acción teatral, como la danza del viejo mimo preservó la continuidad del espectáculo en los juegos apolinales. En esta ocasión Crísalo no fallará y obtendrá de Nicóbulo dos partidas de 200 filipos, que le valieron el nombre alusivo a la necesidad de conseguir tal oro (*opus est chryso Chrysalo*, v. 240: «Crísalo necesita oro»)¹⁴.

Entre el episodio histórico del año 211 que da lugar a la creación del proverbio (*salua res est: saltat senex*) y su adaptación en *Bacchides* (*saluos sum: iratus est senex*) transcurre poco más de veinte años. El hecho histórico y el enunciado fraseológico estaban bien presentes en el recuerdo de los espectadores, por lo que a Plauto le bastó hacer una inserción parcial de este, respetando su estructura sintáctica. Tanto el modelo proverbial como su adaptación constan de dos partes. En la primera se mantiene el predicado verbal, modificado tan solo por el sujeto: *res / (ego)*. En la segunda se cambia el predicado (*saltat / iratus est*), mientras se mantiene la palabra en función de sujeto (*senex*).

El desconocimiento del nivel histórico que determina la creación del proverbio puede dificultar tanto la interpretación de la norma general como de la aplicación particular del proverbio. Gracias al comentario de Servio, Slater sentó las bases para entender el uso parcial que hizo Plauto del enunciado proverbial. Después Terencio hace la misma inserción parcial del proverbio:

Eun. 268: Salua res est: nimirum homines frigent.

“El asunto marcha bien: no hay duda de que la gente languidece.”

Donato en su comentario informa de que ahí hay un proverbio (*prouerbialiter*); pero no lo formula ni explica. Así, sobre los datos

¹⁴ B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (1998: 121-127).

textuales de Terencio no es fácil dar con el sentido de un proverbio que, por su inserción parcial, no puede menos de resultar difuso¹⁵.

No menos incierto, también en su nivel histórico, ha resultado para editores y traductores otro verso de *Bacchides*, en el que al menos no era difícil intuir la existencia de un enunciado proverbial. Pese a mantener la estructura sintáctica (oración comparativa + explicativa de relativo), su inserción ha resultado difusa para el lector moderno; entre otras razones, porque no hay constancia expresa del proverbio, a diferencia de lo que ocurría en el ejemplo plautino anterior. He aquí el texto y su contexto. El joven Pistoclero, queriendo emanciparse del viejo pedagogo Lido, lo acusa de ser un bárbaro ignorante, por ignorar el nombre de los dioses que acaba de nombrar:

*Bacch. 120-124: LY. An deus est ullus Suauisaiatio?
PI. An non putasti esse umquam? O Lyde, es barbarus;
Quem ego sapere nimio censui plus quam Thalem,
Is stultior es **barbaro poticio**,
Qui tantus natu deorum nescis nomina.*

“LIDO. ¿Es que es un dios el Dulcebeso?

PISTOCLERO. ¿Es que nunca has pensado que lo fuera? ¡Oh, Lido! Eres un bárbaro ignorante; de quien yo pensaba que sabía mucho más que Tales y eres más necio que el bárbaro Poticio, por ignorar a tus años los nombres de los dioses.”

En el texto hay una comparación sobre un modelo de necedad, en el que hemos recuperado el nombre propio de Poticio (*stultior es barbaro Potitio*)¹⁶, en contraste con el de *Thales*, modelo de sabiduría; y hay también una oración relativa explicativa que indica por qué la necedad es impropia del personaje: en el caso particular de Lido, por su función de pedagogo y por su avanzada edad¹⁷.

Faltaba saber por qué *Potitius* es un modelo histórico de estupidez. Recomponer un enunciado proverbial que aparece disfrazado al aplicarse dentro de otro texto no es siempre una operación fácil. No lo es en particular cuando no hay constancia expresa de semejante proverbio. Tal es aquí el caso que creemos haber resuelto indagando la historia de Poticio, el primer sacerdote de Hércules, y sus herederos en ese ministerio sagrado. A finales del s. IV a. C., Apio Claudio había nacionalizado el productivo culto de Hércules, apetecido por un Estado Romano necesitado de recursos económicos para su política expansiva. La nacionalización llevó consigo la eliminación de los miembros de la familia Poticia que había mantenido el culto desde los tiempos del árcade Evandro, en que el hijo de Júpiter

¹⁵ B. BUREAU (2011: 162).

¹⁶ B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (2010).

¹⁷ Esa estructura sintáctica es análoga a la de *ser más tonto que Abundio, que vendió el coche para comprar gasolina; ser más tonta que Maricuela, que se tapa la cara y deja el culo fuera.*

y Alcmena había visitado el Lacio. A la expropiación del culto y la eliminación de la familia siguió la denigración de la memoria del patriarca, del que se decía que se había apropiado del oficio divino de Hércules por ignorante, pues, no recordando el nombre del dios al que el hijo de Alcmena hacía un sacrificio, de forma interesada Poticio mencionó en su lugar el nombre de Hércules. Por lo cual, este le otorgó la prelación de velar por su culto, según el ilustrativo comentario, otra vez, de Servio (*Aen.* 8, 270).

No conocemos el enunciado proverbial difundido a raíz de la expropiación del culto de Hércules por Apio Claudio, pero su forma y contenido debían de ser más o menos así: *Ser más tonto que el sacerdote Poticio, que no sabía a qué dios realizaba el sacrificio*. Ahí podemos observar el nivel universal del texto proverbial que enuncia con carácter general la necedad de cometer un despropósito impropio de la función que se representa. Había que desvelar el nivel histórico, en su aspecto legendario referido a la prelación de Poticio como sacerdote de Hércules y en el aspecto más próximo del cruel episodio, que supuso la nacionalización del culto de Hércules, la eliminación de la familia poticia y la denigración de su patriarca. Todo ello acaecido un siglo y cuarto antes de la composición de *Bacchides*. En el nivel particular la ignorancia del bárbaro Poticio, *qui nomen dei nesciuit*, en su condición de sacerdote, se aplica al bárbaro Lido, que en su función de pedagogo ignora el nombre de los dioses (el Amor, el Placer, Venus, etc.), venerados por su joven pupilo. Tal es la aplicación de un enunciado con sentido sapiencial e histórico a un caso particular en la comedia plautina.

3. LA CREACIÓN DE DOS PRINCIPIOS FILOSÓFICOS SOBRE ENUNCIADOS PLAUTINOS

La vida de un proverbio pasa por dos fases inversas: una ascendente que lleva a su constitución y otra descendente en que se aplica y puede llegar a desintegrarse. Cuando un proverbio se confunde con el texto hasta quedar subsumido en él, como ocurre en el caso del referido a Poticio, puede decirse que en esa fase descendente completa el círculo de su evolución. Para descubrir su existencia e identificarlo en su aplicación difusa, es necesario reconocer el modelo de su estructura sintáctica y los hechos históricos que dieron lugar a su formulación. A continuación examinamos el proceso inverso que va del enunciado particular a la creación del dictado proverbial, con independencia de la forma que presente en su incorporación al discurso libre. Dos ejemplos eximios que parten de las comedias de Plauto son la sentencia *homo homini lupus* difundida por Hobbes y el principio filosófico cartesiano *cogito ergo sum*. La primera hace una referencia genérica a la especie humana que no olvida sus hábitos predadores ancestrales. El segundo eleva la esencia del individuo humano a la categoría de ser pensante.

No se trata aquí de tener en cuenta lo que otros y nosotros mismos hemos escrito sobre él, sino de apreciar su dimensión fraseológica.

3.1. La transparencia del modelo plautino en *homo homini lupus*

No hay la menor duda de que la máxima que figura en el título sale en definitiva de un verso de *Asinaria*:

Asin. 495 : **Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit.**

“El hombre es un lobo para el hombre, no un ser humano, cuando no se conoce cómo es.”

El enunciado plautino tiene un paralelo posterior en Cecilio Estacio en el que ya adopta la forma que tendrá en Hobbes:

264 R₃ : **Homo homini deus si suum officium sciat.**

“El hombre es un dios para el hombre, si conoce su deber.”

Y ambos pudieron tener precedentes análogos en Demófilo y Menandro que inspiraron las comedias de los autores romanos. Del momento histórico en que lo emplea Plauto y de la aplicación particular a unos personajes de *Asinaria* podemos observar cómo se instituye en máxima con carácter universal¹⁸.

En el verso plautino que sirve de punto de partida la oración principal está determinada por otra temporal que indica en qué circunstancias se aplica el pensamiento gnómico contenido en la primera. Tosi (2008: 388-391) ha llamado la atención sobre la referencia ambigua de esta frase circunstancial cuyo sujeto puede identificarse no solo con *homini*, según la opinión común, sino también con *homo*, como propone él. Esa duda concreta propiciada por el contexto desaparece en la reducción del enunciado a la primera frase que por sí sola adquiere un sentido general, libre de interpretaciones contextuales. Es más, si la máxima, que en principio era la conclusión de una premisa mayor y otra menor, tendía a abreviar su expresión en esa frase, ya de suyo proverbial, solo faltaba privarla del verbo *sum*, para obtener una máxima plena como aserción de carácter absoluto.

Así debió de comprenderlo Erasmo, que fue el primero en dar la formulación *homo homini lupus*, de acuerdo con la anterior del verso de Cecilio. Hobbes que la aplicó no solo al hombre como predador ancestral sino a las relaciones humanas en cualquier época ha sido después su gran difusor. Ninguna dificultad ha habido en establecer la tradición entre el original plautino (*lupus est homo homini*) y el definitivo *homo homini lupus* de Erasmo y Hobbes, puesto que la

¹⁸ Sobre el proceso metafórico antitético de *lupus / deus* véase M. FRUYT (1989: 238-239).

variación afecta tan solo al orden de las palabras y la elisión de la cópula.

3.2. El fecundo modelo plautino del *cogito ergo sum*

A su vez, el principio *cogito ergo sum*, con el que Descartes inaugura, así en primera persona, la filosofía del sujeto humano, ha sido formulado sobre un verso del *Anfitrión* plautino. Mercurio acaba de usurpar el nombre de Sosia y su condición de esclavo de Anfitrión. El impostor divino le demuestra que posee su misma memoria y su experiencia personal, de manera que Sosia, en plena crisis de identidad, le pregunta:

Amph. 438: ***Quis ego sum saltem, si non sum Sosia?***
 “¿Quién soy yo al menos, si no soy Sosia?”

Sosia observa en detalle su propia imagen en el interlocutor y parece rendirse a la evidencia: el otro es él. Pero tiene una maravillosa reacción en la que afirma la conciencia de su identidad, el conocimiento de su dueño y su casa, así como su perfecta percepción sensorial e intelectual en los dos versos siguientes:

Amph. 447-448: *Sed quom cogito equidem certo idem sum qui semper fui.*

Noui erum, noui aedis nostras; sane sapio et sentio.

“Pero cuando lo pienso, he aquí que ciertamente soy el mismo que he sido. Conozco a mi dueño, conozco nuestra casa; estoy en mi sano juicio y pleno sentido.”

También Descartes, en su proceso de duda, se pregunta si es algo:

AT VII 24, 24-26: Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? Sed jam negavi me habere ullos sensus, & ullum corpus.

“Pues ¿es que yo no soy al menos algo? Pero ya he dicho que no tengo sentidos ni cuerpo alguno.”

Si es algo, lo es gracias a la afirmación del *cogito*, un *cogito* intransitivo de “ser pensante”, diferente sin duda del *cogito* transitivo en uso absoluto (“pensar [algo]”) de Sosia¹⁹. Sin embargo, ese *cogito* con un alcance metafísico incomparable, conserva el tono dramático del modelo plautino. Fue formulado como principio en latín y francés bastante antes de publicar las *Meditationes*; pero en esta obra cumbre de su pensamiento aparece en una forma difusa y entrecortada que revela la situación dramática (*hic inuenio, a me diuelli nequit*) de la que surgió:

¹⁹ B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (2012: 483 s.).

AT VII 27, 7-9: **Cogitare? Hic inuenio**: *cogitatio est; haec sola a me diuelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.*

“¿El pensar? Aquí lo encuentro: el pensamiento es; este solo no me puede ser arrancado. Yo soy, yo existo. Es cierto.”

El adverbio deíctico y el verbo en primera persona (*hic inuenio*) suponen el hallazgo del pensamiento como lo único que no puede arrebatarse al Genio Maligno. Su situación interlocutiva frente a este es análoga a la sostenida por Sosia frente a Mercurio, de modo que la enunciación del *cogito* cartesiano no deja de ser “discours rapporté”. Es más, la fórmula de identidad (*idem sum qui*) que acompaña al *cogito* plautino la repetirá Descartes varias veces después:

AT VII 29, 7 s.: *Sed uero etiam ego idem sum qui imaginor.*

“Pero en verdad también yo soy el mismo que imagino.”

AT VII 29, 11: **Idem denique ego sum qui sentio.**

“Finalmente yo soy el mismo que siento.”

Pero la dimensión metafísica de este nuevo *cogito* trasciende con creces el modelo dramático, de manera que generará una nueva división del individuo, no al modo tradicional en cuerpo y alma, como suele entenderse, sino en mente y mundo extramental²⁰. El filósofo ahora ya sabe qué es:

AT VII 27, 13: **Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens.**

“Soy, pues, precisamente solo una sustancia que piensa, esto es, una mente.”

AT VII 28, 20: *Sed quid igitur sum? Res cogitans.*

“Pero ¿qué soy, pues? Una sustancia que piensa.”

El *cogito*, que nos interesa aquí como unidad fraseológica, es ante todo el principio filosófico que constituye el fundamento del sistema cartesiano. Como tal lo consideró su autor en el momento de hallarlo a sus veintitrés años durante el episodio de los sueños de Suabia: X. *Nouembris 1619. Cum plenus forem Enthusiasmo, & mirabilis scientiae fundamenta reperirem...* (AT 1, 51). Un año más tarde celebra la importancia que iba adquiriendo en su pensamiento: XI. *Nouembris 1620. Coepi intelligere fundamentum inuenti admirabilis (ibid.)*. Habida cuenta de la presencia del Genio Maligno en el primer sueño y del Espíritu de Verdad, como anticipación del *Deus non fallax*, en el segundo, todo parece indicar que el hallazgo admirable en ese marco dramático de los dos primeros sueños es el *cogito*²¹. En el tercer sueño, de carácter narrativo, en el que explica los dos anteriores,

²⁰ Sobre la propuesta de *mens*, que es precisamente el sustantivo de *cogitare*, en vez de *anima* y *spiritus*, que tienen la referencia material de aliento y respiración, véase B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (1996: 710-714).

²¹ B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (2003b: 68-75).

aparece el voluminoso *Corpus poetarum* que dice conocer muy bien y cuya primera pieza completa es precisamente el *Amphitruo* plautino²². El grito de alegría que parece emitir, como un *eureka*, veintidós años después en las *Meditationes (Cogitare? Hic inuenio)* no parece ajeno al recuerdo de ese episodio juvenil de descubrimiento entusiástico y fundamental (*fundamenta reperirem, fundamentum inuenti*). El *cogito* será, en efecto, el fundamento *inconcussum* (AT VII 12-13, 23-24) de su edificio filosófico.

Finalmente, quisiéramos poner de relieve el valor heurístico y hermenéutico de los enunciados fraseológicos. Al menos, esa ha sido nuestra experiencia acerca de la denigración política de Poticio como modelo de estupidez humana y sobre la trascendencia filosófica del *cogito* de Sosia. Tanto en los dos primeros ejemplos de **discurso repetido descendente**, en que Plauto aplica a casos particulares enunciados proverbiales preexistentes, como en los dos últimos ejemplos de **discurso repetido ascendente**, el de Hobbes y el de Descartes, cabe descubrir relaciones intertextuales claras. La fuente plautina del primero de estos dos, sobre todo dada la intermediación de Erasmo, ha resultado evidente a todo el mundo. No así la inspiración del segundo. El *cogito* de Sosia puede ser un hecho vulgar de conciencia, como lo calificó Vico tratando de rebajar el *cogito* cartesiano a su nivel²³. El pensador napolitano, sin pasar de una relación meramente analógica, utilizó la comparación de este con aquel como arma arrojada contra los cartesianistas que pululaban en su ciudad y eso no ha beneficiado el reconocimiento de la inspiración plautina.

Admitir hoy la autenticidad de esa relación no supone poner en duda la gran diferencia existente entre un *cogito* como reacción dramática de un personaje en determinada situación y otro *cogito* formulado como principio de un gran sistema filosófico. Pero el velo tendido sobre la conexión de uno y otro, a raíz de la pulla de Vico, parece haberla hecho opaca e invisible. Sin embargo, la relación intertextual entre las tres primeras *Meditaciones metafísicas* y la tragicomedia plautina no se limita al *cogito*, sino que afecta a los otros tres pilares que sostienen el edificio filosófico. En efecto, el *cogito* surge frente a la acción falaz del *Genius malignus*, trasunto de Mercurio como doble impostor de Sosia. Más allá de este opera el *Deus fallax (Dieu trompeur)*, trasunto de Júpiter como doble impostor de Anfitrión, cuya acción es neutralizada por el *Deus non fallax*. Por tanto, la estrecha relación que guardan esos cuatro pilares entre sí se corresponde con la que tienen sus antecedentes en el argumento de la tragicomedia plautina: el *cogito* de Sosia no se comprende sin la usurpación personal de Mercurio, a la vez que la malicia de este está al servicio de un Júpiter impostor cuya acción falaz no concluye hasta que se manifiesta como

²² P. BROSSAEUS (1603: 21-42).

²³ B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (2001: 157-159).

deus ex machina al final de la tragicomedia plautina. Desde la antigua Grecia la influencia de los temas trágicos en el pensamiento filosófico ha sido recurrente y viceversa; pero será difícil encontrar un modelo de origen trágico tan determinante como el plautino.

Por otra parte, no es extraño que Descartes pensara en forma dramática. Su formación teatral en La Flèche no debió de ser inferior a la que obtuvieron en otros colegios de jesuitas Jean Rotrou, autor de *Les Sosies* (1638), y Molière, autor de un *Amphitryon* (1668) que es la mejor recreación de la tragicomedia plautina. Descartes supo transformar el argumento trágico, que Plauto había tratado en clave cómica, en un gran ensayo filosófico sobre la identidad del ser y la percepción de la verdad en un mundo de engaño. Por ello, nos ha enseñado a leer una tragicomedia de cuernos divinos de una forma muy diferente. A su vez, la inspiración de Descartes en Plauto, lejos de menoscabar la originalidad del filósofo, la potencia por comparación, como ha ocurrido en otras grandes obras humanas. ¿Qué sería de la *Eneida* sin la *Odisea* y la *Ilíada*? ¿Qué de la *Divina Comedia* sin la *Eneida*? ¿Qué del *Quijote* sin los libros de caballerías? Nadie será capaz de negar la originalidad de tamañas creaciones porque se conozcan sus fuentes.

Abandonando el sólito protagonismo del Júpiter impostor, característico de las recreaciones dramáticas, adoptando la perspectiva inversa, la de los personajes humanos engañados, en particular del humilde e inteligente Sosia²⁴, y manteniendo el tono personal y dramático de la fuente inspiradora, Descartes confiere una profunda dimensión metafísica al *cogito*, que lo faculta como sujeto e individuo esencialmente pensante, con la mente desnuda, despojada de adherencias corporales. Con su solo pensamiento es capaz de hacer frente a cualquier impostura, próxima o lejana, humana o divina, venga de donde venga. Pero la grandeza y trascendencia de Descartes no reside solo en haber creado un novedoso sistema filosófico, sino en haber abierto una amplia y luminosa vía al hombre moderno, por la que este puede ejercer su libertad personal y defender su integridad intelectual como individuo, gracias a la consistencia de su pensar.

REFERENCIAS

AT: ADAM, Charles & TANNERY, Paul, 1996, *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, *Meditationes de prima philosophia*, París, J. Vrin.

BENVENISTE, Émile, 1966, «La phrase nominale», in: Id., *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 151-167.

²⁴ Acerca de la inteligencia y la audacia personal de Sosia que solo cede ante la superioridad física de Mercurio, véase B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (2014: 379-82).

BIVILLE, Frédérique, 1999, «Les proverbes: nature et enjeux», in: Id. (éd.), *Proverbes et sentences dans le monde romain*, Lyon, Université J. Moulin / Paris, De Boccard, 11-25.

BROSSAEUS, Petrus, 1603, *Corpus omnium ueterum poetarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libris distinctum, I-II*, Lyon, In officina Hug. A. Porta.

BUREAU, Bruno, 2011, «Térence moralisé: les *sententiae* de Térence selon le commentaire attribué à Donat», in: C. Mauduit & P. Paré-Rey (éds.), 157-175.

COSERIU, Eugenio, 1977, *Principios de semántica estructural*, Madrid, Gredos.

COSERIU, E., 2007, *Lingüística del texto. Introducción a la hermenéutica del sentido*, edición de Ó. Loureda, Madrid, Arco / Libros.

DELIGNON, Bénédicte, 2011, «Les maximes tragiques dans l'*Amphitryon* et les *Captifs* de Plaute: enjeux d'un transfert», in: C. Mauduit & P. Paré-Rey (éds.), 119-139.

FRUYT, Michèle, 1989, «Le rôle de la métaphore et de la métonymie en latin: style, lexique et grammaire», *Revue des Études Latines* 67, 236-257.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, Benjamín, 1996, «La necesidad de volver al latín de los filósofos: el caso de *anima* y *mens* en las *Meditaciones* de Descartes», in: A. M^a. Aldama (ed.), *De Roma al siglo XX*, Madrid, Sociedad de Estudios Latinos y Universidad Nacional de Educación a Distancia, II, 707-717.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 1997, *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Editorial Tecnos.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 1998, «La estructura dramática de *Las Báquides* de Plauto», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 15, 119-131.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 1999, «Trasfondo filosófico y fondo precartesiano en *Amphitruo* de Plauto», in: A. M^a. Aldama & al. (eds.), *La filología latina hoy. Actualización y perspectivas*, Madrid, Sociedad de Estudios Latinos, vol. II, 995-1007.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 2001, «Vico acerca del *cogito* de Descartes y Plauto. Mucho más que una simple analogía», in: E. Hidalgo-Serna & al. (eds.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura*

europaea, vol. I. *Lenguaje, retórica y poética filosófica*, Nápoles, Edizioni "La Città del Sole", 155-174.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 2003a, «Los reflejos plautinos en el latín de Descartes (*Med.* 1-3)», in: R. Schnur (ed.), *Acta Conuentus Neo-Latini Cantabrigiensis. Proceedings of the Eleventh International Congress Of Neo-Latin Studies*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 217-227.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 2003b, «Literatura y filosofía. De la inspiración *entusiástica* de Descartes en Plauto», *Silva. Estudios de Humanismo y Tradición Clásica* 2, 61-80.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 2010, «Lingüística del texto y crítica textual (*Plaut. Bacch.* 120-24)», in: P. Anreiter & M. Kienpointner (eds.), *Latin Linguistics Today*, Innsbruck, Universität Innsbruck, 549-559.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 2013, «La trascendencia cartesiana del *Anfitrión* de Plauto. El pensamiento y la identidad del ser», in: R. López Gregoris (ed.), *Estudios sobre teatro romano. El mundo de los sentimientos y su expresión*, Zaragoza, Libros Pórtico, 467-493.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., 2014, «La inteligencia del Sosia plautino. Del papel cómico a la función actancial», in: J. M. Baños Baños & al. (eds.), *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 379-388.

GILSON, Étienne, 1976, René Descartes, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, París, J. Vrin.

HERMAND, Laure, 2011, «*Homo sum*: l'usage cicéronien des maximes de Térence», in: C. Mauduit & P. Paré-Rey (éds.), 295-304.

MAUDUIT, Christine & PARE-REY, Pascale (éds.), 2011, *Les maximes théâtrales en Grèce et à Rome: transferts, réécritures, remplois*, Lyon, Centre d'Études et de Recherches sur l'Occident Romain.

ORLANDINI, Anna, 1999, «Structures syntactico-sémantiques des proverbes et des *sententiae* en latin. Leur insertion dans l'énoncé», in: F. Biville (éd.), 75-90.

OTTO, August, 1962, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim, G. Olms.

SLATER, Niall W., 1983, «A Note on Plautus' *Bacchides* 772», *Classical World* 77, 20-21.

TOSI, Renzo, 2000, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milán, RCS Libri.

TOSI, R., 2008, «*Homo homini lupus*: da Plauto a Erasmo a Hobbes», *Eikasmos* 119, 387-395.