

## *Fiore di Virtù*

### *Los motivos animalarios y su tratamiento en algunas de las versiones románicas*

MIHAI MORARU

La importancia de la recopilación conocida como *Fiore di virtù* (*FdV*) ha sido destacada, a lo largo del tiempo, por varios investigadores que, en su gran mayoría, se han dedicado al estudio de las fuentes. Los resultados más interesantes, procedentes del análisis filológico del texto de *FdV* comparado con sus fuentes, podrían ser los de María Corti, quien en su estudio *Le fonti del FdV e la teoria della nobiltà nel Duecento* (*Giornale Storico della Letteratura Italiana*, CXXXVI, 1959, pp. 1-82) investiga de forma sagaz y erudita tanto las relaciones entre este texto y sus fuentes, como la atmósfera intelectual a finales del siglo XIII en la Península Itálica. María Corti pone de relieve, en la última parte del estudio citado, las relaciones entre *FdV* y el *Convivio* de Dante, desde la perspectiva de la teoría del concepto de «nobiltà»; sin embargo, en muchos otros estudios, aparecidos en gran parte a finales del siglo pasado (Fratti, Ulrich, Casini, Varnhagen)<sup>1</sup> se pueden encontrar referencias esporádicas a la importancia que tuvo *FdV* en la formación y difusión de los conceptos de *cortesía*, *civiltà*, *governo*. Asimismo se le relacionó con la poesía del *dolce stil nuovo*.

<sup>1</sup> C. Fratti, *Ricerche sul «Fiore di Virtù»*, en *Studi di Filologia Romanza*, VI (1893), pp. 247-447; G. Ulrich, «*Fiore di virtù*»: *versione tosco-veneta del Gadd. 115 della Laurenziana*, Zürich, 1890; ídem, *Il codice Bertoliano del «Fiore di virtù»*, Zürich, 1891; ídem, «*Fiore di virtù*»: *saggi della versione tosco-veneta secondo la lezione dei mss. di Londra, Vicenza, Siena, Modena, Firenze e Venezia*, Leipzig, 1895; T. Casini, *Appunti sul «Fiore di virtù»*, en *Rivista critica della letteratura italiana*, III (1886), col. 154-159; H. Varnhagen, *Die Quellen der Bestiär-Abschnitte im Fiore di virtù*, en *Raccolta di studi critici dedicata ad Alessandro d'Ancona*, Firenze, 1901, pp. 515-538.

¿Cuáles podrían ser las causas que determinaron la fortuna literaria de este tratado moral sobre virtudes y vicios, en comparación con otros tantos de la misma naturaleza en su época?

Los estudios, bastante abundantes, sobre el texto de *FdV* versan fundamentalmente sobre las fuentes, o son investigaciones de los manuscritos y ediciones de los mismos; los menos se dedican a la forma literaria de esta recopilación, aunque todos coinciden en la opinión que la fortuna literaria del tratado se debe precisamente a su forma literaria armónica, a su estructura opositiva, a la compatibilidad entre los conceptos éticos y el material paremiológico ilustrativo<sup>2</sup>; también se pone de relieve el equilibrio entre las fuentes antiguas, las bíblicas y las contemporáneas, y más aún el ingenio del autor o recopilador para elegir el material narrativo de los *exempla* y las comparaciones animalarias de los «bestiarios» (utilizamos este término de manera genérica para denominar las fuentes de los motivos animalarios de *FdV*; sin embargo, deberíamos distinguir entre los diversos tipos de bestiarios occidentales, el *Fisiólogo* griego, el *Fisiólogo* atribuido a San Epifanio, el *Liber monstrorum* y otro material proveniente de manera indirecta de las fuentes antiguas).

Los 35 capítulos del libro comprenden las definiciones de 17 virtudes y otros tantos vicios, la comparación de éstos con un animal real o fantástico, un número variable de proverbios y *dicta* de las *auctoritates* que tienen relación con el tema del capítulo, y, finalmente, un *exemplum* derivado, o bien de la *Biblia*, o bien de los *Gesta Romanorum*, de las *Vitae Patrum*, o de los cronógrafos (historias universales que empiezan por la creación del mundo). Tanto los proverbios como las comparaciones animalarias y los ejemplos provienen de fuentes intermedias<sup>3</sup> que, generalmente, se suelen indicar, aunque con deformaciones e inexactitudes (debido a la corrupción de los nombres propios a través de la circulación manuscrita del texto). Por ello, la identificación de cada cita o nombre propio supone una investigación policiaca entorpecida por un gran número de pistas falsas. Hay tantos caminos engañosos que la obstinación positivista del investigador le puede llevar al abandono del terreno firme de la crítica textual y hacerle aventurarse en la explicación del mecanismo de la aparición de las confusiones arriba mencionadas.

María Corti, en su trabajo, hace uso de un método bastante ingenioso para poder identificar algunas fuentes del texto: utiliza bloques (o *stocks*, en

<sup>2</sup> María Corti, *loc. cit.*, p. 7 ss.

<sup>3</sup> *Idem*, en el estudio citado, pp. 2-3, indica que, en la mayoría de los casos, se trata de «citas de segunda mano» que provienen de enciclopedias y tratados morales medievales.

su terminología) de proverbios, esto es, de sucesiones similares de varias unidades paremiológicas que identifica, tanto en la presunta fuente como en el propio texto del *FdV*, consiguiendo de esta manera, o bien corregir la atribución de una máxima, o bien la detección de una fuente en base a la comparación de los errores comunes <sup>4</sup>. Puesto que su estudio se ocupa solamente del material paremiológico y de las comparaciones animalarias en la *FdV*, se hace de todo punto necesaria una continuación que abarque el análisis de los ejemplos y la realización de la edición de las versiones italianas manuscritas. La investigadora manifiesta sus intenciones de continuar la investigación, pero hasta el momento no tenemos conocimiento de ello <sup>5</sup>. Sin embargo, en el mismo año 1959 aparecía una versión italiana del texto que nos interesa (en *La prosa del Duecento*, con Segre y Marti como editores) <sup>6</sup> y, posteriormente, un estudio y una edición de las versiones catalanas, que publicó Anna Cornagliotti en la serie *Els nostres classics*, nr. 108, 1975) <sup>7</sup>. Es digno de señalar el trabajo de Pandele Olteanu (Timisoara, 1992), que comprende las principales versiones rumanas comparadas con la versión italiana del manuscrito Siena de 1350 aproximadamente y algunas versiones en eslavo medio, traducidas del rumano, así como dos versiones más tardías, una griega y otra greco-italiana, aparecidas ambas en Venecia, en 1603 y 1779, respectivamente <sup>8</sup>. Aparte de estos estudios, es importante mencionar la edición de una versión castellana de *FdV* (José María Azáceta, 1956, CSIC); se trata de la copia de 1470 de una traducción sumamente interesante por ser completamente distinta de las otras versiones impresas en castellano (Zaragoza –ca. 1490–; Burgos –ca. 1496–; Sevilla–1498–; Salamanca o Zaragoza –ca. 1499), que guardan cierta semejanza con las versiones catalanas. La versión editada por Azáceta conjuntamente con el *Cancionero* de Juan Fernández de Ixar, se le atribuye a éste o, en todo caso, a un autor desconocido. Ni el editor ni los investigadores que reseñan su edición parecen relacionar este «tratado en prosa» con la bibliografía correspondiente al texto de *FdV*.

Según la información que proporciona Simón Díaz en *Bibl. Lit. Hisp.*, III, p. 372, nr. 2249, el trabajo de Azáceta ha sido reseñado por M. Alvar en *Rev.*

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 3-4, 6, 49.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 8 y 45; véase también Anna Cornagliotti, *ed. cit. infra*, p. 8, n. 5 y Pandele Olteanu, *ed. cit. infra*, p. 29, n. 2.

<sup>6</sup> C. Segre-M. Marti, *La prosa del Duecento*, Milano-Napoli, 1959, pp. 883-899 y 1107-1109.

<sup>7</sup> *Flors de virtut*. Versió catalana de F. de Santcliment a cura d'Anna Cornagliotti, Barcelona, 1975.

<sup>8</sup> *Floarea Darurilor sau Fiore di virtù*, studiu, editie critică pe versiuni, după manuscrise, traducere și glosar în context comparat de Pandele Olteanu, Editura Mitropoliei Banatului, 1992.

*Fil. Esp.*, XLII (1958-1959), pp. 259-296, por Ch. Aubrun en *Bull. Hisp.*, LX (1958), pp. 403-405, por A. Barinaga en *Razón y Fe*, CLIX (1959), p. 330, por H. Bihler en *Romanistische Jahrbuch*, IX (1958), pp. 371-372, por F. Cantera en *Sefarad*, XIX (1959), pp. 166-167, por D.C. Clarke en *Hispanic Review*, XXVI (1958), pp. 320-322, por J.M. Fernández en *Humanidades*, IX (1957), pp. 135-136, por P. Groult en *Les Lettres Romanes*, XII (1958), pp. 443-445, por P.E. Russel en *Modern Language Review*, LIII (1958), pp. 443-445 (referencia que no hemos podido comprobar) y por C. C. Smith en *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXIV (1957), pp. 175-176. Algunas de estas reseñas señalan la ausencia de un estudio detallado sobre «los tratados en prosa» (v. P. Groult, p. 445: «Mais, on le voit, du Cancionero de Ixar, M. Azáceta paraît nous avoir donné une édition diplomatique plutôt qu'une édition critique. Sans doute a-t-il reculé devant l'ampleur du travail que lui eussent imposé non seulement le codex qu'il édite, mais encore les textes édités *et sur tout les inédits qu'il aurait dû étudier et évaluer*» -s.n.) o ponen de relieve el carácter misceláneo del ms. 2882 editado bajo el título de *Cancionero* (C.C. Smith: «It is not a personal anthology, and its contents are so diverse that Sr. Azáceta can discern no criterion of compilation») y el anacronismo del título de la edición según el cual se le atribuye a Juan Fernández de Ixar todo el contenido del códice (C. C. Smith: /el título representa/«a double anachronism, because the works of Juan Fernández de Ixar announced on the spine of the Ms. do not appear in it, and because Juan died in 1456, before its earliest parts were copied» y el códice es «a collection kept going in a half-hearted way by the family, which is mentioned in noted dated 1573 and 1645»). A pesar de esto no se relacionó el texto del tratado en prosa del ms. 2882 con la bibliografía referente a la traducción del italiano de la conocida antología *FdV*. Esto es cuando menos extraño ya que el mismo Amador de los Ríos menciona en su *Historia crítica* la presencia de un tratado paremiológico en el ms. 2882, tratado plagado de italianismos. A su vez, Anna Cornagliotti, en su estudio monográfico que encabeza la edición de la versión catalana de *FdV*, se ocupa también de la versión castellana de *FdV* del ms. 2882, poniendo de relieve su importancia (v. *infra*, nota 10), pero ignora la publicación de esta última por Azáceta en 1956. Sólo en 1980 Walter Mettmann, *Zur didaktischen Literatur auf der iberischen Halbinsel im späten Mittelalter*, en *Romanische Forschungen*, XCII (1980), pp. 283-285, identificó el texto en prosa del *Cancionero* ... con *FdV*<sup>9</sup>. La versión castellana de *FdV* del ms. 2882 requiere sin ninguna duda la elaboración de una edición crítica; en muchos casos allí se

<sup>9</sup> Esta información bibliográfica, así como otras igualmente valiosas se las debemos a Barry Taylor de la Sección Hispánica de la British Library.

nos presentan lecciones más correctas que en las versiones catalanas e incluso que en algunas de las versiones italianas <sup>10</sup>.

A pesar de disponer en este momento de varias ediciones y versiones del libro que nos ocupa, este hecho no nos permite llegar tan fácilmente como se podía pensar en un primer momento a conclusiones claras, ni tampoco ayuda a que disminuya el número de lecciones inciertas y de pasajes corruptos. Sin embargo, la comparación de unas versiones tan lejanas entre sí como la castellana y las rumanas, o incluso las escritas en eslavo medio, derivadas de una anterior versión rumana, podría ofrecer, tal vez, la posibilidad de deducir, a través de una conjetura, ciertas lecciones más cercanas al prototipo. De la misma forma se podrían proponer algunas explicaciones referentes a la producción y continuación, o incluso imposición, de formas y epígrafes corruptos a través de la circulación del texto. Puesto que existen varios tipos de «corrupción» textual, podemos suponer que, al traducirse o copiarse un texto, la deformación producida en un fragmento o en un nombre no sea únicamente fruto del azar. Incluso cuando se tratase de explicaciones de naturaleza gráfica (fragmentos poco legibles, desconocimiento de los nombres propios del original, etc.), no podemos obviar, en el intento de aclarar el mecanismo de

<sup>10</sup> Por ejemplo, el capítulo *Della constantia* (cap. XXV de la versión de Siena, Bibl. Comunale, ms. I, II, 7; cap. XXXIX en la versión del ms. 2882, B. N. Madrid) contiene un relato sobre un legislador que, para conseguir que las leyes por él promulgadas fueran respetadas, obtiene la promesa de los ciudadanos de respetarlas hasta su vuelta a la ciudad; después se va y prefiere no volver nunca allí con tal de poderse mantener de esta manera la ley. En las versiones italianas este personaje que elabora una *constitución* para los habitantes de la ciudad, por un corruptela gráfica, es llamado *Constantino*. Anna Cornagliotti (*ed. cit.*, p. 17) considera que la versión castellana en que este personaje es llamado «un rey de Grecia» es más imprecisa que las catalanas en que aparece el nombre de Constantino; sin embargo, las cosas son exactamente al revés: la imprecisión de la versión castellana es, a pesar de todo, más correcta que la forma de la versión catalana y de algunas versiones italianas. La forma correcta y completa del nombre se encuentra en la versión griega: *Licurg, rey de Grecia, v. Floarea Darurilor*, *ed. cit.*, p. 401, la que corresponde con las tradiciones conocidas sobre Licurgo (v. Plutarh, *Vidas paralelas*, XIII y XXXI) y de esta manera se eliminan inadvertencias visibles como sería la consulta que hace Constantino a *los dioses*. El mismo error en lo que concierne las relaciones entre las versiones castellanas impresas y las italianas en cuanto al ejemplo sobre Licurgo (Constantino) aparece también en R. Renier, *Di una ignota traduzione spagnuola del «Fiore di virtù»*, en *Zeitschrift für romanische Philologie*, XVIII (1894), p. 316. Habrá que añadir, sin embargo, que Anna Cornagliotti en la *ed. cit.*, p. 18, es la primera que, a pesar de elaborar una lista de lecciones erróneas existentes en la versión castellana del ms. 2882, se da cuenta de que ésta podría representar una rama más arcaica que la representada por las versiones catalanas y las impresas castellanas: «A més, la versió catalana i la castellana que en depèn, sembla que procedeixen d'un text italià força tardà, mentre que certs aspectes de la versió castellana continguda en els manuscrits (se refereix també a otra versió castellana de la misma familia que la del ms. 2882: Bibl. Univ. de Valencia, ms. 92.4.24) fan sospitar que deriva d'una redacció relativament antiga.»

la aparición de los fragmentos corruptos, cierto «horizonte de expectación» (*Erwartungshorizont*) entendido como una presión del contexto, una determinación intertextual que provoca la modificación del texto.

Dado que en *FdV* se evidencia una armoniosa estructura formal unitaria <sup>11</sup>, creemos que entre los compartimientos de cada capítulo existe una serie de correspondencias; no es casual, pues, la elección de la comparación con un *determinado* animal, ni tampoco la del ejemplo ilustrativo. En este sentido, el último capítulo del tratado, el 35, ha sido considerado por muchos investigadores, un capítulo-clave para la explicación del sentido y las tendencias moral-ideológicas de este texto. María Corti fundamenta exactamente a través del análisis de este capítulo sus conclusiones concernientes al concepto de *nobiltà* o *gentilezza* y las relaciones de *FdV* y el *Convivio*: «L'ultimo capitolo del *FdV*, il trentacinquesimo, che chiude singolarmente in bellezza l'operetta, poichè concentra in un breve giro di massime la luminosa teoria della nobiltà e della gentilezza, riserva allo studioso una non trascurabile sorpresa» <sup>12</sup>.

Pero, como en el estudio citado la investigadora deja de lado los ejemplos que se encuentran al final de cada capítulo, deja también sin explicación el significado del ejemplo contenido en el capítulo 35, dedicado a la virtud de la moderación.

Admitamos el valor culminante de este capítulo que cierra la estructura dialógica del texto anterior, estructura organizada sobre la oposición binaria entre una virtud y el vicio contrario; de esta manera, consideramos, pues, la *moderación* o *mesura* como una virtud principal y, por consiguiente, nos preguntamos si efectivamente la comparación animalaria de este capítulo (la referencia al *armelín* o *ermelín*, que Varnhagen advertía no haber encontrado entre las fuentes del *FdV*) <sup>13</sup> puede interpretarse como una eventual equivalencia entre *gentilezza* y *moderanza*, como parece concluir, de manera un tanto ambigua, María Corti: «Ci sembra un fatto di rilievo che l'ermellino sia non solo simbolo della *moderanza*, ma lodato per la sua gentilezza e cortesia, inserito in quell'ultimo capitolo del *FdV*, che va ritenuto il più importante ed originale dell'opera, in quanto l'autore vi articola, su influsso del Guinizelli e di Dante, la trattazione della nobiltà e della gentilezza, argomento di attualità viva; è quindi probabile che allo stesso clima culturale, di genesi più recente, sia legata la storia dell'ermellino, di cui abbondano le citazioni più tarde, dal Pulci al canzoniere del Boiardo» <sup>14</sup>.

¿No sería, acaso, conveniente suponer la existencia de determinados puntos

<sup>11</sup> María Corti, *art. cit.*, p. 7.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 63

<sup>13</sup> H. Varnhagen, *art. cit.*, p. 538; María Corti, *ibidem*, p. 27.

<sup>14</sup> María Corti, *ibidem*, p. 29.

intermedios a la hora de equiparar conceptualmente *moderanza* y *nobiltà*? La característica del ermellino dentro del capítulo 35 de *FdV* parece ser más bien la *pureza* o *limpieza*, porque sobre este rasgo insiste la narración: /il ermellino/ «è una bestia ch'è la plui moderado, gentile e cortese anemale del mondo, ch'el non mança mai d'alchuna çafentia cosa, ne no mança mai, se no una volta lo die. E quando el pliove, no esse mai de fora de la soa tana per no bruttarse niente. E perço no sta mai se no in sçiuitti loghi. E quando li caçaduri lo volno piglare si circundano tuta la soa tana de fango e aspectano fin ch'el essa fora, pò serano la bocha della tana /di fango/. E l'armelino cominçia a fugere e, çungando al fango, si se lassa ançi piglare, ch'el se vogla brutale li pie, tanta è la soa *gintilleça*»<sup>15</sup> (*linpieza* —en la versión castellana de 1470<sup>16</sup>; *blagorodje* —en las versiones en eslavo medio, lo que representa un calco del griego *evgenia*— «buen nacimiento», nobleza)<sup>17</sup>. Para entender cómo se dio una diversidad tan grande de equivalencias, deberíamos intentar reconstituir las significaciones del modelo semántico de la comparación animalaria del capítulo, considerado como una estructura unitaria. Las correspondencias entre el material paremiológico y la comparación animalaria del capítulo 35 son analizadas por María Corti, equiparándose *nobilitas* o *gentilezza* con *virtus animae* (véase las citas de Platón y Séneca), sin tener en cuenta las diferencias existentes, en las citas mencionadas, entre *animus* y *anima* —representados ambos conceptos por el italiano *animo*—, como tampoco la de *cor*, *cordis*, tal y como figura en la cita reproducida de Guglielmo Peraldo (Perauld), considerado como fuente de la máxima 45 del capítulo último<sup>18</sup>. Para justificar la presencia de la comparación con el armelino se nos ofrecen los siguientes rasgos, enumerados al final de la máxima correspondiente: /il/ «temere desenore ch'è d'onne suça cosa [e] avere valoroso animo». Mucho más difícil se nos presenta la explicación de la relación entre el ejemplo que cierra el capítulo 35 y el texto en su totalidad, y la ilustración de los conceptos de *moderanza* y *gentilezza*. El ejemplo está sacado de la *Biblia*, como otros muchos, pero se distingue de los demás ejemplos bíblicos utilizados en la *FdV* por no contener una narración de un suceso del cual se pueden sacar interpretaciones éticas, sino una exposición de la cosmogonía bíblica, el así llamado *hexameron*, en una forma sumamente abreviada. Este ejemplo no se relaciona en modo alguno con el resto del capítulo, y su interés literario es bastante reducido, pues vehicula imágenes muy conocidas y con los significa-

<sup>15</sup> *Floarea Darurilor*, ed. cit., p. 115.

<sup>16</sup> Ed. J.M. Azáceta, p. 745.

<sup>17</sup> *Floarea Darurilor*, ed. cit., pp. 260 y 419.

<sup>18</sup> María Corti, *ibidem*, pp. 69-70.

dos ya comentados en varios tratados de exégesis bíblica. Las razones de la presencia de este ejemplo, tan diferente al de los restantes capítulos, que trata de la moderación, no son nada claras (además, una serie de versiones, por ejemplo, algunas italianas y la greco-italiana, eliminan este ejemplo del capítulo). ¿Qué relación puede haber entre la pureza del armelino, el *Hexameron* abreviado y algunas máximas sobre el sol y el fango que se convierten en tópicos de la poesía del «dolce stil nuovo»?

Como ya hemos comentado, se trata de un capítulo muy importante dentro de la estructura de *FdV*; por lo tanto, es poco probable que la elección del ejemplo fuera totalmente casual. Sólo que para inferir las intenciones del autor disponemos, por un lado, de pocos datos seguros en lo que concierne al prototipo del texto, y por otro, de demasiadas variables fonéticas, semánticas y conceptuales. Si efectuamos una lectura atenta de este capítulo, parece seguro que el núcleo semántico originario del concepto de *moderación* sea el de *mesura*, tal y como aparece el título del capítulo presentado como glosa en el texto mismo, en la versión italiana del ms. Siena: «Moderança overe *mesura* ... si è ad avere *modo* in tute le cose, schivando sempre lo soperco e lo pocho»<sup>19</sup>. Este tipo de glosa aparece también en las versiones catalanas; sin embargo, en éstas no aparece el sinónimo *modo*, que hubiera tenido que poner de relieve su relación con la *moderanza*; por el contrario, aparece dos veces el término *mesura* y el concepto de *honestidad*: «Moderança o *mesura* ... és a voler haver *mesura*, portant les coses grans e poques *honestement*»<sup>20</sup>. En la versión castellana de 1470, las cosas parecen más claras, porque el término *moderanza* tiene, de hecho, dos glosas —una referente al sentido primario; la otra, a una forma de comportamiento social: «Moderança o *mesura* se entien-de... aver *manera* en todas las cosas, es quando / deformación para el italiano *schivando* = «esquivando»? / todos los tiempos lo mucho y lo poco»<sup>21</sup>. Se conoce también una versión rumana derivada del italiano por intermedio de las versiones croatas, y representada por dos manuscritos, en la que el mismo título del capítulo aparece cambiado; la virtud es llamada *curtenia* = «cortesía» y, en lugar de *mesura* < *mensura* = «medida», aparece la palabra *minte* > *mens*, -tis = «mente»: «Asa si omul curtean, de va dobîndi *minte*, dobîndiva si cinste»<sup>22</sup>. / Lo mismo ocurre con el hombre de la corte: si adquiere *moderança* (*mente*), adquirirá también honra/. El resto de las versiones rumanas, las versiones est-eslavas derivadas de la versión rumana, y las griegas, no

<sup>19</sup> Floarea Darurilor, ed. cit., p. 114.

<sup>20</sup> Flors de virtut, ed. cit., p. 176.

<sup>21</sup> Ed. J. M. Azáceta, p. 744

<sup>22</sup> Floarea Darurilor, ed. cit., pp. 316 y 342.



tienen la glosa *mesura* para *moderación*. La razón de este hecho es muy sencilla: se trata del uso de dos términos griegos de la misma familia para denominar las tres voces de la versión italiana: Μετροσύνη εἶναι ...ὅτι να ἔχεις μετρος εἰς ὅλα τα πράγματα συ και να φεύγης παντα τὸ περισσον και τὸ ολίγον <sup>23</sup> (Es decir: La *metrosyne* significa tener *metros* en todas las acciones prácticas y evitar todos / los excesos / en lo mucho y en lo poco). En la versión greco-italiana, más tardía, aparece una exposición todavía más clara y que pone de relieve la distinción entre los dos tipos de *mesura*, distinción que no nos parece casual: Ἡ μετροσύνης εἶναι μία ἀρετή, διὰ μεσον τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος εἰς τα πράγματα τον καί εἰς τα ἔργα τον, ρυλάπτει κανόνα και μέτρον, es decir, conforme a la versión italiana: «La *moderazione* si è una virtù, per cui l'uomo, nelle cose sue e nelle sue operazioni osserva *regola e misura*» <sup>24</sup>. El problema consiste, como hemos podido observar, en un desplazamiento de acento muy visible en las versiones croatas, en una de las rumanas emparentada con éstas y, probablemente, en el prototipo italiano de las versiones croatas, desplazamiento sobre el concepto de *cortesía*, entendido como comportamiento social; de esta manera se alcanza el sentido, creemos, originario de *metros* o *canon*, como comportamiento acorde con los mandamientos divinos. (Un fenómeno semejante ha ocurrido, de hecho, también con el concepto de *gentilezza*, que ha perdido cualquier relación con el comportamiento de los *gentiles* de la literatura apologética.) Al admitir el sentido primario de *mesura* (*metros*), explicamos también la presencia de la metáfora del navío, cuyo *gobierno* (derivado, a través del latín, del griego *kybernao*) lo asegura un *naukleros*, es decir, un conocedor, un gobernador que lo realiza conforme a los designios de la voluntad divina —*kleris*—. Este no es otro que la virtud de la *mesura* o moderación; véase, por ejemplo, en la versión castellana: «Asy que la virtud de la moderança es fecha como el naocher de la nao, el qual la guia hordenandola... / ... / porque / la moderança es guia e maestría de todas las otras virtudes del mundo, e es convenible e razonable, e por esto la he yo puesto dentro de todas las otras virtudes, como el naocher esta detras de la nao; e la vergueña es asy como el piloto que non dexa andar la nao en lugar peligroso, todo asy la vergueña e la moderança non dexa ninguna fealdat, salvandola de toda cosa suzia. La honestad es como el buen marinero que gobierna el timon, con el qual faze andar la nao por derecha via, con fuertes tiempos, la honestad con la moderança en todas las cosas buenas e bellas e razonables. De la moderança descende la cortesía... De la cortesía descende la gentileza» <sup>25</sup>. En este contexto, sigue la comparación con el armelino, cuyo sen-

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>25</sup> Ed. J. M. Azáceta, p. 744-745.

tido era, tal y como aparece a través de sus rasgos característicos, el de amar los lugares altos, no hundirse en el fango, elegir la muerte antes que un comportamiento deshonesto.

Mas, ¿existe acaso alguna relación entre el ejemplo animalario y el hexameron que se utiliza como ejemplo narrativo en el capítulo 35? La clave del problema podría encontrarse una vez más en el texto griego, donde, igual que en el caso de la definición de la moderación, encontramos una referencia enmarcable en aquel género predilecto de la literatura griega, sobre todo en la época alejandrina: se trata de una *figura etimológica*; se relaciona, pues, en el texto griego de *FdV* el *zoon* con las *zodias*. El texto del hexameron no presenta como tal ninguna novedad en comparación con el texto de la narración cosmogónica de la *Biblia*; pero la forma en que se realiza la síntesis del texto bíblico es relevante, puesto que presenta la tendencia de armonizar el comportamiento de todas las criaturas del *mundo* (en el sentido de *eon* o *saeculum*) con la voluntad divina, hecho evidente, sobre todo, debido a la deformación intencionada del texto bíblico <sup>26</sup>; de este modo, la narración del quinto día está resumida en el *zodiaco*, entendido como camino o vía astral de los animales celestes y modelo virtual de comportamiento de los seres (*eones*) terrenales. La palabra *zodiaco* no se encuentra, como bien se sabe, en el texto bíblico, y es poco probable que haya podido figurar alguna vez en cualquier versión de este texto, todo lo más en algunos comentarios. Su aparición en el texto griego de *FdV*, entre el cuarto día (en que han sido creados los astros para gobernar la medida de los días y las noches y para distinguir la luz de la oscuridad) y el quinto día (en que han sido los reptiles acuáticos, las aves y los peces) está destinado, creemos, a otorgar sentido a la unidad del capítulo y también del texto entero: τὰν πέμπτην ἡμέραν ἐποίησεν τὰ πούλια καὶ τὰ ἄλλα ζῶα καὶ τὰ ζῴδια τῆς γῆς. Como la palabra griega *hemere* = «día», en su forma de plural *ta hemera*, se utilizaba también en el sentido de «cultivado» para *agria* (tierras), *ampelos* (viña), *anthropoi* (hombres) etc., y como su más probable etimología la hace derivar de *meiromai* = «repartir los bienes terrenales de un fallecido por medio de los dados (*kleroi*); medir la tierra de esta manera», el participio del verbo alude a la bien conocida *Moira*, creemos que *hemere*, como uno de los días de la creación (hexameron) y como medida de las cosas creadas podría constituir el rasgo definitorio del núcleo semántico, tanto para la comparación animalaria como para el ejemplo narrativo del capítulo final de *FdV*.

<sup>26</sup> Señalamos que el *hexameron* de *FdV* agrupa en el día quinto la creación de todos los animales, incluidos aquellos que según el texto bíblico fueron creados el día sexto junto con el hombre.