

Universitat de Lleida

Frasesología española de origen latino y motivo grecorromano

Xavier Pascual López

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tesisenxarxa.net) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tesisenred.net) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tesisenxarxa.net) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Universitat de Lleida
Facultat de Lletres
Departament de Filologia Clàssica, Francesa i Hispànica

Frasesología española de origen latino y motivo grecorromano

Xavier Pascual López

**Tesis doctoral dirigida por la Dra. M^a Ángeles Calero
Fernández, catedrática de Lengua española, y el
Dr. Matías López López, catedrático de Filología latina**

Tomo I

Lleida, marzo de 2012

RESUMEN (ESPAÑOL)

La etnolingüística (o la lingüística antropológica) ha demostrado que la lengua es, a un tiempo, producto y canal de transmisión del pensamiento y de la cultura de una comunidad lingüística. Por ello, se toma como punto de partida el presupuesto de que el acervo fraseológico de una lengua –como manifestación relativamente fijada de la misma– ha de reflejar el entorno físico y mental de la comunidad que ha acuñado y emplea dichas unidades fraseológicas.

Partiendo de una concepción amplia de la fraseología, el análisis se centra en fraseologismos españoles (especialmente, paremias) para los cuales puede establecerse un origen latino o una motivación en el mundo grecorromano, analizando contrastivamente las particularidades culturales de dichas unidades fraseológicas y sus correspondientes precedentes clásicos. Temáticamente, el *corpus* se ha limitado a ítems lingüísticos que giran en torno a la concepción clásica de ‘amistad’, entendida como el armónico motor de las relaciones humanas y sociales. La mayor amplitud semántica de este concepto crucial de la filosofía antigua implica que en el trabajo se aborden, aparte del tema de la amistad propiamente dicha, otros temas derivados de éste, tales como el amor, la familia y las relaciones en el seno de la ciudadanía.

Además de las relaciones diacrónicas entre los más de 10.000 ítems analizados, la perspectiva de estudio se centra en la parcialidad de la visión de la realidad presentada por éstos, en particular en el sesgo cultural y social que suponen las consideraciones que encierran, presentando como universales apreciaciones que, en realidad, son parciales e interesadas como consecuencia de las relaciones de poder que enturbian las relaciones humanas que se estudian.

El trabajo consta, asimismo, de un capítulo dedicado al examen de los fundamentos del fenómeno fraseológico en la bibliografía española (y anglosajona), así como otro destinado a la revisión de teorías relativas a las relaciones que se establecen entre lengua, pensamiento y cultura. Además, ambas disciplinas de estudio –fraseología y etnolingüística– confluyen en un tercer capítulo consagrado al valor de los fraseologismos como signos lingüístico-culturales, donde se describen los canales a través de los cuales la cultura penetra en ellos.

RESUM (CATALÀ)

L’etnolingüística (o la lingüística antropològica) ha demostrat que la llengua és, ensems, producte i canal de transmissió del pensament i de la cultura d’una comunitat lingüística. Per això, es pren com a un punt de partida la pressuposició que el conjunt d’unitats fraseològiques d’una llengua –com a manifestació relativament fixada d’aquesta– ha de reflectir l’entorn físic i mental de la comunitat que les ha encunyades i les utilitza.

Partint d’una concepció àmplia de la fraseologia, l’anàlisi es centra en fraseologismes espanyols (especialment, parèmies) per als quals pot establir-se un origen llatí o una motivació en el món grecoromà, analitzant contrastivament les particularitats culturals de dites unitats fraseològiques i dels seus corresponents precedents clàssics. Temàticament, el *corpus* s’ha limitat a ítems lingüístics que giren al voltant de la concepció clàssica d’ ‘amistat’, entesa com l’harmònic motor de les relacions humanes i socials. La major amplitud semàntica d’aquest concepte crucial de la filosofia antiga implica que en el treball es tractin, a part del

tema de l'amistat pròpiament dita, altres temes que en deriven, com ara l'amor, la família i les relacions en el si de la ciutadania.

A banda de les relacions diacròniques entre els més de 10.000 ítems analitzats, la perspectiva d'estudi es centra en la parcialitat de la visió de la realitat presentada per aquests, en particular en el biaix cultural i social que suposen les consideracions que inclouen, presentant com universals apreciacions que, en realitat, són parcials i interessades, com a conseqüència de les relacions de poder que enterboleixen les relacions humanes que s'estudien.

El treball consta, alhora, d'un capítol dedicat a l'examen dels fonaments del fenomen fraseològic a la bibliografia espanyola (i anglosaxona), així com d'un altre destinat a la revisió de teories relatives a les relacions que s'estableixen entre llengua, pensament i cultura. A més a més, ambdues disciplines d'estudi –fraseologia i etnolingüística– conflueixen en un tercer capítol consagrat al valor dels fraseologismes com a signes lingüísticoculturals, on es descriuen els canals a través dels quals la cultura penetra en ells.

SUMMARY (ENGLISH)

Ethnolinguistics (or Anthropological Linguistics) has demonstrated that language is, at the same time, a product and a distribution channel of the thought and culture of a linguistic community. Having this in mind, I take as a starting point the assumption that the phraseological units of a language—as a relatively fixed expression of this language—should reflect the physical and mental environment of the community that has coined and uses them.

Starting from a wide conception of Phraseology as a discipline, the analysis focus on Spanish set phrases (specially proverbs) whose Latin origin or motivation in Greco-Roman world can be established, carrying out a contrastive analysis of the culturally special features of those Spanish items and the corresponding classical ones. Corpus has been thematically restricted to those which center around the classical conception of 'friendship', understood as the driving force of all harmonious human and social relationships. The wider sense of this concept—crucial to classical philosophy—entails the treatment of other topics besides friendship itself, such as love, family or civil relations between citizens.

In addition to the diachronic relations between the more than 10 000 items I analyze, this doctoral thesis focus on how partial is the view of reality they show, particularly the cultural and social bias implicit in these linguistic chunks, presenting as universal some assessments that, in fact, are biased, as a result of the power relations that mar the different kinds of relationships I analyze.

This thesis consists, furthermore, of a chapter where I look through the basics of Phraseology in Spanish (and Anglo-Saxon) bibliography, as well as another chapter devoted to checking many theories about relations between language, thought and culture. In conjunction with this, both disciplines—Phraseology and Ethnolinguistics—come together in a third chapter where I examine the value of phraseological units as linguistic and cultural signs, describing the different means by which culture is incorporated into them.

Índice general

TOMO I

I. Introducción	11
II. La fraseología. Fundamentos y estado de la cuestión	21
2.1. Precedentes de la fraseología.....	21
2.2. Consideración de la fraseología en el análisis lingüístico	24
2.3. Características de lo fraseológico	31
2.3.1. Rasgos formales.....	32
2.3.2. Rasgos funcionales.....	34
2.3.3. Rasgos semántico-pragmáticos	37
2.3.4. Procedencia y frecuencia de uso	39
2.3.5. Recapitulación	41
2.4. Taxonomías	43
2.4.1. Taxonomías propuestas para la fraseología española.....	46
2.4.2. Taxonomía seguida en este trabajo.....	59
2.4.2.1. Colocaciones.....	59
2.4.2.2. Locuciones	63
2.4.2.3. Enunciados fraseológicos	63
III. Lengua y cultura	67
3.1. Consideraciones preliminares.....	67
3.2. Conceptualizaciones en torno a la cultura	68
3.3. Lengua, pensamiento y cultura: enfoques	72
3.3.1. Filosofía del lenguaje	72
3.3.2. Lingüística estructural.....	78
3.3.3. Lingüística antropológica	79
3.3.3.1. La tradición boasiana.....	79
3.3.3.2. Etnografía de la comunicación	87
3.3.3.3. Desarrollos posteriores	88
3.3.4. Lingüística aplicada.....	90
IV. El fraseologismo como signo lingüístico-cultural.....	93

V. La amistad.....	111
5.1. Definición de la amistad	111
5.2. Valor de la amistad	115
5.2.1. Amistad y felicidad	115
5.2.2. Amistad y posesiones.....	121
5.3. Amistad y solidaridad entre iguales	126
5.3.1. Unión de los semejantes	126
5.3.2. Influjo de los amigos	141
5.3.3. Identidad y comunidad entre amigos	149
5.4. Conflictos entre iguales	165
5.5. Número de amigos	166
5.6. Pruebas y mantenimiento de la amistad.....	171
5.6.1. Necesidad de probar las amistades	171
5.6.2. Amistades de hecho y amistades de palabra	173
5.6.3. Convivencia prolongada	174
5.6.4. Reciprocidad.....	179
5.6.5. La honestidad como límite	182
5.6.6. Fidelidad en la adversidad y la prosperidad.....	186
5.7. Amistad desinteresada.....	191
5.8. Amistad interesada	192
5.8.1. Amistad y adulación	192
5.8.2. Amistad y fortuna.....	193
5.8.3. Amistad y dinero	198
5.9. Sinceridad en la amistad	211
5.9.1. Defectos del amigo.....	214
5.9.2. Amonestación entre amigos	215
5.9.3. Amistad falsa y enemistad sincera	219
5.10. Pérdida de la amistad y reconciliación	221
5.10.1. Ruptura de la amistad	221
5.10.2. Circunstancias que ponen en peligro la amistad	226
5.10.3. Reconciliación.....	230
5.11. Recapitulación	232
VI. El amor.....	235
6.1. Concepción del amor según la tradición clásica.....	235
6.2. Designación de la persona amada.....	238
6.3. Génesis del amor	241
6.3.1. Amor y belleza	241
6.3.2. Surgimiento del amor.....	244
6.3.3. Reciprocidad.....	249
6.4. Características del amor	251
6.4.1. El amor da la felicidad	251
6.4.2. El amor iguala	252
6.4.3. Poder del amor	253
6.4.4. Amor, exceso y ostensión	257

6.5. Efectos del amor	258
6.5.1. Pérdida de la voluntad.....	258
6.5.2. Ceguera de amor	259
6.5.3. Locura de amor	263
6.6. Circunstancias del amor.....	268
6.6.1. Amor y edad	268
6.6.2. Atrevimiento en el amor.....	271
6.6.3. Amor y ociosidad	278
6.6.4. Amor, comida y bebida.....	279
6.6.5. Amor, tardanza y ausencia	284
6.6.6. Exclusividad del amor	287
6.7. Claroscuros del amor	289
6.7.1. Falacias del amor	289
6.7.2. Riñas de amor y reconciliación	293
6.7.3. Celos	294
6.7.4. Amor y dolor	295
6.7.5. Amor constante, olvido y reemplazo.....	304
6.7.6. Amor y odio	309
6.8. Recapitulación.....	311
VII. La mujer	313
7.1. La condición de la mujer	313
7.2. La mujer buena	315
7.2.1. Reclusión en el hogar.....	315
7.2.2. Virtud y virginidad	319
7.2.3. Fama y honra	322
7.2.4. Custodia de la mujer.....	324
7.3. La mujer mala	328
7.3.1. Lujuria y capricho.....	328
7.3.2. Peligro y tentación	331
7.3.3. Defectos.....	333
7.3.4. Maldad.....	335
7.3.5. Falsedad y astucia.....	345
7.3.6. Volubilidad	351
7.3.7. Ira y venganza	352
7.3.8. Temeridad y necedad	354
7.3.9. Belleza.....	356
7.3.9.1. Belleza y necedad	357
7.3.9.2. Belleza y vicio	358
7.3.9.3. Belleza y maldad o peligro.....	358
7.3.9.4. Belleza y falsedad	360
7.3.9.5. Belleza, afeites y coquetería.....	362
7.3.10. Locuacidad	363
7.4. Funciones femeninas y masculinas: el hilado y el gobierno	367
7.5. Recapitulación.....	370

VIII. El matrimonio	373
8.1. Concepción y percepción	373
8.2. Deber y consentimiento	375
8.3. Criterios de elección de los cónyuges	377
8.3.1. Edad.....	377
8.3.2. Carácter y virtud.....	378
8.3.3. Casta.....	379
8.3.4. Equilibrio entre los cónyuges	380
8.3.4.1. Correspondencia geográfica: endogamia	380
8.3.4.2. Correspondencia social	380
8.3.4.3. Correspondencia económica	381
8.4. Boda.....	384
8.5. Vida conyugal	385
8.6. Adulterio.....	388
8.7. Cesión de esposas	391
8.8. Segundas nupcias	392
8.9. Recapitulación	394
IX. La familia.....	395
9.1. El vínculo paterno-filial.....	395
9.2. La educación de la descendencia	400
9.3. Semejanza entre progenitores y descendientes	411
9.4. El linaje: nobleza, mérito y degeneración	420
9.5. Valoraciones sobre la familia	422
9.5.1. Odios entre parientes.....	423
9.5.2. Amistades vs. parentela	428
9.6. Los hijos	430
9.7. La madre.....	431
9.8. La madrastra.....	433
9.9. La suegra.....	436
9.10. La sucesión y las herencias.....	438
9.11. Recapitulación	446
X. La casa.....	449
10.1. El valor de la casa	449
10.2. El gobierno de la casa	454
10.3. Las personas de la casa	459
10.3.1. Los señores de la casa	459
10.3.2. El servicio doméstico.....	461
10.3.2.1. Criados buenos.....	466
10.3.2.2. Criados nuevos y viejos	467
10.3.2.3. Trato con los criados	468
10.3.3. Los huéspedes y la hospitalidad.....	472
10.4. Recapitulación	475

XI. La patria y el gobierno	477
11.1. La patria	477
11.1.1. La patria y el ciudadano	477
11.1.2. Servicios a la patria	483
11.1.3. Otras patrias	487
11.1.4. Recapitulación	491
11.2. El gobierno y los gobernantes	491
11.2.1. Gobierno vs. anarquía	491
11.2.2. Origen y potestad del gobernante.....	498
11.2.3. Características del gobernante	502
11.2.3.1. Virtud	502
11.2.3.2. Humildad	503
11.2.3.3. Razón y sabiduría.....	505
11.2.3.4. Corrupción	508
11.2.3.5. Clemencia y severidad.....	510
11.2.3.6. Ira y rencor	513
11.2.4. Relaciones entre gobernante y gobernados.....	515
11.2.5. Recapitulación	530
XII. Consideraciones finales.....	533
XIII. Bibliografía	545
13.1. Obras de consulta generales.....	545
13.2. Obras fraseográficas y paremiográficas.....	546
13.3. Bibliografía sobre fraseología y paremiología	548
13.4. Bibliografía sobre lengua y cultura	562
13.5. Bibliografía complementaria	568
13.6. Ediciones y traducciones citadas	579
13.7. Abreviaturas y ediciones manejadas	582
TOMO II	
Apéndices.....	609
Índice de los apéndices.....	1031

I. Introducción

A la hora de formular aquello que se pretende comunicar, los hablantes siempre tienen la posibilidad de recurrir a modos de hablar que se han ido convencionalizando a lo largo de los tiempos y que aparecen en su mente como segmentos pertenecientes a una tradición compartida por la comunidad. Adecuar el propio discurso a estas secuencias formularias equivale, en general, a adoptar unos modos de pensar y valorar la realidad que vienen dados y que se han ido adquiriendo durante el proceso de enculturación y socialización. Con todo, esta parcialidad se presenta de forma sutil, cuando no imperceptible, como consecuencia del automatismo al que conduce toda rutina (lingüística, en este caso), de tal suerte que el estado de inconsciencia sólo puede verse alterado en los casos en los que esta práctica se desautomatiza, produciéndose entonces el distanciamiento necesario para percatarse del sesgo cultural que nos envuelve y preguntarnos por la razón y el germen de todo ello.

Desafortunadamente, el estudio de la etimología, del origen y la historia de los fenómenos lingüísticos a menudo acaba remontando a épocas para las que, hoy por hoy, es imposible cualquier afirmación taxativa, de forma que hay que moverse en un mar de conjeturas e intuiciones, muchas veces polémicas. En el campo de la fraseología, encontrar la motivación que generó una unidad fraseológica a veces es fácil, puesto que remite a una realidad claramente reflejada en la lectura literal de la unidad¹, o bien se corresponde con metáforas ampliamente identificables²; en otras ocasiones, la existencia de un relato tradicional (como las fábulas) arroja luz sobre la génesis y el sentido de una unidad³ y, siguiendo este modelo de acuñación, la mentalidad popular a menudo se ha ocupado de localizar esa motivación primigenia en cierta o ciertas anécdotas, frecuentemente de dudosa autenticidad⁴; y en otras unidades, en cambio, la oscuridad se cierne sobre su posible origen, dando pie a múltiples presunciones⁵.

¹ El sentido y la motivación de una unidad como, por ejemplo, *coger el toro por los cuernos* puede deducirse claramente de su propia formulación, de manera que el significado “[a]frontar un problema o tomar una decisión de forma valiente y arriesgada” (Buitrago, 2002 [1995]: 118-119) conduce indefectiblemente a la idea o imagen en la que se funda. A pesar de ello, es evidente que no resulta tan fácil fechar el origen de las unidades, en tanto que –por más que dispongamos de testimonios escritos– no contamos con documentos históricos directos de la oralidad, canal a través del cual se transmite sintomáticamente la mayor parte del caudal fraseológico de una lengua.

² La perspectiva cognitivista se ha encargado de estas figuraciones pretendidamente universales, relacionándolas con modos intuitivos e innatamente idiosincrásicos de percibir la realidad por parte de los seres humanos. En cuanto a la constitución de este lenguaje figurativo y su cristalización fraseológica, resulta especialmente interesante el estudio con afán recopilatorio y sintetizador llevado a cabo por Glucksberg (2001). Una de estas metáforas a las que volveremos más adelante es, por ejemplo, la concepción del fuego como imagen del deseo y de la pasión (*vid.* Apéndice 2.25.1). Como ésta es la primera vez que remitimos a un apéndice, cabe destacar que cuando lo hagamos nos referiremos tanto al apéndice en sí, como al lugar en el que dicho apéndice se analiza.

³ Es lo que ocurre con una locución como *la parte del león*, que carecería de significado si no tuviéramos en mente la fábula de la que procede (*vid.* Apéndice 8.28.1).

⁴ La ligazón de la fraseología (no sólo de los refranes) con el folklore se hace evidente cuando se dan estas circunstancias. Un caso paradigmático es la locución *entre Pinto y Valdemoro* (Candón/Bonnet, 1994 [1993]: 33; Escamilla, 1995: 125; Doval, 1995: 118-119; Buitrago, 2002 [1995]: 326-327), con la que se vinculan diversas anécdotas que pretenden constituirse en relatos etiológicos de esta locución, como la historia de un borracho que saltaba de un lado al otro del riachuelo que

Siendo como es el español una lengua románica, una de nuestras hipótesis de partida es que en el *corpus* fraseológico español debería darse la perduración o la recreación de unidades latinas, del mismo modo que el grueso de nuestro léxico es de origen latino⁶. Por añadidura, el prestigio, por un lado, que históricamente han tenido la lengua latina y la literatura y la filosofía clásicas, y el notorio papel, por otro lado, de la cultura grecorromana en la configuración de la cultura hispana –occidental, en general–, nos conducen a la manifiesta hipótesis de que el número de fraseologismos de origen o motivo grecorromano debe de ser elevado, en tanto que en el mundo clásico no sólo se forjaron los cimientos de nuestra comunidad, sino que también se configuró un modo particular de entender la realidad que, a grandes rasgos, ha pervivido hasta la actualidad y ha conformado el punto de vista que nos caracteriza culturalmente.

Así, nuestro propósito principal es vislumbrar la génesis y el proceso de acuñación de ciertas unidades fraseológicas españolas, concretamente algunas que cuentan con antecedentes en el mundo clásico, en donde habrían cristalizado ideológica y/o formalmente, estadio a partir del cual se habrían perpetuado hasta nuestros días a través de su vernaculización.

Aparte de la clara vinculación lingüística y cultural entre el español y el latín, otra de las razones por las que hemos elegido este tipo de fraseologismo es que se remonta a un período bastante bien conocido de la Historia de nuestro pueblo, circunstancia que nos permitirá desarrollar nuestro segundo objetivo, a saber: conocer qué aspectos de la sociedad y la cultura clásicas han sido seleccionados por los antiguos y por los hispanohablantes para la formación de las unidades fraseológicas, así como sacar a la luz las posibles causas que han motivado esta elección. Además, la perspectiva diacrónica de esta evolución lingüístico-cultural, que presenta una continuidad desde el griego y el latín hasta el español a través del latín medieval, nos posibilita la consecución de un tercer objetivo: saber si en ambos pueblos (grecorromano e hispano) han llamado la atención los mismos aspectos de la realidad (y de idéntico modo) para la cristalización de unidades fraseológicas.

Partiendo del presupuesto teórico de que una lengua, como producto de la cultura, refleja la cosmovisión propia de una comunidad, consideramos que el acervo fraseológico de

separa estos dos municipios madrileños, o la que la relaciona con Alfonso X, de quien dicen que solía acudir a una posada famosa por su vino y sus quesos, situada entre ambos pueblos; pero otros creen que pudo nacer de la rivalidad existente entre estas dos localidades, o de la imposibilidad de elegir, debido a su gran calidad, entre los vinos producidos por ellos, o bien porque entre ellos existió un sanatorio para dementes o la frontera entre territorios cristianos y árabes durante cierta etapa de la Reconquista.

⁵ Especialmente puede darse esta situación en el caso de unidades con *palabras diacríticas* o *idiomáticas*, es decir, fraseologismos contruidos sobre anomalías o irregularidades léxicas que no pueden explicarse según las leyes sincrónicas del sistema lingüístico (cf. Ruiz Gurillo, 1998: 19-21; García-Page Sánchez, 1990a, 2008: 352-362). En ocasiones puede establecerse que dicha lexía procede de lenguajes especiales dentro de la misma lengua histórica, de un estado previo de la misma lengua (arcaísmos) o de otras lenguas, pero en otras hay que constatar que son palabras que sólo existen en la unidad en cuestión y que han podido crearse a partir de las reglas de creación léxica propias de cada lengua o mediante juegos fonéticos. En estos últimos casos, la opacidad puede ser mayor: por ejemplo, para la locución *en un tris*, unos barajan hipótesis onomatopéyicas (Buitrago, 2002 [1995]: 289), mientras otros intentan relacionarlo con otros orígenes como la voz griega *θρίξ*, ‘pelo’ (Sánchez Serrano, 1982 [1980]: 515, 518).

⁶ Sobre la consideración (o no) de los fraseologismos dentro del lexicón de una lengua y su posición respecto a la sintaxis, *vid.* § 2.2.

una lengua evidencia todo un conjunto de información cultural que define esa comunidad lingüística: desde cuestiones de organización social o política, hasta los ejes ideológicos por los que se rige, pasando por hechos históricos que la han marcado o aspectos de su cultura material. De este modo, mediante el establecimiento de los antecedentes clásicos de nuestros fraseologismos y este análisis etnolingüístico, pretendemos conseguir una visión panorámica de la conceptualización de la realidad propia del mundo clásico y que habría sido heredada por nuestra sociedad en grados diferentes, en función de su perpetuación o su adaptación.

El principal obstáculo con el que se topa es el establecimiento del carácter fraseológico o paremiológico de las unidades grecolatinas, dado que las fuentes son exclusivamente escritas, mientras que lo que caracteriza la mayor parte de la fraseología es la informalidad y la oralidad. En primer lugar, hay que tener en cuenta que es prácticamente indudable que se hayan perdido unidades latinas y griegas que no corrieran la suerte de ser documentadas en su momento; en segundo, el hecho de que se hayan conservado unidades con sentido figurado o de idiosincrasia sentenciosa y sapiencial no garantiza que fueran fraseologismos populares, sino que podría tratarse exclusivamente de usos literarios particulares, de sentencias cultas o, incluso, de acuñaciones propias de quien escribiera el texto en el que se hallan. Además, nos encontramos con la vigencia de tópicos, lugares comunes e ideas generalizadas que quizás no tuvieran una formulación fraseológica en dichas lenguas clásicas, pero que en español (o en latín medieval) habrían cristalizado en forma de fraseologismo, lo cual, a su vez, proporciona un indicio de que ya contenían el germen de lo fraseológico.

Con todo, esta amalgama de unidades de distinta índole transmite una cosmovisión que podemos considerar propia de la civilización grecorromana, habida cuenta de que –como apuntábamos y argumentaremos, *vid.* § IV– la lengua refleja el entorno en el que nace y la mentalidad de quienes la han creado y la usan (*cf.* Calero Fernández, 1991a: 5)⁷. De todo el caudal fraseológico que configura una lengua, el tipo de unidad que mejor transmite una mundivisión es, sin duda, lo que convenimos en llamar genéricamente *paremias*, en tanto que constituyen –por definición– una especie de código social y moral que deja traslucir unos datos culturales específicos. En consecuencia, hay que abandonar la vieja idea de que las *paremias* reflejan verdades irrefutables y entenderlas desde dos puntos de vista diferentes: como un reflejo de la manera de entender el mundo propia de una comunidad, y como un instrumento mediante el cual se mantiene y perdura esta cosmovisión.

Ahora bien, cabe preguntarse si esta percepción de la realidad que se transmite a través de la lengua pertenece a toda la comunidad o bien a algunos sectores de la misma. El hecho de que tradicionalmente se haya considerado las *paremias* como transmisoras de verdades objetivas (*In prouerbiis, ueritas*, G 1302, COU I.1362; *Decir refranes, es decir verdades*, MK 54623, *vid.* Apéndice 9.01⁸) nos pone sobre aviso de que en ellas existe una manipulación que hace percibir las como tales y ésta no puede sino estar en manos de los grupos sociales dominantes, que pretenden hacer pasar por universales sus propias percepciones. Por tanto, nuestro análisis tenderá a recalcar esta tergiversación de la realidad,

⁷ Este trabajo se emprende con el ánimo de continuar la perspectiva etnolingüística impulsada por Francisco Marsá Gómez (1972, 1987), concretada en el análisis paremiológico por dos tesis doctorales que dirigió: las de Esther Forgas Berdet (1982) y M^a Ángeles Calero Fernández (1991a), cuyos fundamentos siguen vigentes en estas páginas.

⁸ Sobre la visión que el refranero aporta sobre los propios refranes, *vid.* Jaime Gómez/Jaime Lorén (1995), Manero Richard (2000: 351-353).

que no sólo se corresponde con una cuestión de focalización cultural (es decir, propia de una comunidad), sino que también tiene que ver con un aspecto social que lleva a unos grupos (político-sociales, de género, etc.) a someter a los otros a su propio punto de vista.

Esta cuestión puede entrar en conflicto con el supuesto carácter popular que se otorga a la fraseología y, especialmente, a las paremias. En lo tocante a su origen, Aróstegui (1994: 17) distingue entre refranes endógenos y refranes exógenos: los primeros son “creación popular genuina” y se mantienen más fieles al pensamiento propio del pueblo; los segundos son fruto de la asimilación popular de influencias extrañas, normalmente de origen erudito (como las Escrituras o el pensamiento occidental). Consiguientemente, parecería lógico pensar que las paremias que incorporamos pertenecen al segundo tipo, pero no hay que olvidar que no siempre se trata de tradición, es decir, de continuidad de un fraseologismo de una lengua a otra, sino que en muchas ocasiones la confluencia de lo clásico y lo español se debe a casos de poligénesis, de tal manera que la comunidad hispana ha creado autónomamente unidades paralelas a las clásicas⁹. En tal caso, tanto lo culto como lo popular confluyen en una visión compartida en líneas generales, en parte porque la cultura popular se impregna de unas creencias o conceptualizaciones que dimanan de la culta, y viceversa: la tradición culta se apropia de prejuicios y estereotipos populares y los depura para darles una apariencia nueva. Por ejemplo, es bien sabido que Aristóteles a menudo recurría a creencias y paremias populares para apoyar sus teorizaciones, dotando dichas ideas y unidades de un aparato teórico que posteriormente se transmitía por vía culta y, desde su posición de poder, podía llegar a trascender nuevamente a lo popular, en especial gracias a su incorporación en obras de carácter didáctico.

En cuanto a este tránsito de lo popular a lo culto y, paralelamente, de una cultura a otra, Morvay (2001: 302) pone de relieve que existe un acervo fraseológico y paremiológico común entre muchas lenguas europeas, cuyo surgimiento se debe precisamente a los dos fenómenos de creación fraseológica que apuntamos: por un lado, la observación de un mundo y una realidad relativamente poco diferenciada conduce a formulaciones similares; por otro, el hecho de compartir unas fuentes literarias y culturales comunes (*Biblia*, mitología, literatura clásica y popular) llevó a considerar el material fraseológico como un bien común, asimilado por cada lengua sin problemas mediante traducciones que calcaban las unidades de una lengua a otra. A esta perpetuación de lo antiguo en las lenguas (y culturas) modernas, hay que añadir que el trasvase interlingüístico continúa vigente gracias al constante contacto entre distintas lenguas (y, en especial, a la traducción de productos culturales), por lo que, igual que el léxico y la sintaxis, la fraseología también cuenta con neologismos procedentes de otras lenguas modernas que, a su vez, han podido basarse en concepciones compartidas con la Antigüedad y con otras culturas europeas¹⁰.

⁹ Veyrat Rigat (2008: 8) habla de “universalidad temática” como consecuencia del hecho de que cada pueblo adapta sus experiencias a sus características lingüísticas y culturales, pero estas experiencias a menudo son similares, lo cual lleva a la repetición de temas y motivos, aunque no de la forma. Así pues, la similitud formal puede ser un indicio de continuidad de tradición, por más que también podría ser indicativo de la presencia de algún universal cognitivo.

¹⁰ Es lo que ocurre, por ejemplo, con la unidad *amor a primera vista*, que, pese a contener una imagen y una filosofía del amor compartidas por el mundo clásico y el hispano, ha llegado a cristalizar fraseológicamente en español como calco de su paralelo inglés *love at first sight* (vid. Apéndice 2.06). Del mismo modo, cabe la posibilidad de que, a lo largo del desarrollo de las lenguas europeas, algunos fraseologismos presentes en la Antigüedad o en latín medieval llegaran a incorporarse al español no de

El enfoque tomado para este análisis etnolingüístico se corresponde con el interlingüístico e intercultural (cf. Colson, 2008: 194, 202), en los que no se analiza contrastivamente ambas lenguas y culturas de modo exhaustivo, sino centrándose en algunas muestras representativas. Para llevar a cabo nuestros objetivos, ha tenido que sacrificarse la concreción que requeriría un examen contrastivo profundo, en pro de una mayor pluralidad de fraseologismos que dé cuenta de un mayor número de información cultural. Asimismo, se pasan por alto cuestiones formales (como los recursos fónicos, sintácticos o estructurales) y discursivas (como el estudio de los fraseologismos en su contexto de uso), para centrarse en el análisis de su contenido semántico-cultural, con el objeto de construir una arquitectura del conocimiento y la percepción que transmiten.

Teniendo todas estas consideraciones en mente, se ha elaborado un variopinto *corpus* que incluye tanto unidades de probado carácter fraseológico, como referencias que pueden contener en sí mismas la raíz de esa proverbialidad que acabará manifestándose, si no en latín medieval, sí en español u otras lenguas vernáculas.

Para el establecimiento de las unidades españolas que constituyen nuestro *corpus*, se ha procedido al vaciado de diccionarios generales y fraseológicos y de refraneros, dando lugar a una base de datos informática en la que se clasificaban temáticamente y en la que podían localizarse por palabras clave. En cuanto a los fraseologismos grecolatinos y a las referencias literarias y filosóficas, se han seguido métodos distintos en función de su tipo. Así, para las colocaciones¹¹ y locuciones, con la finalidad de establecer la posible evolución, se ha rastreado la existencia de unidades paralelas formal y semánticamente en *corpora* textuales latinos y griegos (*PHI Latin Texts*¹², *Thesaurus Linguae Graecae*¹³, *Perseus Digital Library*¹⁴), además de tener en cuenta las valiosas aportaciones de Sánchez Serrano (1982 [1980]). En cambio, para las paremias han sido muy útiles distintos diccionarios fraseológicos latinos, que suelen centrarse en esta clase de unidades. Además, ha sido necesaria la concienzuda relectura de obras fundamentales para la fraseología grecolatina, como las comedias de Aristófanes, Plauto y Terencio, las tragedias de Eurípides o Séneca, el *Satyricon* de Petronio o las fábulas de Esopo, Fedro, Aviano o Babrio. En este proceso, no podían obviarse las obras que ya en la Antigüedad se erigieron en recopilaciones fraseológicas (los monósticos de

modo directo, sino a través de otras lenguas vecinas. Lamentablemente, en muchas ocasiones, alcanzar esta convicción será tarea imposible por remontarse a épocas de las que no tenemos suficiente documentación.

¹¹ En ocasiones, la bibliografía emplea el término *colocación* como ‘combinación de palabras’ en general, relegando el término *colocación restringida* (*restricted collocation*) a la cuestión que puede entrar dentro de la fraseología. En estas páginas, nos desmarcamos de la vaguedad del término en la tradición anglosajona (desde su supuesto primer empleo en manos de Firth, 1957 [1951]), que llega a abarcar también incluso clichés o fórmulas rutinarias, y seguimos la tendencia general en la bibliografía española, empleando simplemente *colocación* con el sentido de *colocación restringida*, es decir, una combinación de palabras fruto de una repetida selección léxica y con una alta frecuencia de coaparición. Por ende, se trata de combinaciones usuales más que fijas, lo cual ha propiciado que se conviertan en tema polémico dentro de la fraseología y la lexicografía españolas, ya que no todos los estudiosos están de acuerdo en su carácter fraseológico. Para más detalles sobre este tipo de unidad, *vid.* § 2.3.1, § 2.4.2.1; también Alonso Ramos (1994-1995, 2002) y Koike (2001).

¹² Publicado en CD-Rom por The Packard Humanities Institute (PHI), fundación sin ánimo de lucro sita en Los Altos (California), actualmente disponible en línea: <<http://latin.packhum.org/index>>.

¹³ Editado por el centro de investigación homónimo (abreviado TLG) de la University of California, Irvine. Parcialmente disponible en línea: <<http://www.tlg.uci.edu/>>.

¹⁴ Iniciativa de la Tufts University (Medford/Somerville, MA), a cargo de Gregory R. Crane y disponible en línea: <www.perseus.tufts.edu>.

Menandro, las sentencias de Publilio Siro, los *Disticha Catonis*, etc.) y que fueron fuente constante de la literatura gnómica, sapiencial y didáctica. Paralelamente, se han examinado obras literarias y filosóficas clásicas esenciales para los temas en los que se centra nuestro trabajo, como *Ética a Nicómaco* y *Política* de Aristóteles, diálogos platónicos como *Lisis*, *Fedro*, *El simposio* o *La República*, *Laelio* o *Sobre la amistad* de Cicerón, algunas epístolas morales de Séneca o la obra elegíaca de Teognis, Tibulo u Ovidio, entre otros.

A partir de los datos obtenidos mediante estos vaciados o lecturas, se han confrontado los resultantes *corpora* español y grecolatino –mucho más extensos que los finalmente incluidos en los apéndices–, en busca de coincidencias que indujeran a pensar en cierta continuidad. El criterio de selección básico de las unidades españolas que conforman el *corpus* definitivo ha sido la correspondencia formal, figurativa o ideológica con una unidad fraseológica latina o bien con una cita de alguna obra literaria o filosófica clásica, descartando su relación con posibles unidades fraseológicas latinas recogidas únicamente por compiladores medievales y renacentistas, cuyas antigüedad y carta de autenticidad –respecto a su clasicismo– carecen, a menudo, de todo rigor. Estas unidades tardías han sido tenidas en cuenta únicamente en el caso de que se hayan podido determinar precedentes con una cronología que las ubique en el mundo clásico¹⁵.

Además de unidades propiamente latinas y fraseologismos medievales o todavía más recientes, en los compendios fraseológicos latinos suelen contemplarse también referencias y citas bíblicas, que en principio se han desechado, en tanto que pertenecen a la cultura judeocristiana, claramente diferenciada –al menos en un principio– de la grecorromana –cuya herencia en nuestra fraseología quiere valorarse–, a pesar de que habitualmente se presentan conjuntamente. Este tipo de unidades, así como las pertenecientes a obras eclesiásticas u obras tardías de doctrina cristiana, tan sólo se han incluido en los casos en los que se observa una convergencia con las perspectivas que presentan los testimonios clásicos. Asimismo, en general incorporamos la traducción *vulgata* de las referencias bíblicas, visto que, por más que el latín no sea una de las lenguas originales de la *Biblia*, es la versión que tradicionalmente ha circulado en Occidente y, por tanto, es el texto que ha podido ejercer una influencia directa en nuestra fraseología¹⁶.

La organización del *corpus* ha sido una ardua tarea, en especial debido a su ingente tamaño (compuesto por más de 10.000 ítems en total), en busca del establecimiento de un criterio de ordenación ágil, práctico y eficaz. El orden alfabético, *a priori*, ofrecía la ventaja de facilitar la localización de las unidades fraseológicas a partir de su elemento inicial. Sin embargo, dificultaba la posibilidad de un estudio global, más allá del análisis individual de cada unidad, a la vez que la formalización de la unidad se convertía en un obstáculo, puesto que la decisión –muchas veces arbitraria– por una variante concreta de una unidad habría dificultado su encuentro y organización, o habría forzado al uso constante y repetitivo de remisiones. Además, la proliferación de unidades sinónimas o equivalentes habría obligado también a separar fraseologismos cuyos antecedentes fueran los mismos.

¹⁵ Hemos marcado como término *ad quem* el siglo V de nuestra era, puesto que a finales del mismo se produce la caída del Imperio Romano de Occidente.

¹⁶ “[L]a *Vulgata*, en Europa Occidental, fue la *Biblia* durante mil años”, sostiene el estudioso de la literatura Northrop Frye (1988 [1982]: 27). Pese a ello, en las ocasiones en las que se dé una clara y relevante disparidad formal o semántica entre el original y la traducción de San Jerónimo, se recurrirá a una de las lenguas originales (en concreto, el griego, por ser la única lengua bíblica que manejamos).

Otra posibilidad también desechada hubiera sido ordenar las unidades fraseológicas en función de su tipología, que habría hecho perder fuerza al análisis, dado que no es nuestro objetivo saber qué tipos de unidades fraseológicas de motivo grecorromano son más abundantes, sino enfocarlo hacia un estudio etnolingüístico detallado, de manera que la organización temática –siempre dificultosa– nos pareció el criterio más adecuado y práctico. Por consiguiente, el que hemos seguido finalmente ha sido éste, es decir, el ámbito de la realidad al que alude la semántica, el sentido de cada unidad, más allá de los aspectos que aparezcan en la forma, en los términos constituyentes de las unidades fraseológicas, que también habría sido un criterio válido, aunque no siempre claro.

Por otro lado, es evidente que en un trabajo individual como el presente no puede pretenderse el análisis minucioso de todos los fraseologismos españoles vinculados con el mundo clásico, por lo que la clasificación temática ha debido restringirse a unos temas concretos, cuya organización interna ha constituido una de las grandes dificultades del trabajo. Con el objeto de proporcionar unidad al texto, hemos partido de un concepto a través del cual los filósofos antiguos exploraron los fundamentos de toda la sociedad y, siguiendo su estela, en estas páginas emprenderemos el análisis de los temas que giran en torno a las concepciones clásicas de *φιλία* y *amicitia*.

Como desarrollaremos en su lugar (*vid.* § 5.1), para los antiguos, la amistad es una noción cuya significación es mucho más extensa que la actual, por lo que los juicios emitidos por el pensamiento clásico y por los fraseologismos sobre la amistad nos servirán de base para la derivación e interpretación del resto de temas que integran el trabajo, cuya articulación describimos a continuación. En vista de que la temática y la terminología de la amistad llegará, en su desarrollo a través de los tiempos, casi a fundirse con la amorosa, se hace necesario completar el estudio de la amistad con el tema del amor erótico, que, por su parte, está regido por una óptica androcéntrica y heterosexual que nos obliga a examinar el objeto de ese amor, es decir, la mujer, que, a su vez, constituye uno de los fundamentos de las relaciones familiares, otro de los aspectos a los que conduce la *φιλία* y cuyas implicaciones se revelan como representantes de la sociedad en general, regida por una cuarta faz de la *φιλία*, a saber: la concordia ciudadana. Así pues, amistad, amor, familia y organización social rigen las relaciones humanas que derivan de la *φιλία* y el tratamiento de estos temas nos permitirá conocer hasta qué punto la concepción clásica de las relaciones humanas pervive en las unidades fraseológicas que encierran y perpetúan la cosmovisión propia del pueblo español.

La organización interna de cada uno de estos temas pretende potenciar la estrecha vinculación y la complementación que existe entre cada uno de los aspectos que los integran. La presentación de estos subtemas sigue, en general, una ordenación que combina la cronología con los objetivos propios del trabajo: empezando por los testimonios griegos más antiguos, se sigue con los latinos y, en tercer lugar, se adicionan otros pertenecientes a la tradición bíblica y a obras medievales, para terminar con las unidades españolas paralelas. La distribución de estas últimas se hace o bien siguiendo el criterio de continuidad formal respecto a las fuentes previamente mencionadas (desde la literalidad hasta adaptaciones libres o formulaciones dispares), o bien en función de su relación semántica con las mismas

(pues pueden mantenerse fieles al sentido de sus precedentes, añadirles matices diversos o contravenirlas abiertamente)¹⁷.

Tipográficamente, hemos optado por el empleo de la cursiva para la mención de unidades fraseológicas españolas, siguiendo la convención habitual respecto a las referencias metalingüísticas. En cuanto a las referencias clásicas, se ha utilizado la cursiva en los casos en los que se trata con toda certidumbre de fraseologismos, mientras que hemos optado por el entrecomillado cuando tal índole puede resultar dudosa o incluso inexistente, de modo que la solución tipográfica trata dichos pasajes como citas de obras literarias o filosóficas. En lo que atañe a la traducción del *corpus* griego y latino, hemos procedido a marcarla mediante comillas simples e incluirla a continuación del texto que traduce¹⁸.

Aunque la mayor parte de nuestro *corpus* está formado por paremias, la formalización de las unidades pertenecientes al nivel oracional (colocaciones y locuciones), en ocasiones, ha requerido el uso de una serie de signos. Así, los paréntesis () señalan la presencia de un elemento optativo, es decir, que puede estar presente o no (*tragar(se) el anzuelo*); los paréntesis cuadrados [] se utilizan para mostrar que se trata de un constituyente sujeto a algún tipo de flexión no verbal, particularmente en la alternancia de adjetivos posesivos (*abrir [su] pecho*); los paréntesis angulares <> indican el contorno de las unidades predicativas, especialmente de fraseologismos verbales (*robar el corazón <a alguien>*).

Los apéndices incluyen todo el material analizado, dividido según los mismos temas en los que se secciona el cuerpo del trabajo (en donde se remite al apéndice correspondiente al iniciarse su análisis). La organización interna de cada apéndice sigue la del análisis y cada subtema sigue un orden paralelo al utilizado en el estudio, incluyéndose los ítems según el criterio de su pertenencia a uno de estos grupos: lengua griega, lengua latina, textos bíblicos, obras eclesiásticas, latín medieval, lengua española. Este orden pretende, asimismo, establecer ejes de influencias: los tres primeros grupos (griego, latín, bíblico) son los básicos a partir de los que suelen surgir los dos siguientes (eclesiástico, medieval) y, todos ellos, acaban configurando el último, el relativo a nuestra lengua.

El enfoque que hemos decidido darle al trabajo determina que, antes de emprender el análisis, se deba establecer sus fundamentos teóricos. En primer lugar, la delimitación de la fraseología como disciplina lingüística, con la descripción de los rasgos que convierten en fraseológica una expresión y el establecimiento de una taxonomía que dé fe del alcance que se da a lo fraseológico y de la tipología interna en la que puede segmentarse. En segundo lugar, se hace necesaria la presentación de las particularidades de las relaciones que se establecen entre lengua, cultura, pensamiento e ideología, ineludibles para emprender el análisis que pretendemos. Y, por último, ambos aspectos confluyen en la perspectiva que

¹⁷ En el cuerpo del trabajo no se citará de forma exhaustiva todas las referencias o fraseologismos que conforman cada grupo, sino que se hará de modo representativo y se remitirá siempre a la parte del apéndice donde se puede consultar íntegramente el *corpus*. Asimismo, cabe indicar que habría sido imposible incluir todos los testimonios clásicos, medievales y españoles relativos a los temas elegidos, ya que no pueden manejarse todas las fuentes (literarias, filosóficas, paremiológicas...) pertenecientes a la Antigüedad clásica o a la Edad Media. A pesar de este infranqueable impedimento, consideramos representativa la muestra incluida y no creemos que la contemplación de otros testimonios modificara sustancialmente los resultados obtenidos.

¹⁸ A menos que se explicita la fuente, todas las traducciones incluidas en el trabajo son originales.

adopta el trabajo, es decir, en cuál es el contenido cultural que puede encerrar el caudal fraseológico y cómo o a través de qué canales ha llegado a establecerse.

Antes de proceder a estas consideraciones, debo agradecer profundamente la labor orientativa y los consejos de los directores de esta tesis doctoral, la doctora M^a Ángeles Calero Fernández y el doctor Matías López López, sin cuya esmerada dedicación y mutua complementación habría sido imposible desarrollar este trabajo de marcada interdisciplinariedad.

Asimismo, agradezco su apoyo económico a la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de la Generalitat de Catalunya, gracias a la cual pude empezar a gestar y desarrollar este proyecto, al tiempo que debo expresar mi gratitud a Łukasz Berger, por su ayuda en ciertas consideraciones traductológicas en el día a día de la elaboración de este trabajo.

Por último, querría dejar constancia de mi reconocimiento a mi familia por su constante apoyo, así como por haberme conducido hasta aquí gracias a su cariño y sus orientaciones siempre acertadas.

II. La fraseología. Fundamentos y estado de la cuestión

La terminología empleada para referirse al fenómeno fraseológico es muy variada, depende de distintas tradiciones bibliográficas, al tiempo que se establecen conflictos entre las terminologías científicas y los usos populares metalingüísticos, e incluso, en ocasiones, puede llegar a emplearse un mismo término con sentidos diferentes. Aun cuando lo óptimo sería la existencia de una terminología única que reflejara una concepción y tipología válidas para todos los estudios fraseológicos, la verdad es que, como concluyen Burger *et al.* (2007: 18), la multiplicidad de enfoques y la propia naturaleza de los fraseologismos –de difícil sistematización– hacen inevitable esta profusión terminológico-conceptual, necesaria a su vez para poder dar cuenta de los objetivos concretos que se propone cada estudio.

En nuestro caso, generalmente emplearemos los términos hiperonímicos *unidad fraseológica* o *fraseologismo* (o, más genéricamente, *lenguaje prefabricado*), aunque al referirnos a las aportaciones de diversos estudiosos adoptemos, ocasionalmente, su terminología. Quizá el caso más paradigmático es el de la bibliografía que opta por el término *formulaicidad* (“formulaicity”, Wray, 2002: 4-10), centrándose en lo que llaman *secuencias formularias* (“formulaic sequences”, “formulaic word strings”) o *lenguaje formulario* (“formulaic language”, Pawley, 2007: 3), cuyo alcance es mucho más amplio que la fraseología propiamente dicha y cuyo enfoque es bastante más aplicado que el que recibe, por lo habitual, en la bibliografía española. Desde esta perspectiva, una secuencia formularia se define como:

a sequence, continuous or discontinuous, of words or other meaning elements, which is, or appears to be, prefabricated: that is, stored and retrieved whole from memory at the time of use, rather than being subject to generation or analysis by the language grammar.
[Wray/Perkins, 2000: 1]

Hechas estas aclaraciones, procedamos a una visión panorámica de los pasos fundamentales en el surgimiento de la fraseología, el establecimiento de su lugar entre las disciplinas lingüísticas, la descripción de la esencia de lo fraseológico y diversos ensayos de clasificación del caudal fraseológico.

2.1. Precedentes de la fraseología

En el ámbito de la lengua española, la mayoría de las aproximaciones a la fraseología se han hecho con el ánimo de definir, identificar y clasificar las unidades fraseológicas para establecer cuál es el objeto de estudio de la disciplina, pero éstos no son los únicos enfoques que ha recibido en otras lenguas. Los tres volúmenes¹⁹ surgidos a raíz de la crucial conferencia *Phraseology 2005. The Many Faces of Phraseology* (celebrada en la ciudad belga de Lovain-la-Neuve en octubre de 2005) son indicativos de la actual vitalidad de los estudios sobre fraseología, así como de la gran variedad e interdisciplinariedad de los puntos de vista desde los que puede abordarse. Igualmente significativos en este sentido son los completos manuales editados por Burger *et al.* (eds., 2007a, 2007b) o la incipiente publicación anual

¹⁹ Bolly/Klein/Lamiroy (eds.) (2005), Granger/Meunier (eds.) (2008) y Meunier/Granger (eds.) (2008).

titulada *Yearbook of Phraseology* (Kuiper, ed., 2010), que comparten con este trabajo una visión amplia del espectro fraseológico.

Precisamente en el marco de dicha conferencia, y desde una perspectiva intercultural, Colson (2008: 193) plantea la posibilidad de que exista eurocentrismo en la manera en la que se concibe la fraseología, cimentada en la construcción sintáctica y con los rasgos de pluriverbalidad y fijación como paradigmáticamente definitorios. Pese a ello, y aunque la cuestión está por dilucidar, el fraseólogo belga aventura su universalidad como uno de los componentes clave –junto a la sintaxis– del lenguaje humano.

Sin embargo, con anterioridad a ser abordadas por la lingüística (teórica y aplicada) y convertirse en objeto de estudio lingüístico, las unidades fraseológicas habían sido tratadas desde múltiples y variopintas disciplinas a lo largo del siglo XX. Por consiguiente, se hace imprescindible un sucinto repaso de algunas aportaciones previas a su consideración meramente lingüística.

Milman Parry y Albert B. Lord, estudiosos de la poesía épica oral, son conocidos tanto por haber documentado y salvado del olvido una larga tradición épica en la zona de los Balcanes, como por haber demostrado rigurosamente que los poemas homéricos no son, como se creía, literatura escrita, sino producto de la tradición oral. Y uno de los fundamentos de su teoría fue que en estos géneros se emplean repetidamente *fórmulas*, entendidas como “a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea” (Parry, 1930: 80)²⁰. Estas *fórmulas* son al mismo tiempo prefabricadas –pues se aprenden y memorizan– y flexibles –ya que se adaptan de modo particular–, de tal manera que aseguran la fluidez de la actuación pese a contener variaciones creativas; en cuanto a sus rasgos lingüísticos, se caracterizan por un orden de palabras especial y por aspectos prosódicos (ritmo y entonación) diferentes a los que se identifican en el habla ordinaria (cf. Lord, 1971 [1960]: 30-67).

Paralelamente, folkloristas y antropólogos se interesaron por discursos rituales y cantados, como Malinowski (1935), quien observó que los hechizos mágicos de los habitantes de las islas Trobriand se componían de fórmulas fijas pronunciadas con una entonación, tono y ritmo distintivos, con un significado no necesariamente literal y con un propósito determinado. En esta línea, Hymes (1968 [1962]: 126-127) concluyó que una gran parte del comportamiento verbal está constituido por patrones recurrentes que incluyen un amplio abanico de expresiones que adquieren una significación convencional para un individuo, un grupo o una cultura entera.

En el ámbito de la psicología educativa, el interés por las formas de aprender y enseñar condujo a Bernstein (1960, 1961) a distinguir dos variedades del inglés hablado relacionadas con diferencias de clase en hábitos de pensamiento y actitudes, siendo fundamental el grado de frecuencia de expresiones precodificadas que presentan ideas estereotipadas o poseen una función altamente contextualizada. En realidad, sus aportaciones, según señala Pawley (2007: 9), entroncan con la tradición de estudios psicológicos, antropológicos y lingüísticos

²⁰ El término *fórmula*, que aquí y en otras referencias bibliográficas aparece como hiperónimo (cf. Jespersen, 1958 [1924]; Malinowski, 1935; Peters, 1983), cuando forme parte de nuestro discurso, se referirá al sentido específico que recoge Corpas Pastor (1996: 170) como *fórmulas rutinarias* (unidades del habla con carácter de enunciado sin autonomía textual y determinadas por situaciones comunicativas determinadas, en las que desempeñan funciones discursivas o psico-sociales).

que correlacionan el modo de hablar de las personas con percepciones y cosmovisiones particulares, a lo cual nos referiremos más adelante (*vid.* § III).

Los filósofos del lenguaje, que serían clave para el desarrollo de la pragmática lingüística, introdujeron la noción de lenguaje performativo o enunciado realizativo (Austin, 1962; 1970 [1961]: 233-252) y la teoría de los actos de habla como la unidad mínima de la comunicación lingüística (Searle, 1969), al tiempo que destacaron que dichos actos a menudo se realizan a través de expresiones convencionalizadas.

Estos y otros acercamientos a la fraseología se mantuvieron aislados, con un más bien escaso intercambio de ideas entre ellos, por lo que la fraseología no se constituyó como una disciplina reconocible, con un claro y delimitado objeto de estudio y unos presupuestos y métodos generalmente aceptados. Por tanto, lo que faltaba era que desde una perspectiva determinada se fijara como objeto el estudio particular del universo fraseológico. En este sentido, en la antigua Unión Soviética, la fraseología fue un importante campo de estudio en la lingüística antes que en los países occidentales, en especial gracias a las aportaciones de Vinogradov (1947) y Amosova (1963), quienes establecieron la importante distinción entre fraseologismos que se sitúan en el nivel de la palabra y los que se sitúan en el de la oración, así como entre fraseologismos puros (con opacidad semántica, como *media naranja*), fraseologismos figurados (con un sentido que deriva de una interpretación figurada de su significado literal, por ejemplo: *abrir el corazón <a alguien>*) y colocaciones (en donde el sentido que se da a una palabra deriva de su asociación con otra, como *condición leonina*, unidad en que el adjetivo *leonino* adquiere un significado especial por coaparecer junto al sustantivo *condición*)²¹.

En cambio, en Occidente, durante la primera mitad del siglo XX, la atención que la lingüística prestó a la fraseología fue mínima, a pesar de que ya Jespersen (1958 [1924]: 18-24), por ejemplo, diferencia las *fórmulas* de las *expresiones libres*, estableciendo como distintivos de las primeras la fijación, el sentido no literal²² y particularidades morfológicas. Hasta los años 70 del siglo XX, la fraseología –en el límite entre la sintaxis y el léxico– se veía como algo marginal respecto a lo que se consideraba el verdadero objeto de estudio de la lingüística teórica y descriptiva, centradas en la fonología, la gramática y, desde la óptica generativista, el establecimiento de principios universales de la estructura del lenguaje.

A medida que en los estudios lingüísticos ha ido cobrando fuerza lo que se conoce genéricamente como lingüística aplicada, se ha ido insistiendo en que la comunicación no es factible sin que los interlocutores compartan ciertos conocimientos y suposiciones, sin que participen de un mismo mundo referencial, porque la comunicación lingüística no es un mero proceso de codificación y decodificación, sino un hecho bastante más complejo en el que intervienen el lenguaje, los individuos, la acción, la situación y el conocimiento de un horizonte cultural.

Como se deduce lógicamente de esto, la adquisición de una lengua extranjera se ve condicionada por unos esquemas mentales y psíquico-afectivos que dependen directamente de la cultura y lengua materna del aprendiz; y uno de los aspectos de las lenguas en el que

²¹ Aun cuando no siempre podrá ser así, en la medida de lo posible intentaremos recurrir a ejemplos incluidos en nuestro *corpus* (como en este caso). De no poder hacerlo, como mínimo ejemplificaremos las teorías descritas para otras lenguas con fraseologismos españoles.

²² Pese a presentarlo así, los ejemplos que proporciona nos hacen pensar, más que en sentido figurado, en una fuerza ilocutiva concreta que convierte estas *fórmulas* en actos de habla, si se nos permite el empleo anacrónico de la terminología de los filósofos del lenguaje.

más incide este condicionamiento es la comprensión de las unidades fraseológicas. Por ello, no es de extrañar que fuera en la lexicografía –una de las más antiguas y aplicadas ramas de la lingüística– donde se pusiera, precozmente, el acento en la necesidad de contemplar las unidades fraseológicas, en especial en la elaboración de diccionarios para aprendices extranjeros, siendo las obras de Palmer (1933, 1938) y Hornby/Gatenby/Wakefield (1942) las pioneras en el caso del inglés, idioma –junto con el ruso– a partir del cual dicha convicción llegaría a otras lenguas²³. En lo que concierne a la fraseología española, comúnmente se considera como fundacional la monografía *Introducción a la lexicografía moderna* de Casares (1992 [1950]), por lo que surge en el mismo período que la fraseología rusa²⁴ y dentro del ámbito de la lexicografía (si bien sin un enfoque como lengua extranjera).

Al interés que el estudio de la adquisición de primeras (L1) y segundas lenguas (L2) prestó a los fenómenos fraseológicos²⁵, se sumó el hecho de que los estudiosos de la gramática se vieron influenciados por la obra de los filósofos del lenguaje, lo cual propició que se interesaran por la semántica y la pragmática de los actos de habla, en donde no podía obviarse el papel de expresiones convencionalizadas. Y la psicolingüística y la neuropsicología encauzaron su interés hacia las limitaciones de la memoria humana y el recurso a expresiones prefabricadas para la codificación de pensamientos de una manera más ágil y fluida (cf. Pawley, 2007: 12-13).

2.2. Consideración de la fraseología en el análisis lingüístico

Todo lo anterior motivó el nacimiento de una nueva subdisciplina lingüística: la fraseología. No obstante, topamos con el obstáculo de la consideración de la fraseología como ciencia, siendo dos los posicionamientos principales: tratarla como una rama de la lexicología, o bien como un estudio autónomo e interdisciplinar. Para Corpas Pastor (1996: 269) conforma una parte de la lexicología, pues considera que las unidades fraseológicas son

²³ Sobre una visión general del papel fundamental que ha desempeñado la lexicografía en el desarrollo de la fraseología y de cómo la fraseología ha llegado a ocupar un lugar privilegiado en la teoría y la práctica lexicográficas, *vid.* Cowie (1998b).

²⁴ De hecho, la obra sería traducida al ruso en 1958 y se convertiría en una obra de consulta.

²⁵ El auge de la lingüística de *corpus* ha ido configurando un mayor conocimiento de las combinaciones de palabras que ha ido teniendo su aplicación en el ámbito de la adquisición de L1 y L2. A esto habría que añadir el peso que ha ganado la pragmática en los estudios lingüísticos y en la didáctica de L2, lo cual ha contribuido a fijar la atención en reglas pragmalingüísticas cuya naturaleza a menudo es formularia (cf. Granger, 1998: 145). Como precursores, citaremos a Krashen/Scarcella (1978), quienes apuntaron el papel que desempeña lo convencionalizado en la adquisición y el desarrollo de las estructuras sintácticas, tanto en lo que se refiere a L1 como a L2. En el mismo período, Hanania/Gradman (1977) señalaron que los aprendices de una L2 tienden a segmentar los fraseologismos porque se enfrentan de modo analítico a lo que requeriría una atención holística. Estas dificultades tienen la consecuencia de que, de acuerdo con Yoroi (1989: 68), los aprendices de lenguas extranjeras no hacen un uso extensivo de fraseologismos y, cuando lo hacen, no suelen ser capaces de emplearlo más allá de lo que se lo permite su desarrollo gramatical, porque el lenguaje prefabricado se mantiene en un estante distinto del creativo y, por tanto, se resiste a entrar en juego cuando el discente codifica su mensaje. Con posterioridad, Wray (2002: 172-194) llega a la conclusión de que, pese a que hay que tener en cuenta que existen diferentes tipos de aprendices, el éxito en el aprendizaje de una L2 por parte de adultos y niños reside en el mantenimiento de dos equilibrios: (1) entre las dos funciones centrales del lenguaje formulario (la exitosa consecución de eventos interaccionales y el ahorro de esfuerzo en el procesamiento de la información); y (2) entre usos formularios y usos creativos de la lengua, con un empleo ni excesivo ni insuficiente de fraseologismos, de igual modo que se da en la *performance* de un hablante nativo.

un fenómeno léxico. En cambio, Ruiz Gurillo (1998: 11; 2001: 47) afirma que es una disciplina independiente de la lexicología pero en relación con otras muchas, puesto que puede estudiarse desde distintos ámbitos (o según diferentes “itinerarios”), como la morfología, la sintaxis, la semántica, la lexicografía, la pragmática, la sociolingüística, la psicolingüística..., siendo todos estos enfoques complementarios entre sí.

Con ánimo sintetizador, Burger *et al.* (2007: 18) aprecian que la tendencia general en los estudios fraseológicos es que, en modelos estrechos de la disciplina centrados en las unidades que ocupan el centro del espectro fraseológico (locuciones, *idioms*, etc.), suele entenderse como una subárea de la lexicología, pese a la mayor complejidad que presentan los fraseologismos respecto a las unidades monoléxicas, así como a sus peculiaridades morfosintácticas; en cambio, en los enfoques más amplios que incluyen unidades “periféricas” (como colocaciones y paremias), la perspectiva se ensancha y la fraseología se torna adyacente a otras disciplinas como la sintaxis, la lingüística textual, la pragmática o el análisis del discurso²⁶. De hecho, esta cuestión no sólo responde a diferentes concepciones de lo fraseológico, sino también a diferentes visiones de la lengua como objeto de estudio²⁷.

Lo que los primeros estudiosos del lenguaje prefabricado intuían era: (1) que este tipo de construcción, desde el punto de vista de su uso, puede incorporarse en diferentes niveles del discurso (sintagmático, oracional o incluso textual), a menudo para cumplir una función determinada en el intercambio lingüístico y constituir un acto de habla; y (2) que, desde el punto de vista formal, posee cierto grado de fijación (que puede admitir, al mismo tiempo, cierta flexibilidad), lo cual conlleva la posibilidad de violar las reglas libres del sistema y, en algunos casos, incluso las categóricas (como la concordancia de género en *a pies juntillas*). Así pues, estas expresiones configuran estructuras prefabricadas usadas por los hablantes en sus producciones lingüísticas, especialmente por motivos de economía y rapidez en la codificación del lenguaje (pues se ejecutan con mayor fluidez que las combinaciones libres), por lo que despiertan suspicacias en torno a la teórica libertad que tienen los hablantes a la hora de construir sus textos (*cf.* Corpas Pastor, 1996: 15), atentando de esta guisa contra uno de los fundamentos de la concepción de la lengua compartida por la lingüística tradicional y generativa:

one of the qualities that all languages have in common is their “creative” aspect. Thus an essential property of language is that it provides the means for expressing indefinitely many thoughts and for reacting appropriately in an indefinite range of new situations [Chomsky, 1965: 6]

Si bien este potencial creativo sigue aceptándose en cierto sentido, la verdad es que se ha puesto en duda la primacía de la sintaxis que defendía –en detrimento del léxico– el generativismo, ya que la novedad que habitualmente posibilita el lenguaje no tiene tanto que ver con producir expresiones nuevas con la gramática, como con yuxtaponer nuevas ideas dentro de unos esquemas gramaticales comunes, de tal manera que esa novedad reside en la elección de unidades léxicas más que en la estructura de la expresión que las contiene (*cf.*

²⁶ Nótese que, pese a ello, la postura de las fraseólogas españolas citadas en el párrafo anterior no se corresponde, pues Corpas Pastor defiende una concepción mucho más amplia de la fraseología que Ruiz Gurillo (que excluye los enunciados fraseológicos, pero incluye las colocaciones).

²⁷ Entendida como fragmentable en distintas parcelas de análisis como la gramática y el léxico, o bien como un continuo que sólo puede ser aprehendido de forma holística, cuestión que retomaremos en breve.

Wray, 2002: 12, 45), algo que también ocurre con algunos fraseologismos como los esquemas fraseológicos, que se sustentan en la construcción analógica y la repetición de una estructura sintáctica con casillas abiertas (cf. Ruiz Gurillo, 1997: 87)²⁸.

Por tanto, la lengua cuenta con una especie de armazón que permite su ejecución de manera más o menos fluida, y en esta fluidez jugarán un papel muy importante las secuencias formularias, entre las cuales ocupan un lugar preeminente las combinaciones fraseológicas. En cuanto a ello, Pawley/Syder (1983, 2000) han propuesto la “one clause at a time hypothesis”, que pone en tela de juicio que un hablante pueda codificar –de forma espontánea, fluida y coherente– un mensaje con estructuras sintácticas complejas mediante únicamente combinaciones léxicas no preestablecidas. Consiguientemente, según esta teoría, gracias a la disponibilidad de un amplio abanico de expresiones prefabricadas, los hablantes pueden librar su discurso de un ritmo dubitativo e inconexo.

Basándose en la idea de que el cerebro humano no puede centrarse fácilmente en dos cosas al mismo tiempo, la “focusing hypothesis” de Wray (1992: 160) sostiene que, tanto en la codificación como en la descodificación de los mensajes lingüísticos, los hablantes pueden procesar la información de forma analítica u holística, siendo la segunda la que normalmente se prefiere, por razones de economía de esfuerzo²⁹. Sin embargo, cuando hay que pasar de una cláusula a la siguiente, se requiere un nivel de análisis más atomista (por tanto, analítico), lo cual puede conducir a esa falta de fluidez que apuntaban Pawley/Syder (1983, 2000). Con posterioridad, Wray/Perkins (2000) señalan que las expresiones formularias no necesitan ser generadas, de modo que liberan al hablante de tener que ocuparse de dos tareas simultáneamente y, así, expresarse de forma más fluida³⁰.

²⁸ Reproduciendo las palabras de Zuluaga (1980: 113), son “moldes sintácticos en cuya estructura interna está restringida arbitrariamente –es decir, por fijación fraseológica– la libertad de combinación” y que están “constituidos por elementos de valor meramente relacional o categorial y casillas vacías para los elementos léxicos relacionados.” En español, pueden responder a estructuras como *de ___ a ___* (*de pe a pa, de cabo a rabo*), *___* (*participio*) y *por ___* (*infinitivo*) (*las cosas hechas por haber*) o *estar que ___* (*verbo*) (*está que trina, está que se sale*). García-Page Sánchez (2008: 250-253) trae a colación una serie de contraejemplos que matizan la visión de Zuluaga, en especial orientados a demostrar que un mismo esquema puede admitir variaciones libres (*año a año*) y fijadas (*cara a cara*), pudiéndose establecer una gradación de fijación que dependerá de cuestiones semánticas y de flexividad formal.

²⁹ Estas consideraciones son deudoras de Peters (1977, 1983: 13-15), quien habla de dos estrategias de aprendizaje en los niños: *analítica* (de las partes al todo) y *gestalt* (del todo a las partes).

³⁰ Tal como describen Wray/Perkins (2000: 19-22) y Wray (2002: 132-135), en la adquisición del lenguaje prefabricado en la L1 se alternan y combinan los dos procedimientos (analítico y holístico), pudiéndose distinguir cuatro fases: (1) desde el nacimiento se empieza con una estrategia completamente holística; (2) a medida que se adquiere la gramática y el léxico, el procesamiento se va haciendo paulatinamente más analítico; (3) a partir de los ocho años se acentúa el empleo de “atajos” de procesamiento a partir de la fusión de secuencias que previamente se procesaron de forma analítica, y (4) hacia el final de la adolescencia se alcanza cierto equilibrio que favorece el procesamiento holístico (con preferencia por las interpretaciones metafóricas en detrimento de las literales). A su vez, Jiang/Nekrasova (2007) recogen datos y aportaciones de otros autores que han contribuido a un mayor conocimiento en torno al procesamiento y la representación de las unidades fraseológicas en una L2, reafirmando el predominio de la perspectiva holística. En los casos en que hay coincidencia entre la L2 y la L1, la unidad se incorpora directamente a la interlengua de forma no analítica, aunque con posterioridad puede fragmentarse de alguna manera para posibilitar usos creativos. Otra posibilidad es que un fraseologismo pase por un estado inicial analítico cuando se trata y funciona como una construcción normal, representándose holísticamente en un estadio posterior como consecuencia de su frecuencia de uso.

En consecuencia, podría afirmarse que recurrir a lo fraseológico es conformarse con modos preestablecidos de formular lo que se quiere comunicar (cf. Pawley, 2007: 22; Lee, 2007: 471). En torno a ello, Pawley/Syder (1983) consideran que los hablantes nativos no ejercen de modo extensivo el potencial creativo de las reglas sintácticas, de manera que, aunque la gramática de una lengua permita expresar de muchas maneras una misma idea, la mayoría de estos modos no resultan naturales, por lo cual se evidencia que los hablantes nativos disponen de algo que les permite distinguir las construcciones consideradas “normales” de las “extrañas”. Según estos autores, en este proceso, un elemento fundamental es el conocimiento de un conjunto de expresiones convencionales específicas que se amoldan a construcciones-tipo abstractas. De esta forma, para conocer una lengua deben dominarse diversos “subject matter codes” (‘códigos de contenido’), que Pawley (1991: 339) define como sigue:

conventions shared by members of a speech community that specify, in more or less detail, what things can be said about a particular topic, how these things are said, idiomatically, and when and why they are said, appropriately. That is to say, it is a code for binding linguistic content with form, context and purpose.

Aunque el concepto de *idiomaticidad* que manejan estos autores podría definirse como ‘selección nativa/natural de una expresión’ (cf. Warren, 2005: 35), lo cierto es que en su amplio alcance desempeña una función primordial la existencia, en el lenguaje, de un gran número de expresiones (en diferentes grados) prefabricadas, que no hacen sino desdibujar la distinción entre léxico y gramática, lo cual lleva a entender la lexicalización y la productividad gramatical más como una cuestión escalar que como una dicotomía claramente diferenciada.

A semejante conclusión llegan Fillmore/Kay/O’Connor (1988: 534), quienes consideran que una construcción lingüística no puede surgir sólo de un sistema de reglas y un lexicón, sino que la competencia de un hablante debe describirse como un conjunto de información que incluye, junto a los patrones morfosintácticos, una serie de principios de interpretación semántica y funciones pragmáticas específicas que motivan la existencia de la construcción en cuestión. Pero lo que especialmente nos interesa es que, en este proceso de codificación/descodificación, el lenguaje prefabricado es esencial y, al mismo tiempo, sintomático de los borrosos límites del *continuum* gramática-léxico. En realidad, la idea de que la fraseología tiene que ver tanto con el léxico como con la gramática ya fue apuntada por el filólogo ruso Shajmatov, como señala Vinogradov (1947: 339), y la descripción de lo fraseológico como fluctuando a lo largo de un continuo está bastante extendida en los estudios fraseológicos anglosajones, aunque no siempre se entiende en los mismos términos ni sobre la misma base, como veremos a continuación.

Pawley/Syder (1983: 205) se centran en la variabilidad, estableciendo una escala de novedad o creatividad que va desde construcciones completamente nuevas hasta secuencias enteramente memorizadas, límites entre los que se sitúan cláusulas construidas, por una parte, mediante combinaciones nuevas de ítems léxicos y, por otra, con material estructural y léxico memorizado. A su vez, Cowie (1988: 135) también enfoca su idea de continuo según criterios formales, pero establece una relación directamente proporcional entre el grado de fijación formal y el cambio semántico, de tal manera que el sentido literal sucumbe ante el

figurado, que es el que normalmente viene a la mente de los hablantes al enfrentarse a una expresión fijada³¹.

Howarth (1998a: 35) presenta una visión similar de este continuo formulario-creativo que, descartando el empleo de categorías discretas, va desde las combinaciones libres hasta las unidades de máxima fijación. Sin embargo, los aspectos formales pasan a un segundo plano y su clasificación de las combinaciones de palabras se centra en la función que desempeñan.

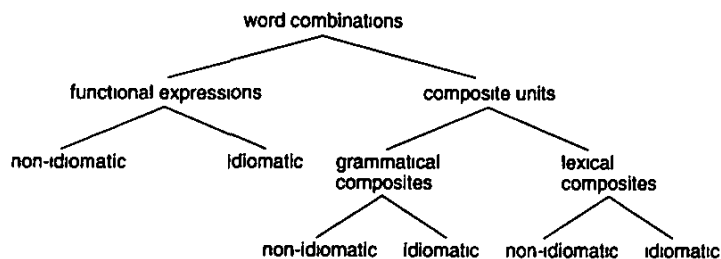


Figura 1: Combinaciones de palabras según Howarth (1998a: 27)

Según este autor, las *expresiones funcionales* son unidades que tienen un papel en el discurso, como, por ejemplo, las fórmulas de apertura y cierre, las paremias o los eslóganes, de modo que, generalmente, se corresponden con lo que Corpas Pastor (1996) –siguiendo a Zuluaga (1980)– denomina *enunciados fraseológicos* (vid. § 2.4.1). Las *unidades compuestas*, en cambio, cumplen una función sintáctica (pertenecen, por tanto, al nivel sintagmático) y se dividen en *compuestos gramaticales* (en los que uno de los ítems integrantes es una preposición) y *compuestos léxicos* (formados por dos ítems semánticamente plenos). En cuanto al lugar que la semántica ocupa en este esquema, la idiomaticidad³² se concibe como gradual y configura lo que llama un *continuum colocacional* (Howarth, 1998a: 28), de tal manera que una combinación gramatical o léxica puede ser una *combinación libre* (*levantar una piedra*), una *colocación restringida* (*levantar un campamento*), una *unidad figurada* (*levantar un castigo*) o una *unidad idiomática* (*levantar la liebre*)³³.

En realidad, este tipo de continuo, en el que entran en juego los factores de la fijación y de la idiomaticidad, se corresponde con el concepto de *continuum* que aparece en algunos estudios sobre el español (cf. Mendívil Giró, 1991 [1990]; Penadés Martínez, 1996; Ruiz Gurillo, 1997b). Por ejemplo, Mendívil Giró (1991 [1990]) –aplicándola a las secuencias verbales, pero extrapolable a otras– establece una escala entre los sintagmas libres (*Pedro come patatas*) y la unidad léxica simple (*comer*), entre cuyos extremos ensaya la siguiente segmentación: preferencias usuales (*Los ejércitos libran la batalla*), especializaciones dependientes (*Pedro hacía la cama*), locuciones ambiguas (*Pedro estiró la pata*) o no ambiguas (*Le tomó el pelo a Luis*), y verbalizaciones sintagmáticas (*Pedro hizo mención de ti*).

³¹ En consonancia con la última fase del proceso de adquisición de las unidades fraseológicas descrito por Wray/Perkins (2000: 19-22) y Wray (2002: 132-135).

³² Sobre los distintos sentidos y alcances que se han dado al término *idiomaticidad*, vid. Kavka/Zybert (2004) y Warren (2005). En general, lo empleamos para referirnos a un sentido unitario no deducible del significado individual de cada uno de los constituyentes de una unidad fraseológica.

³³ Con ánimo de no reproducir los tan repetidos ejemplos ingleses propuestos por Howarth, proponemos nuestras propias muestras de combinaciones de palabras en español.

Con todo, el propio autor es consciente de la dificultad que entraña la clara diferenciación de dichos grupos, por lo cual nos limitamos a reproducir los ejemplos originales.

Sinclair (1987) contempla también la existencia de cierto continuo de variabilidad, pero considera que hay dos maneras distintas de procesar el lenguaje que se sitúan en sus extremos, cuyos límites están bien delimitados y que, por ende, son incompatibles. Según el “open choice principle”, las combinaciones de palabras son libres e imprevisibles, mientras que, gracias al “idiom principle”, los hablantes tienen a su disposición “a large number of semi-preconstructed phrases that constitute single choices, even though they might appear to be analyzable into segments” (Sinclair, 1987: 320). A pesar de ello, actualmente se acepta que el empleo de unidades fraseológicas no está reñido con la creatividad lingüística, en vista de que estas construcciones relativamente estables y prefabricadas ponen a disposición de los hablantes una serie de estructuras formales y semánticas que pueden destacarse, variarse o desvanecerse, de tal modo que la dicotomía de Sinclair no se mantiene de forma estricta, sino que, entre ambos principios existe una tensión dinámica que condiciona los procesos de codificación y decodificación de las unidades fraseológicas, posibilitándose una *creatividad idiomática* (cf. Langlotz, 2006: 8-9, 185-194).

Este enfoque hacia el procesamiento de lo que quiere comunicarse puede relacionarse también con la propuesta hecha por Givón (1989: 258-263) de un continuo de automaticidad que va de los procesamientos más conscientes a los más automáticos (no específicamente restringido a lo lingüístico, pero sí aplicable a ello): el nivel de atención necesario para codificar un mensaje es inversamente proporcional a su predictibilidad, factor que, a su vez, es indicador de su grado de automatización.

Otro modelo de *continuum* es el planteado por Peters (1983: 3-4), que presenta las unidades del lenguaje de los hablantes adultos como integradas en un continuo que se extiende entre *fórmulas culturales*, unidades invariables en su forma consideradas como propias de una comunidad de habla, y *fórmulas idiosincráticas*, unidades con un estatus prefabricado sólo para un hablante concreto (porque ya han sido utilizadas previamente por esa persona), pero que no tienen por qué ser reconocidas como tales por su interlocutor (que no las diferenciará de construcciones completamente nuevas) porque son gramaticalmente regulares y semánticamente transparentes; por consiguiente, el hablante que las emplea puede tratar estas últimas desde dos perspectivas: como unidades realmente formularias, o como construcciones nuevas (igual que el receptor). De acuerdo con esta autora, todo este continuo de “fórmulas” sirve a los hablantes adultos para ahorrar tiempo y esfuerzo, con lo cual pueden centrar su atención en otras cuestiones, tales como los aspectos sociales de la interacción o la macroestructura del discurso más allá de la generación de enunciados individuales.

Desde la neurolingüística, Van Lancker (1987: 56, 2009: 448)³⁴ nos ofrece un modelo de continuo multidimensional que incluye criterios como la convencionalización, la memorización, la emotividad o la reflexión, pero que, más concretamente, comprende un variopinto abanico de fenómenos lingüísticos, centrados en aspectos formales (constructores de oración, colocaciones, esquemas fraseológicos, listas...), en las funciones que desempeñan (fórmulas de saludo, peticiones indirectas, exclamaciones, letras de canciones, textos

³⁴ En realidad, la primera propuesta la hizo a finales de los años 70 del siglo XX, aunque habitualmente se maneja la publicada en 1987. De todas formas, nos basamos en la más reciente (Van Lancker, 2009).

literarios, muletillas...) o bien en cuestiones semánticas (metáforas estereotipadas en forma de clichés, idiomatismos, paremias...).

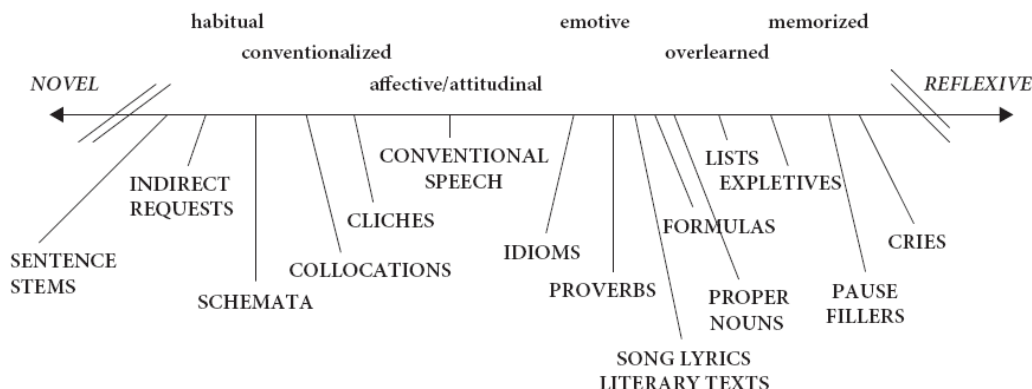


Figura 2: Continuo de las expresiones no noveles según Van Lancker (2009: 448)

A medio camino entre lo plenamente formulario y las construcciones libres, Van Lancker (2009: 463-464) ubica los esquemas (fraseológicos), que comparten con las unidades fraseológicas el rasgo de poseer una forma básica canónica (con una entonación distintiva) y un sentido especializado (con expresión de matices), y el hecho de que son conocidas e identificables por los hablantes; pero, al mismo tiempo, están dotadas de una versatilidad adicional, lo que hace que en ellas interactúen creativamente los modos analítico y holístico de procesar la información (como expresiones nuevas y formularias a la vez).

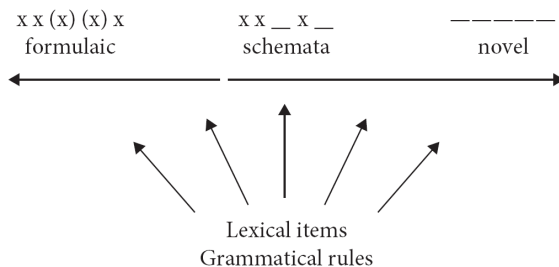


Figura 3: Estructura de construcciones formularias, esquemáticas y nuevas (Van Lancker, 2009: 464)

Como indica Wray (2002: 65), el enfoque de la lengua como un continuo implica que la sintaxis, la morfología y el léxico son grados de una misma realidad³⁵, pero habitualmente se centra en las secuencias formularias y en sus distintos niveles de fijación, dejando de lado el dominio de las combinaciones libres.

Sin embargo, para el análisis de nuestro *corpus*, la idea de un *continuo formulario-creativo* adquiere un sentido algo distinto, en tanto que lo situamos en una perspectiva diacrónica en la que las opiniones generalizadas en torno a una cuestión concreta han ido configurándose a lo largo del tiempo hasta cristalizar en fraseologismos españoles. En este proceso de acuñación fraseológica, la creatividad ha ido moldeando unas formulaciones de

³⁵ Este punto de vista se aviene bien con ciertos modelos gramaticales (como la gramática cognitiva), y, por ejemplo, ha favorecido el estudio sintagmático del léxico tanto desde la lingüística teórica como desde la aplicada.

fijación variable, que va desde la enunciación individual (idiosincrática, como diría Peters, 1983) en la obra (escrita) de un autor clásico, hasta el recurso a enunciaciones estereotipadas y, por tanto, compartidas culturalmente, pasando por adaptaciones particulares de estas últimas a contextos o necesidades comunicativas específicas, o por reproducciones de esas formulaciones idiosincráticas que pueden llevar a convertirlas en prefabricadas y compartidas por la comunidad.

El obstáculo principal, a este respecto, es la precariedad de los testimonios de que disponemos, que en la mayoría de las ocasiones no permiten establecer claramente en cuál de estos puntos del continuo nos hallamos, por lo que a menudo se presentará una visión diacrónica de la configuración fraseológica de un tópico a través de formulaciones que, en un sentido estricto, no podrían fácilmente considerarse fraseológicas. Pese a ello, se hace necesaria una revisión de qué rasgos se deben tener en cuenta para la caracterización de lo fraseológico, así como distintas taxonomías de unidades fraseológicas que se han ido presentando, más allá de las ya expuestas a raíz de los modelos de la lengua como un continuo.

2.3. Características de lo fraseológico

A lo largo de las últimas décadas, numerosos esfuerzos se han sumado para el establecimiento de unos criterios que permitan identificar cuándo nos hallamos ante una unidad fraseológica y cuándo ante una combinación libre. Hay casos en los que comúnmente se acepta el carácter fraseológico, por ejemplo al tratarse de unidades idiomáticas (con un alto grado de lexicalización semántica) o ligadas convencionalmente a una situación comunicativa particular (constituyendo un acto de habla estereotipado), pero en otros –como en lo que se ha dado en llamar *colocaciones*– los límites con las expresiones libres pueden resultar más bien borrosos.

Pawley (1986) propone una larga lista de 27 rasgos para la identificación de expresiones lexicalizadas, que no sólo incluyen las habitualmente contempladas características sintácticas y semánticas (fijación, idiomatidad, comportamiento sintáctico anómalo...), sino también su consideración social y su reconocimiento por parte de los hablantes, aspectos prosódicos y de delimitación entre pausas, convenciones en la escritura, la posibilidad de elidir sus constituyentes finales, la colocabilidad restringida, etc. Con todo, nos parece más acertado seguir la línea de Wray (2002: 47-66), quien, con el objeto de precisar en qué consiste la esencia del lenguaje formulario³⁶, propone la interrelación de cuatro aspectos: la *forma*, la *función*, el *sentido* y la *procedencia*. En los siguientes párrafos, seguiremos de cerca las consideraciones de esta autora, añadiendo algunas aportaciones que nos parecen oportunas.

³⁶ En realidad, puede decirse que los fraseologismos (tanto en un sentido amplio como estrecho) se incluyen en el lenguaje formulario, que comprende secuencias de textos y textos completos (por ejemplo, rezos o poemas épicos orales) que habitualmente se excluyen del ámbito fraseológico (cf. Piirainen, 2008: 208). A pesar de este mayor alcance de “lo formulario” del que ya hablamos (*vid.* § II), creemos que las consideraciones generales de Wray pueden tener su aplicación a “lo fraseológico”, en tanto que parte del lenguaje formulario o prefabricado.

2.3.1. Rasgos formales

En lo tocante a los rasgos formales, los principales que entran en juego son dos: la *irregularidad* y la *variabilidad*. La *irregularidad* se entiende como un comportamiento anómalo, que puede plasmarse, por un lado, en limitaciones de las inflexiones y transformaciones gramaticales (por ejemplo, imposibilidad de pluralización o de empleo de la voz pasiva) y, por otro, en casos de fosilización con la conservación de arcaísmos³⁷ o el surgimiento de un sentido metafórico que puede llegar a anular el literal³⁸.

Aunque tradicionalmente fue la fijación el rasgo formal con que se asoció la fraseología³⁹, es una característica que debería circunscribirse al lenguaje que podemos denominar automático (unidades idiomáticas, paremias, citas, versos memorizados, plegarias, etc.), aquel que los estudios de neurolingüística han revelado que permanece intacto en casos de afasia (Van Lancker, 1987), lo cual lleva a Wray (2002: 50) a sostener que, más que de la regla general, se trata de la excepción y que la mayoría de las secuencias formularias es susceptible de variación formal. Esta *variabilidad* es una cuestión de grados e incluye distintos aspectos: variaciones morfológicas (por ejemplo, diferentes formas verbales, posesivos, etc.: [ser/soy/eres/era...] *la niña de [mis/tus/sus...] ojos*), variantes léxicas de algún constituyente de la unidad (*Mal ajeno, presta/hace/pone consuelo*, MK 13164 y 13168), argumentos propios de la unidad (principalmente en unidades verbales: *enamorarse <alguien> platónicamente <de alguien>*).

A este respecto, Moon (1998a: 120-177) ofrece una detallada descripción de los diferentes tipos de variación a los que puede estar sometido un fraseologismo; aparte de variaciones ya comentadas, distingue: presencia de elementos optativos que suelen añadir énfasis o precisión (*en pelota, en pelota picada*), truncamiento de algunas partes (en especial el final de las paremias: *Dime con quién andas...*), diferencias de registro (*en el quinto pinto/coño*), variantes dialectales (*quedarse a la luna de Valencia/Paita*, cf. Szatek, 2010: 26), coexistencia de una unidad en una lengua distinta y su traducción (particularmente,

³⁷ Aunque Wray (2002: 49) sólo habla de arcaísmos léxicos, es evidente que habría que añadir la posibilidad de que los fraseologismos incluyan arcaísmos gramaticales (sobre todo en los refranes: *Cría el cuervo, sacarte ha el ojo*, MK 33551; *Hacé fiestas al gato, y saltaros ha a la cara*, MK 33553), rasgos dialectales (como el término propio de Cantabria *venadija* ‘sabandija’ en *Por Santa Brigida, levanta el morro la venadija*, MK 55286) o incluso realizaciones fonéticas específicas (por ejemplo, en Internet, Google registra sólo en tres ocasiones la locución *quedarse para allá* en la forma *se quedó para allá*, mientras que casi quinientas son las veces en las que se documenta con fusión gráfica de la preposición y el adverbio (*se quedó pa’ allá, se quedó pallá*), lo cual confirma que se trata del modo en que normalmente se formaliza la unidad [consulta: 20/11/11]).

³⁸ Nos parece que en este caso, pese a sus premisas, Wray (2002) mezcla a todas luces criterios formales y semánticos, aunque es evidente la interrelación entre ambos aspectos.

³⁹ Recuérdese, por ejemplo, que Jespersen (1958 [1924]: 18) sostenía que no podía cambiarse ningún elemento en las fórmulas, ni siquiera los aspectos prosódicos. De todos modos, ya tempranamente se vio que la fijación es una cuestión de grados. Por ejemplo, en la bibliografía española, Hernando Cuadrado (1990: 536-537, 2010: 16-18) señala que, aunque la fijación puede manifestarse de muchas maneras en las unidades fraseológicas (orden de los constituyentes, modo y tiempo verbales, persona, número, género, imposibilidad de inserciones, supresiones o sustituciones), hay que tener en cuenta que en ocasiones puede darse la intercalación de elementos ajenos (*hacer a Europa comulgar con ruedas de molino*), las reformulaciones sintácticas que obligan a cambios de orden (*¡qué gordos me caen mis vecinos!*), la modificación (*echar una cana/canita al aire*) o sustitución (*todo queda en casa/familia*) de algunas palabras sin que se destruya su carácter fraseológico, el cambio de categoría gramatical de una unidad (*tomar el pelo/tomadura de pelo*), etc.

expresiones latinas y sus adaptaciones vernáculas: *Amor omnia vincit / El amor todo lo vence*), cambio del orden de los constituyentes (*día y noche / noche y día*), alternancias en la estructura (por ejemplo, entre estructura verbal y preposicional: *no tener ni pies ni cabeza, sin pies ni cabeza*; o entre estructuras causativas y resultativas: *robar el corazón, tener el corazón robado*), matizaciones aspectuales (*pillar/llevar una cogorza*), posibilidad de estructuras reflexivas o recíprocas que modifican los argumentos de las unidades (*dar una torta <a alguien>, darse una torta*), coexistencia de unidades fundadas sobre un lexema que se integra en diferentes tipos de palabra (*amor platónico, amar platónicamente, amante platónico/a*), existencia de varias unidades sinónimas armadas sobre una misma estructura o esquema fraseológico (*a todo/a + sustantivo: a todo trapo, a toda leche...*), etc. Asimismo, se puede añadir la posibilidad de pronominalizar algunos de sus componentes (*la torta se la dio contra la mesa*), tal como indica Glucksberg (2001: 69), lo cual pone de manifiesto que no se comportan como unidades léxicas simples, sino que tienen implicaciones sintácticas.

Por otro lado, Hudson (1998: 34-35) apunta que la imposibilidad de aplicar ciertas variaciones léxicas o gramaticales a algunos fraseologismos puede estar favorecida por dos factores. En primer lugar, algunas transformaciones carecen de sentido por el hecho de que no puede asignarse el significado de la unidad a ninguna palabra concreta de las que la constituyen. Adaptando al español algunos ejemplos que proporciona, podemos decir que en la locución *descubrirse el pastel* es factible identificar *pastel* con 'secreto', asociación que facilita variaciones como *¿Quedan muchos pasteles por descubrirse?*; por el contrario, en *estirar la pata* es más difícil relacionar significados individuales con cada palabra, lo cual parece que reduce el número de variaciones posibles (cf. Pulman, 1993: 268-270).

El segundo motivo de esta imposibilidad variacional deriva del hecho de que Hudson (1998: 34) considera que los fraseologismos del nivel sintagmático se identifican con los tipos de palabra que comúnmente se manejan (sustantivo, verbo, adverbio, adjetivo...), tal como se hace en la mayoría de las clasificaciones propuestas en cuanto al español (vid. § 2.4.1). Desde este punto de vista, las restricciones de variación pueden derivar de la función sintáctica que realiza la unidad, pues, si equivale sintácticamente a palabras invariables (en particular, adverbios⁴⁰), esta característica tenderá a extenderse a la unidad. Con todo, como matiza Wray (2002: 51), si la ausencia de significado literal y la función sintáctica pueden determinar la carencia de variabilidad, lo contrario no es indicativo de una alta posibilidad de variación.

La variabilidad es especialmente significativa en el tipo de construcción que se conoce como *colocaciones*, cuya escasa fijación ha propiciado –recordemos– que con frecuencia sean consideradas no fraseológicas⁴¹. En realidad, podría decirse que por lo habitual se distinguen dos clases de colocación (gramaticales y léxicas), como resume Carter (1998 [1992]: 51):

⁴⁰ A juicio de Hudson (1998: 34), la mayoría de las unidades fraseológicas equivalentes paradigmáticamente a palabras se corresponden con la categoría adverbial. De hecho, son diversos los estudiosos de la fraseología española que recalcan la gran abundancia de, justamente, locuciones adverbiales, frente a la relativa escasez de adverbios monoléxicos (cf. Casares, 1992 [1950]: 235; Carneado Moré, 1985a: 20; Hernando Cuadrado, 1990: 540).

⁴¹ Por ejemplo, en la concepción estrecha de la fraseología que defiende en España García-Page Sánchez (2004, 2008), se identifica los fraseologismos como locuciones y partes del léxico, de modo que las colocaciones se consideran fruto de la sintaxis y no una cuestión léxica. Otros enfoques estrechos, como el de Ruiz Gurillo (1997b, 1998), sí las integran en la fraseología, dado que sólo se excluyen las unidades que, como el refrán, constituyen enunciados.

Collocation is a term used to describe a group of words which occur repeatedly in a language. These patterns of co-occurrence can be *grammatical* in that they result primarily from syntactic dependencies or they can be *lexical* in that, although syntactic relationships are involved, the patterns result from the fact that in a given linguistic environment certain lexical items will co-occur.

Es precisamente esta doble naturaleza (gramatical y léxica) lo que suscita las reticencias de numerosos estudiosos. Desde nuestro punto de vista, no cabe duda de que las colocaciones léxicas pertenecen al universo fraseológico, mientras que consideramos que las gramaticales deberían quedar excluidas del ámbito de la fraseología, en tanto que no constituyen unidades léxico-semánticas, sino construcciones sintácticas prototípicas (como un verbo que rige una preposición determinada). Si ejemplificamos, en la colocación gramatical *decidirse a* la coaparición de sus elementos tiene una justificación meramente sintáctica, que podría esquematizarse como *decidirse a <infinitivo>*; en cambio, la colocación léxica *tomar una decisión* constituye una unidad cuyo sentido es completo, a pesar de contar con la posibilidad de desplegar argumentos en su comportamiento sintáctico (*tomar la decisión de <infinitivo>*), pero estos argumentos quedan fuera de la formulación básica de la unidad, del mismo modo que la preposición *a* queda fuera de la formulación básica del verbo pronominal *decidirse*. En inglés, lengua en la que son tan habituales los *phrasal verbs*, la combinación de verbo y una preposición o un adverbio es productiva desde el punto de vista léxico, por lo que este tipo de construcción corrientemente se incluye en el ámbito de la fraseología; en español, por el contrario, este tipo de combinación prácticamente no tiene implicaciones semánticas, sino sintácticas y, por ende, su inclusión en la fraseología se hace más problemática⁴².

2.3.2. Rasgos funcionales

El segundo aspecto del que habla Wray (2002: 53-55) es la función que desempeña una determinada unidad fraseológica en una situación comunicativa particular con la que, en general, se asume que está estrechamente vinculada. Sin embargo, esta relación es más bien impredecible, ya que para una función concreta no todas las formas son posibles ni resultan naturales (“idiomáticas”, en el sentido en que utilizan el término Pawley/Syder, 1983). Las teorías sobre la función de las unidades fraseológicas suelen centrarse, por un lado, en funciones psico-sociales (a través de las cuales los hablantes interactúan) y funciones discursivas (especialmente en la macroestructura del texto), pero no pueden obviarse las que tienen en cuenta funciones referenciales de descripción de la realidad o funciones expresivas de manifestación de la subjetividad⁴³.

⁴² No obstante, no puede pasarse por alto que en algunos casos la especialización semántica se hace presente, como con el verbo *estar*, cuyo vago sentido puede concretarse al combinarse con determinadas preposiciones (*estar en*, ‘consistir’, ‘alcanzar un precio’; *estar a*, ‘costar’; *estar sobre*, ‘vigilar, controlar’; *estar por* <infinitivo>, ‘tener ganas de, estar en disposición de hacerlo’; *estar por* <alguien>, ‘sentirse atraída una persona por otra’, ‘ocuparse una persona de otra’, etc.) (cf. DRAE s. v. *estar*; la especificidad de estas apreciaciones hace que, por ejemplo, cobre importancia en la enseñanza de ELE y que se elaboren ejercicios fundamentados sobre estos sentidos, cf. Equipo Prisma, 2005: 12-13, ejercicio que nos hizo tomar conciencia de ello).

⁴³ Como es de suponer, empleamos los términos *función referencial* y *función expresiva* en el sentido canónico que les dio la teoría de las funciones del lenguaje desarrollada por Roman Jakobson (1960).

El sociolingüista Coulmas (1979: 245-246) indica que no todas las funciones que son capaces de desempeñar las *fórmulas rutinarias* tienen por qué ser universales, sino que cabe la posibilidad de que dependan de la idiosincrasia de cada cultura, al tiempo que también el perfil sociolingüístico de cada hablante puede resultar relevante para la selección de las fórmulas que cumplirán una función determinada, de manera que no hay que obviar el papel que desempeñan tanto el emisor como el receptor del mensaje lingüístico, que deben codificar y descodificarlo de modo apropiado para conseguir el objetivo pragmático-funcional.

Cowie (1988: 134) relega el término *fórmulas* a las unidades que desempeñan un papel social (saludar, agradecer, pedir, ofrecer, disculparse...) o discursivo; en cambio, denomina *compuestos* las que funcionan como constituyentes oracionales (nivel sintagmático) y contribuyen a su sentido referencial o proposicional. Por tanto, no todos los fraseologismos cumplen funciones psico-sociales o discursivas, sino que también pueden ejercer una función referencial.

Por su parte, Aijmer (1996: 2, 205, 222) se dedica a lo que denomina *rutinas conversacionales* y escinde el primer grupo de Cowie en dos: funciones socio-interaccionales y funciones discursivas (orientación del contenido, organización del texto... marcadores locales entre expresiones adyacentes, y marcadores globales de la macroestructura del texto). A estos dos grupos de rutinas, añade las rutinas actitudinales, que expresan la postura o las emociones del hablante y, por tanto, desempeñan una función expresiva.

Todas estas consideraciones son tenidas en cuenta por Moon (1992: 20; 1998a: 215-243), quien se basa en las macrofunciones que Halliday (2003 [1973]: 312-321; 1978: 116-117; cf. Halliday/Hasan, 1989 [1985]: 15-28) atribuye a los componentes de un texto (ideacional, interpersonal o textual), para establecer las funciones que las unidades fraseológicas desempeñan en el contexto en el que aparecen, que en realidad no son diferentes de las que cumplen el léxico en general y las combinaciones libres. A partir de estas premisas, distingue cinco tipos de unidades según su función⁴⁴: (1) las *informativas* cumplen una función referencial, transmiten nueva información y contribuyen a la construcción del discurso de forma proposicional; (2) las *evaluativas* comunican opiniones y juicios personales; (3) las *situacionales* están ligadas al contexto extralingüístico y configuran actos de habla ilocutivos como agradecer, disculparse...; (4) las *modalizadoras* son hiperproposicionales y se dividen en (4.1) *epistémicas* (representan el compromiso del hablante con la verdad del discurso) y (4.2) *deónticas* (formulan consejos, órdenes, advertencias, recriminaciones...); (5) las *organizadoras* también son hiperproposicionales y organizan el texto y el discurso indicando relaciones lógicas entre las proposiciones, deixis, introducciones, recapitulaciones, etc. Con todo, es bastante habitual que una misma unidad cumpla varias funciones, o bien al mismo tiempo, o bien en contextos diferentes.

De la mano de Wray nos llegan distintas propuestas de clasificaciones funcionales del universo fraseológico. Desde el punto de vista del papel que las secuencias formularias juegan en la fluidez, Wray/Perkins (2000: 15-17) distinguen tres tipos de unidades según su objetivo: (1) incrementar la rapidez y la fluidez de la producción lingüística, (2) ganar tiempo durante la ejecución, y (3) obtener acceso a información que no sería recordada de otro modo y retenerla (como lo que se denomina *mnemónicos*, que permiten recordar datos

⁴⁴ En un principio, la autora sólo establece cuatro (Moon, 1992), pero en la bibliografía posterior reformula y desarrolla su teoría.

concretos: *Treinta días tiene septiembre, / con abril, junio y noviembre*). En cambio, en las unidades con una función eminentemente interaccional, Wray (1999, 2001, 2002: 93-97; cf. Wray/Perkins, 2000: 17-18) distingue tres funciones interaccionales principales de las secuencias formularias: (1) influir en el prójimo (órdenes, peticiones, acuerdos, marcadores de cortesía...); (2) afirmar identidades separadas (reclamaciones de turnos de habla...); (3) afirmar la identidad del grupo (cánticos grupales, textos rituales, paremias, formas de tratamiento...).

Cambiando la perspectiva, Wray (2002: 96-98) se centra en las opciones que tienen a mano los hablantes cuando quieren conseguir un objetivo comunicativo (referir, manipular o acceder a información), pudiendo conseguirlo mediante lenguaje nuevo o formulario, tal como se observa en la figura 4. De los tres objetivos que describe, el de acceder a información memorizada es el menos frecuente y el único que se realiza de modo íntegro con secuencias formularias complementamente fijadas⁴⁵. Cuando se pretenda ejercer algún tipo de influencia en el receptor (de muy distintos modos: incitándolo a la acción o a la percepción, indicándole la estructura del texto para hacer más comprensible el discurso, etc.), será más factible que el emisor recurra a algún tipo de secuencia formularia que facilite el proceso de codificación/descodificación y se consiga el objetivo buscado. En cambio, en un mensaje referencial hay más probabilidades de recurrir a construcciones nuevas, puesto que el contenido así a menudo lo requiere.

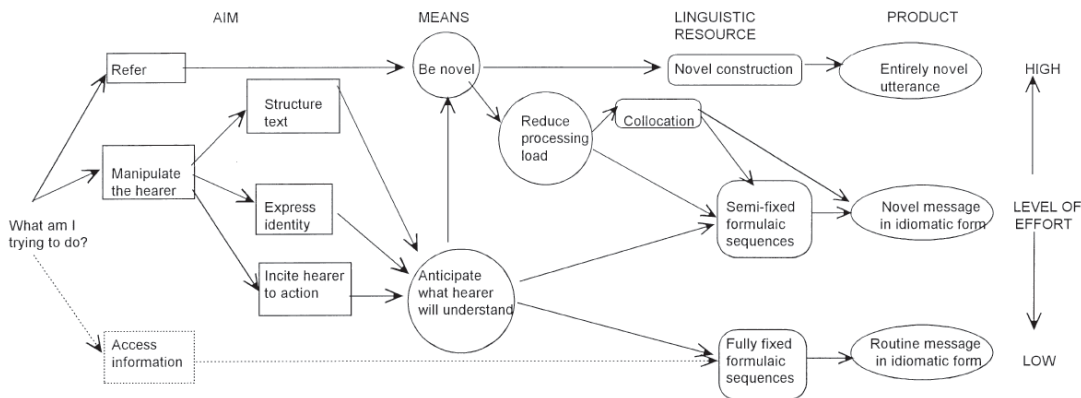


Figura 4: Uso de secuencias formularias o noveles según el objetivo del hablante (Wray, 2002: 98)

En conclusión, podemos afirmar que la cuestión relativa a la función de los fraseologismos responde a dos niveles: la funcionalidad que el empleo de lenguaje prefabricado adquiere en la construcción del discurso respecto a las construcciones libres, y la función específica que cada unidad desempeña al ser insertada en el habla, teniendo en cuenta la posibilidad de su plurifuncionalidad (discursiva o textual, interaccional, expresiva, referencial e, incluso, poética, como veremos más adelante, *vid.* § IV).

⁴⁵ Se corresponde, en parte, con lo que antes hemos mencionado como lenguaje *automático* (unidades idiomáticas, paremias, citas, versos memorizados, plegarias...).

2.3.3. Rasgos semántico-pragmáticos

En lo que atañe al sentido, a menudo se afirma que lo que caracteriza lo fraseológico es la ausencia de *analicidad*, es decir, que sus componentes no funcionan de forma independiente y su sentido no deriva del significado individual de los mismos, de manera que las unidades fraseológicas deben ser entendidas holísticamente para llegar a una interpretación semántica adecuada. En este proceso juegan un papel decisivo, conforme a Wray (2002: 56-59), la metáfora⁴⁶ y la pragmática.

En la fraseología anglosajona, el tipo de unidad fraseológica prototípica siempre ha sido lo que se denomina *idiom*⁴⁷, cuyas múltiples definiciones se centran, por un lado, en el hecho de que su sentido no es composicional (no es resultado del sentido de las partes que lo componen), y, por otro, en su alto grado de fijación formal, que lo convierte en sintácticamente anómalo. La siguiente tabla resume las consideraciones en torno al concepto de *idiom*:

Dimensión semiótica	Rasgo	Término inglés
Estatus gramatical	Grado de convencionalización o familiaridad	<i>institutionalisation</i>
	Complejidad formal en su construcción: unidades poliléxicas	<i>compositeness</i>
Forma	Comportamiento léxico-gramatical: variabilidad restringida en la sintaxis, la morfología y el léxico	<i>frozenness</i>
	No puede derivar del de sus constituyentes pero es una extensión/figuración de él	<i>non-compositionality</i>

Tabla 1: Parámetros para la definición y delimitación de un *idiomatismo* (Langlotz, 2006: 3)

El sentido de estas unidades generalmente surge de una reinterpretación traslaticia (metafórica muchas veces) de su significado literal, lo cual las convierte en opacas a menos que se conozca su origen y motivación original. Sin embargo, no todas son iguales, en tanto que en algunos casos la interpretación no es tan holística, pues el tropo se restringe a algunos de los componentes. Por tanto, puede concluirse, con Gluckberg (2001: 69), que la no composicionalidad semántica de las unidades idiomáticas es una cuestión de grado, de tal suerte que –pese a que para algunos estudiosos el menor atisbo de composicionalidad excluye dicha unidad de la categoría *idiom*– habrá que entender la idiomatidad como un *continuum* (cf. Wood, 1986: v; Cowie, 1988: 135; Howarth, 1998a: 28), redundando en la idea

⁴⁶ A menudo la bibliografía emplea el término *metáfora* en un sentido amplio, en lugar de su hiperónimo *tropo*, aunque está claro que también los otros tipos tienen su presencia en el proceso fraseológico (por ejemplo, en cuanto a la metonimia, *vid.* Penadés Martínez, 2010).

⁴⁷ Así, por ejemplo, lo argumenta Gläser (1986: 54-62). Y, por influencia de esta tradición, también se extiende esta consideración a otras, tales como la fraseología rusa (como muestra, los *idioms* son la categoría central de los fraseologismos en la “teoría del lenguaje figurativo convencional” que desarrollan, desde la perspectiva cognitivista, Dobrovol’skij/Piirainen, 2005) o incluso la española (*vid.* la teoría de *continuum* de Ruiz Gurillo). En lo que concierne a su adaptación al español, optamos por desechar el término tradicional *modismo* por los motivos que luego expondremos (*vid.* § 2.4.1) y empleamos términos paralelos a otros que manejamos: *idiomatismo* (respecto a *fraseologismo*), *unidad idiomática* (respecto a *unidad fraseológica*) o *locución idiomática* (por cuanto los *idioms* pueden identificarse generalmente con el tipo de fraseologismo que denominamos *locución*, si bien somos conscientes de que no siempre es así, visto que para algunos fraseólogos anglosajones bajo el término *idiom* se incluyen también refranes metafóricos, frases proverbiales o incluso fórmulas rutinarias figurativas).

que ya hemos expuesto sobre los niveles de lengua. A este respecto, Wray (2002: 57) propone entender la *formulaicidad* (vid. § II) no como algo fijado y establecido, sino a modo de un fluido que permite que a veces se interprete de forma componencial y analítica, y en otras ocasiones como plenamente holística.

Dentro de las construcciones no libres, Weinreich (1969 [1966]) distingue semánticamente las que son meramente estables y familiares (fijas formalmente, cuyo sentido es la suma del de sus componentes, aunque no necesariamente de modo secuencial) de las idiomáticas, cuyo grado de lexicalización puede darse en distintos grados, permitiéndole establecer tres tipos: (1) *unidades fraseológicas* (*phraseological units*), en las que el sentido general se obtiene composicionalmente, pero un componente tiene sentido idiomático, pues no aparece con su sentido estricto (cuando aplicamos *rojos* al sustantivo *números*, el adjetivo adquiere un sentido diferente al que tiene normalmente)⁴⁸; (2) *idiomatismos* (*idioms*), con un sentido idiomático para todos sus componentes (en *pagar el pato* los componentes no mantienen su sentido recto, originándose un sentido unitario nuevo); (3) *unidades defectivas* (*ill-formed*), que cuentan con homólogos literales pero con una semántica y unas propiedades sintácticas diferentes (cuando la secuencia *quitarse el sombrero* es idiomática, su sentido es metafórico, su pragmática lleva a situaciones comunicativas diferentes y sintácticamente puede llevar un complemento introducido por una preposición como *ante*)⁴⁹.

Aparte de la especialización semántica que suponen el tropo y la figuración, el sentido de las unidades fraseológicas también puede estar determinado pragmáticamente, pues su interpretación dependerá de cómo y cuándo se emplee, así que un adecuado análisis de su sentido deberá incluir una descripción de los contextos situacionales y discursivos en los que pueda aparecer. Las implicaciones pragmáticas suelen ponerse de relieve, especialmente, en lo que incumbe a las fórmulas rutinarias –debido a sus implicaciones interaccionales o discursivas–, pero no hay que olvidar que cualquier fraseologismo tiene un alcance pragmático que condiciona tanto su elección por parte del emisor (más allá de su sentido referencial o figurado, su empleo –frente a otras posibilidades fraseológicas o no fraseológicas– puede responder a una intención comunicativa particular), como su efecto en el receptor (que, si el proceso comunicativo funciona, inferirá una determinada intencionalidad). En consecuencia, sentido y función deben interrelacionarse para su correcto procesamiento.

Por ejemplo, es lo que examina, desde el análisis del discurso, Domínguez Barajas (2010) en el empleo de paremias, delimitando el sentido de cada una de ellas en relación con su función en el discurso y su intención comunicativa. Esta postura llevada al extremo es la mantenida por Kirshenblatt-Gimblett (1981 [1973]), quien considera que las paremias (y, por extensión, otros enunciados fraseológicos) no tienen un significado base, sino que se les

⁴⁸ Como reconoce el propio Weinreich (1969 [1966]: 44-45), muchas de estas unidades fraseológicas –así como algunas combinaciones fijas no idiomáticas– se corresponden con el concepto de colocación y su alto grado de restricción contextual en la selección de unidades léxicas, en lo que ya se había empezado a trabajar en la fraseología rusa (cf. Mel'čuk, 1960, 1998), que Weinreich conocía de primera mano.

⁴⁹ En esta misma línea, y desde la perspectiva de la lingüística cognitiva, Gluckberg (2001: 73-75) ofrece una clasificación de los idiomatismos según su sentido, combinando los criterios de composicionalidad/no composicionalidad y transparencia/opacidad semántica, pero sus distinciones resultan poco claras a la hora de aplicarlas al espectro fraseológico.

asigna un significado en la conversación en virtud de las exigencias de los interlocutores y las situaciones comunicativas⁵⁰.

2.3.4. Procedencia y frecuencia de uso

El último criterio definitorio del que habla Wray (2002: 59-60) es la procedencia de los fraseologismos, es decir, la manera en la que surgen y se instituyen como tales. Por consiguiente, se trata de uno de los aspectos que más interesan a nuestros objetivos. Desde este punto de vista, distingue entre las secuencias que nacieron como formularias y las que llegaron a serlo.

Podría decirse que las primeras son aquellas cuyos orígenes desconocemos y que los hablantes generalmente adquieren como un todo, por lo habitual sin ser descompuestas en sus partes. Sin embargo, esto no significa que el análisis atomista no sea posible, pues puede llegarse a extraer el sentido de sus partes individuales. Wray (2002: 60) pone como ejemplo que un fraseologismo propio del inglés estadounidense (*take a rain check*) ha sido reinterpretado por los hablantes británicos, que le han dado un sentido similar al que tenía (al inferirlo de los contextos de uso en los que aparecía en muestras de lengua procedentes de Estados Unidos), pero basado en unas motivaciones distintas, derivadas de la propia cultura y cotidianidad de los británicos⁵¹.

En el caso del español, es evidente que este proceso puede darse entre variantes fraseológicas propias del español de distintos países, cuya reinterpretación en ocasiones puede dar lugar a deducciones particulares no necesariamente ajustadas al sentido original, incluyendo las lecturas literales de unidades figuradas o idiomáticas (para algunas evidencias, *vid.* Szatek, 2010: 22-30). Pero incluso dentro de una misma comunidad lingüístico-cultural pueden producirse reinterpretaciones de fraseologismos a través de una inferencia analítica. Por ejemplo, la locución *partir peras* aparece en el CORDE⁵² con el sentido que documenta Buitrago (2002 [1995]: 550): “Tratar a una persona con confianza y familiaridad. Tener buenas relaciones con alguien”; por el contrario, en el CREA⁵³ se atestigua el sentido contrario, conforme a la única definición que proporciona Moliner: “Dejar de ser amigos. Separarse dos que estaban asociados. Enemistarse” (DUE *s. v. pera*). La relación de esta unidad con el tema de la amistad es compartida por ambos usos y, por tanto, deriva del contexto en el que los hablantes la han oído usar; no obstante, el cambio de sentido es consecuencia de una reinterpretación analítica que ya no entiende el verbo *partir* como ‘compartir’, sino como ‘repartir, separar’, de acuerdo con el sentido moderno del verbo. Por

⁵⁰ Para más detalles sobre esta cuestión, *vid.* § IV.

⁵¹ En Estados Unidos, un *rain check* es un vale recibido al suspenderse un partido deportivo debido al mal tiempo, por lo que la unidad significa ‘posponer una actividad’. En el Reino Unido, puesto que no existe esta práctica, el sentido que se ha inferido de los usos norteamericanos y que ha adquirido entre los británicos es ‘posponer la confirmación de una actividad al aire libre’ al momento concreto en que debería desarrollarse, en función del tiempo que haga entonces.

⁵² “[...] dijo irritado su señoría, que era hombre de no partir peras con nadie en lo tocante a su cargo” (Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967 [1877]: II.310); “[...] aunque de todos modos tienen sus rarezas y los hermanos no parten peras, conmigo se portan” (Elena Soriano, *Caza menor*, Castalia & Instituto de la Mujer, Madrid, 1992 [1951]: 291). También tiene este sentido en algunos refranes incluidos en el Apéndice 8.28.2.

⁵³ “En el momento de la declaración de Conde, el presidente de Oasis, Pedro Pueyo, y Banesto ya habían decidido partir peras y separar sus actividades” (Ernesto Ekaizer, *Vendetta*, Plaza y Janés, Barcelona, 1996: 259).

ende, en el trascurso del tiempo, cabe la posibilidad de cambios semánticos fruto de una cotidianización o adecuación de lo fraseológico, trasmutándose así la herencia lingüística.

En lo que se refiere a los condicionantes que pueden determinar la percepción holística de las unidades, Kapatsinski/Radicke (2009) apuntan a la frecuencia como un factor determinante. A partir de un estudio en el que los informantes debían indicar cuándo oían la partícula *up* en un discurso oral, sostienen que los resultados dependen del grado de frecuencia de las construcciones de las que forma parte: cuanto más frecuentes son las expresiones, menos se detecta la partícula. De este modo, establecen que las combinaciones léxicas de mayor frecuencia han entrado a formar parte del lexicon y, por tanto, no son percibidas de forma analítica, sino holística; en cambio, las de frecuencia media o baja pueden más fácilmente ser entendidas como construcciones con partes identificables y, por consiguiente, en un nivel más gramatical que léxico propiamente dicho.

Asimismo, para el análisis de nuestro *corpus* también resulta cabal el hecho de que pueda llegar a establecerse la procedencia de un fraseologismo, que habría surgido como no formulario pero que habría llegado a alcanzar dicho estatus con el tiempo. Hudson (1998: 2) describe el proceso mediante el cual una expresión puede convertirse en fraseológica: de su empleo en el discurso se extrae una información pragmática que perfila su sentido y su función, lo cual lleva a su conceptualización en la mente de los hablantes, hecho que favorece que llegue a alcanzar una forma determinada, que será repetida en su ejecución hasta convertirse en fija. Por su parte, Mieder (1994 [1990]: 24) indica que los refranes tienen un origen individual y que, en su proceso de difusión, proliferan numerosas variantes en busca de la forma perfecta, que será la que terminará institucionalizándose.

En consecuencia, para que una combinación pueda llegar a considerarse fraseológica, será necesaria su reiterada repetición. Intuitivamente, pioneros como Becker (1975) o Bolinger (1976) dedujeron que las expresiones prefabricadas tienen una alta frecuencia de uso, una afirmación que ha sido posteriormente corroborada por estudios de *corpus* como los que a continuación comentaremos y que se centran en diversos géneros discursivos orales y escritos.

Analizando el contenido fraseológico del inglés hablado, Altenberg (1998) concluye que más del 80% de las palabras de su *corpus* forman parte de algún tipo de “word-combination”⁵⁴, a modo de “ladrillos” prefabricados que ayudan a construir el discurso y que pueden darse en diversos niveles (básicamente, sintagmático y oracional). En la inserción de estas construcciones en el discurso, se observan diferentes funciones: mientras los enunciados fraseológicos suelen responder a un fenómeno pragmático (constituir un acto de habla), las unidades del nivel sintagmático, además, acostumbran a poseer funciones semánticas o gramaticales. De este modo, en relación con la función que desarrolla en el discurso, argumenta que la convencionalización de una unidad puede deberse a un proceso de *pragmaticalización*, de *lexicalización* o de *gramaticalización*, si bien no siempre es posible distinguirlos aisladamente.

Desde otro punto de vista, Moon (1998b, 1998c) parte de un gran *corpus* escrito para concluir que las unidades fraseológicas que presentan una verdaderamente alta frecuencia de uso son, más que las léxicas, las funcionales (locuciones conexas, fórmulas rutinarias,

⁵⁴ El empleo de este término se debe a que no sólo incluye lo que habitualmente se consideran unidades fraseológicas léxicas, sino también las gramaticales (como la combinación verbo + preposición), lo cual, asimismo, explica su alto porcentaje.

etc., como *at least* u *of course*), así como las colocaciones, en detrimento de las unidades idiomáticas o figuradas, que suelen ser infrecuentes o incluso manipuladas en su uso (debido a que son fácilmente reconocibles). Además, esta autora señala que existen diferencias en función del tipo de texto, por ejemplo, en cuanto a las paremias: mientras Norrick (1985: 6-8) sólo localiza dos *proverbs*⁵⁵ en un *corpus* inglés de conversaciones orales, Moon (1998c: 97) localiza diecinueve en uno que incluye, además, emisiones radiofónicas, lo cual le lleva a pensar que en este tipo de texto es más frecuente que en la conversación cotidiana.

En el caso de los refranes españoles, Sevilla Muñoz/Cantera Ortiz de Urbina (2002: 255-263) se lamentan de su escaso uso en la actualidad, al tiempo que Penadés Martínez (2006: 293) cree que el uso real de paremias es porcentualmente mínimo (en 145 horas de grabación de textos orales de diversa índole, localiza 22 refranes). Por su parte, Mieder (2007: 394) considera que la frecuencia de uso de las paremias depende de la persona y del contexto y que, aunque pueden aparecer en cualquier tipo de texto, son especialmente frecuentes en conversaciones amistosas, discursos políticos, sermones religiosos, obras literarias y los medios de comunicación masiva. No obstante, tanto Norrick (2007: 385) como Mieder (2007: 407-409) sostienen que su frecuencia es mayor de lo que habitualmente se afirma, puesto que las búsquedas en *corpora* no permiten localizarlas tal como se emplean mayoritariamente en la actualidad: desautomatizadas en forma de lo que algunos llaman *anti-proverbs*, en especial con finalidades lúdicas, satíricas o publicitarias (cf. Mieder/Mieder, 1981 [1977]; Miltz, 1999).

Puede concluirse que la lingüística de *corpus* presenta la ventaja de poder localizar las unidades fraseológicas en su contexto y poder llegar a hacerse una idea de la frecuencia real de las unidades (por ejemplo, para el establecimiento de un mínimo fraseológico de cara a la enseñanza de una lengua extranjera), pero al mismo tiempo topa con el obstáculo de la tipología textual incluida, así como de las deficiencias de la propia búsqueda computacional.

2.3.5. Recapitulación

Si tenemos en cuenta todo lo dicho hasta el momento y teniendo en mente la síntesis realizada por Corpas Pastor (1996: 19-32), puede establecerse que una unidad fraseológica es una expresión poliléxica que no sobrepasa el nivel de la oración compuesta⁵⁶, caracterizada por la alta frecuencia de coaparición de sus constituyentes, lo cual favorece que sea sentida como una expresión prefabricada y alcance una alta frecuencia de uso, gracias a lo cual llega a institucionalizarse, adquiriendo cierta estabilidad formal y semántica que se traducen en la fijación formal de sus componentes, en la fijación pragmática de sus circunstancias de uso y en la lexicalización de su sentido (que puede convertirse en idiomático cuando no es deducible del significado individual de sus elementos constitutivos). Todas estas características se pueden dar en grados diferentes y, en cuanto a la convencionalidad, se admiten variaciones a guisa de variantes formales o modificaciones particulares en su empleo.

⁵⁵ Sobre nuestras razones por mantener el término inglés, *vid.* nota 123.

⁵⁶ Corpas Pastor (1996: 20) indica que el límite superior de las unidades fraseológicas se sitúa en el nivel de la oración compuesta, mientras que su límite inferior son más de dos palabras. Sin embargo, la propia autora contempla la existencia de fraseologismos formados solamente por dos palabras como *lo siento*, *a ver* o *y tanto* (Corpas Pastor, 1996: 194). En cuanto a la pluriverbalidad, en este mismo apartado realizaremos algunas apreciaciones.

En realidad, el problema más importante y fundamental de la fraseología como disciplina ha sido la coexistencia de distintas concepciones, que ha generado una amplia profusión terminológica y variadas clasificaciones que revelan distintos alcances de la fraseología: mientras algunos estudiosos la entienden de manera restringida, otros la conciben en un sentido amplio. La concepción estrecha centra la fraseología fundamentalmente en unidades que se ajustan a los límites de la palabra o del sintagma; en cambio, la amplia trasciende este límite e incluye unidades equivalentes a oraciones o enunciados. Esta cuestión es fundamental porque, por un lado, plantea la relación de la fraseología con una disciplina mucho más antigua, la paremiología (que, en un enfoque amplio de la primera, pasa a convertirse en una subdisciplina de ésta), y, por otro, conduce al establecimiento de límites muy dispares –según el enfoque– en el seno de las unidades fraseológicas, incluyendo unas veces y excluyendo otras los refranes, los *wellerismos*, los *dialogismos*⁵⁷, las frases proverbiales, las fórmulas rutinarias, las colocaciones...

Como se deduce de las unidades contenidas en el *corpus* que ha dado pie a esta tesis doctoral, nuestra concepción es amplia y, de hecho, se centra en fraseologismos que englobamos bajo el término *paremia*, por lo que, para quienes defienden una concepción restringida de la fraseología, nuestro estudio debería considerarse como perteneciente a la paremiología. Sin embargo, consideramos que la paremiología es una disciplina que, gracias a su inclusión en la fraseología, puede lograr un estado de madurez y rigor lingüístico mayor que el que ha alcanzado por sí misma, debido al tipo de estudio del que es objeto, a veces en el límite de la sistematicidad científica que sería deseable, y generalmente más enfocado desde el folklore o la literatura que desde la lingüística.

Un caso aparte constituye la inclusión de las fórmulas en la fraseología, en tanto que la *polillexicalidad* o la *pluriverbalidad*⁵⁸ que se supone a toda unidad fraseológica hace que puedan incluirse fórmulas como *Buenos días* pero no otras equivalentes como *Hola*⁵⁹. El

⁵⁷ Los *wellerismos* y los *dialogismos* son *paremias* polifónicas en las que una voz comenta lo que dice otra, de un modo similar a lo que ocurre en los apartes teatrales, con la inclusión de un verbo *dicendi* (*Dijo el escarabajo a su hijo: "¡Oh, qué lindo!",* MK 48198; *Dijo el asno a las coles: "Pax vobis",* MK 5406) o sin él (*"Quien guarda, halla."* Y *guardaba un cuerno,* MK 12935; *"¡Buen principio de semana!"* Y *lo ahorcaban en lunes,* MK 16608). Aunque a menudo se emplean ambos términos sin una clara (ni buscada) distinción, Sevilla Muñoz (1988: 207) propone una especialización semántica, reservando *wellerismo* a las *paremias* con contenido irónico y aplicando *dialogismo* a las que carecen de él. Con todo, preferimos mantener el término *dialogismo* para todas estas unidades, por parecernos menos ajeno que *wellerismo* a la tradición hispana, aunque sí sentimos la necesidad de evitar la confusión con los refranes *dialogados*, en los que realmente parece establecerse un diálogo entre dos personajes, a veces con diversas intervenciones conversacionales (*–¿Quién es tu amigo? –Mi perro. –¿Tienes algún otro? –No lo creo,* MK 3370) o con una pregunta aparentemente retórica (*–¿Qué es patria? –Llenar la panza,* MK 49134).

⁵⁸ Mientras el primer término supone que todo fraseologismo está compuesto por más de una unidad léxica (o más de un *lexema*), el segundo –que preferimos– es más amplio e incluye la posibilidad de fraseologismos formados por unidades gramaticales (como pronombres, conjunciones o preposiciones). Sobre la problemática en torno a estos términos y sus implicaciones, *vid.* García-Page Sánchez (2008: 23-24, 60-61).

⁵⁹ Además, la cuestión de la pluriverbalidad puede chocar con la tradición escrita, que ha podido institucionalizar la grafía de una fórmula como una única palabra, pese a su origen poliléxico: el hecho de que escribamos junto *enhorabuena* no significa que haya dejado de cumplir la función que tenía, sino que se pone de manifiesto su alto nivel de fijación como fórmula. Al respecto, Hudson (1998: 3-4) señala que las expresiones fijas pueden llegar a aglutinarse en su percepción o escritura, dando fe de su gramaticalización y originando nuevas palabras léxicas (compuestos como *common-sense* o

hecho de que algunas fórmulas tengan funciones estratégicas en el discurso o en la interacción social favorece que sean estudiadas, más que desde la fraseología, desde otras disciplinas como el análisis del discurso o la pragmática, en las que pueden explicarse los objetivos sociales o conversacionales que persiguen como actos de habla. Precisamente la existencia de estas fórmulas poliléxicas o monoléxicas es lo que ha favorecido que algunos estudiosos opten por denominar su objeto de estudio como *lenguaje formulario*, explicitando que *formulario* se refiere a “[w]ords and word strings which appear to be processed without recourse to their lowest level of composition” (Wray, 2002: 4).

A pesar de esta posibilidad, y visto que el número de fórmulas que incluimos es mínimo, preferimos considerar la *pluriverbalidad* un requisito para la consideración de una unidad como fraseológica. Asimismo, el hecho de que la mayoría de nuestro *corpus* esté integrado por unidades que funcionalmente constituyen enunciados, nos empuja a entender lo fraseológico como un fenómeno no meramente léxico, sino con la posibilidad de llegar a constituir secuencias de habla autónomas e incluso textos íntegros.

2.4. Taxonomías

Debido a estos distintos rasgos y concepciones, son numerosas y variadas las clasificaciones propuestas del espectro fraseológico de las lenguas, siendo imposible reproducirlas todas en estas páginas. Moon (1998a: 9-18) distingue diferentes modelos fraseológicos según su enfoque (semántico, lexicológico, sintáctico, funcional, lexicográfico), el cual determinará la tipología de las unidades que se establezcan. Más sucintamente, Wray (2002: 44-45) ofrece una serie de referencias de taxonomías hechas en relación con el inglés desde la década de 1970, dividiéndolas en función de si están orientadas hacia fines teóricos o hacia fines prácticos (y, en ocasiones, ambos a la vez). Según sigue esta autora, las clasificaciones acometidas con objetivos teóricos suelen basarse en un determinado modelo de lenguaje que relaciona lo fraseológico con la ausencia de creatividad (aunque ya hemos matizado la cuestión de la novedad en la expresión); en cambio, las que se establecen con propósitos prácticos no requieren una gran base teórica, sino que deben ser funcionales para lo que se proponen (por ejemplo, para la didáctica de lenguas o la lexicografía).

En verdad, el valor de una clasificación radica en que facilite una categorización que pueda aplicarse a ejemplos reales. Con todo, Hudson (1998: 13) indica que casi todas suelen caer en el descuido de contemplar categorías que en realidad no son ni discretas (pues no se produce una clara oposición entre ellas, ni se mantienen claramente separadas, ni todo el espectro fraseológico puede segmentarse según ellas), ni no discretas (pues no sólo no hay una oposición, sino tampoco una relación escalar entre las categorías que dé idea de continuo), de manera que muchas unidades difícilmente pueden amoldarse a esas

railway), gramaticales (*ba hwile þe > while*) o pragmáticas (*in vuel dede > in dede > indeed*). De hecho, estudios clásicos como el de Makkai (1972: 164-168, 321-339) incluyen compuestos léxicos de sentido más o menos opaco (como *blackbird*), en tanto que, en opinión de este autor (Makkai, 1972: 38), un *idiom* es una unidad de, como mínimo, dos morfemas. En cambio, Hernando Cuadrado (1990: 538-539) explícitamente se refiere al límite entre palabras compuestas y locuciones, diferenciándolas por el hecho de que un compuesto es un signo regular (constituido gracias a procedimientos morfosintácticos y semánticos sistemáticos), mientras que una locución es un signo irregular (en el sentido de que no se corresponde con ningún paradigma de creación léxica). A su vez, Ruiz Gurillo (1997b: 106) sitúa en la escritura el factor que diferencia locuciones nominales y compuestos, considerando que las primeras mantienen su independencia formal.

clasificaciones o incluso pueden incluirse en varios de los tipos propuestos. Por otro lado, no todas las taxonomías presentadas tienen el mismo alcance, en correspondencia con las diferentes concepciones de la fraseología y distintas perspectivas de estudio de las que hemos hablado más arriba, lo que hace que no todas las clasificaciones contemplen ciertos tipos de unidades: palabras compuestas, *phrasal verbs*, colocaciones, esquemas fraseológicos, fórmulas discursivas, fórmulas monoléxicas, paremias, citas, textos memorizados (como plegarias), etc.

De acuerdo con Wray (2002: 47-48), las diversas clasificaciones que se han planteado se centran en uno o varios de los cuatro rasgos que, como hemos visto, definen el lenguaje formulario a juicio de la autora (la forma, la función, el sentido y la procedencia). Pese a que las taxonomías basadas en un único parámetro seguramente resultan más endebles que las que los combinan, el principal problema es que el solapamiento de estas características da lugar a criterios distintivos que en realidad se fundamentan en rasgos diferentes y, por tanto, no siempre se consigue que se produzca una clara oposición entre las categorías propuestas.

Aunque, al ir mencionando los distintos rasgos que definen lo fraseológico, ya hemos expuesto varias clasificaciones, antes de centrarnos en las taxonomías planteadas específicamente para el español, nos parece sugerente presentar la postura de Nattinger/DeCarrico (1992), por tratarse de un ejemplo paradigmático del distinto enfoque y conceptualización que la fraseología ha recibido en la bibliografía anglosajona y en la española. La propuesta de estos autores se corresponde con una doble clasificación, que se acerca a la fraseología desde los puntos de vista formal y funcional, con el fin de servir a su objetivo práctico, que es la enseñanza de una segunda lengua. En cambio, en general puede decirse que las clasificaciones descritas para el español suelen mezclar los criterios relativos a la forma, la función, el sentido (e incluso la procedencia), al tiempo que acostumbran a responder a objetivos teóricos.

Así pues, Nattinger/DeCarrico (1992: 36-47) ensayan una primera clasificación de las unidades fraseológicas con función pragmática (*lexical phrases*) basada en cuatro criterios formales: (1) su nivel gramatical (palabra u oración); (2) su adecuación o no a las reglas gramaticales de la lengua (lo que denominan *canonicidad*); (3) su variabilidad (si necesitan adecuarse morfosintácticamente al contexto o cuentan con una serie finita de alternativas o variantes); y (4) su continuidad (si pueden insertarse elementos en el interior de la unidad). A partir de estos criterios, establecen cuatro categorías formales, recogidas en la siguiente tabla:

	Nivel gramatical	Canonicidad	Variabilidad	Continuidad
Polilexías	palabra	canónicas y no canónicas	fijadas	continuas
Expresiones institucionalizadas	oración	canónicas	fijadas	continuas
Restricciones fraseológicas	palabra	canónicas y no canónicas	moderadamente variables	mayoritariamente continuas
Constructores de oración	oración	canónicos	altamente variables	a menudo discontinuos

Tabla 2: Categorías de fraseologismos con función pragmática según criterios formales (Nattinger/DeCarrico, 1992: 45)

Las *polilexías* (*polywords*) pueden cumplir funciones muy variadas, especialmente en el nivel discursivo, tales como resumir, relacionar temas, cambiar de tema, etc., pero también otras como aprobar o rechazar actitudes (*en resumidas cuentas, en términos generales, en lo que atañe a, a propósito, por así decirlo, por el momento, sin embargo, qué demonios, ni en sueños...*)⁶⁰. Las *expresiones institucionalizadas* (*institutionalized expressions*) son formalmente muy similares a las anteriores, pero se mueven en el nivel oracional e incluyen fórmulas para la interacción social (*¿qué tal?, que cumplas muchos más, déjame en paz, dichosos los ojos*), refranes, sentencias y, en general, “those chunks that a speaker has found efficient to store as units” (Nattinger/DeCarrico, 1992: 39).

Los otros dos tipos planteados se corresponden o limitan con lo que a menudo se denomina *esquemas fraseológicos*, por lo que su fijación es mucho menor que en los dos anteriores. Las *restricciones fraseológicas* (*phrasal constraints*) admiten en su interior la sustitución paradigmática de algún elemento, manteniéndose la estructura y la función (por ejemplo, para despedirnos, contamos con la restricción fraseológica *hasta* ____, que puede realizarse con distintas variaciones: *hasta mañana, hasta la vista, hasta pronto, hasta la próxima, hasta siempre, hasta nunca...*). Por último, los *constructores de oración* (*sentence builders*) proporcionan el marco en el que se inscriben oraciones enteras: estas estructuras incluyen huecos en los que se añaden argumentos para la expresión de una idea completa (por ejemplo, *cuanto más* ____, *más* ____, *(a mí) me parece que* ____).

Desde una perspectiva estricta de la fraseología, es evidente que estas estructuras no entran en su objeto de estudio, pero no puede obviarse que sí pueden actuar a modo de muletillas o esquemas mentales que facilitan la ejecución lingüística y que no poseen toda la impredecibilidad que caracterizaría la sintaxis libre. En realidad, su inclusión en la teoría fraseológica de Nattinger/DeCarrico (1992) se debe al enfoque eminentemente didáctico de su monografía, en tanto que constituyen ítems lingüísticos con una determinada función pragmática, que es precisamente como deberían presentarse las estructuras a los aprendices de una L2, para que se alcance una correcta adquisición de las formas lingüísticas en relación con sus valores pragmáticos. Asimismo, en la enseñanza de una L2 hay que poner a disposición de los aprendices una serie de estructuras eficaces para satisfacer unas determinadas necesidades comunicativas: para expresar la propia opinión, por ejemplo, el aprendiz debe saber que dispone de distintas estructuras, entre las que se pueden hallar tanto formulaciones que se correspondan con unidades propiamente fraseológicas (*polilexías* del tipo *a mi modo de ver* o *desde mi punto de vista*), como estructuras preestablecidas que sustentan oraciones (como los constructores de oración *(yo) creo que* ____, *(yo) pienso que* ____, *(a mí) me parece que* ____ o *para mí* ____).

La otra taxonomía propuesta por Nattinger/DeCarrico (1992: 59-85) se fundamenta en la función, y cada una de las tres funciones que establecen puede ser realizada por cualquiera de los tipos formales de unidades descritos⁶¹: (1) interacciones sociales para mantener una

⁶⁰ Los ejemplos que proporcionamos se corresponden, en general, con una adaptación al español de los facilitados por los autores, pero también se tienen en cuenta los ejemplos de nuestra lengua que plantean los propios Nattinger/DeCarrico (1992: 68-69) en su clasificación funcional (aunque en esta ocasión se fusionan las *polilexías* y las *expresiones institucionalizadas*).

⁶¹ Wray (2002: 53) critica que no aporta mucho saber que cualquier unidad puede realizar cualquier función, pues no hay manera de predecir cuál aparecerá ni cuándo. Con todo, nos parece que las funciones que proponen sí tienen su razón de ser por ajustarse al planteamiento didáctico, para el cual no es necesario especificar explícitamente el tipo de unidad formal.

conversación o con un objetivo conversacional como ofrecer, rechazar, etc. (*¿qué tal?, buenos días, no tengo ganas de ___*); (2) temas necesarios en conversaciones cotidianas, como la identificación personal, la cantidad, el tiempo, la ubicación, los gustos personales, la comida... (*hace poco, ¿cuánto vale?, no me gusta nada, que aproveche*); (3) recursos discursivos que conectan el sentido y la estructura del discurso para ejemplificar, resumir, relacionar información, ganar fluidez, establecer relaciones lógicas, temporales o espaciales (*no obstante, por eso, si mal no recuerdo, no sé si me explico, al principio de ___, el/la ___ pasado/a*).

A pesar de que la funcionalidad de estos criterios resulta insuficiente para dar cuenta de todos los fenómenos fraseológicos o incluso contempla algunos de polémica inclusión, se evidencia que tanto su concepción como su tipología responden a las necesidades propias del aprendiz de una L2, que era el objetivo de los autores. Es precisamente por esto por lo que nos ha parecido interesante reproducirla, puesto que la fraseología española ha propuesto básicamente clasificaciones teóricas, que han ido siendo asumidas por las aplicaciones prácticas de la fraseología (por ejemplo, su perspectiva didáctica en la enseñanza del español como lengua extranjera), sin tener en cuenta que quizá esos criterios teóricos no se corresponden con lo que persiguen sus fines específicos.

2.4.1. Taxonomías propuestas para la fraseología española

En el caso particular de la lengua española, antes del surgimiento de la fraseología propiamente dicha, en el ámbito de la paremiología (muy ligado a los estudios literarios y folklóricos) ya se había constatado la complejidad del establecimiento de una terminología apropiada y científica que diera cuenta de las particularidades de los distintos tipos de paremias y que pusiera orden a todas las denominaciones que a lo largo de la historia se habían ido acuñando: *refrán, proverbio, fablilla/hablilla, palabra, ejemplo, verso, retraire, patraña, fazaña*, etc. (cf. Cotarelo y Mori, 1917). Desde la literatura, O'Kane (1950) se percató de esta problemática y ensaya un pequeño intento de abstracción de las características que subyacen en estas denominaciones, con vistas a hallar la esencia del refrán⁶².

Precisamente el mismo año en que aparecía este artículo de la paremióloga irlandesa, se publicaba la primera edición de la ya mencionada monografía sobre lexicografía de Julio Casares (1992 [1950]), a quien las exigencias propias de la labor lexicográfica le llevaron a plantearse la naturaleza y la taxonomía de lo que llamó *expresiones pluriverbales*, cuya denominación pone de relieve el criterio de la pluriverbalidad para su identificación. En cuanto a su tipología, establece dos grandes grupos (no siempre fácilmente diferenciables debido a que, desde una perspectiva diacrónica, pueden estar relacionados), en función de si constituyen o no enunciados autónomos, de modo semejante a como lo hicieron en la misma época los fraseólogos soviéticos. Sin embargo, a diferencia de éstos, considera que los enunciados deben quedar fuera del alcance de la fraseología, cuyo objeto de estudio se limita a las unidades del nivel sintagmático.

El primer grupo se engloba bajo el término *locución*, que goza de gran fortuna en los estudios sobre lenguas románicas (mientras que resulta ajeno a los estudios en torno a los

⁶² No podemos hacer aquí una relación de la historia de la paremiología española, desde las primeras colecciones paremiográficas de la Edad Media hasta la aportaciones actuales. Por ello, remitimos a la revisión terminológica desarrollada por Gella Iturriaga (1977) y a la visión panorámica que ofrece Sevilla Muñoz (1996).

idiomas germánicos o eslavos) y cuya definición, según Casares (1992 [1950]: 170), incluye los siguientes rasgos identificadores: pluriverbalidad, estabilidad, nivel suboracional y sentido unitario no composicional. Dentro de esta categoría, distingue entre *locuciones conexas* (formadas por palabras gramaticales: *conjuntivas –con tal que–* y *prepositivas –en aras de–*) y locuciones *significantes o conceptuales* (formadas por palabras léxicas y divididas en función de la categoría gramatical a la que equivalen: *nominales –tocino de cielo–*, *adjetivales –de brocha gorda–*, *verbales –tomar el olivo–*, *participiales –hecho una furia–*, *adverbiales –en un tris–*, *pronominales –todo quisque–* y *exclamativas –¡Ancha es Castilla!–*). Esta concepción y clasificación de las locuciones pesará constantemente en la bibliografía posterior, que se limitará a identificar las *participiales* con las *adjetivales* y las *pronominales* con las *nominales* (puesto que funcionalmente son equivalentes), y a cambiar el término *exclamativa* por *interjectiva* (en ocasiones excluyendo este tipo de las locuciones e incluyéndolo en el siguiente grupo, habitualmente denominado *enunciados fraseológicos*).

Frente a las locuciones, las *fórmulas pluriverbales* se distinguen por su autonomía sintáctica y estatus de cláusula⁶³. Este segundo grupo está comprendido por *refranes*, *dialogismos* y *frases proverbiales*. Casares (1992 [1950]: 192) identifica los primeros (*A quien madruga, Dios le ayuda*) por su naturaleza oracional y por la función de expresar –a modo de juicio– un pensamiento que relaciona al menos dos ideas diferentes; en cuanto a su sentido, puede ser directo o alegórico, y su forma es sentenciosa, elíptica y artificiosa. En realidad, esta caracterización no hace sino repetir los rasgos que el pueblo les ha atribuido a lo largo de los siglos y que la paremiología ha ido recogiendo, centrándose en su función de argumento de autoridad (que hace percibirlos como verdades universales) y en unos aspectos formales que no siempre están presentes ni en los mismos grados.

Emparentados con los refranes, los *dialogismos* se caracterizan por la polifonía: se establece una especie de diálogo convencionalizado entre dos supuestos interlocutores, en el que se comenta –normalmente con ironía o incluso sarcasmo– la situación (*–¡No es nada lo del ojo! –Y lo llevaba en la mano*). De hecho, los dialogismos parecen estar a medio camino entre los refranes y el tercer tipo de fórmulas pluriverbales: las *frases proverbiales* (*Las paredes oyen*). La diferencia teórica entre éstas y los refranes es que tienen carácter de cita, pues suelen tener un origen histórico o anecdótico, por lo que pertenecen exclusivamente a una comunidad lingüística y acostumbra a usarse en situaciones comunicativamente semejantes a la que les dio origen (aunque fácilmente caen en el olvido); además, suelen carecer tanto de forma artificiosa como de función sentenciosa. Sin embargo, esta definición resulta a todas luces deficiente, puesto que toda paremia tiene carácter de cita (entendida en sentido amplio e intertextual), pues es una reflexión que se trae a colación en una determinada situación comunicativa que, a grandes rasgos, será siempre similar. Además, uno de los ejemplos que proporciona (*A más moros, más ganancias*) contiene aspectos formales que hace difícil distinguirlo de un refrán (por más que la frase proverbial en cuestión tenga un origen escrito literario), al tiempo que el contenido es plenamente sentencioso⁶⁴.

⁶³ Es decir, estas unidades constituyen enunciados autónomos que no dependen anafórica, catafórica o deícticamente del contexto lingüístico, pero sí del contexto situacional, ya que es la situación en que se hallan los hablantes (o a la que aluden) lo que motiva su enunciación (cf. Calero Fernández, 1991a: 63).

⁶⁴ García-Page Sánchez (2008: 50-51, n. 15) desestima el criterio de “valor de cita” que se atribuye a las frases proverbiales, con el fin de reprobar su segregación de las locuciones, que no concibe como meramente sintagmáticas (como expondremos al final de este apartado).

Desde nuestro punto de vista y conforme a Corpas Pastor (1996: 35), el término *frase proverbial* es un cajón de sastre en el que se da cabida a todo lo que no coincide con los criterios de definición de las locuciones o refranes, por lo que se inhabilita como opción terminológica. A pesar de ello, su éxito en la tradición paremiológica española es evidente, como demuestra que poco después la dicotomía *refrán/frase proverbial* fuera retomada por O’Kane (1959), en cuya introducción se incide en estas diferencias que, pese a todos sus esfuerzos, no dejan de ser poco claras. Más recientemente, en su revisión de la terminología paremiológica, Sevilla Muñoz (1988: 198, 223) niega que las frases proverbiales carezcan de función sentenciosa (pues pueden conllevar fórmulas de mandato o prohibición), pero insiste en el empleo de esta denominación en el marco de una taxonomía de las paremias excesivamente confusa a la hora de ser aplicada a la realidad lingüística.

Por el contrario, es mérito de Casares el abandono de los términos *frase hecha*, *giro*, *modismo* y *expresión*, cuyo uso popular hubiese dificultado la precisión que todo tecnicismo requiere en el discurso científico, lo cual ha favorecido que hayan ido desapareciendo en la bibliografía posterior, al menos de la que tiene pretensiones taxonómicas, aunque no de todos los repertorios fraseográficos (cf. Candón/Bonnet, 1994 [1993]; Buitrago, 2002 [1995]; Beltrán/Yáñez Tortosa, 1996; Pérez-Rioja, 1997; Rodríguez Plasencia, 1997).

Aunque no circunscritas específicamente al español, no se pueden obviar las aportaciones a la lingüística románica de Eugenio Coseriu, cuya influencia en la lingüística española es ampliamente conocida. En los años sesenta, el lingüista rumano distinguió entre *técnica del discurso* y *discurso repetido* (traducción de las expresiones que acuñó en francés: *technique du discours* y *discours répété*), lo que le permite diferenciar, respectivamente, las construcciones libres de las fijadas, cuyos constituyentes no pueden reemplazarse ni reestructurarse según las reglas sincrónicas de la lengua, pues ya están estructurados de forma estable y cabe la posibilidad de que no sean analizados en los niveles de estructuración gramatical en los que funcionan⁶⁵. Establecido esto, divide las unidades del discurso repetido según el nivel en el que se incorporan, distinguiendo entre *textemas* o *frasemas* (conmutables en el plano de las oraciones o de los textos: *Cada oveja, con su pareja*), *sintagmas estereotipados* (conmutables por sintagmas: *hacerse el sueco*, *no dejar títere con cabeza*), *perífrasis léxicas* (conmutables por palabras simples de la técnica libre: *en un santiamén*, *de pe a pa*) y, por último, combinaciones equivalentes a *morfemas* (en las que desempeñan la función de elementos gramaticales, como la intensificación equivalente a estructuras superlativas de comparaciones estereotipadas como *más pobre que Job*, ‘muy pobre, paupérrimo’) (cf. Coseriu, 1991 [1964]: 113-118).

En cuanto a los *textemas* o *frasemas*, no sólo se incluyen las unidades tradicionalmente estudiadas por la paremiología, sino también otros textos memorizados que se reproducen de modo automático (como fragmentos literarios, poemas, oraciones religiosas), que generalmente se excluyen del ámbito de estudio de la fraseología pero que, como hemos visto, en la bibliografía anglosajona en ocasiones se incluyen precisamente en el sentido de que constituyen modos de expresarse que vienen a la mente del hablante como un todo aprendido, que vendría a ser una definición rudimentaria de lo que Coseriu denomina *discurso repetido*. De todos modos, Coseriu considera que no configuran unidades

⁶⁵ Si retomamos la cuestión del procesamiento de los fraseologismos, Coseriu viene a decir que el discurso repetido rechaza el análisis atomista en pro del holístico, tal como ya hemos mencionado al referirnos a acercamientos psico- y neurolingüísticos.

combinables de la propia estructura lingüística, por lo que deberían ser estudiadas por la lingüística del texto o la paremiología, no por la lingüística en sentido estricto.

En lo que atañe a los grupos de *sintagmas estereotipados* y *perífrasis léxicas*, ambos son combinables dentro de la oración, pero en la práctica resultan poco claros y arbitrarios porque, al fin y al cabo, las “palabras simples” constituyen también sintagmas o, como mínimo, pueden sustituirse paradigmáticamente por sintagmas, de manera que ambos pueden estudiarse a nivel sintagmático. Además, el hecho de basar su distinción en la búsqueda de un sinónimo (sintagmático o lexemático, respectivamente) puede acabar convirtiéndolo en una cuestión de interpretación y, por ende, fruto de la subjetividad.

Por último, aunque aparece sólo esbozado en la teoría de Coseriu y quizá no desde la perspectiva adecuada, el aspecto gramatical que pueden tener las combinaciones fijas que considera equivalentes a morfemas, apunta a la función pragmática que pueden tener los fraseologismos, aunque queda sin desarrollar ni ampliar más allá de las comparaciones estereotipadas o fórmulas de parangón.

Por otro lado, en un segundo artículo, Coseriu (1991 [1967]) introduce el término y el concepto *solidaridad léxica* (*relinchar un caballo, piara de cerdos*), en el que una palabra aparece semánticamente determinada por otra. Por tanto, las solidaridades están conformadas por un *lexema determinante* cuyos rasgos semánticos forman parte de otro lexema (el *lexema determinado*), de tal modo que en el sentido del segundo lexema está implícito el del primero (por ejemplo, en *piara* se incluye el sentido ‘cerdo’, lo que favorece su coaparición). El nuevo tipo de unidad que sugiere la existencia del fenómeno de la solidaridad léxica y que Coseriu todavía considera fuera del *discurso repetido*, se corresponde en parte con el fenómeno de la colocación.

A principios de los años ochenta del siglo XX, Alberto Zuluaga publica en Alemania su tesis doctoral –de limitada tirada y escasamente conocida de primera mano– dedicada a la fraseología en un sentido amplio, desde combinaciones de dos palabras hasta oraciones cuyos elementos llegaron a fijarse a partir de su relación sintáctica. Zuluaga (1980, 1992) caracteriza las *expresiones fijas* o *unidades fraseológicas* por la fijación y, en muchas ocasiones, por la idiomatidad, y las organiza en distintas taxonomías de acuerdo con criterios diferentes.

Desde una perspectiva semántica y de estructura interna de sus constituyentes, establece una primera clasificación, basada en el grado de lexicalización: unidades con sentido literal (*común y corriente, dicho y hecho*), unidades mixtas con una parte literal y otra idiomática (*por si las moscas* = ‘por si acaso’, *a mí, plin* = ‘a mí no me importa’), unidades semiidiomáticas (*más papista que el papa, tira y afloja*) y unidades idiomáticas (*dormirse en los laureles, tirios y troyanos*).

Conforme al tipo de fijación que caracteriza las unidades, distingue cinco subtipos: con fijación de categorías gramaticales (*pagar los platos rotos*), con fijación del orden de sus constituyentes (*a capa y espada, con uñas y dientes*), con fijación pragmática que vincula la unidad a una situación determinada (*buenos días, de nada*), con fijación de anomalías estructurales (*a pies juntillas*) o con componentes únicos, es decir, palabras diacríticas (*a topa tolondro*).

Su tercera clasificación, deudora de la de Casares (1992 [1950]), se realiza en torno al nivel de la estructuración gramatical en el que puede combinarse y a la función sintáctica que la unidad desempeña en el discurso. El primer criterio permite establecer una diferenciación

inicial entre *locuciones* (que requieren otros elementos para constituir enunciados) y *enunciados fraseológicos* (que constituyen por sí mismos actos de habla completos)⁶⁶.

Dentro de las locuciones, distingue entre *unidades gramaticales* y *unidades léxicas*. Las primeras son equivalentes a las *conexivas* de Casares, aunque con un nuevo subtipo: las *elativas* (*la mar de, un porrón de*), que intensifican lexemas. Las segundas se dividen en *nominales, adnominales, adverbiales* y *verbales*, de modo que el esquema de Casares queda simplificado: las *participiales* se consideran simplemente *adnominales* (término que sustituye a *adjetivales*), las *pronominales* se asimilan a distintos tipos en función de su significado y las *exclamativas* se incluyen dentro de los *enunciados fraseológicos*, pues constituyen enunciados completos.

Por último, establece dos subgrupos de *enunciados fraseológicos*: los que se consideran textos funcionalmente libres (*refranes* y *enunciados fraseológicos interjectivos*), y los que dependen del contexto lingüístico o pragmático para su ejecución (*dichos o frases hechas, clichés* y *fórmulas de fijación pragmática*). Como veremos, esta distinción será retomada por Hernando Cuadrado (1990) y atañe a la ya mencionada polémica en cuanto al sentido de las paremias (*vid.* § 2.3.3, § IV).

También desde fuera de España, en el Congreso de la Asociación Europea de Profesores de Español (celebrado en Budapest en 1978) se leyeron dos comunicaciones que, bajo la estela de la fraseología soviética, versaban sobre el problema de la incorporación de la fraseología en el aula de español como lengua extranjera (ELE). Así, Morvay (1980: 283) considera que las unidades fraseológicas constituyen una parcela del léxico y señala que son “uno de los rasgos más característicos de la lengua española, tanto literaria como coloquial”. Su artículo se abstiene, en realidad, de consideraciones teóricas o taxonómicas, dedicándose a analizar su tratamiento en algunos manuales de español y a presentar una tipología de ejercicios con el fin de procurar una enseñanza más sistemática.

Por el contrario, Skultety (1980) se preocupa más tangencialmente de la introducción de la fraseología en la enseñanza de español –a pesar de lo que el título de su comunicación sugiere– y prácticamente se limita a identificar las carencias con las que topa su estudio: la delimitación de su concepto, su caracterización y su tipología, el establecimiento de una terminología adecuada y homogénea y la descripción de las relaciones semánticas (polisemia, sinonimia, homonimia) que se establecen entre ellas.

Este autor propone una clasificación de las unidades fraseológicas a partir de su estructura morfosintáctica (y, en consecuencia, puramente formal), cuya relevancia en el aula de ELE ponemos claramente en duda. De esta manera, distingue entre unidades mínimas o unicumbres (formadas exclusivamente por elementos relacionales: *sin más ni más*), unidades policumbres (en forma de sintagma nominal o verbal), comparaciones fraseológicas y unidades oracionales (basadas en oraciones simples o compuestas).

En cambio, sí resulta más pertinente –desde el punto de vista de la didáctica– el interés puesto en las relaciones semánticas entre las unidades, señalando la importancia de detallar los distintos significados que una misma unidad puede tener (así como la diferenciación

⁶⁶ En una publicación más reciente, Zuluaga (2001: 52-53) considera que los límites entre ambos tipos no son tajantes, sino que presentan una gradualidad, ya que algunas locuciones pueden emplearse de modo que constituyen enunciados (*ir por lana* y *volver trasquilado* > *Fui por lana* y *volví trasquilado*), e incluso ciertos enunciados pueden evolucionar a locución (*El perro del hortelano no come ni deja comer al amo* > *el perro del hortelano*).

respecto a su homónimo literal) y tener en cuenta las variantes que presenta⁶⁷, que pueden ser léxicas, gramaticales (morfológicas o sintácticas) o bien mixtas (léxico-gramaticales)⁶⁸.

⁶⁷ “Comprendemos por variantes las UF [unidades fraseológicas] que tienen la misma tropología, pero difieren más o menos en su estructuración léxico-gramatical” (Skultety, 1980: 293).

⁶⁸ No podemos aquí referir una detallada revisión de la bibliografía específica en torno a la didáctica de la fraseología, ámbito de estudio en el que estas dos comunicaciones son como unos pioneros islotes, puesto que habrá que esperar casi quince años hasta que el tema de la fraseología en el aula de ELE empiece a brotar en la bibliografía, primero de forma tímida y anecdótica, después con decidida intencionalidad. En estos estudios cada vez se irá reforzando la idea de no sólo el valor cultural (casi pintoresco) que encierra la fraseología para un aprendiz de L2, sino también su función expresiva, su espontaneidad y autenticidad en el discurso oral, sus connotaciones y sus funciones pragmáticas (cf. Martínez Pérez/Plaza Trenado, 1992; Ruiz Campillo/Roldán Vendrell, 1993; Sevilla Muñoz/González Rodríguez, 1994-1995; Brehm Cripps, 1997; Mendonça de Lima, 1998; García Muruais, 1998; Forment Fernández, 1998a, 1998b; Del Pozo Díez, 1999; Vázquez Fernández/Bueso Fernández, 1999; Gómez Molina, 2000; Ruiz Gurillo, 2000a; Pisot García, 2003; Dante Hernández, 2003; Navarro, 2003; Sevilla Muñoz *et al.*, 2005).

La primera monografía (aunque breve) dedicada exclusivamente a la didáctica de la fraseología española es la de Penadés Martínez (1999). Tras ofrecer una clasificación basada en la de Corpas Pastor (1996), establece cuáles son los inconvenientes que presenta la enseñanza de los fraseologismos: por un lado, la complejidad de su aprehensión por parte del discente debida a la idiosincrasia misma de estas unidades (su fijación y su idiomatidad); y, por otro, las dificultades del propio profesorado, que se ve desorientado ante la falta de investigaciones que indiquen qué unidades enseñar en cada nivel, la escasez de materiales de apoyo específicos, la poca conveniencia de otros materiales (manuales, diccionarios) y la pobre adecuación de algunos recursos didácticos empleados (cf. Penadés Martínez, 1999: 23), que a menudo agrupan las unidades según criterios formales, cuando lo ideal sería relaciones semánticas de sinonimia, hiperonimia o hiponimia (cf. Penadés Martínez, 2000). Además, critica la creencia de que la fraseología es propia del registro coloquial y que debe ser introducida en el aula de ELE en los niveles más avanzados, pues “resulta innegable, por una parte, que en todos [los registros] se usan y, por otra, que el alumno extranjero tiene que aprenderlas desde el primer momento en que entra en contacto con la lengua española” (Penadés Martínez, 1999: 24). Por tanto, el *quid* de la cuestión es saber qué unidades presentar en cada nivel, para lo que sería necesario tener a mano investigaciones que mostraran el registro, la frecuencia y las condiciones de uso de las unidades fraseológicas españolas. Para este fin, es fundamental el establecimiento de mínimos fraseológicos o paremiológicos (cf. Corpas Pastor, 1998b; Campo Martínez, 1999; Tarnovska, 2005), aunque los tres diccionarios de locuciones de la propia Penadés Martínez (2002, 2005, 2008) han supuesto una gran aportación por la indicación del nivel de enseñanza en el que incorporar cada unidad, además de la información sobre su definición, su colocabilidad, su registro y sus relaciones con otras unidades (por sinonimia, antonimia o pertenencia al mismo campo conceptual).

De estas contribuciones se deduce que la agrupación ha de fundamentarse en un criterio nociofuncional comunicativo, aunque existe la necesidad de mostrar al alumnado no sólo su función comunicativa, sino también su contexto extralingüístico, su valor pragmático, su contorno lingüístico (sus actantes) y su alcance semántico y connotativo. Sin embargo, todos estos primeros enfoques se centran en las unidades idiomáticas y, como sostiene Howarth (1996, 1998a, 1998b), estas unidades presentan una mayor fijación y resultan más visibles y llamativas tanto para los aprendices como para los docentes, lo cual hace que su adquisición sea menos problemática. Según este autor, el problema de la fraseología en la didáctica de una L2 radica en el hecho de que, en un nivel avanzado, se ha capacitado al discente para manejar los dos extremos del continuo de variabilidad (las combinaciones libres y las unidades idiomáticas), pero no se le ha hecho consciente de que en el espectro fraseológico existe un área central en la que se hallan las colocaciones, que persisten como fuente constante de errores léxicos y gramaticales. Por ende, en la enseñanza-aprendizaje de una L2, debe tenerse en cuenta que estas combinaciones no son opciones estilísticas, sino que son esenciales para una comunicación efectiva y su correcto empleo es indicativo del dominio de dicha L2. Aunque algunos estudios ya se encaminan en este sentido (cf. Carini Martínez, 1997; Alvaríño Alvaríño, 1999; Brehm Cripps, 2000), lo cierto es que –en el ámbito de ELE– será Higuera García (1997) quien subraye la importancia de las colocaciones, concibiendo la enseñanza del léxico no en términos de palabras, sino

Igualmente bajo la influencia de la fraseología rusa, pero siguiendo más de cerca sus hallazgos, en el mismo período, en Cuba surge un pujante interés por la fraseología española. Tristán Pérez (1979-1980, 1985b) hereda de la tradición rusa la concepción ancha de la fraseología⁶⁹ y mantiene la taxonomía tripartita de Casares (*locuciones, frases proverbiales y refranes*). Centrándose en los grados de revelación de la metáfora en los fraseologismos, establece una segunda clasificación de los fraseologismos en función de su estructura interna y sus implicaciones semánticas: (1) unidades cuyo sentido no guarda relación con el significado de sus constituyentes o bien cuya combinación de palabras sería extraña en el discurso libre, en las que se localiza un elemento identificador que puede entenderse como una anomalía léxica (palabras diacríticas, onomatopeyas, préstamos, arcaísmos... *hacer el paripé*), o bien como una discordancia semántica (imágenes incongruentes, sin lógica en su literalidad, con carácter metafórico, hiperbólico... *arar en el mar, a ojos vistas*); y (2) unidades integradas por componentes cuyo significado no es incompatible con el de los elementos contiguos y, por ende, sería factible hallar una secuencia literal homónima (*tender la mano*) (cf. Tristán Pérez, 1985a: 55; 1988: 29-40). Para poder distinguir ambos grupos, considera crucial –siguiendo a Vinogradov– el plano semántico, en especial gracias al contexto (situacional, supraoracional y oracional), junto a un factor sintáctico: la posible variación (por ausencia o por fijación) de las valencias esperables en una combinación libre homónima (cf. Tristán Pérez, 1988: 41-98). Entre ambos grupos establece un caso intermedio constituido por (3) las unidades con palabras pertenecientes a esferas especiales (como los deportes, la tauromaquia, la milicia, la marinería... *sorprender fuera de base, tirar la toalla, ver los toros desde la barrera, al garete*, cf. Tristán Pérez, 1985a: 62), que, no obstante, en ocasiones incluye en el primer grupo, aunque puedan contar con un homónimo literal en un discurso especializado perteneciente a la jerga en la que se originó (cf. Tristán Pérez, 1985b, 1988).

En el mismo país, partiendo del estudio de las unidades fraseológicas en los diccionarios cubanos, Carneado Moré (1985b, 1985c) establece una clasificación de éstas en función del grado de motivación y de la estructura gramatical, distinguiendo cuatro tipos distintos: *adherencias* (totalmente inmotivadas, con significado unitario traslativo y función dentro de la oración: *perder la chaveta*), *unidades* (como las anteriores, pero relativamente motivadas: *encontrar la horma de [su] zapato*), *combinaciones* (en las que una de las palabras integrantes tiene una acepción especial al relacionarse con las demás, como ocurre con las colocaciones: *reinar el silencio*) y *expresiones fraseológicas* (equivalentes a los enunciados fraseológicos de Zuluaga, 1980).

Estando los últimos tipos en los extremos del espectro fraseológico, Carneado Moré (1985a: 15-22) se centra en los dos primeros tipos de fraseologismos para ensayar una clasificación sintáctico-estructural inspirada, de nuevo, en antecedentes rusos, y basada en los tres criterios siguientes: (1) delimitación entre estructuras propositivas (con sujeto y predicado) y las combinaciones de palabras; (2) correspondencia con un determinado tipo de

de unidades léxicas, posicionamiento que dará como fruto la primera monografía sobre colocaciones españolas enfocada a su didáctica (Higueras García, 2006).

⁶⁹ Al respecto, cita una obra fundamental de Veronika N. Teliya (1966: 56-57): “Los proverbios, refranes y frases proverbiales ocupan un lugar especial en la fraseología. No pueden ser considerados entre las combinaciones variables, puesto que sus palabras componentes obedecen a un orden fijo, no pueden presentar sustituciones léxicas y tienen una forma gramatical constante. Además, su significado se deriva del carácter metafórico generalizado de las palabras que los componen, sin que por ello éstas pierdan su significado habitual” (*apud* Tristán Pérez, 1985b: 70, traducción de la autora).

palabra, al estilo del criterio de la función sintáctica seguido por Casares (1992 [1950]) y Zuluaga (1980); (3) estructura formal gramatical.

Gracias a la combinación de estos criterios, diferencia *fraseologismos verbales* (con verbos transitivos o intransitivos, tanto con motivación: *pasar a mejor vida*, como sin ella: *andar en el ajo*), *reflexivos* (subtipo de los anteriores, con un verbo reflexivo: *agarrarse a un clavo ardiendo*), *propositivos* (estructura oracional con sujeto y predicado: *calentársele <a alguien> la sangre*), *con el participio hecho/-a* (habitualmente con verbos de estado, con un sentido cercano a la comparación y un sustantivo con significado metafórico: *hecho/a un basilisco*), *conjuntivos* (con la conjunción copulativa y uniendo dos sintagmas: *nadar y guardar la ropa, no se puede estar en misa y en procesión*), *con el pronombre la/las* (sin relación semántica ni gramatical con ningún sustantivo: *diñarla, traérselas*), *nominales* (*nudo gordiano, canto de cisne*), *adjetivales* (suelen transmitir características cualitativas: *en carne viva, de película, de buena tinta*⁷⁰) y *adverbiales* (muy abundantes, con variadas estructuras internas y relativos a diversas circunstancias: modo, *a cal y canto*; lugar, *a las puertas*; tiempo, *a menudo*; cantidad, *a moco tendido*).

A nuestro modo de ver, esta clasificación es poco equilibrada, por cuanto en ocasiones la estructura formal sirve para delimitar un tipo que, en realidad, podría hallarse dentro de otro, como ocurre con las unidades con *hecho/-a* (subtipo de las adjetivales, según nos parece) o las reflexivas, las conjuntivas y las que incorporan el pronombre *la/las* (que deberían incluirse en las verbales).

En el seno del Congreso de la Sociedad Española de Lingüística celebrado en 1990, Hernando Cuadrado (1990) presentó una comunicación en la que, partiendo de las consideraciones de Coseriu en torno al discurso repetido, procedió a una sucinta descripción de ciertos rasgos formales de las unidades fraseológicas (los grados de fijación y los recursos fónicos), así como a un ensayo de clasificación amparada en un sentido amplio de la fraseología similar al esgrimido por Zuluaga (1980). Siguiendo sus aportaciones, divide el espectro fraseológico en dos grandes grupos: *locuciones* y *enunciados*.

Dentro de las primeras, distingue: (1) locuciones autosemánticas, que poseen un contenido significativo propio: nominales equivalentes a nombres comunes (sujetas –salvo las infinitivas– a variación de artículo y número: *puñalada trapera*) o a nombres propios (con un nombre propio, mucho menos variables y generalmente en función de atributo: *la purga de Benito*), adjetivas (*de pacotilla*), verbales (*echar pestes*), adverbiales (muy abundantes y susceptibles de ser clasificadas como los adverbios: de lugar, tiempo, modo, afirmación... *en un santiamén, de remate, en efecto*); (2) las equivalentes a unidades gramaticales, que establecen relaciones entre otras unidades lingüísticas y suelen originarse a través de la desemantización de un sintagma: prepositivas (*a ras de*) y conjuntivas (*siempre* y *cuando*); y (3) las equivalentes a unidades con semasia eventual y variable (locuciones pronominales que identifican a alguien concreto o a un ser o conjunto de seres indeterminados: *mi menda lerenda, cada quisque, el que más y el que menos*).

En cuanto a los enunciados, procede a cuatro clasificaciones desde cuatro puntos de vista: idiomática, relación gramatical de los componentes, modalidad y relación con el contexto. De acuerdo con el criterio semántico, los enunciados pueden ser: de sentido literal (*A buen entendedor, pocas palabras bastan*), idiomáticos (*Hay moros en la costa*) o

⁷⁰ Los ejemplos propuestos por Carneado Moré (1985a: 20) a veces pueden cumplir una función adverbial, como se observa en los que reproducimos.

semiidiomáticos, con sentido literal e idiomático simultáneamente (*Ojos que no ven, corazón que no siente*).

En lo que atañe a la estructura sintáctica, Hernando Cuadrado (1990: 541) admite la posibilidad de que un enunciado fraseológico esté constituido por una sola palabra (*¡Salud!*), contraviniendo la consabida pluriverbalidad a la que ya aludimos. Aparte de esta posibilidad, las otras son: un sintagma nominal (*Buenas noches*), una frase nominal (*A río revuelto, ganancia de pescadores*), una oración simple (*A cada pez le llega su vez*), una oración compleja en parataxis (*Divide y vencerás*) o en hipotaxis (*Donde todos mandan, nadie obedece*), una cita dependiente de un verbo *dicendi* (dialogismos, normalmente), o una oración interrogativa con su respuesta (refranes dialogados: *—¿Quién te hace rico? —El que te mantiene el pico*).

Según su modalidad enunciativa, pueden expresarse en forma declarativa (*La fama todo lo agranda*), imperativa (*Haz bien y no mires a quién*) o interrogativa (*¿Qué sabe un burro lo que es un caramelo?*). Como veremos en el análisis de nuestro corpus, estas diferencias en la modalidad en ocasiones pueden afectar a la evolución de las paremias, así como a la función discursiva que realizan. Por otro lado, aunque es mucho menos frecuente en enunciados como los refranes (*¡Qué pujos y qué arremangos, el que tiene la sartén por el mango!*, MK 38693), a estas tres modalidades cabría añadir la exclamativa, que caracteriza particularmente los enunciados interjectivos (*¡Maldita sea!*).

Por último, de acuerdo con la relación que establecen con el contexto en el que se integran, los enunciados pueden ser libres (entendidos cabalmente con independencia del contexto lingüístico o extralingüístico) o condicionados (cuyo sentido completo se alcanza gracias al contexto).

Los primeros son los propios del lenguaje proverbial, particularmente los enunciados interjectivos (en los que predomina la función expresiva) y los refranes (que se incorporan a otros textos e interpretan o comentan el contexto). Serán los refranes el tipo de unidad fraseológica al que más se dedicará Hernando Cuadrado, llegando incluso a publicar (2010) una de las escasas monografías contemporáneas lingüísticamente rigurosas en torno a este tipo de unidad (centrada en sus aspectos sintáctico-estilísticos y significativos-temáticos)⁷¹. Como anunciamos, la perspectiva semántica de Hernando Cuadrado (1990, 2010) contrasta fuertemente con la concepción de que las paremias adquieren sentido en su ejecución lingüística, lo cual las convertiría en enunciados condicionados (cf. Kirshenblatt-Gimblett, 1981 [1973]; vid. § IV).

Entre los enunciados cuya interpretación requiere del contexto, se incluyen las *reacciones verbales estereotipadas* (tomando prestado el término de A. V. Isačenko), que equivalen a frases propias del diálogo y cuyo valor semántico-funcional está estrechamente ligado al contexto en el que aparecen (expresando aceptación, rechazo, duda, firmeza... *cómo no, qué va, qué sé yo*). En el caso de las *fórmulas*, se diferencia aquellas que se determinan según la posición que ocupan en el texto (y, por ende, actúan como fórmulas discursivas:

⁷¹ De otra índole resulta la monografía de Sevilla Muñoz/Cantera Ortiz de Urbina (2002), en la que se recogen cuestiones clasificatorias, históricas, literarias y temáticas, si bien teñidas de cierta melancolía hacia el declive del uso de los refranes en la actualidad. Asimismo, desde México, Pérez Martínez (1996) ofrece una exhaustiva panorámica sobre los refranes, aludiendo a cuestiones definitorias, taxonómicas, estructurales, discursivas y pragmáticas, así como a distintos enfoques y disciplinas desde los que pueden estudiarse.

érase una vez, como te estaba diciendo, dicho y hecho), de las denominadas *fórmulas de fijación pragmática*, cuyo cometido es psico-social e interaccional (*buenas noches, estimado/a amigo/a, se abre la sesión*).

Fuera de su clasificación, Hernando Cuadrado (1990: 544-546) incluye algunas precisiones para delimitar tres conceptos tradicionalmente empleados en estudios fraseológicos y paremiológicos: *frase proverbial* (surgida de una situación concreta, una obra literaria o un refrán fragmentado), *dialogismo* (frase impersonal irónica con un comentario) y *modismo* (locución o frase proverbial idiomática, a menudo intraducible y con una extraña configuración gramatical). Por otro lado, de acuerdo con las nuevas corrientes fraseológicas (basándose especialmente en Corpas Pastor, 1996), Hernando Cuadrado (2010: 18-20) añade las colocaciones a su clasificación del discurso repetido, a pesar de que Coseriu, acuñador del término, se mostró reticente a incluir en él las solidaridades léxicas.

Desde la misma década de 1990, el profesor Juan Martínez Marín empezó a centrar sus estudios lingüísticos hacia el tema de la fraseología, a través de distintos artículos que acabaron integrándose en una monografía (1996), para proseguir con cuestiones de fraseografía (1998, 2000) o las repercusiones de la fraseología en la enseñanza del español como lengua extranjera (1999). Aunque su muerte truncó su labor y la configuración de una teoría fraseológica depurada e integral, su perspectiva y la clasificación con la que operaba se observan implícitamente en la tesis de Martínez López (1996), de la que fue director.

Su delimitación del concepto de unidad fraseológica incluye los rasgos de pluriverbalidad, fijación formal, lexicalización y sentido no composicional, así como su pertenencia al acervo de una comunidad de habla que reproduce estas combinaciones léxicas “que forman parte del repertorio de elementos lingüísticos anteriores al hablar” (Martínez López, 1996: 27). En cuanto a su alcance, se decantan decididamente por una concepción ancha y, pese a la existencia de la paremiología como disciplina, proponen tratar en conjunto todo un grupo de unidades que comprende: expresiones con fijación de sus componentes, expresiones idiomáticas, combinaciones pluriverbales no idiomáticas pero fijas, proverbios o adagios (cuyo objeto es respaldar o justificar una conducta), y refranes (expresiones complejas que pueden tener carácter sentencioso, forma artificiosa y función lúdica).

Aunque estas denominaciones podrían corresponderse a algún tipo de clasificación, más bien son consideraciones que les permiten delimitar su objeto de estudio, en tanto que en la caracterización morfosintáctica, semántica y pragmática de los fraseologismos se sigue la consabida división entre locuciones y enunciados fraseológicos, basándose en Casares (1992 [1950]) y Hernando Cuadrado (1990). Desde nuestro punto de vista, la virtud de este enfoque es el haberse enfrentado de forma directa a la concepción ancha de la fraseología, teniendo en cuenta todos los tipos de fraseologismos para su estudio, algo que no siempre resulta fácil de llevar a cabo.

En opinión de Corpas Pastor (1996: 50), todas las clasificaciones que preceden su monografía resultan incompletas y, a menudo, usan criterios poco claros que impiden el establecimiento de una taxonomía razonada de las unidades fraseológicas españolas. Para conseguirla, propone unir dos criterios: el de enunciado completo o fragmento de enunciado y el de la fijación, que puede darse en tres niveles lingüísticos: la norma, el sistema y el habla. Combinando estos dos criterios, llega a su clasificación en tres esferas: *colocaciones* (no constituyen enunciado y tienen fijación en la norma), *locuciones* (no constituyen enunciado y poseen fijación en el sistema) y *enunciados fraseológicos* (constituyen enunciado y tienen

fijación en el habla). Gracias a ello, Gloria Corpas ha llegado a convertirse en un adalid de la concepción ancha de la fraseología, que no sólo incluye los enunciados –como ya hacían muchas otras taxonomías–, sino también las colocaciones, cuya incorporación no deja de generar polémica, como hemos advertido.

Las subclasificaciones que esta autora (1996, 1998) establece atienden a criterios distintos en función del tipo de unidad fraseológica. Para las colocaciones (entendidas en su sentido estrecho, *vid.* nota 11), los subtipos dependen de la categoría gramatical y de la relación sintáctica existente entre los colocados, de modo que Corpas Pastor (1996: 66-76) distingue los siguientes: *sustantivo (sujeto) + verbo*, *verbo + sustantivo (objeto)*, *adjetivo + sustantivo*, *sustantivo + preposición + sustantivo*, *verbo + adverbio* y *adjetivo + adverbio*.

En el caso de las locuciones, sigue el ya tradicional criterio de la función oracional que desempeñan, pero “sin olvidar la existencia de locuciones que podríamos denominar plurifuncionales” (Corpas Pastor, 1996: 93)⁷². De este modo, la autora distingue entre *locuciones nominales*, *adjetivas*, *adverbiales*, *verbales*, *prepositivas* y *conjuntivas*, a las que añade un nuevo tipo, las *clausales*, formadas por un sujeto y un predicado que no constituyen oraciones completas (*salir el tiro por la culata <a alguien>*), concepto que se corresponde con las locuciones *propositivas* de Carneado Moré (1985a:16) y, en parte, con las *oracionales* de García-Page Sánchez (2004, 2008).

Finalmente, los *enunciados fraseológicos* se dividen en *paremias* (con significado referencial y autonomía textual) y *fórmulas rutinarias* (con significado social, expresivo o discursivo y determinadas por situaciones comunicativas concretas). A su vez, las *paremias* se dividen en *enunciados de valor específico* (sin valor de verdad general: *Si te he visto no me acuerdo*), *citas* (con valor de verdad general y origen conocido: *Ándeme yo caliente y ríase la gente*) y *refranes* (con valor de verdad general y anónimos: *Agua que no has de beber, déjala correr*). Y las *fórmulas rutinarias* se subclasifican según criterios funcionales y semánticos en *fórmulas discursivas* (organizadoras del discurso: *¿Qué hay?, ¿o no?*) y *fórmulas psico-sociales* (con funciones facilitadoras del desarrollo de la interacción social o bien de expresión del estado mental y sentimientos del emisor: *a la orden, al grano, palabra de honor, ¡qué bien!*).

De todas las taxonomías propuestas en la bibliografía española, la de Corpas Pastor nos parece la más coherente, clara y funcional, al tiempo que es la que más se adecua a nuestra percepción del espectro fraseológico. Por todo ello, será la que más de cerca seguiremos, aun teniendo en cuenta que no es nuestro objetivo el clasificar tipológicamente el caudal fraseológico que entra a formar parte de nuestro estudio.

Desde otro punto de vista examina la fraseología Leonor Ruiz Gurillo (1997b, 1998, 2001), pues la concibe en sentido estrecho, abarcando las unidades que, funcionalmente, se ajustan a los límites de la palabra o el sintagma, es decir, que no constituyen enunciado completo⁷³. En paralelo a la tradición anglosajona que considera los *idioms* como el

⁷² De este modo, la autora contempla la posibilidad de que una misma locución pueda desempeñar funciones sintácticas distintas en contextos diferentes, como por ejemplo *de pies a cabeza*, que puede considerarse tanto adjetiva (cuando complementa a un sustantivo: “Es un caballero de pies a cabeza”) como adverbial (“Lo mojaron de pies a cabeza”).

⁷³ A pesar de ello, su concepción del universo fraseológico como un continuo conlleva que las unidades que constituyen enunciados se perciban como muy cercanas a los fraseologismos en sentido estricto, aunque considere que su estudio debe de estar en manos de otra disciplina (la paremiología). Con todo, García-Page Sánchez (2008: 20) sostiene que no puede considerarse estrecha una teoría

paradigma de lo fraseológico, Ruiz Gurillo es del parecer que las combinaciones de palabras consideradas más representativas de las unidades fraseológicas son las expresiones idiomáticas. En este sentido, la unidad fraseológica se define como un grupo de palabras lexicalizado que muestra una estabilidad sintáctica y semántica, que ha adquirido un significado trasladado (es decir, idiomático) y que crea un efecto expresivo en un texto.

Como se indicó, Ruiz Gurillo (1997b: 42) concibe la fraseología como la confluencia de diversas disciplinas y este enfoque interdisciplinar implica la concepción de las unidades fraseológicas como categorías no discretas. Partiendo de los conceptos de *centro* y *periferia* propios de la Escuela de Praga (igual que Penadés Martínez, 1996), señala el carácter difuso de los fraseologismos y los entiende como estructuras periféricas que se sitúan “entre los centros de dos categorías, las unidades léxicas simples y los sintagmas o enunciados libres” (Ruiz Gurillo, 1997b: 46), lo cual supone unas fronteras intermedias bastante difusas entre los distintos extremos y, por consiguiente, la idea de un *continuum*. Así pues, la fraseología se sitúa en la gradación entre la lexicología y la sintaxis, en tanto que las unidades fraseológicas aúnan en sí mismas una estructura sintagmática y un comportamiento lexemático (cf. Ruiz Gurillo, 1997b: 52).

Criticando la postura que ve en la irregularidad de las unidades fraseológicas un obstáculo para su estudio, Ruiz Gurillo (1997b: 52-54) da un giro a su caracterización al considerar que sus generalmente llamadas irregularidades suponen sus auténticas peculiaridades, y que sólo pueden entenderse como anomalías respecto a otros subsistemas de la lengua, pero que siguen tendencias características del subsistema fraseológico. Por tanto, habrá que analizar los fraseologismos dejando de lado puntos de vista externos y abordar su estudio desde su interior, procediendo a una diferenciación de sus rasgos según varios niveles: fonético-fonológico, morfológico, sintáctico, léxico-semántico y pragmático (cf. Ruiz Gurillo, 1998, 2001).

Al partir de estas premisas, su clasificación (Ruiz Gurillo, 1997b: 105-122) dista sustancialmente de las anteriores, puesto que parte de un criterio meramente formal de estructura sintagmática que soslaya los posibles inconvenientes de adscripción categorial de una unidad⁷⁴, distinguiendo de este modo tres clases de sintagmas fraseológicos: nominales (*caballo de batalla*), verbales (*echar raíces*) y prepositivos (*a la virulé*)⁷⁵. Pero cada tipo es un continuo que integra distintos grados de fraseologización, con un centro y una periferia determinados por el grado de idiomaticidad y fijación: locuciones totalmente fijas e idiomáticas, semiidiomáticas, mixtas, meramente fijas, con variantes... Aunque compartimos con la autora la idea de continuo, hay que reconocer que no facilita la tarea de clasificación.

De hecho, el *Manual de fraseología española*, de Gloria Corpas Pastor (1996), y los *Aspectos de fraseología teórica española*, de Leonor Ruiz Gurillo (1997b), se han convertido en la piedra angular de la fraseología española y en paradigmas de sus dos enfoques (ancho y estrecho). Todavía hoy, más de una década después, continúan siendo obras de consulta obligada, puesto que se erigieron en la culminación de una serie de ensayos, más bien poco

fraseológica que incluya las colocaciones (los predicados de verbo soporte en el caso de Ruiz Gurillo, como *tomar una decisión*).

⁷⁴ Por ende, contrasta con el resto de propuestas, generalmente basadas en su correspondencia con tipos de palabra y sus funciones respectivas.

⁷⁵ Ruiz Gurillo (2001: 48) añade los sintagmas adjetivales (*limpio de polvo y paja*) como un cuarto tipo cuyo núcleo es de carácter adjetivo o participial, aunque les presta menos atención (por su menor frecuencia).

sistemáticos, a la vez que sirvieron de punto de partida y base metodológica y teórica para nuevas aproximaciones al universo fraseológico.

Como consecuencia, en los últimos años han ido apareciendo artículos y tesis doctorales relacionados con la fraseología teórica, con el análisis de ciertas unidades fraseológicas o bien sobre *fraseografía*⁷⁶. De 1998 datan tres compendios de artículos diferentes: *Léxico y fraseología* (Luque Durán/Antonio Pamies, eds., 1998), *Diccionarios, frases y palabras* (Alvar Ezquerro/Corpas Pastor, coords., 1998) y *Estudios de fraseología y fraseografía del español actual* (Wotjak, ed., 1998). La cantidad y la variedad de las publicaciones incluidas en estos volúmenes da fe del interés que surgió en la década, que continúa en auge en la actualidad, de lo que es muestra la creciente bibliografía sobre el tema y la aparición de otros volúmenes recopilatorios (cf. Corpas Pastor, ed., 2000, 2003; Luque Durán/Antonio Pamies, eds., 2005).

En la misma década de los noventa, Mario García-Page encauzó algunos de sus estudios en el campo de la fraseología y la paremiología, aportando una visión un tanto diferente a la de Corpas Pastor o Ruiz Gurillo, seguramente por la variedad de sus intereses filológicos, que van de la gramática a la retórica. En una ponencia presentada en unas jornadas sobre fraseología celebradas en Cáceres (García-Page Sánchez, 2004), expuso su concepción estrecha de esta disciplina (retomada en forma de extensa monografía en 2008), considerando que su objeto de estudio debe ceñirse a las locuciones, término al que dota de un alcance semántico mayor que en el grueso de los estudios precedentes, gracias a la inclusión del subtipo *locución oracional*, que se caracteriza por “tener una estructura sintáctica oracional autónoma con todos sus componentes internos fijados léxicamente” (García-Page Sánchez, 2004: 74) y bajo el cual incluye tanto las locuciones que Carneado Moré (1985a: 16) denominaba *propositivas* (por incorporar el predicado y el sujeto oracionales) y que Corpas Pastor (1996: 109) llama *clausales* (*caérsele el pelo* <a alguien>), así como unidades tradicionalmente consideradas locuciones o enunciados interjectivos (*¡Manda huevos!*), refranes (*El hábito no hace al monje. Donde hay confianza, da asco*) u otros tipos de enunciados fraseológicos arquetípicamente incluidos bajo la denominación *frase proverbial* (*Las paredes oyen. La suerte está echada. El tiempo pasa volando*), que, a juicio del autor, son empleados por los hablantes como si de simples locuciones se tratara (cf. García-Page Sánchez, 2008: 30-31, 152-165).

Con la invención de este nuevo tipo de locución (que se añade a las ya tradicionales locuciones con función sintáctica de elemento oracional, es decir: nominales, adjetivas, verbales, adverbiales, prepositivas y conjuntivas), se diluye el límite con los enunciados fraseológicos (como hacía Zuluaga, 2001: 52-53) y, según nuestro parecer, lo único claro que se extrae de esta clasificación es que las colocaciones debieran excluirse del ámbito de la fraseología, como ya mencionamos. Por tanto, creemos que esta nueva concepción de locución sólo oscurece lo que otros estudiosos habían logrado establecer: un concepto que había empezado a ser funcional y que se perfilaba con fuerza en el centro de una fraseología amplia.

⁷⁶ Corpas Pastor (2003: 17-29) ofrece una panorámica de las tesis doctorales relacionadas con la fraseología defendidas en los años 1987-2002 o en estado de elaboración en el momento de publicación. Asimismo, para una síntesis de las corrientes y tendencias de las investigaciones fraseológicas, *vid.* Corpas Pastor (2001).

2.4.2. Taxonomía seguida en este trabajo

Dado que nuestro objetivo principal es la recopilación de unidades fraseológicas de origen o motivación grecorromana, no podíamos permitirnos dejar de lado ningún subtipo de las mismas, por lo que optamos, como venimos diciendo, por una concepción ancha de la fraseología, muy en la línea de Corpas Pastor (1996). De este modo, el *corpus* seleccionado consta de colocaciones, locuciones y enunciados fraseológicos, siendo los últimos los más abundantes. A nuestro modo de ver, lo que diferencia los enunciados fraseológicos de las colocaciones y locuciones es, como a menudo se ha señalado, que son capaces de constituir un enunciado por sí mismos, mientras que las colocaciones y locuciones no gozan de autonomía textual, sino que se relacionan con otros elementos en el nivel de la oración. A continuación, expondremos los criterios básicos de delimitación de los tipos de unidades fraseológicas a los que nos hemos atendido a lo largo de nuestro estudio.

2.4.2.1. Colocaciones

En los últimos años, la lingüística española se ha interesado por este tipo de construcción binaria que llamamos *colocación* (por ejemplo, *defensa numantina*). Hablamos de *construcción* porque existen dos interpretaciones distintas de este mismo fenómeno, pues mientras unos creen que se trata de combinaciones léxicas restringidas, otros especialistas hablan de combinaciones semánticas restringidas. El *quid* de la cuestión está en decidir si lo que se combina en estas construcciones son unidades léxicas concretas o bien clases léxicas. En la primera línea se sitúan los estudios de Aguilar-Amat (1993), Alonso Ramos (1994-1995)⁷⁷, Corpas Pastor (1996) o Ruiz Gurillo (1997b), entre otros autores, puesto que, en opinión de estas estudiosas, en las colocaciones es una unidad léxica determinada la que selecciona otra unidad concreta, por lo que estas combinaciones deben incluirse dentro del ámbito de la fraseología. El máximo representante de la segunda opción es Ignacio Bosque (2001)⁷⁸, quien cree que lo que selecciona la aparición de una unidad léxica no es otra unidad léxica, sino una clase léxica, es decir, un conjunto de unidades léxicas que comparten unos rasgos semánticos comunes; por ello, entiende estas construcciones como un caso de selección léxica, lo que las excluye del ámbito de la fraseología y las sitúa en el de la interfaz léxico-sintaxis.

Como hemos expuesto al inicio de este trabajo, consideramos que la fraseología se enmarca precisamente en un continuo léxico-sintaxis, porque nos parece ineludible que en el estudio de las unidades fraseológicas entran en juego aspectos propios del léxico y propios de la sintaxis, por cuanto los fraseologismos pueden actuar como unidades léxicas pese a

⁷⁷ Margarita Alonso Ramos ha adaptado al español la teoría de las funciones léxicas de Igor A. Mel'čuk para el análisis de las colocaciones y, siguiendo sus pasos, se encarga de la elaboración del *Diccionario de colocaciones del español (DiCE)*, actualmente en elaboración y disponible en línea.

⁷⁸ Frente al *DiCE*, Ignacio Bosque se ha encargado de la coordinación de *REDES. Diccionario combinatorio del español contemporáneo* (2004) —previamente conocido como *Diccionario de restricciones léxicas (DRL)*— y de *Diccionario combinatorio PRÁCTICO del español contemporáneo* (2006), que, entre otros fenómenos lingüísticos, incluyen colocaciones, en el primero normalmente en el lema del colcativo y en el segundo en el de la base (como en el *DiCE*). Sobre la direccionalidad en los diccionarios combinatorios, *vid.* Bosque (2005); sobre los términos *base* y *colcativo*, *vid.* notas 80 y 81.

constituir, formalmente, sintagmas, frases u oraciones completas⁷⁹. No hay duda de que en muchos casos se pueden establecer relaciones semánticas entre las unidades léxicas que funcionan como *base*⁸⁰ de un mismo *colocativo*⁸¹, por lo que a menudo puede hablarse de *clase léxica*, aunque en otras ocasiones este concepto no explica fenómenos aparentemente arbitrarios, como la diferencia de colocativos entre bases que pertenecen a una misma clase léxica. Por todo ello, defendemos la inclusión de las colocaciones en el ámbito de la fraseología y, por tanto, su consideración como unidad fraseológica.

Antes de continuar, nos parece necesario hacer una precisión, requerida por las divergencias que la bibliografía muestra. Si bien la distinción entre *colocación gramatical* y *colocación léxica* aparece bien definida y delimitada en la bibliografía⁸², no ocurre lo mismo entre ésta última y lo que podríamos llamar *colocación semántica*, en la que también coaparecen dos palabras léxicas, pero no por un proceso de selección arbitraria, sino por razones de significado: en el sentido del colocativo aparece por defecto el de la base. Se trata de unidades que se corresponden con la mayoría de las solidaridades léxicas a las que aludía Coseriu (como *latir el corazón*, *maullar un gato* o *planta talofita*). La diferencia entre unas y otras es que en las colocaciones semánticas no hay otra manera de referirse a esa realidad, mientras que en las léxicas sí las hay, pero el uso ha seleccionado una como preferente⁸³. En este trabajo no vamos a incluir las semánticas, porque consideramos que quedan excluidas del ámbito de la fraseología, al tratarse de un fenómeno estrictamente sintáctico y de significado.

Según nuestra postura, el fenómeno de la colocación se sitúa en el ámbito de la fraseología –en tanto que se trata de combinación restringida de unidades léxicas–, concretamente en su nivel más bajo: dentro de las unidades fraseológicas, las colocaciones son las que presentan menor grado de fijación. Ello nos lleva a establecer dos límites aparentemente bien definidos: con las locuciones y con los sintagmas libres.

En cuanto al límite superior, las locuciones y las colocaciones se diferencian primordialmente por su estructura semántica: mientras las primeras están constituidas, según la terminología de Hausmann (1998: 65-66), por unidades léxicas *extrasemánticas* (no definibles) que expresan un sentido unitario, las segundas están formadas por una palabra

⁷⁹ Además, la segmentación de la lengua en los niveles de análisis tradicionales no se corresponde con nuestro modo de entenderla, mientras que la idea de *continuum* resulta más concorde a nuestra óptica.

⁸⁰ Entendida como el elemento principal de la colocación, dotada de significado pleno y que determina la aparición del otro elemento. Siguiendo con el mismo ejemplo (*defensa numantina*), la base sería el sustantivo.

⁸¹ Entendido como el elemento convocado por la base, con un significado especial a menudo vago o general. Utilizamos los términos *vago* o *general* conscientes de su imprecisión terminológica, puesto que nos sirven para introducir un aspecto sobre el que se ha polemizado, tanto desde el punto de vista terminológico como conceptual (*deslexicalización*, *desemantización*, *sentido figurado o translaticio...*). En nuestro ejemplo, el colocativo sería el adjetivo *numantina*.

⁸² Como ya se apuntó, mientras en una colocación gramatical coaparecen una palabra léxica y una gramatical, en la léxica se combinan dos palabras léxicas (*vid.* § 2.3.1).

⁸³ Por este motivo, Corpas Pastor (1996: 51-53) considera que, desde el punto de vista del sistema, son combinaciones libres generadas mediante reglas gramaticales, pero presentan una fijación en la norma, entendida como el uso habitual y real de la lengua, como la concreción de un sistema abstracto en el que las asociaciones posibles son múltiples. En parte, esta fijación se corresponde con el concepto de *idiomaticidad* manejado por Pawley/Syder (1983), quienes, recordemos, le daban el sentido de ‘selección nativa/natural de una expresión’.

autosemántica (definible sin contexto: la base) y una palabra *sinsemántica* (sólo definible a través del contexto: el colocativo), por lo que no tienen sentido unitario, sino composicional. Además de esta diferencia básica, se establecen otras múltiples distinciones, que se recogen en el esquema siguiente, adaptado de Ginebra (2002, 2003):

Colocaciones	Locuciones
unidades fijadas por la norma de uso	unidades fijadas por el sistema
estructura: base + colocativo / colocativo + base	sin estructura predeterminada ⁸⁴
no idiomática ni sentido figurado unitario lexicalizado (composicionalidad semántica) ⁸⁵	idiomaticidad y/o sentido figurado unitario
generadas por las reglas sintácticas (con restricciones combinatorias)	unidades del léxico
permiten la conmutación paradigmática de uno de los constituyentes	no permiten la conmutación paradigmática de ninguno de los constituyentes
admiten la prueba de la disyunción	no admiten la prueba de la disyunción
definibles con la base como descriptor principal	no definibles a partir de ninguno de sus constituyentes
la base se traduce a otra lengua del mismo modo que cuando es una palabra independiente	no traducibles literalmente
admiten la pronominalización, según las restricciones de cada palabra o lengua	no admiten la pronominalización

Tabla 3: Diferencias entre colocaciones y locuciones (Adaptación de Ginebra, 2002 y 2003)

Su límite inferior (con los sintagmas libres) resulta más problemático, debido a que la frontera que los separa es mucho más endeble, seguramente como consecuencia de la falta de precisión del concepto ‘colocación’ y de la amplitud de fenómenos que engloba la etiqueta *sintagma libre*. Centrada en la delimitación con respecto a las locuciones, la bibliografía a menudo olvida que el límite inferior de las colocaciones no está nada claro, dado que son muchas las unidades léxicas que imponen restricciones a las que deben combinarse con ellas; se trata de restricciones semánticas que, en la práctica discursiva, se traducen en restricciones léxicas, que pueden poner trabas a la separación entre la sintaxis libre y la sintaxis colocacional. Podría argüirse que los casos de selección léxica que se producen en los llamados *sintagmas libres* son de carácter semántico y pueden caracterizarse mediante una serie de rasgos semánticos (clases léxicas), lo que nos lleva de nuevo al planteamiento de Bosque (2001), quien elimina esta diferencia.

La gran mayoría de tipologías de colocaciones propuestas por la bibliografía española se basa en su estructura interna, concretamente en la categoría gramatical de las unidades léxicas que las componen (cf. Corpas Pastor, 1996). Sin embargo, esta terminología resulta un tanto molesta, incompleta, en ocasiones incluso redundante, además de ser demasiado general –ya que no se atiende a las diferencias internas de cada uno de los tipos propuestos– y

⁸⁴ Sin embargo, existen ciertos clichés que sirven como molde para la creación de nuevas locuciones, como *de ___ a ___* (*de cabo a rabo, de Pascuas a Ramos, de higos a brevas, de uvas a peras*), *de ___ en ___* (*de boca en boca, de bote en bote, de mano en mano*), *a ___ y ___* (*a trancas y barrancas, a trote y moche, a diestro y siniestro, a hierro y fuego*) o *al ___* (*al tuntún, al alimón, al albur, al bies, al desgaire, al dictado*).

⁸⁵ Es posible que uno de los términos de la colocación tenga individualmente sentido figurado, pero no la colocación en sí, como por ejemplo ocurre en *armar(se) un tiberio*, en la que el sustantivo adquiere un significado traslativo independiente de su aparición en la colocación. Para una valoración general de los límites de la idiomática y la composicionalidad semántica en las colocaciones, vid. Salvador (2000).

de ser completamente ajena a otras clasificaciones más establecidas que se enmarcan dentro del mismo ámbito, como la de las locuciones.

A causa de este vacío, nos hemos visto obligados a establecer una tipología de colocaciones, con la intención de servir a nuestros propósitos y sin ánimo de ser definitiva ni taxativa. Los criterios que se han tenido en cuenta son básicamente dos: la categoría funcional a la que la unidad pertenece tomada en su conjunto, y la categoría gramatical del elemento principal o base.

En los casos de coincidencia entre la categoría funcional de la unidad y la categoría gramatical de la base, se las ha denominado, simplemente, con un derivado adjetival del sustantivo que designa el tipo de categoría. Así, hablaremos de *colocaciones nominales* (*defensa numantina*), *colocaciones verbales* (*saber(se) al dedillo*) y *colocaciones adjetivales* (*rematadamente tonto*) cuando tanto una categoría como la otra sean, respectivamente, sustantivos, verbos y adjetivos.

En las ocasiones en que hay diferencias en el tipo de categoría entre la unidad y la base, se ha optado –a riesgo de resultar un tanto fastidioso–, por compuestos, en los que el primer elemento da cuenta de la categoría funcional de la unidad y el segundo de la categoría gramatical de la base. Así, nos encontramos con *colocaciones sustantivo-adjetivales*, que son formalmente sintagmas nominales pero con una base adjetiva (*transparencia informativa*); *adjetivo-nominales*, que funcionan como adjetivos pero con base nominal (*lento de reflejos*); *verbo-nominales* (*cortar una hemorragia*), *verbo-adjetivales* (*mantenerse firme*) e, incluso, *verbo-adverbiales* (*poner/tratar/dejar/estar como un trapo*), que funcionalmente son verbales pero con una base nominal, adjetiva o adverbial, respectivamente.

Hay que dejar constancia de que no distinguimos entre aquellas colocaciones integradas por un colocativo monoléxico, y aquellas cuyo colocativo es poliléxico (o fraseológico o sintagmático, es decir, locución o sintagma), ni tampoco si hay presencia o ausencia de artículos o determinantes, porque resultan irrelevantes para la consecución nuestro objetivo⁸⁶. Para la formalización de este aspecto, particularmente presente en las colocaciones verbo-nominales, hemos optado por no incluir en la colocación ningún determinante cuando generalmente no aparece ninguno, como se deduce por lógica (*cosechar éxitos*, *infundir ánimos*, *tomar café*, *abrir(se) paso*); en cambio, cuando sí está presente un determinante, hemos optado por incluir en la colocación el artículo indefinido si no se trata de un determinante concreto (*contraer una enfermedad*, *abrirse una herida*⁸⁷), mientras que, en caso contrario, la colocación se enuncia con el determinante pertinente en cada una, especialmente el artículo definido cuando el sustantivo es el sujeto (*transcurrir el tiempo*, *temblar la voz*).

Aunque otros criterios (tales como la estructura interna, la morfología, la semántica o la función pragmática) habrían dado lugar a subclasificaciones, el volumen de colocaciones incluido en este trabajo no es lo suficientemente elevado para que resulte relevante. Con todo, nos parece necesario establecer esta sucinta clasificación, paralela a la que manejaremos en el caso de las locuciones.

⁸⁶ Cf. Penadés Martínez (2001: 67-68), quien establece diferentes subgrupos en función de si aparece o no un determinante.

⁸⁷ De esta manera, damos a entender que también pueden aparecer otros determinantes, como en *contraer esta enfermedad* o *abrir(se) su herida*.

2.4.2.2. Locuciones

Menos problemas presentan las locuciones, ya que su estudio está mucho más avanzado, aunque no definitivamente zanjado. Ya las hemos diferenciado de las otras unidades fraseológicas del nivel sintagmático (las colocaciones), especialmente por su ausencia de estructura predeterminada, por su no composicionalidad semántica y por su sentido figurado unitario, cuya idiomatidad puede presentarse en diversos niveles.

Asumida la gradación como un rasgo que afecta transversalmente a todas las características de las locuciones, nos parece innecesaria para nuestros objetivos una clasificación en función del grado de idiomatidad, por lo que desechamos propuestas como la de Ruiz Gurillo (1997b) y, para dividir las en subgrupos, seguimos la ya tradicional clasificación funcional, que arranca de Casares (1992 [1950]), de manera que nos podemos encontrar con locuciones *nominales* (*flecha del parto*), *adjetivales* (*hecho/-a una furia*), *verbales* (*ponerse la piel del león*), *adverbiales* (*a cara descubierta*), *prepositivas* (*en aras de*) y *conjuntivas* (*no obstante*). Asimismo, añadimos, siguiendo a Carneado Moré (1985a: 16) y a Corpas Pastor (1996: 109), las locuciones *clausales* (*salir el tiro por la culata <a alguien>*) que, pese a contar con lo esencial para constituirse en oración, necesitan ser actualizadas en un contexto que determinará su formulación.

Debido a los campos semánticos a los que vamos a ceñir el análisis, es evidente que los tipos correspondientes a las locuciones conexivas de Casares (prepositivas y conjuntivas) no resultarán relevantes, pues la perspectiva semántico-temática por la que optamos rara vez podría concretarse en locuciones no significantes⁸⁸.

Los rasgos diferenciadores entre las colocaciones y las locuciones –señalados en el apartado anterior– nos hacen considerar colocaciones (con uno de sus componentes constituido por una unidad poliléxica) muchas unidades fraseológicas que tradicionalmente han sido tratadas como locuciones. Es el caso de las comparaciones estereotipadas, en las que juzgamos que el sustantivo, adjetivo, verbo o adverbio que constituyen el primer término de la comparación son, en realidad, la base de una colocación, puesto que mantienen plenamente su sentido; por tanto, el segundo término de la comparación será el colocativo, que en este caso será una unidad poliléxica, formada por el núcleo y los indicadores de comparación (a modo de esquema fraseológico), cuya función será generalmente intensificar el contenido semántico de la base, a manera de grado superlativo (*más rico que Creso, manso como un cordero*).

2.4.2.3. Enunciados fraseológicos

Los enunciados fraseológicos forman el grupo más importante de nuestro *corpus*, pues muchos pasajes de la literatura y la filosofía griegas y latinas se han hecho proverbiales y se emplean a modo de sentencias o refranes. Tomamos la denominación de Zuluaga (1980) y Corpas Pastor (1996) porque nos parece muy indicativa de su característica fundamental: a diferencia de las colocaciones y las locuciones, estas unidades no pertenecen al nivel de la oración, sino que gozan de autonomía textual y, por tanto, constituyen actos de habla por sí mismas. Mientras una locución como *ponerse la piel del león* requiere la actualización de unos actantes y su inserción en una oración, un enunciado como *Cada oveja, con su pareja* no

⁸⁸ Por lo que respecta a las locuciones exclamativas de Casares, también llamadas interjectivas (*¡ajo al Cristo!*), optamos por considerarlas enunciados fraseológicos, visto que –al igual que las interjecciones simples– constituyen actos de habla por sí mismas.

tiene que cumplir ninguno de estos requisitos, toda vez que posee por sí mismo autonomía sintáctica y sentido (base) completo.

En su concepción y clasificación, seguiremos de cerca la propuesta por Corpas Pastor (1996): *paremias* (*enunciados de valor específico, citas, refranes*) y *fórmulas* (*discursivas, psico-sociales*). Sin embargo, nos encontramos con un impedimento: la diferenciación entre cita y refrán, que la estudiosa malagueña distingue por la autoría, conocida en el primer caso y anónima en el segundo. Esta distinción es muy clara teóricamente, pero no siempre se muestra operativa desde una perspectiva diacrónica, en la que se pone de manifiesto el continuo fluir de las formulaciones sentenciosas entre lo individual y lo colectivo. Por ello, al aplicarla a las lenguas latina y griega, resulta difícil determinar si se trata de una cita de una obra de un autor clásico o bien de un refrán o un enunciado de valor específico que éste ha incluido en su obra, pero que, por casualidades del azar o de la pérdida de gran número de obras de la literatura clásica, tan sólo se ha conservado en su obra.

Además, más allá de la polémica cuestión de la autoría (*vid.* § IV), todas las *paremias* presentan unas características comunes que pueden terminar borrando las huellas de sus diferencias. Norrick (2007: 381) incluye los rasgos de tradicionalidad, repetición, estabilidad y brevedad, el ser a menudo figurativas o poseer aspectos formularios y el resultar generalmente reconocibles (lo cual favorece reproducciones fragmentarias con truncamiento del final). Comunicativamente, realizan declaraciones apodícticas o evocan un escenario aplicable a un conjunto de situaciones análogas, sugiriendo evaluaciones y procedimientos particulares a modo de respuestas prefabricadas a tipos recurrentes de situaciones. Asimismo, se diferencian de los fraselogismos no oracionales por instituirse como una declaración completa, que puede constituirse en una contribución conversacional entera y ejecutar un acto de habla (*cf.* Conca, 1990 [1987]: 21-30). Desde el punto de vista discursivo, Veyrat Rigat (2008: 11) añade que –frente a otros ítems folklóricos como las adivinanzas, los chistes o las coplas– se incorporan a otros textos (*cf.* Penadés Martínez, 2006: 288), habitualmente con algún tipo de presentador o con una inflexión entonativa⁸⁹.

La controvertida inclusión de las *paremias* en el ámbito de la fraseología nace, creemos, del hecho de que cuentan con una tradición académica propia en manos del folklore, de la etnología y, más específicamente, de la *paremiología*. No obstante, como apunta Anscombe (2010: 18-20), han estado marginadas de la investigación propiamente lingüística por dos factores básicos: por considerarse un fenómeno popular que refleja un pensamiento primitivo, y por entenderse –desde la gramática normativa– como construcciones anómalas no explicables según las reglas del sistema. A este respecto, Piirainen (2008: 214) realiza una distinción de concepción y enfoque con el que estamos absolutamente de acuerdo:

From the viewpoint of folklore studies, proverbs are elements of a code of folk culture; they are the object of investigation of paremiology. From the viewpoint of linguistics, proverbs are a central type of phrasemes.

De hecho, en la tradición angloamericana se incluyen en la fraseología sin reticencias e incluso bajo la denominación *idiom* (*cf.* Skandera, ed., 2007: v).

⁸⁹ Ahora sólo esbozamos la terminología y los conceptos. Cuando hablemos del contenido cultural de la fraseología y, en particular, de las *paremias* (*vid.* § IV), relacionaremos más detalles en cuanto a ellas.

La mayoría de los enunciados fraseológicos que aparecen en nuestro *corpus* llevan como denominación el hiperónimo *paremia*⁹⁰, algo necesario debido al criterio semántico-temático, que obliga a agruparlas sin atender a criterios distintivos tipológicamente. Además, visto que el término *cita* entra en conflicto muchas veces con el propio devenir de las paremias, en general utilizaremos la etiqueta *refrán* para aquellas unidades que presentan unas características formales especiales, como puede ser la rima o, sobre todo, el ritmo (*La experiencia es la madre de la ciencia*); en cambio, reservamos el término *sentencia* para las que, pese a contener un cariz axiomático, carecen de estas especificidades y, normalmente, proceden de un pasaje concreto de una obra clásica (*Hombre soy: nada humano me es ajeno*) o bien son la traducción de alguna unidad recogida ya como tal por los antiguos (*La pérdida de un amigo es el mayor de los daños*)⁹¹.

Por otro lado, el incluir fraseologismos griegos, latinos y bíblicos obliga al empleo de ciertas denominaciones con las que, por tradición, se han identificado ciertas unidades fraseológicas. Así, por ejemplo, hablamos de *monósticos* de Menandro, *dísticos* de Catón, *aforismos* de Hipócrates, *apotegmas* de reyes y generales griegos recogidos por Plutarco, *proverbios* de Salomón, *adagios* de Erasmo... A pesar de que cada una de estas designaciones tiene su origen y su motivación (cf. Kindstrand, 1988 [1978]; Crespo, 2006), no las empleamos con fines clasificatorios, sino para adecuarnos a una nomenclatura tan enraizada, que incluso da nombre a las recopilaciones de dichos enunciados fraseológicos.

⁹⁰ Aunque en su origen el término *παροιμία* solía designar una opinión anónima (Crespo, 2006: 200), empleamos su versión española de forma genérica, de modo similar a cómo la bibliografía anglosajona habla de *proverbs*. Preferimos no emplear el término *proverbio* por considerarlo terminológicamente poco adecuado, en tanto que pertenece al lenguaje común y puede dar lugar a ambigüedades. En cambio, sí hablaremos de *proverbialidad* como característica.

⁹¹ Aun a sabiendas de que algunos paremiólogos inciden en la necesidad de distinguir la *sentencia* (de índole didáctica y moralizadora) de la *máxima* (que, sin ese componente dogmático, presenta una modalidad descriptiva o analítica), el frecuente empleo indiscriminado de ambos términos nos conduce a tomar el primero a forma de hiperónimo en el sentido que recogemos. De hecho, nos parece sintomático que Combet (1971: 22) tratara de distinguir las según los criterios descritos, mientras que años después afirmara considerarlas denominaciones sinónimas (Combet, 1996b: 821).

III. Lengua y cultura

3.1. Consideraciones preliminares

En la segunda mitad del siglo XIX, con pocos años de diferencia, surgieron en la Inglaterra victoriana dos definiciones divergentes del concepto 'cultura' que reproducimos a continuación:

[...] culture being a pursuit of our total perfection by means of getting to know, on all the matters which most concern us, the best which has been thought and said in the world, and, through this knowledge, turning a stream of fresh and free thought upon our stock notions and habits [...]. I have been trying to show that culture is, or ought to be, the study and pursuit of perfection; and that of perfection as pursued by culture, beauty and intelligence, or, in other words, sweetness and light, are the main characters. [Arnold, 2006 [1869]: 5, 53]

Culture, or civilization, taken in its broad, ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. [Tylor, 1958 [1871]: 1]

Como expone Manganaro (2002: 2-5), la primera definición se entendió en sentido humanístico, en el que los productos culturales se emplean como medio para obtener un estado mental ideal que sustentan la propia reflexión; pero esta noción viene referida a una cultura de élite con *C* mayúscula, en la que se establece una sesgada distinción entre lo superior y lo inferior, lo cual lleva a Kroeber/Kluckhohn (1952: 32) a calificar esta concepción de etnocéntrica y absolutista. En cambio, la segunda se considera fundacional de la antropología como disciplina, cuya visión es relativista en el sentido de que cada colectividad halla en su cultura una serie de valores que le son propios y que se convierten en objeto de estudio por parte de los antropólogos, pero que, al mismo tiempo, constituyen un todo complejo unitario e integral.

Ahora bien, como señala Stocking (1963: 784), la relación sinonímica que Tylor establece entre *cultura* y *civilización* debería ponernos sobre aviso de que, en realidad, ambas definiciones no son tan distantes entre sí, en tanto que en el empleo que hace del término *civilización* se evidencia que, para este autor, está implícita la idea de desarrollo progresivo del ser humano, en consonancia con la coetánea teoría de la evolución de las especies de Darwin. De hecho, el empleo del adjetivo *primitivo* en el título de su obra ya da fe de ello –y este uso continuará en las primeras décadas de desarrollo de la antropología–, un adjetivo que Arnold nunca habría empleado junto a *cultura* por constituir una contradicción a su modo de entender. La conclusión a la que llega Stocking (1963: 794) es que Tylor se basó en el concepto de Arnold para adaptarlo a una escala evolutiva en cuya cima estarían los ingleses.

Aunque ambas concepciones fueron fundamentales para el desarrollo del estudio de la cultura, esta parcialidad, como continúa Manganaro (2002: 5), pronto sería criticada en Estados Unidos por Boas, quien inició un método antropológico enfocado a explicar la difusión de rasgos culturales en contextos locales, en vez de intentar hallar el prototipo original de la cultura humana en esas “primitivas” sociedades. Y en el mismo Reino Unido, Malinowski abogó por la observación directa y cercana de un grupo determinado en un lugar concreto con el fin de encontrar lo que hace coherente y funcional una cultura.

Sin embargo, no es nuestro objetivo aquí hacer un examen exhaustivo de las definiciones del concepto 'cultura', para lo cual remitimos a la ya clásica revisión histórica de Kroeber/Kluckhohn (1952), al estudio de las concepciones en el seno de la antropología moderna y de la literatura llevado a cabo por Manganaro (2002), o a las aportaciones desde diversas disciplinas contemporáneas analizadas en Baldwin/Faulkner/Hecht/Lindsley (2006).

Desde nuestro punto de vista, la noción de cultura que nos interesa es la antropológica, gracias a la cual queda fuera de toda duda que la lengua es una parte esencial de la cultura, por cuanto se trata de una concreción de la capacidad humana para la comunicación desarrollada históricamente en el seno de una colectividad, que la hereda y la transmite de generación en generación y en la que constituye un claro acto social, integrándose como elemento básico de las relaciones entre los miembros de dicho grupo y de éstos con el entorno en el que viven. Para Boas (1991 [1911]), el estudio de la cultura es imposible sin atender a la lengua, no sólo porque sin su conocimiento es imposible ahondar en una cultura, sino fundamentalmente debido a que existe una unidad entre los rasgos de la lengua y los fenómenos etnológicos, ya que las características de la lengua se reflejan en las opiniones y costumbres del colectivo que la emplea y, añadimos, viceversa. Por ello, es procedente entender el cambio lingüístico como una pieza del proceso más amplio que configura el cambio cultural (*cf.* Hoijer, 1964 [1948]: 456-457), de manera que las modificaciones sufridas por la lengua serán eco de transformaciones que afectan transversalmente la sociedad. Esta consideración sustenta nuestra elección del enfoque diacrónico en el análisis del contenido cultural que impregna los fraseologismos, puesto que la pervivencia, alteración o supresión de unidades clásicas a través de sus paralelos españoles habrá que relacionarse, respectivamente, con la continuidad, variación o eliminación de relativos patrones culturales.

Aunque poco seguro se sabe sobre cómo surgió la lengua, por lo común se acepta que surgió lenta y acumulativamente para denominar objetos, expresar emociones, codificar relaciones espaciales, temporales o de causa-efecto y establecer secuencias de acontecimientos. Al servir como instrumento para categorizar y conceptualizar la realidad, la lengua contribuye a su comprensión y a su interpretación, así como, por ende, a la elaboración de un modelo cultural y a la interiorización del mismo. Por otro lado, su función comunicativa, convierte la lengua en el medio preferente a través del cual se vive socialmente la realidad y, de este modo, se exterioriza esa misma cultura que había ayudado a interiorizar, posibilitando la transmisión de la cultura de una generación a otra. Esta perpetuación de la cultura a través de la lengua se lleva a cabo mediante el proceso de enculturación y de socialización e integración social de las personas que conforman una colectividad (*cf.* Buxó, 1983: 7-10).

3.2. Conceptualizaciones en torno a la cultura

Con el objeto de analizar la conexión entre lengua y cultura desde distintas perspectivas como la etnolingüística o la sociolingüística, resulta muy esclarecedora la visión general que presenta Duranti (1997: 23-50), quien identifica seis teorías relevantes sobre la noción de cultura desde la perspectiva de la antropología lingüística:

- (1) La cultura como opuesta a la naturaleza
- (2) La cultura como conocimiento del mundo
- (3) La cultura como comunicación

- (4) La cultura como un sistema de mediación
- (5) La cultura como un sistema de prácticas
- (6) La cultura como un sistema de participación

(1) La cultura, como opuesta a la naturaleza, se caracteriza por ser aprendida y transmitida de generación en generación a través de las acciones humanas y considerarse una especie de extrañamiento respecto a lo biológico, y esta cultura será adquirida por los individuos gracias a un proceso de socialización, que los dotará de todo lo necesario para poder ser aceptados en el seno de la comunidad. Desde esta perspectiva, que es la propia de la filosofía alemana de los siglos XVIII-XIX (Kant, Hegel... *cf.* Duranti, 1997: 25), la lengua es parte de la cultura, porque no sólo sirve de vehículo de transmisión, sino que constituye un conjunto de taxonomías que clasifican la realidad natural y cultural, como sostuvo también la lingüística estructural. De las diferencias clasificatorias intrínsecas a cada lengua, surgirá la teoría del relativismo lingüístico, de raíces alemanas y desarrollo norteamericano (*vid.* § 3.3.3.1).

(2) Si la cultura es algo que debe ser aprendido, también será el producto final de dicho aprendizaje, de forma que la cultura se entiende como un conocimiento del mundo: una especie de organización cognitiva de la realidad (objetos, personas, conductas, emociones, etc.), es decir, los patrones de pensamiento y los modos de percibir, relacionar e interpretar el mundo (*cf.* Goodenough, 1964 [1957]: 36). Para construir una teoría de los modelos conceptuales que representan la realidad y que, simultáneamente, son producto de ella, tendrá un papel fundamental el lenguaje:

It is in the course of learning his language and how to use it that every human being acquires the bulk of his culture. [...] Thus, as a set of forms, language is not only a part of culture; as a set of easily manipulated non-iconic signs, it is a major instrument for learning it. What I am saying, of course, is that we learn much of a culture when we learn the system of meanings for which its linguistic forms stand. [Goodenough, 1964 [1957]: 39]

Estos conocimientos que constituyen la cultura son de dos tipos: conocimiento proposicional y de procedimiento. Mientras el primero se refiere a creencias (“know-that”), el segundo integra secuencias de actos necesarios para conseguir un objetivo (“know-how”). Desde este punto de vista, el lenguaje se entiende como un conjunto de proposiciones sobre lo que los miembros de una comunidad creen o saben (*cf.* Duranti, 1997: 28), aunque también podrían incluirse, como correspondientes a los procedimientos, los actos de habla, en el sentido del lenguaje performativo de Austin (1962; 1970 [1961]: 233-252) y la teoría de los *speech acts* de Searle (1969).

Pero este conocimiento está socialmente diferenciado, por lo que los miembros de una misma cultura pueden poseer ideas diversas sobre creencias culturales, una experiencia heterogénea en prácticas culturales y diferentes estrategias de interpretación y resolución de problemas. En este sentido, Wallace (1961: 28) entiende la cultura como una organización de la diversidad, de manera que en una cultura no todos sus miembros comparten todas las ideas, sino que se mantiene estable en tanto que los diferentes puntos de vista que la integran pueden coexistir. Pese a ello, los hablantes reciben a través de la lengua una serie de prejuicios e ideas preconcebidas, reproducidos especialmente a través del uso irreflexivo de expresiones lingüísticas que presuponen diferenciaciones de diversa índole (género, raza, clase, etc.) (*cf.* Duranti, 1997: 32-33). Podríamos simplificar diciendo que de esta vertiente inconsciente, heredada y uniformadora de la lengua se encarga la etnolingüística, mientras

que de las diferenciaciones de uso paralelas a las diferencias sociales se ocupa la sociolingüística. En consecuencia, el primer enfoque es el que se corresponde mejor con el espíritu de estas páginas, si bien se pretende poner el acento en, precisamente, esa automatizada parcialidad.

(3) Si la anterior era una perspectiva cognitiva, la perspectiva semiótica concibe la cultura como comunicación, como un sistema de signos que representa el mundo y que se comunica a sí mismo mediante actores sociales. Así, la cultura es un modo de dar sentido a la realidad mediante su objetivación en historias, mitos, teorías, paremias, obras artísticas..., y todos estos productos culturales pueden entenderse como ejemplos de cómo los seres humanos se apropian de la naturaleza gracias a su habilidad para establecer relaciones simbólicas⁹².

Esta noción de cultura se corresponde, en sus inicios, con la del antropólogo estructural Lévi-Strauss, quien considera que lengua y cultura se desarrollan conjuntamente como productos de la mente humana y que se correlacionan, pero que no se corresponden al cien por cien (cf. Lévi-Strauss, 1963 [1958]: 71, 79). Imbuido del proceder estructuralista que conduce a establecer conexiones entre lo local y lo universal, Lévi-Strauss sostiene que las diferencias culturales se corresponden con variaciones de la capacidad inconsciente del ser humano para el pensamiento abstracto, lo cual ve reflejado en la supuesta existencia de categorías universales del pensamiento humano (cf. Schwimmer, 2009: 157).

Este trascendentalismo lo lleva a desentenderse de los seres humanos social e históricamente localizados (cf. Lévi-Strauss, 1987 [1978]: 23-24), cuestión que será enmendada por Geertz, quien no busca leyes generales de conducta porque “the symbol systems [...] are not given in the nature of things –they are historically constructed, socially maintained, and individually applied” (Geertz, 1973: 363-364). Esta perspectiva ubica la cultura fuera de la mente humana, lo cual implica que puede ser interpretada por los individuos a través de las manifestaciones culturales y, por ende, se contempla la particularidad de cada una de ellas dentro del todo que constituye una cultura dada.

(4) Fundamentada en la noción marxista de “instrumento de trabajo”, Duranti (1997: 39-43) contempla una cuarta perspectiva que ve la cultura como un sistema de mediación entre los individuos y el entorno, que incluye tanto objetos materiales como simbólicos (sistemas de creencias, códigos lingüísticos, etc.), que son a la vez formas de representar y de tratar con el mundo físico y mental. Hablar del lenguaje como una herramienta de mediación significa que no sirve sólo para representar el entorno, sino también para actuar en el mundo, relacionarse con los objetos y otras personas y, en definitiva, cambiar la realidad.

La función mediadora del lenguaje se hace patente en la filosofía del lenguaje soviética, porque se sostiene que “la palabra enlaza la relación existente entre el sujeto y la realidad con la relación existente entre el sujeto y otros individuos”, al tiempo que se cree que los seres humanos entran en conocimiento de la realidad no sólo de modo directo a través de su percepción, “sino, además, de una manera *mediata*, al adquirir, gracias al lenguaje, conocimientos ya preparados, históricamente acumulados” (Spirkin, 1962 [1958]: 65-66). Sin embargo, esta transmisión de la experiencia no se realiza exclusivamente mediante el lenguaje, ya que existen otros medios de perpetuación, que podríamos entender como el

⁹² Esta predisposición humana a crear signos y dar significación a todo lo que los rodea es la base de la perspectiva que adoptan, por ejemplo, Dobrovól'skij/Piirainen (2005: 253-283) para describir los fenómenos culturales que subyacen en el lenguaje figurado.

resto de la cultura y que, desde la óptica marxista, se interpretan como los consabidos instrumentos de trabajo:

Los instrumentos de trabajo, como medios efectivos de la acción del hombre sobre la naturaleza y como producto materializado de su pensamiento técnico, desempeñaban también –y desempeñan– en la vida de la sociedad la función indicada de medio específico de comunicación, de intercambio de experiencias y hábitos de trabajo. Gracias a los instrumentos de trabajo, una generación transmitía a la siguiente su propia experiencia y le evitaba que tuviera que andar el camino ya recorrido para aprender a preparar instrumentos. A la vez le ponía en condiciones de emprender la búsqueda de nuevos procedimientos, más perfectos, para prepararlos y utilizarlos. [Spirkin, 1962 [1958]: 66]

Por tanto, puede entenderse que la cultura heredada proporciona un modo determinado de interactuar con el mundo, una manera no inamovible, sino sujeta a evolución siempre a partir de los fundamentos que proporciona.

(5) Frente a los generalizadores y abstractos conceptos de cultura como estructuras de significados y conducta caracterizadas por ser unitarias, estables y ahistóricas, el postestructuralismo pone el énfasis en la fluidez de las culturas, su historicidad y evolución diacrónica, asignando al lenguaje y a las acciones un papel constructivo en circunstancias sociales concretas y configurándose, así, la idea de la cultura como un sistema de prácticas. Un ejemplo de esta línea es la teoría de la práctica social de Bourdieu, a la que volveremos más adelante (*vid.* § IV).

(6) Del hecho de concebir la cultura como un conjunto ordenado de prácticas, deriva la idea de que todas estas acciones tienen una naturaleza social, colectiva y participatoria, lo cual nos conduce a la sexta y última perspectiva, que ve la cultura como un sistema de participación. Esta “participación” se centra en la conectividad de las acciones con el mundo y de unos individuos con otros mediante canales comunicativos, requiriéndose para ello que todos compartan una serie de recursos que posibiliten la participación en la comunicación (tales como un sistema de creencias o una lengua), pero al mismo tiempo se subraya la individualidad, en tanto que el conocimiento o el control de dichos recursos no se supone idéntico en cada persona. De esta manera, se contempla fácilmente la variación dentro de la cultura, así como la posibilidad de que los agentes sociales actúen de modo no previsible, no como sería esperable según las predicciones que dichos recursos permiten efectuar dentro del sistema cultural en el que participa el individuo.

Cada una de estas teorías realiza su peculiar aportación para la delimitación de un concepto tan complejo como el de ‘cultura’ y, desde la perspectiva etnolingüística, cada una de ellas resulta útil en los términos en los que ya hemos centrado su exposición. En primer lugar, la dicotomía cultura/natura da fe de la parcialidad de la primera, lo que lleva a entenderla como un conocimiento del mundo que configura, asimismo, una representación simbólica de esa realidad que, por un lado, actúa de mediadora entre el individuo y esa realidad y, por otro, configura una serie de prácticas socio-históricas que condicionan no sólo esa interacción individuo/realidad, sino también las relaciones interpersonales dentro de la comunidad, en la que el individuo puede participar para afirmar su pertenencia al grupo o para subrayar su propia individualidad (no necesariamente de forma deliberada).

3.3. Lengua, pensamiento y cultura: enfoques

Recientemente, Kasper/Omori (2010: 456-457) han hecho un balance de las disciplinas que se ocupan de la relación entre lengua y cultura, en el que se atestigua la vitalidad del tema y la gran variedad de metodologías desde las que se emprende: psicología social, comunicación multicultural, comunicación intercultural, pragmática multicultural, pragmática intercultural, sociolingüística interaccional, análisis de la conversación, antropología lingüística...

De particular interés resulta, para nuestro enfoque, la última de estas disciplinas, que ha generado distintas denominaciones: a pesar de los intentos por distinguir *antropología lingüística*, *lingüística antropológica* y *etnolingüística*, poniendo en cada caso el acento en un aspecto distinto, la práctica las hace poco distinguibles. El más antiguo es *antropología lingüística* (*linguistic anthropology*), que empezó a utilizarse en la década de los años 1880 en Estados Unidos, cuando el antropólogo Franz Boas y sus estudiantes Alfred Kroeber y Edward Sapir establecieron la lingüística como una importante herramienta para el análisis de la cultura. Con posterioridad se invirtieron los términos dando lugar a *lingüística antropológica* (*anthropological linguistics*), en teoría para enfocar el análisis de la cuestión según una metodología lingüística, pero es sintomático que el manual de *lingüística antropológica* de Foley (1997) trate prácticamente los mismos temas y mantenga un enfoque casi idéntico al manual de *antropología lingüística* de Durante (1997). Éste, a su vez, indica que ambos términos se han empleado mayoritariamente como sinónimos en Estados Unidos, mientras que en Europa la voz que ha triunfado ha sido *etnolingüística*, quizá por el hecho de que con frecuencia en el viejo continente se prefiere *etnología* a *antropología* (cf. Durante, 1997: 1-2).

Con todo, desde los años 1970, el lingüista estadounidense George W. Grace empezó a publicar sus *Ethnolinguistic notes* (1976-1993), en las que optó decididamente por el término *etnolingüística* (pese a lo habitual en la tradición de su país y a que su enfoque era muy similar al de la antropología lingüística), inspirado –según reconoce en el prefacio– en su empleo por parte de Hymes (1964b: 6-7) para referirse a “the partial dependence between properties of linguistic systems (however narrowly conceived) on the one hand, and characteristics of their users and circumstances of use on the other”, dependencia que no debe entenderse de modo tangencial, sino como una cuestión que reformula la esencia de la lengua y de los estudios lingüísticos.

Más allá de estas cuestiones, cualquiera de las variopintas disciplinas científicas centradas en el análisis de las interrelaciones entre la lengua y la cultura de las sociedades aporta un punto de vista distinto que enriquece a su modo el tema. No obstante, resultaría difícil integrar aquí todas las facetas que se han destacado desde cada una de ellas, pero al menos sí intentaremos ofrecer una panorámica general contemplando, principalmente, la siguiente línea: las aportaciones iniciales de la filosofía del lenguaje alemana, el posicionamiento de la lingüística estructural (que condicionará el tratamiento de la cuestión hasta la aparición de la lingüística aplicada) y la lingüística antropológica o etnolingüística.

3.3.1. Filosofía del lenguaje

El principio de la filosofía cartesiana *Cogito, ergo sum* ('Pienso, luego existo') era una reivindicación de la universalidad de la razón humana, basada a su vez en la capacidad humana universal para el pensamiento racional. Como señala Assiter (2003: 21),

one might argue along Cartesian lines that culture is dispensable. Descartes argued that culture and tradition were dispensable in the search for truth. [...] Descartes believed that culture hampered one; that it caused one to hang on to implausible claims just because they had been handed down by culture and habit.

Pero esta visión universalista sería combatida desde Alemania por algunos pensadores para quienes estaba claro que la cultura interfería entre la existencia de una persona y sus pensamientos, de tal forma que la cultura no se consideraba un obstáculo para el desarrollo racional, sino que configuraba el pensamiento gracias al empleo del lenguaje –producto cultural– como herramienta para la enunciación de los pensamientos.

En 1757, la Academia de Ciencias de Berlín planteó la cuestión de si existía una influencia de la mentalidad sobre la lengua y viceversa, galardonando la respuesta del erudito alemán Johann David Michaelis (1717-1791), cuya preocupación en torno a la correcta interpretación de la *Biblia* le condujo a una apología de su lectura en sus lenguas originales, con el objeto de evitar las malinterpretaciones que pueden darse en las traducciones debido a que cada lengua se injiere en el pensamiento de forma determinante.

Su argumentación sobre la influencia de la lengua en el pensamiento contempla aspectos considerados tanto positivos como negativos y su punto de partida es que “[t]ous les objets se présentent sous un certain aspect à notre esprit; et c’est sur cet aspect que sont toujours réglés les noms que nous leur donnons, et les descriptions que nous en faisons” (Michaelis, 1762 [1760]: 7)⁹³. Por ejemplo, en el mundo vegetal puede darse el mismo nombre a dos plantas diferentes pero parecidas, o bien darles dos nombres distintos, haciéndolas así percibir o como la misma o como claramente diferenciadas; “outre ceux dont la ressemblance est visible, l’on y voit souvent rassemblés sous la même dénomination ceux que l’on employoit aux mêmes usages, quelle que soit dailleurs [sic] leur différence” (Michaelis, 1762 [1760]: 8), como cuando se clasifican plantas en función de su utilidad para el ser humano.

Gracias a estas etiquetas lingüísticas, los objetos y las ideas se agrupan de un modo que no tiene por qué corresponderse con la realidad, dando lugar a una percepción del mundo condicionada por el lenguaje, hasta tal punto que “[s]ans langue, et sans emblèmes qui puissent en tenir lieu, il feroit bien difficile de se former des idées distinctes” (Michaelis, 1762 [1760]: 59). Y esta influencia sobre el pensamiento puede ser, como decíamos, tanto positiva como negativa.

La abundancia de términos en una lengua y la fecundidad de las etimologías constituirán la vertiente ventajosa de este influjo, por cuanto posibilitarán, respectivamente, una amplia gama de distinciones semántico-conceptuales y estrechas relaciones entre dichos términos y conceptos (cf. Michaelis, 1762 [1760]: 66-67). La influencia perniciosa de la lengua sobre las opiniones puede deberse, principalmente, a los siguientes motivos: una escasez de términos que impedirá esas distinciones; una abundancia viciosa muy alejada de la realidad; los equívocos provocados por las ambigüedades del lenguaje; las ideas accesorias y los falsos juicios que acompañan a una idea, que interfieren en la traducción e interpretación correcta de lo que quiere decirse; las falsas etimologías que inducen a errores asociativos; y el influjo de “falsas bellezas” que conducen a errores por eufonía (cf. Michaelis, 1762 [1760]: 79-133).

⁹³ Dada la escasa disponibilidad del texto alemán original, así como de ediciones críticas contemporáneas, cito por la traducción francesa que se realizó dos años después (de la que, por otra parte, se realizó una edición facsímil en 1974).

Además de esta perspectiva de la interfaz lengua-pensamiento relativa a la clasificación de la experiencia (como hará la tradición boasiana), el estudioso alemán también se percató del fenómeno de la subjetividad del lenguaje, en el sentido de que las etiquetas lingüísticas provocan una reacción afectiva en los hablantes: “Souvent les noms que l’on donne aux choses sont propres à inspirer pour elles de l’amour ou de la haine, en les représentant comme bonnes ou comme mauvaises” (Michaelis, 1762 [1760]: 38-39).

Pero será en el ámbito de la filosofía del lenguaje alemana donde se gestará la problemática –primero filosófica, luego antropológica y lingüística– relacionada con el relativismo lingüístico⁹⁴. La línea de desarrollo filosófico de esta problemática es la que, como señala Lafont (1993: 21), suele denominarse “tradición Hamann-Herder-Humboldt”, originada en la concepción del lenguaje esbozada por Hamann y Herder, ampliamente desarrollada por Humboldt y luego radicalizada en la hermenéutica de Heidegger, Gadamer y Habermas⁹⁵.

El rasgo inconfundible que caracteriza el planteamiento de los diversos autores de esta tradición es, sin duda, la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como mero instrumento para la designación de entidades extralingüísticas o para la comunicación de pensamientos igualmente prelingüísticos. Sólo tras la superación de esa comprensión del lenguaje, es decir, tras reconocer que al lenguaje le corresponde un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo, puede hablarse en sentido estricto de un cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. [Lafont/Peña, 1999: 192]

Este cambio de paradigma de la filosofía tiene como punto de partida la crítica de Johann Georg Hamann (1730-1788) a la noción tradicional del lenguaje como representación, basada en Aristóteles y representada en la época por Immanuel Kant (1724-1804), en contestación a quien Hamann escribió su ensayo *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), crítica del purismo de la razón kantiana fundamentada en la tentativa de separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia, forzada pretensión que caracterizaba el sistema cartesiano y la Ilustración (cf. Lafont, 1993: 25-26, 2002: 7-8).

Para Hamann, el lenguaje tiene carácter híbrido porque, dado que es a la vez empírico y conceptual, constituye un nexo de unión entre la sensibilidad y el entendimiento:

Words, therefore, have an aesthetic and logical faculty. As visible and audible objects they belong with their elements to the sensibility and intuition; however, by the spirit of their institution and meaning, they belong to the understanding and concepts. Consequently, words are pure and empirical intuitions as much as pure and empirical concepts. Empirical, because the sensation of vision or hearing is effected through them; pure, inasmuch as their meaning is determined by nothing that belongs to those sensations. [Hamann, 2007 [1784]: 215]

⁹⁴ Penn (1972: 40-44) rastrea en la filosofía occidental afirmaciones en torno a la influencia del lenguaje sobre el pensamiento. Platón (*Crat.* 435b; *Theat.* 206d) y Aristóteles (*Int.* 16a1-6) consideran que el lenguaje puede codificar los pensamientos, pero que éstos son universales conceptuales prelingüísticos, aunque pueden ser tergiversados mediante su codificación lingüística. Muy posteriormente, Francis Bacon (1561-1626) prelude la idea de que el lenguaje y la visión del mundo están relacionadas, y John Locke (1632-1704) considera que las palabras a veces engañan porque no se corresponden con la realidad.

⁹⁵ En estas páginas sólo incorporaremos las contribuciones de Hamann, Herder y Humboldt, puesto que constituyen la base ideológica que luego será reelaborada por la antropología lingüística (Boas, Sapir, Whorf), que es la línea que más interesa a nuestro objetivo. Remitimos a los estudios de Lafont (1993, 1997 [1994], 2002) para la recepción y reinterpretación de esta tradición en el ámbito estricto de la filosofía del lenguaje y de la hermenéutica.

Gracias a esta doble naturaleza, el lenguaje es el único órgano y criterio de la razón, sin otras credenciales que la tradición y el uso (cf. Hamann, 2007 [1784]: 206), de tal manera que el pensamiento no sólo se funda en el lenguaje, sino que éste constituye sus limitaciones y el centro de los posibles malentendidos (cf. Hamann, 2007 [1784]: 211).

En la misma Alemania del siglo XVIII, en reacción contra el universalismo que emanaba de Francia y la hegemonía política y militar de este país en la época, en manos de Johann Gottfried Herder (1744-1803) la relación entre lenguaje y pensamiento se tiñó de un carácter más marcadamente romántico, al vincularse también con los nacionalismos. Para Herder, el lenguaje de una nación refleja el modo de pensar de la gente y determina el carácter nacional, de acuerdo con la siguiente formulación: una lengua = un pueblo = una nación.

If it is true that we cannot think without thoughts, and learn to think through words, then language sets limits and outline for the whole of human cognition. [...] We think in language, whether we are explaining what is present or seeking what is not yet present. In the first case we transform perceptible sounds into intelligible words and intelligible words into clear concepts. Hence a matter can be dissected for as long as there are words for its component concepts, and an idea can be explained for as long as new connections of words set it in a clearer light. In the second case, which concerns the discovery of new truths, the discovery is often as much an unexpected consequence of various word connections as can be the product of various combinations of signs in algebra. [...] And in common life it is indeed obvious that thinking is almost nothing but speaking. Hence each nation speaks in accordance with its thought and thinks in accordance with its speech. [Herder, 2004 [1772]: 49-50]

De esta forma, gracias a Hamann y Herder queda fundada la noción del lenguaje como una instancia constitutiva del pensamiento y del conocimiento, que conlleva necesariamente un proceso de destranscendentalización, puesto que pasan a tomarse en consideración las lenguas históricas particulares.

Como exponen Lafont (1997 [1994]: 23-24) y Lafont/Peña (1999: 192-193), esto tendrá su consecuencia en el surgimiento de dos temas que eran completamente ajenos a la filosofía trascendental y que inician la problemática del relativismo lingüístico. En cuanto a la *objetividad de la experiencia* (el eje lenguaje-mundo), se disuelve la unidad de percepción en distintas “aperturas del mundo” (imágenes del mundo, cosmovisiones) y se suprime el supuesto de un mundo objetivo extralingüístico, pues, al estar el pensamiento condicionado por las lenguas históricas, pasará a ser igual de contingente y cambiante que éstas. En lo que atañe a la *intersubjetividad de la comunicación* (el eje lenguaje-lenguaje), las perspectivas del mundo inherentes a cada lengua hacen tambalear la posibilidad de, a través de diferentes lenguas, llegar a un entendimiento sobre una misma realidad, incluidos los problemas traductológicos que esto conlleva y de los que ya hablaba Michaelis.

Aunque Hamann y Herder no llegaron a formular explícitamente esta teoría, sí sirvieron de base para que, en el siglo XIX, Wilhelm von Humboldt (1762-1835)⁹⁶ nos legara un estudio más sistemático del vínculo entre lenguaje, pensamiento y cultura, constituyendo el primero la fuerza modeladora del segundo y de la visión del mundo propia de una cultura:

⁹⁶ Marsá Gómez (1987: 10) y Calero Fernández (1991a: 32-33) señalan que Humboldt también debió de inspirarse en las consideraciones del jesuita conqueño Lorenzo de Hervás y Panduro (1735-1809) acerca de la relación de la lengua con el pensamiento y con la historia de un pueblo y con el pensamiento, en vista de que ya indicó, por un lado, que la estructura lingüística ejerce una fuerza sobre la forma de pensar que se trasvasa al uso de segundas lenguas y, por otro, que el desarrollo de una lengua depende de las necesidades vitales de la colectividad.

every language draws about the people that possesses it a circle whence it is possible to exit only by stepping over at once into the circle of another one. To learn a *foreign language* should therefore be to acquire a new standpoint in the world-view hitherto possessed, and in fact to a certain extent is so, since every language contains the whole conceptual fabric and mode of presentation of a portion of mankind. But because we always carry over, more or less, our own world-view, and even our own language-view, this outcome is not purely and completely experienced. [Humboldt, 1988 [1836]: 60]

El punto de partida es su crítica a la concepción tradicional del lenguaje como un instrumento mediador entre pensamientos prelingüísticos y objetos igualmente extralingüísticos, toda vez que para Humboldt no existe una relación de pura designación entre palabra y objeto, sino que en ella interfiere el modo subjetivo en el que se aprehende (cf. Lafont/Peña, 1999: 195). De esta forma, el lenguaje se erige en un poderoso (aunque inconsciente) instrumento que permite dar sentido al mundo al proporcionar las categorías del pensamiento, pero al mismo tiempo constriñe las posibilidades de interpretación, por cuanto esas categorías obstaculizan el surgimiento de otras que darían una nueva perspectiva al individuo.

Con todo, esto no significa que el individuo no pueda intervenir en la visión del mundo compartida con la comunidad, dado que todos, consciente o inconscientemente, modificamos nuestra particular cosmovisión mediante la reformulación de patrones de pensamiento o la irrupción de originales formas de expresión lingüística. Por este motivo, Humboldt infundió a su estudio del lenguaje un doble objetivo: considerar la manera en la que el sistema lingüístico configura el pensamiento de una cultura, así como las contribuciones hechas al desarrollo de dicha cultura por parte de individuos excepcionales que fueron capaces de revitalizar la lengua como modo de concepción y de expresión (cf. Underhill, 2009: 17).

En lo concerniente a la voz empleada por Humboldt para designar esa cosmovisión, si bien repetidamente se dice que fue *Weltanschauung* ('intuición del mundo'), a menudo se olvida que también empleó *Weltansicht* ('visión del mundo'). Underhill (2009: 54-57) rastrea el uso de estos términos en la obra de Humboldt y en la filosofía alemana, llegando a la conclusión de que el segundo fue acuñado por el propio Humboldt, mientras que el primero era un vocablo de mayor tradición, usado por Kant y, en especial, por Hegel, y que a finales del siglo XIX era habitual en textos religiosos y filosóficos prácticamente como equivalente de 'ideología'. En cuanto al alcance semántico de estos términos, el germanista Jürgen Trabant propuso una clara distinción:

Weltanschauung has been attributed a wide variety of meanings, but has often been used to refer to a personal stance, a view of the world which is more deeply intuitive than a philosophy. For this reason, it was attractive for the Romantics, offering them an alternative to the all-embracing concept of Reason heralded by the Enlightenment. In the twentieth century, it tended to be associated less with individuals than with social groups. Consequently, political movements often adopted the term, often using it as a synonym for ideology [...]

[...] *Weltansicht* refers to the way the language system shapes the perspective and conception we have of the world and to a large extent shapes the way we negotiate our way through the course of life on a day-to-day basis as we converse with others. [Underhill, 2009: 16-17]

Por tanto, el concepto de cosmovisión que será trascendental para el relativismo lingüístico y para la etnolingüística es el que se corresponde con *Weltansicht*, el término menos reproducido por la bibliografía a pesar de constituir la piedra angular de la filosofía

lingüística de Humboldt. Al continuar lo que se dio en llamar la tradición humboldtiana, Whorf –pese a tener en mente un concepto más afín a *Weltansicht*– echó mano del término *Weltanschauung*, que se fijó en Estados Unidos como concepto ideológico y metafísico tan tenazmente como en Alemania. Con posterioridad, los continuadores de Whorf lo hicieron sin revisar a Humboldt: “[t]he consequence of this *Humboldtless Humboldt tradition* is inevitable: the concept of worldview is invariably confused in English-speaking countries with the term *Weltanschauung*” (Underhill, 2009: 57).

Visto que el término inglés *worldview* (igual que los españoles *cosmovisión* o *mundivisión*) presenta ciertas dificultades para recoger el sentido de *Weltansicht* y *Weltanschauung* en la teoría humboldtiana, Underhill (2009: 134-136) propone una nueva terminología que desglosa el significado de las voces alemanas en cinco nuevos términos que ponen de relieve su alcance real, tradicionalmente oculto bajo la voz única *worldview*.

En lo que atañe a *Weltansicht*, lo divide en dos. Primero, la *percepción del mundo* (*world-perceiving*), es decir, la percepción cambiante y en desarrollo que tenemos del mundo; y segundo, la *concepción del mundo* (*world-conceiving*), entendida como el modo cambiante y en desarrollo en que representamos dicho mundo en el reino de los pensamientos, así como la manera en que configuramos conceptos y marcos conceptuales que representan las cosas y nuestra experiencia del mundo. Con esta distinción, se destaca tanto el proceso organizador preconsciente que dirige en cierta medida la forma en que apreciamos el mundo, como la actividad cognitiva con que organizamos el mundo que percibimos a través de los sentidos.

En cuanto a *Weltanschauung*, la propuesta es tripartita. La *mentalidad cultural* (*cultural mindset*) se refiere a esa relativamente rígida y fijada –pero no inamovible– concepción del mundo que enmarca nuestra percepción y concepción de la política, la sociedad, la historia, el comportamiento humano, la posición de cada cual en el mundo y el entramado que organiza las relaciones sociales. El *mundo personal* (*personal world*) es la percepción y la concepción del mundo específica de cada individuo, una mentalidad individual configurada tanto consciente como inconscientemente. Y la *perspectiva* (*perspective*) se refiere a la naturaleza cambiante de la manera en la que cada persona percibe y concibe el mundo, estando sujeta a cambios a medida que se interactúa con otros o se viven nuevas experiencias.

Estos cinco términos no son excluyentes, sino al contrario: la *perspectiva* de una persona constituye la disposición actual de su *mundo personal*, que a su vez forma parte de una *mentalidad cultural*, que no es más que una posible forma de la *percepción del mundo* y de la *concepción del mundo*. Consiguientemente, pueden representarse a guisa de círculos concéntricos:

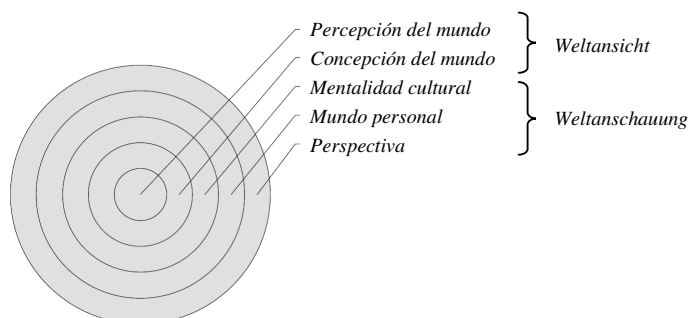


Figura 5: Implicaciones del concepto humboldtiano de ‘cosmovisión’ (Underhill, 2009: 136)

Por último, de modo ajeno a esta larga tradición alemana, se puede mencionar la visión del filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914), quien sostuvo que a través del lenguaje se podía forjar el universo simbólico del pensamiento, que entendía como semiótico, es decir, como un sistema de signos (cf. Short, 2004); no obstante, para Peirce la lengua es sólo uno de los medios, ni el único ni necesariamente el más importante (cf. Skagestad, 2004: 252).

3.3.2. Lingüística estructural

Aunque por su metodología la lingüística estructural fundada por Ferdinand de Saussure (1857-1913) dista enormemente del enfoque de la sociolingüística y de la etnolingüística en cuanto a su consideración del uso del sistema lingüístico, no podemos pasar por alto que la concepción del lenguaje propia del estructuralismo adopta en parte la idea del relativismo lingüístico, en tanto que considera que las lenguas organizan el mundo mediante una serie de cortes artificiales y arbitrarios que relativizan la percepción. Así, para Saussure (1995 [1916]: 155), gracias a las palabras, el pensamiento deja de ser una masa amorfa y se posibilita la distinción de las ideas, que no existen en una etapa prelingüística, originándose de esta manera un sistema de valores fundado en la arbitrariedad del signo lingüístico⁹⁷:

Un système linguistique est une série de différences de sons combinées avec une série de différences d'idées ; mais cette mise en regard d'un certain nombre de signes acoustiques avec autant de découpures faites dans la masse de la pensée engendre un système de valeurs ; et c'est ce système qui constitue le lien effectif entre les éléments phoniques et psychiques à l'intérieur de chaque signe. [Saussure, 1995 [1916] : 166]

Sin embargo, para Saussure, las cuestiones relativas a la interfaz lengua-cultura –derivadas de esta condición lingüística del pensamiento– constituyen el primer punto de los elementos externos de la lengua, en los cuales considera que la lingüística no debe entretenerse, instituyendo así la tradición de la lingüística formal:

Ce sont d'abord tous les points par lesquels la linguistique touche à l'ethnologie, toutes les relations qui peuvent exister entre l'histoire d'une langue et celle d'une race ou d'une civilisation. Ces deux histoires se mêlent et entretiennent des rapports réciproques. [...] Les mœurs d'une nation ont un contre-coup sur sa langue, et, d'autre part, c'est dans une large mesure la langue qui fait la nation. [Saussure, 1995 [1916]: 40]

Con todo, dedica un capítulo de su *Cours de linguistique générale* (1995 [1916]: 304-312) al testimonio de la lengua en la antropología, la etnografía y la prehistoria, influencia que considerada generalmente aceptada pero que para él es más bien ilusoria. Para su análisis se centra en cuatro ámbitos: la raza, el etnismo, la paleontología lingüística y la mentalidad del grupo social. En lo que atañe al primero, brevemente descarta cualquier posible inferencia a través de la lengua, poniendo el ejemplo de los alemanes del norte y del sur, que comparten la lengua pero no pertenecen a la misma raza.

⁹⁷ Aunque Saussure no lo especifica, para desarrollos posteriores está claro que no sólo atañe a lexemas, sino también a los paradigmas gramaticales, que afectan a “grandes «categorías» ontológicas –articulando una organización del tiempo, del espacio, de los tipos de entidades en el mundo–; y, además, al ser obligatoria la presencia, en los mensajes hablados, de al menos un miembro del paradigma, constriñe al hablante del idioma a ajustarse a esa organización de lo real” (Lafont/Peña, 1999: 204).

Por *etnismo* entiende “une unité reposant sur des rapports multiples de religion, de civilisation, de défense commune, etc., qui peuvent s’établir même entre peuples de races différentes et en l’absence de tout lien politique” (Saussure, 1995 [1916]: 305). Por consiguiente, a ello remite lo descrito en cuanto a la lingüística externa: esa relación recíproca en la que, por un lado, el vínculo social tiende a crear la comunidad lingüística y puede llegar a imprimir algunos caracteres en la lengua, al tiempo que el tener un idioma común constituye, en cierta medida, la unidad étnica y la comunidad social. Gracias a esto se puede, por ejemplo, establecer la filiación de los pueblos partiendo de la familia lingüística a la que pertenece su lengua.

La *paleontología lingüística* es una disciplina que derivó de la lingüística indoeuropea y que pretende conocer, empleando la lengua como fuente histórica —especialmente lenguas muertas—, la naturaleza de ese etnismo, incluyendo cultura material, vida social, organización familiar y política, flora, fauna, etc. Aunque reconoce que este método puede dar frutos en campos semánticos como la familia o los animales, en opinión de Saussure, es difícil que una lengua pueda servir para estos fines, porque la etimología es muy incierta y se ve enturbiada, además, por el cambio semántico y por el préstamo léxico.

El último aspecto que aborda refuta la futura formulación del principio de la relatividad lingüística. A la creencia de que una lengua refleja el carácter psicológico de una nación, opone la idea de que los procedimientos lingüísticos no están necesariamente determinados por razones psíquicas; por tanto, se pueden clasificar las lenguas según los procedimientos que emplean para la expresión del pensamiento, “mais de ces déterminations et de ces classements on ne saurait rien conclure avec certitude en dehors du domaine proprement linguistique” (Saussure, 1995 [1916]: 312).

3.3.3. Lingüística antropológica

Como vemos, la lingüística moderna rechaza de lleno el análisis de la interfaz lengua-cultura, mientras que para la filosofía del lenguaje empezaba a ganar atractivo, un interés que será adoptado por la antropología, especialmente en Estados Unidos, aunque fue el polaco afincado en Londres Bronisław Malinowski (1884-1942) el primer antropólogo en aprender la lengua que era objeto de su estudio (*cf.* Barth *et al.* 2005: 22) y mostrar el papel que desempeña en diversos contextos de situación, llegando a establecer

the dependence of the meaning of each word upon practical experience, and of the structure of each utterance upon the momentary situation in which it is spoken. Thus the consideration of linguistic uses associated with any practical pursuit, leads us to the conclusion that language in its primitive forms ought to be regarded and studied against the background of human activities and as a mode of human behaviour in practical matters. [...] In its primitive uses, language functions as a link in concerted human activity, as a piece of human behaviour. It is a mode of action and not an instrument of reflection. [Malinowski, 2000 [1923]: 393]

3.3.3.1. La tradición boasiana

La tradición Hamann-Herder-Humboldt halló continuación en la obra del antropólogo cultural alemán Franz Boas (1858-1942), que se exilió a Estados Unidos llevando dicha tradición al otro lado del Atlántico e iniciando, así, la aplicación de los métodos lingüísticos a la antropología. Tras un año conviviendo con los esquimales, se percató del etnocentrismo de las concepciones europeas y del sesgo cultural que conllevaban (*cf.* Gilkeson, 2010: 28), lo

cual fue fundamental para el desarrollo de su teoría del relativismo cultural, fruto de sus estudios de los mitos y el folklore de los pueblos del noroeste de Estados Unidos (cf. Hymes, 1983 [1970]: 142-149). De acuerdo con los presupuestos de Boas, el conocimiento y las emociones del investigador están moldeados por la forma de vida social y el pueblo a los que pertenece, de modo que, hasta que no se libere de las normas de su propia cultura, no será capaz de captar y empatizar con “the strange ways of thinking and feeling of primitive people” (Boas, 1966 [1889]: 636).

Asimismo, en su fundacional artículo “On Alternating Sounds” (1889) extendió su perspectiva relativista a la lingüística: entrevistando a hablantes de lenguas “primitivas”, el investigador Daniel Garrison Brinton había transcrito una misma palabra de diferentes maneras, lo cual no se debía a la precariedad de dicho lenguaje –paralela a su primitivismo evolutivo, había pensado Brinton–, sino que se trataba de realizaciones de un fonema ajeno al sistema fonológico de la lengua materna del investigador, cuya percepción se veía limitada por los fonemas que integraban su propia lengua:

such misspellings are due to a wrong apperception, which is due to the phonetic system of our native language. [...] alternating sounds are in reality alternating apperceptions of one and the same sound. [...] it must occur just as frequently that various sounds which resemble one known sound are considered the same, although they are really different” [Boas, 1889: 52]

La inferencia lógica de esta constatación es que la propia lengua condiciona la percepción de la realidad, anulando distinciones allí donde las hay y que, no obstante, sí son advertidas por hablantes de otras lenguas. A partir de este punto, Boas (1991 [1911]) desarrollará diversos ejemplos de cómo las lenguas agrupan –por relación de semejanza, pero de distinta forma cada lengua– elementos de la experiencia en clasificaciones que se hallan codificadas no sólo en su fonología, sino también en su léxico y en su gramática, pero que están hasta tal punto automatizadas, que son inconscientes:

it will be recognized that in each language only a part of the complete concept that we have in mind is expressed, and that each language has a peculiar tendency to select this or that aspect of the mental image which is conveyed by the expression of the thought. [Boas, 1991 [1911]: 39]

Es en este momento cuando empieza a gestarse el futuro debate entre relativismo o determinismo lingüístico en relación con el pensamiento, para cuya diferenciación seguiremos las definiciones propuestas por Hill (1992 [1988]: 32):

El determinismo lingüístico es una hipótesis según la cual se defiende que las formas lingüísticas preceden a las formas del conocimiento y del entendimiento y, en consecuencia, las determinan. Es decir, que los seres humanos no podrían imaginar un tipo de conocimiento que no estuviera codificado por su lengua. Por su parte, el relativismo lingüístico sugiere que no existen limitaciones *a priori* sobre los significados que una lengua puede codificar y que estas codificaciones modelarán el entendimiento no reflexivo de los hablantes.

En lo concerniente a esta cuestión, para Lucy (1992a: 13) está claro que la opinión de Boas era que las clasificaciones lingüísticas reflejan, pero no dictaminan, las concepciones y las formas de pensar características de una cultura. Así pues, las variaciones entre distintas lenguas reflejarán la particular experiencia de un grupo lingüístico-cultural, al tiempo que los universales lingüísticos evidenciarán la unidad psíquica del ser humano.

De los discípulos de Boas, el más conocido y prolífico fue Edward Sapir (1884-1939), quien subrayó que cada lengua es un sistema de referencia completo en donde cada forma lingüística debe verse como un componente del mismo, en el que también se integrarán las clasificaciones de la experiencia descritas por Boas, a las que, por ende, se concederá un mayor grado de organización.

These forms establish a definite relational feeling or attitude towards all possible contents of expression and, through them, towards all possible contents of experience, in so far, of course, as experience is capable of expression in linguistic terms. [Sapir, 1973 [1924]: 153].

Mientras Boas entendió el lenguaje principalmente como un reflejo del pensamiento y de la cultura y sólo ocasionalmente como una (mínima) influencia directa en éstos, Sapir empezó a ver –en especial en sus últimas obras– en el lenguaje un poderoso factor de modelación de los mismos: el uso de esta herramienta de interpretación de la experiencia transforma y, en parte, constituye el pensamiento conceptual, a través de lo cual llega a influir en la cultura. Sin embargo, no alcanzó a desarrollar con amplitud este doble papel del lenguaje; por ejemplo, como indica Kramsch (2004: 237), en el siguiente pasaje se evidencia la vacilación entre expresiones que hablan de relativismo lingüístico y las que proclaman el determinismo lingüístico⁹⁸:

*Language is a guide to “social reality” [...], it powerfully conditions all our thinking about social problems and processes. Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that *the “real world” is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group*. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached. [...] We see and hear and otherwise experience very largely as we do because *the language habits of our community predispose certain choices of interpretation*. [Sapir, 1973 [1929]: 162]*

De esta manera, Boas y Sapir sentaron las bases de la noción de relativismo lingüístico en la antropología norteamericana. Benjamin Lee Whorf (1897-1941), alumno de Sapir y conocedor de las ideas humboldtianas fundamentalmente a través del lingüista polaco Jan Niecisław Baudouin de Courtenay (1845-1929) (cf. Penn, 1972: 54), recogió el testigo para desarrollar extensamente la teoría, en ocasiones colindando con el presupuesto del determinismo lingüístico. Whorf compartió con sus predecesores la idea de que el lenguaje establece clasificaciones que aíslan y organizan los elementos de la experiencia (cf. Whorf, 1978 [1940a]: 210-213); como Sapir, destacó que la lengua era un sistema completo de formas y clasificaciones, de cuyas interrelaciones depende el significado (cf. Whorf, 1978 [1950]: 58-59; 1978 [1939]: 156). Sin embargo, fue más allá que su maestro, puesto que no sólo se centró en el léxico, sino que examinó profundamente las categorías morfológicas, con el fin de revelar enteramente la naturaleza clasificatoria del lenguaje y, por ende, el auténtico alcance de las interacciones entre estas clasificaciones lingüísticas y el pensamiento (cf. Lucy, 1992a: 26).

⁹⁸ Destacamos las primeras mediante letra cursiva y las segundas mediante subrayado.

Para este más exhaustivo análisis, Whorf distinguió dos tipos de clasificación implícitos en el lenguaje: las *categorías abiertas* (*overt categories*) y las *categorías encubiertas* (*covert categories*), que difieren entre sí en su grado de sistematicidad formal:

An overt category is a category having a formal mark which is present (with only infrequent exceptions) in every sentence containing a member of the category. The mark need not be part of the same word to which the category may be said to be attached in a paradigmatic sense; i.e. it need not be a suffix, prefix, vowel change, or other "inflection", but may be a detached word or a certain patterning of the whole sentence. [...]

A covert category is marked, whether morphemically or by sentence-pattern, only in certain types of sentence and not in every sentence in which a word or element belonging to the category occurs. The class-membership of the word is not apparent until there is a question of using it or referring to it in one of these special types of sentence, and then we find that this word belongs to a class requiring some sort of distinctive treatment, which may even be the negative treatment of excluding that type of sentence. This distinctive treatment we may call the REACTANCE of the category. [Whorf, 1978 [1945]: 88-89]

Como señala allí mismo Whorf, un ejemplo del primer tipo sería, por ejemplo, la pluralidad, que puede verse en el morfema (y a veces en los artículos u otros determinantes). En cambio, la distinción entre verbos transitivos e intransitivos sería un caso paradigmático de categoría encubierta –no perceptible hasta que se emplea en una oración concreta–, como también el género en inglés, que carece de marcas morfológicas pero se halla presente, por ejemplo, en el hecho de considerar que el sol es masculino y la luna es femenina, o bien que a los animales pequeños se les llame *it*, mientras que a algunos mayores se les asigna *he* (perros, águilas, pavos) y a otros *she* (gatos); otra muestra es el sentido de ‘completamente’ que proporciona la partícula *up* a una gran variedad de verbos, pero que no puede aplicarse a todos, excepciones en las que Whorf (1978 [1956]: 70-71) establece una serie de patrones semánticos.

A estas nociones, Whorf añade las de *fenotipo* (*phenotype*) y *criptotipo* (*cryptotype*), que se refieren, respectivamente, al significado gramatical de las categorías abiertas (normalmente con marcas formales) y encubiertas (excepcionalmente con marcas formales) (cf. Whorf, 1956b [1938]: 5). A juicio de Lucy (1992a: 28), esta aportación ofrece la ventaja de permitir referirse al significado de una categoría con independencia de si está marcada o no.

A covert linguistic class may not deal with any grand dichotomy of objects, it may have a very subtle meaning, and it may have no overt mark other than certain distinctive "reactances" with certain overtly marked forms. It is then what I call a CRYPTOTYPE. [Whorf, 1978 [1956]: 70]

In contrast to the cryptotype I give the name PHENOTYPE to the linguistic category with a clearly apparent class meaning and a formal mark or morpheme which accompanies it; i.e., the phenotype is the "classical" morphological category. [Whorf, 1978 [1956]: 72]

Este sistema de categorización permitió que Whorf superara las generalizadas y vagas intuiciones de Sapir, pudiendo abordar el análisis de lazos específicos entre las formas de una lengua y trazando las influencias cognitivas de regularidades gramaticales no sólo obvias, sino también de vínculos encubiertos, configurando así un complejo psíquico unificado (cf. Whorf, 1978 [1956]: 69).

Así, frente a los ejemplos aislados típicos de sus predecesores, los detallados estudios de casos particulares le permitieron sustentar más profundamente las variaciones entre

distintas lenguas, señalando cómo específicas y a menudo pequeñas diferencias lingüísticas eran indicadoras de grandes diferencias en la representación lingüística de la realidad. Esta especie de armazón gramatical (“the entire organization of the grammatical systems of the language and its metaphorical/metonymic extensions”, Foley, 1997: 207) que caracteriza cada lengua y que constriñe la percepción de sus hablantes es lo que llamó *maneras de hablar* (*fashions of speaking*). Para Whorf, las diferencias entre las clasificaciones de varias lenguas están semánticamente integradas –configurando un conjunto coordinado y coherente en el seno de cada lengua– y comprenden todos los niveles del lenguaje (en especial, la morfología, la sintaxis y el léxico). Por tanto, las diferencias conceptuales entre lenguas

do not depend so much upon ANY ONE SYSTEM (e.g., tense, or nouns) within the grammar as upon the ways of analyzing and reporting experience which have become fixed in the language as integrated “fashions of speaking” and which cut across the typical grammatical classifications, so that such a “fashion” may include lexical, morphological, syntactic, and otherwise systemically diverse means coordinated in a certain frame of consistency. [Whorf, 1978 [1939]: 158]

A partir de estos postulados, Whorf se aventuró a formular el *principio de la relatividad lingüística*, para el cual se inspiró en el principio de la relatividad de Einstein, tanto terminológicamente⁹⁹ como en su formulación: igual que dos observadores que viajen a muy distintas velocidades tendrán una muy diferente percepción del paso del tiempo, dos hablantes de lenguas gramaticalmente divergentes experimentarán diferentes observaciones del mundo, por cuanto las clasificaciones lingüísticas influyen en el pensamiento:

the “linguistic relativity principle” [...] means, in informal terms, that users of markedly different grammars are pointed by their grammars toward different types of observations and different evaluations of externally similar acts of observation, and hence are not equivalent as observers but must arrive at somewhat different views of the world. [Whorf, 1978 [1940b]: 221]

Foley (1997: 192) destaca que tanto Sapir como Whorf formularon esta teoría más como un axioma que como una hipótesis, a diferencia de cómo será reinterpretado posteriormente (cf. Hill/Mannheim, 1992), y nos ofrece, asimismo, esta sucinta definición desde la perspectiva de Whorf: “how an observer’s frame of reference affects his observation of experience.”

Desde el punto de vista cognitivo, Whorf estaba especialmente interesado en los conceptos cotidianos de la interpretación de la experiencia –más que en especializaciones como la filosofía o la ciencia–, pero no llegó a presentar nunca una teoría plenamente desarrollada sobre cómo la estructura lingüística influye en estos conceptos. Lucy (1992a: 45-68; cf. Martínez del Castillo, 2001: 128-133) nos brinda una clarificadora sistematización que seguiremos en los siguientes párrafos.

En primer lugar, Whorf argumentó que el lenguaje posee la capacidad de unir distintos aspectos de la realidad dándoles un similar tratamiento lingüístico, principio al que denominó *analogía lingüística* (*linguistic analogy*). Estas analogías son inconscientes porque están implícitas en las clasificaciones lingüísticas, en tanto que los elementos agrupados se influyen mutuamente en su significado, pues son interpretados analógicamente como “lo mismo”.

⁹⁹ Aun cuando con posterioridad se ha hablado de *relativismo* (frente a *determinismo*), la denominación original fue *relativity* (*relatividad*).

En segundo lugar, Whorf sostuvo que estas analogías lingüísticas se emplean en el pensamiento a guisa de guías en la interpretación de la realidad experimentada y como respuesta conductual a ella. La inconsciencia de este proceso y de las propias analogías propicia que este pensamiento sobre el mundo condicionado lingüísticamente sea percibido, por los hablantes, como necesario y ajustado a la realidad objetiva, cuando en verdad es fruto de la parcialidad de la propia lengua.

Dado que Whorf no acuñó ninguna designación para este proceso, Lucy (1992a: 46) propone llamarlo *apropiación cognitiva* (*cognitive appropriation*) de las analogías lingüísticas¹⁰⁰, que se halla esquematizado en la siguiente figura, basada a su vez en el método correlacional de Whorf de establecer paralelismos entre un patrón lingüístico y un comportamiento no verbal:

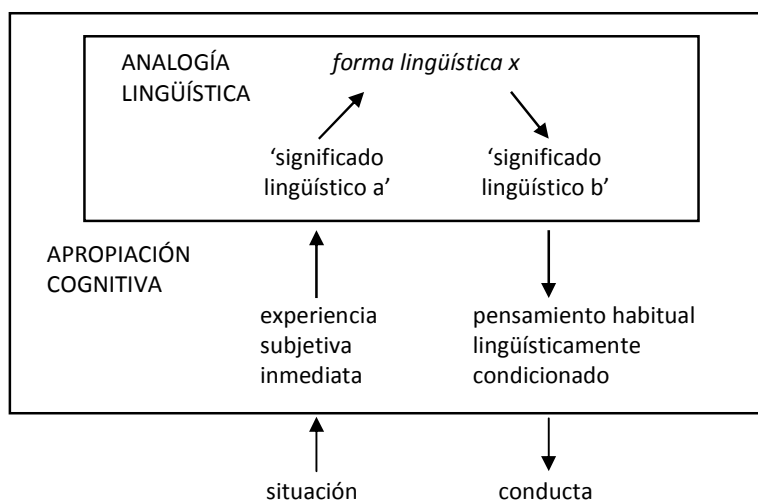


Figura 6: Apropiación cognitiva de las analogías lingüísticas (Lucy, 1992a: 47)

Según este diagrama, una *situación* es *experimentada subjetivamente* por un hablante que la interpreta como *significado lingüístico a*, que se corresponde con una *forma lingüística x*, que también se identifica con un *significado lingüístico b*, lo cual hace que *a* y *b* sean interpretados analógicamente como “lo mismo” aunque en algunos aspectos no lo sean. De este proceso de analogía lingüística deriva un *pensamiento habitual lingüísticamente condicionado* que puede, a su vez, tener una respuesta mediante una *conducta* determinada. Aunque este proceso puede hacerse mediante analogías léxicas, morfológicas y sintácticas (cf. Lucy, 1992a: 48-61), nos parece especialmente alumbrador el siguiente ejemplo léxico basado en uno de los casos analizados por Whorf (1978 [1939]: 135-136):

¹⁰⁰ La definición que proporciona es la siguiente: “the use in thought for its own ends of a structure of relations deriving from some other domain or, to be more precise, of a structure regimented according to some principles other than purely cognitive ones.” De todas las estructuras posibles, el lenguaje sería solo una, de modo que “Whorf’s task was to provide evidence for the *cognitive appropriation of linguistic analogies*.”

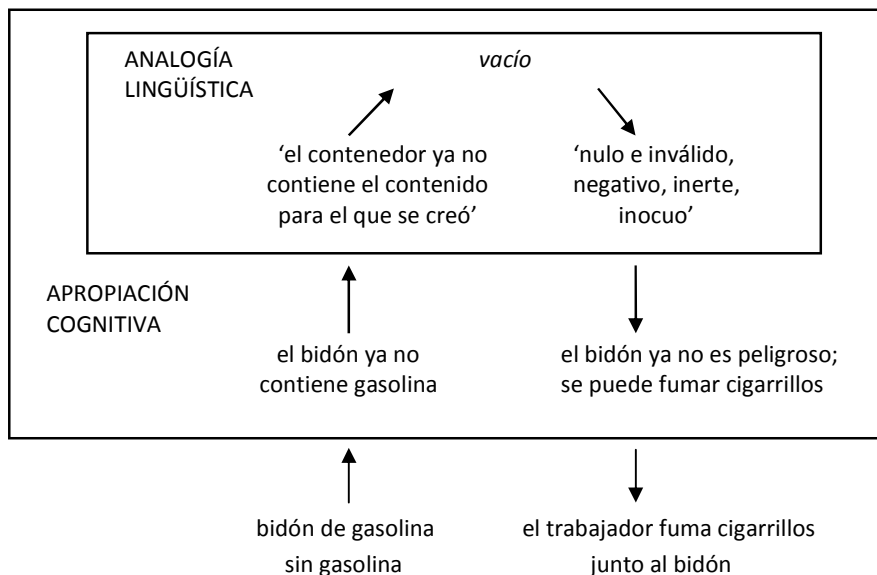


Figura 7: Ejemplo de apropiación cognitiva de una analogía léxica (cf. Lucy, 1992a: 50)

A partir de esta asociación entre lengua y pensamiento individual, Whorf extendió la influencia de los patrones lingüísticos a los culturales. Pero no lo hizo de modo tan amplio como Boas o Sapir, sino sólo a través del “pensamiento lingüísticamente condicionado” (es decir, un sistema conceptual que interpreta la realidad a través del lenguaje, cf. Foley, 1997: 207), que actúa como mediador entre el lenguaje y el resto de la cultura, proporcionándole a ésta –mediante las agrupaciones por analogías– una serie de significados que, a su vez, conducen a patrones de conducta que concuerdan con ellos y que constituyen la cultura, tal como se recoge en esta tabla¹⁰¹:

Whorf	Lucy	Foley
<i>Maneras de hablar integradas</i>	<i>Patrones lingüísticos a gran escala</i>	<i>Patrones lingüísticos como maneras de hablar</i>
↓	↓	↓
<i>Microcosmos que cada cual lleva consigo</i>	<i>Pensamiento habitual lingüísticamente condicionado</i>	<i>Sistemas conceptuales / Constructos de la experiencia</i>
↓	↓	↓
<i>Normas culturales y de conducta</i>	<i>Rasgos de la cultura lingüísticamente condicionados</i>	<i>Prácticas culturales y creencias</i>

Tabla 4: Vínculo lengua-pensamiento-cultura según Whorf y posteriores adaptaciones (Lucy, 1992a: 64; Foley, 1997: 208)

Esta influencia del lenguaje sobre el resto de la cultura se da especialmente gracias a los aspectos lingüísticos que tienen alguna conexión con el significado¹⁰², pero Whorf no

¹⁰¹ Traduzco no sólo la terminología empleada por Whorf para describir este proceso, sino también la empleada por Lucy (1992a) y Foley (1997) para desentrañar el sentido original.

¹⁰² Por lo cual, por ejemplo, la fonología puede tener pocos efectos en la cultura, mientras que el léxico o la fraseología pueden resultar mucho más relevantes.

quiso ver esta relación como necesaria, puesto que es indirecta –a través de la dimensión cognitiva– y cabe contemplar la posibilidad de que la lengua responda a algún tipo de presión por parte del resto de la cultura, de manera que el origen no tiene por qué ser lingüístico. De todos modos, aunque Whorf admite que lengua y cultura se influyen mutuamente, considera que es la primera la que representa un papel preeminente, con lo cual roza los límites del determinismo:

How does such a network of language, culture, and behavior come about historically? Which was first: the language patterns or the cultural norms? In main they have grown up together, constantly influencing each other. But in this partnership the nature of the language is the factor that limits free plasticity and rigidifies channels of development in the more autocratic way. This is so because a language is a system, not just an assemblage of norms. Large systematic outlines can change to something really new only very slowly, while many other cultural innovations are made with comparative quickness. Language thus represents the mass mind; it is affected by inventions and innovations, but affected little and slowly [Whorf, 1978 [1939]: 156]

Así, para Whorf (1978 [1939]: 159) está claro que hay una relación entre una lengua y el resto de la cultura de la comunidad que la emplea, pero el análisis de la relatividad de las categorías lingüísticas no era su objeto de estudio, sino el medio para llegar a establecer su influencia en el pensamiento y en la cultura. Por otro lado, dado que atribuía el carácter inconsciente de esta relatividad a la ausencia de ejemplos contrastivos que pusieran en primer plano la parcialidad (*cf.* Whorf, 1978 [1940a]: 209), su afán investigador se centró en lenguas muy alejadas entre sí, en las que la relatividad lingüística (y también la existencia de universales lingüísticos) se hacía patente y, por ende, se permitía el establecimiento de un marco de comparación no sesgado por ninguna lengua o grupo de lenguas. Todo ello lo llevó a considerar las lenguas europeas como una única unidad lingüístico-cultural a la que llamó “Standard Average European” (SAE) (Whorf, 1978 [1939]: 138)¹⁰³, ya que su origen lingüístico común y su estrecha relación cultural las equipara:

Among these tongues [las europeas] there is a unanimity of major pattern which at first seems to bear out natural logic. But this unanimity exists only because these tongues are all Indo-European dialects cut to the same basic plan, being historically transmitted from what was long ago one speech community; because the modern dialects have long shared in building up a common culture; and because much of this culture, on the more intellectual side, is derived from the linguistic backgrounds of Latin and Greek. [Whorf, 1978 [1940a]: 214]

En realidad, el análisis que llevaremos a cabo en estas páginas constata, en gran medida, esta afirmación de Whorf, en tanto que la continuidad lingüística y cultural del mundo clásico en la cultura española se hace evidente, así como la existencia de unidades paralelas en múltiples lenguas europeas (*vid.* § I). Sin embargo, en algunas ocasiones, como veremos, esta tendencia se rompe, dado que a veces una tradición fraseológica dada se interrumpe o bien sufre un proceso de cambio semántico (y/o léxico) en relación con nuevos patrones sociales y culturales. Además, la irrupción de la cultura judeocristiana, que se superpondrá a la clásica, establecerá divergencias respecto a la grecorromana pero, al mismo tiempo, tendrá un efecto homogeneizador de las distintas culturas europeas.

¹⁰³ Whorf contempla, aunque no defiende, la posibilidad de excluir de esta denominación las lenguas bálticas, eslavas y no indoeuropeas.

La tradición boasiana no sólo incluye esta famosa tríada de antropólogos, sino también a otros como Alfred L. Kroeber, Alexander Goldenweiser, Robert Lowie o Ruth Benedict, que se dedicaron a demostrar buena parte de los conceptos de Boas acerca de la etnología, la historia, el lenguaje y la cultura (cf. Young, 2005: 9). A pesar de la vitalidad de esta escuela, las muertes de Boas, Sapir y Whorf entre 1939 y 1942, junto con el trastorno que supuso la Segunda Guerra Mundial, propiciaron su progresivo declive en los años 1950 y 1960, durante los cuales se emprendieron estudios individuales que no innovaron excesivamente (cf. Lucy, 1992a: 69-83, donde analiza las obras de Dorothy D. Lee, Madeleine Mathiot y Harry Hoijer) pero que reformularon el principio de la relatividad lingüística en una hipótesis que necesitaba ser probada mediante métodos experimentales, de modo que fue perdiendo vigor teórico (cf. Foley, 1997: 208-209; Barth *et al.* 2005: 267), a lo cual también contribuyó el auge de una tendencia teórica universalista en el seno de la antropología lingüística inspirada por el trabajo de Chomsky y los estudios sobre la existencia de universales lingüísticos en el ámbito de los colores por parte de Berlin/Kay (1969)¹⁰⁴.

3.3.3.2. Etnografía de la comunicación

En parte como reacción a la lingüística estructural y al cognitivismo de Chomsky, en los años 1960 y 1970 surgió una nueva ola de interés por la interfaz lengua-cultura encabezada por Dell Hymes y que, en detrimento del sistema lingüístico abstracto, ponía en primer plano el uso lingüístico, resaltando la preeminencia de las experiencias de los usuarios del lenguaje en diversas comunidades en situaciones reales y culturalmente constituidas, lo cual proporcionaba un concepto de relatividad lingüística distinto al de Whorf, en una línea decididamente sociolingüística:

Linguistic relativity is a notion associated, via Whorf (1940), with the structure of language. To my knowledge, Whorf first proposed the term, using it to call attention to differences in linguistic structure, and to their importance for experience and behavior. Less studied, but I think, theoretically prior, is a relativity that has to do with the use of language. The notion of a second type of linguistic relativity calls attention to differences in cultural pattern, and to their importance for linguistic experience and behavior.

The first kind of linguistic relativity is associated with inference from linguistic data to other aspects of culture. I propose to show that the second kind can be associated with inference from ethnographic data to functions of language. [Hymes, 1966 [1964]: 114]

El cambio de perspectiva es evidente: para Hymes es central la influencia de la cultura en el uso del lenguaje, un influjo que Whorf no desarrolló al crearlo secundario (cf. Lucy 1992a: 103) y que Hymes (1966 [1964]: 120-123) sintió como el más importante a pesar de no considerarlo el único posible, pues, según él, en la interrelación lengua-cultura son factibles –y pueden convivir– estas cuatro líneas de influencia: (1) el lenguaje como principal y modelador de la cultura; (2) el resto de la cultura como principal y modelador del lenguaje (la opción predilecta de Hymes); (3) ambos determinándose mutua e inseparablemente; (4)

¹⁰⁴ Para las implicaciones de este trabajo, *vid.* Hardin (1988: 156), Duranti (1997: 65-66), Kay *et al.* (1997). Como recuerda Lucy (1992a: 178), Whorf nunca negó la posibilidad de hallar universales semánticos y el propio Lucy (1992b: 115) hablará de universales cognitivos; en cuanto a la revisitación de este autor sobre la cuestión de los colores y su reinterpretación relativista, *vid.* Lucy/Shweder (1979), Lucy (1992a: 127-187; 1997).

ambos siendo determinados por un tercer factor subyacente, como una cosmovisión o un carácter nacional.

Hymes (1968 [1962]) estructuró toda esta concepción a través de un método al que llamó *etnografía del habla* (*ethnography of speaking*), en el que SPEAKING era un acrónimo de las diversas dimensiones del uso del lenguaje a las que el investigador debía dirigirse y que especificaba lo que los hablantes necesitan saber para actuar adecuadamente en un contexto determinado¹⁰⁵. Con posterioridad (Hymes, 1964a), el término será redefinido como *etnografía de la comunicación* (*ethnography of communication*) bajo la influencia de su colaboración con el antropólogo y sociolingüista interaccional John Gumperz, que, a su vez, define de la siguiente manera el objeto y la perspectiva de este método:

socio-cultural knowledge is seen as revealed in the performance of speech events defined as sequences of acts bounded in real time and space, and characterized by culturally specific values and norms that constrain both the form and the content of what is said. [Gumperz, 1999 [1982]: 154]

El énfasis puesto en la necesidad de analizar el uso del lenguaje en relación con el punto de vista de los participantes en la interacción en un contexto situacional concreto, ha sido esencial para el posterior desarrollo de la disciplina dentro de los parámetros de la sociolingüística, que ha profundizado en la relación entre lenguaje y contexto y en un mayor conocimiento de la cultura en sí (cf. Gumperz, 1999 [1982]; Saville-Troike, 2003 [1982]; Duranti/Goodwin, 1992: 1-42; Street, 1993).

3.3.3.3. Desarrollos posteriores

A finales de los años 1970 Michael Silverstein empezó su proyecto de fraguar una explicación del habla como un comportamiento social significativo, siendo esencial su uso en un contexto determinado y llevando a cabo una revisión del principio de la relatividad lingüística que amplía su enfoque más allá del valor referencial atribuido a las categorías del lenguaje e incluye sus propiedades pragmáticas (en especial la indexicalidad¹⁰⁶), articulando así una teoría de las estructuras y los significados lingüísticos en relación con sus funciones cognitivas y culturales, generalmente ajenas a la conciencia del hablante (cf. Lucy, 1992a: 115-126; Foley, 1997: 211-213). Así, yendo más allá en la interpretación semiótica de la cultura, Silverstein (1993) considera que la fuerza comunicativa de la cultura no sólo se manifiesta en la representación de la realidad, sino que conecta ese aspecto de la realidad con su contexto.

Pero el paso más importante para la revitalización de la teoría del relativismo lingüístico ha llegado de la mano de John A. Lucy, quien introduce la novedad de separar el lenguaje y el pensamiento como dominios autónomos para luego analizar cómo las categorías que constituye el primero tienen efectos detectables en el segundo (cf. Lucy, 1992a: 265-270). Partiendo del trabajo de Hymes, establece un segundo nivel de la hipótesis de la relatividad, en el que no ya las categorías lingüísticas, sino los empleos cognitivos y culturales del lenguaje ejercen influencia sobre el pensamiento acerca de la realidad, pero da

¹⁰⁵ En torno a ello y frente a la *competencia lingüística* chomskiana, Hymes introdujo la noción de *competencia comunicativa*, entendida como el conocimiento que un hablante necesita tener para funcionar como miembro de un grupo social (cf. Hymes, 1972).

¹⁰⁶ Con *indexicalidad* nos referimos a categorías lingüísticas que, como las deícticas, establecen un vínculo directo entre el signo lingüístico y el contexto.

por sentado que estructura y uso no existen por separado y considera que las interacciones entre ambos constituyen un importante ámbito de investigación.

En cuanto a la interfaz lengua-cultura, contempla la posibilidad de asociar los patrones lingüísticos con patrones culturales generales, pero se muestra más cauto que Whorf a la hora de establecer que los segundos proceden del lenguaje. Para ello considera necesaria la confrontación de distintas explicaciones de un determinado patrón de pensamiento y de conducta culturales, pues su origen no tiene por qué ser lingüístico.

Demonstration of the decisive role of language must come either (1) from an especially persuasive and distinctive configuration of cultural patterns (as Whorf attempted), (2) from exploiting fortuitous contrasts among naturally occurring cases (as Hoijer proposed and as Bright and Bright attempted) including analyses of historical developments and crucial diagnostic cases, or (3) from looking at global patterns of correlation among naturally occurring, typologically classed cases (as Hymes proposed). [Lucy, 1992a: 270]

Por otro lado, Lucy (1992a: 263-264) reincide en lo imprescindible del análisis contrastivo entre varias lenguas, que paulatinamente se había ido abandonando, al tiempo que, frente a la tendencia general a tomar en consideración la función referencial del lenguaje, destaca la importancia que otras funciones, como la poética, pueden tener en el análisis de la interfaz lengua-pensamiento-cultura¹⁰⁷.

La publicación de un volumen recopilatorio como el editado por Gumperz/Levinson (1996) da fe de la vitalidad de estas reinterpretaciones de la hipótesis del relativismo lingüístico, a las que cabría añadir posicionamientos que hablan de la construcción lingüística de la realidad (cf. Grace, 1987) o su reformulación como *relatividad lingüístico-cultural* (cf. Telija *et al.* 1998: 56-57; *vid.* § IV). Con todo, no puede obviarse las reticencias de muchos estudiosos a aceptar incluso estas matizaciones de la hipótesis Sapir-Whorf (por ejemplo, desde una perspectiva psicolingüística, Pinker, 1995: 57-58, sigue rechazándola de pleno).

Haciendo un balance de las tendencias en el seno de la antropología lingüística, Duranti (2003) señala tres paradigmas, de los cuales los dos primeros son la tradición boasiana y la etnografía de la comunicación. El tercer y más reciente paradigma habría surgido como consecuencia de la combinación de diversos desarrollos intelectuales: la influencia del construccionismo social desde los años 1980 y el creciente interés de las ciencias sociales por las teorías sociales del post-estructuralismo pusieron de relieve “how authoritative knowledge, different subjectivities and power relationships are encoded within various levels of discursive practice” (Maybin/Tusting, 2011: 516). De este modo, se ha propiciado que desde la lingüística antropológica se hayan impulsado estudios en torno a la construcción de significados, la ideología en el lenguaje, la multiplicidad de voces e identidades (étnicas, de género, de clase, etc.), las relaciones entre la interacción lingüística y los marcos de la cultura y la sociedad, concibiendo el lenguaje como una realización interaccional repleta de valores ideológicos. Por todo ello, puede afirmarse que en esta perspectiva se emplean las prácticas lingüísticas para documentar y analizar la reproducción y la transformación de personas, instituciones y comunidades a través del espacio y del tiempo (cf. Duranti, 2003: 333).

¹⁰⁷ A este respecto, será fundamental la teoría del arte verbal –en el que se incluyen las paremias– de Bauman (1975), a la que nos referiremos en el siguiente capítulo.

3.3.4. Lingüística aplicada

Aunque hoy en día lengua y cultura son inseparables para los especialistas en lingüística aplicada, no siempre ha sido así, en tanto que el estudio del lenguaje era el dominio de los lingüistas, no de los antropólogos, al tiempo que la enseñanza de lenguas se basaba en las formas lingüísticas, entendiendo el lenguaje como una habilidad, no como un producto cultural. Como expone Kramersch (2011: 305), la fundación del *English Language Institute* de la Universidad de Michigan (1941) y de la *School of Applied Linguistics* de la Universidad de Edimburgo (1957) se ven, por lo general, como el inicio del campo de la lingüística aplicada en Estados Unidos y Reino Unido, respectivamente. Hasta ese momento, el estudio del lenguaje era ajeno a la cultura, de la cual se encargaban la literatura (la Cultura en mayúsculas) y la antropología (la cultura en minúsculas). Por un lado, lingüistas y gramáticos, siguiendo los pasos de Saussure, estudiaban el lenguaje como un sistema cerrado de signos compartido por todos los miembros de una comunidad de hablantes nativos ideales; por otro, antropólogos culturales como Lévi-Strauss abordaban el estudio de la cultura como un sistema cerrado de estructuras relacionales compartidas por grupos sociales homogéneos en sociedades exóticas sesgadamente consideradas primitivas. Sin embargo, el legado de los estudiosos que, como hemos visto, aunaban antropología y lingüística (Humboldt, Malinowski, Sapir, Whorf...) no supuso una influencia para la emergente lingüística aplicada.

La cultura terminaría entrando en el ámbito de la lingüística aplicada a través del estudio del lenguaje como discurso: la propia condición aplicada de la disciplina hacía necesario tener en cuenta el contexto social e histórico del lenguaje en uso, entendido como una serie de restricciones que afectan el lenguaje individual y que provienen de las fuerzas de la tradición, la convención, la moda, la ideología, etc. A ello se dio en llamarlo *cultura*, que, en el seno de la lingüística aplicada, pasó a significar “membership in a discourse community that shares a common social space and history, an common imaginings” (Kramersch, 1998: 10). Esta ‘afiliación’ (“membership”) debe entenderse como heterogénea dentro de la comunidad, por lo cual, yendo más allá del sistema lingüístico entendido desde la perspectiva estructuralista o generativista, la integración de la cultura en los estudios lingüísticos obligó a incorporar cuestiones como la variación lingüística y estilística, la descripción de comunidades discursivas situadas social e históricamente o el análisis de diversos modos de ejercer el poder simbólico o de luchar por el reconocimiento socio-cultural de los individuos.

Dado que la lingüística aplicada surgió en la época del auge de las ideologías nacionales y de la conciencia étnica, la cultura fue entendida como el patrimonio de grupos nacionales o étnicos y se tendió, en un principio, a equiparar e identificar un sistema lingüístico estándar con una cultura nacional. No obstante, la situación en la actualidad ha cambiado sustancialmente, con lo cual también la perspectiva que se da a la integración de lengua y cultura, tal como apunta Kramersch (2011: 306):

Nowadays, with the global spread of information technologies and global migrations, culture has lost much of its national moorings. It lives in the communicative practices of native and non-native speakers. In the teaching of foreign languages, and even more so in the teaching of English as an international language, culture has become the contextual foil of language practices in everyday life.

En los años 1980, el empuje de la sociología y de la antropología creó un clima favorable para que la lingüística aplicada explorara la relación del lenguaje con la estructura social, los aspectos socio-psicológicos de la adquisición del lenguaje y los múltiples aspectos discursivos del uso del lenguaje en diversos contextos sociales. Así, la relación entre lengua y cultura se ha traducido en trabajos en torno a la sociolingüística, el análisis de la conversación y del discurso, la pragmática multicultural¹⁰⁸, la comunicación intercultural¹⁰⁹, el aprendizaje y la adquisición de lenguas, etc. Pero no fue hasta los años 1990 cuando se propició –gracias a la reorientación de la lingüística cognitiva¹¹⁰, a la antropología lingüística y a la creciente importancia dada a la cultura en la didáctica de las lenguas– un renovado interés por la relación entre lenguaje, pensamiento y cultura en la lingüística aplicada (cf. Kramsch, 2004)¹¹¹.

Recientemente, en el Reino Unido se ha desarrollado una rama de investigación que se ha denominado *etnografía lingüística* (*linguistic ethnography*), cuyo ámbito disciplinario se enmarca en la lingüística y la sociolingüística, entendidas en un sentido lo suficientemente amplio como para incluir métodos antropológicos del estudio del lenguaje, como la etnografía de la comunicación¹¹², la sociolingüística interaccional¹¹³ o la microetnografía¹¹⁴ (cf. Creese, 2008: 229-232).

¹⁰⁸ “Cross-cultural pragmatics studies the realization of speech acts like requests and apologies in different cultural contexts [...], as well as the cultural variations of the Gricean cooperative principle in conversation [...] and of politeness strategies” (Kramsch, 2011: 307).

¹⁰⁹ Especialmente en el ámbito de la didáctica de las lenguas y de los lenguajes específicos, siendo fundamental el concepto de *competencia comunicativa intercultural* (Byram, 1997).

¹¹⁰ Como sintetizan Schmid/Ungerer (2011: 611), la primera perspectiva de la lingüística cognitiva se correspondió con la gramática generativa, que veía el conocimiento sobre el lenguaje (entendido como competencia lingüística) como una habilidad humana que no estaba relacionada con otras facultades cognitivas como la percepción, la atención o la memoria. En cambio, “[t]he second view of cognitive linguistics takes a completely different perspective and emphasizes the experiential nature of linguistic competence [...]. In this account, knowledge about linguistic structures is explained with recourse to our knowledge about the world, and it is assumed that language both reflects and contributes to shaping this knowledge. Introduced by linguists such as Fillmore, Lakoff, Langacker and Talmy in key publications in the 1980s, this notion of cognitive linguistics is today represented, for example, by the International Cognitive Linguistics Association (ICLA) and in the papers published in the journal *Cognitive Linguistics*.”

¹¹¹ De hecho, si en Estados Unidos la relación entre lengua y cultura ha sido abordada, principalmente, desde la antropología, en el Reino Unido y Europa esta disciplina ha mostrado más bien poco interés por el vínculo entre lengua, cultura y sociedad, que, en cambio, ha sido explorado desde la lingüística aplicada (especialmente, la sociolingüística).

¹¹² Aunque ya hemos hablado de ella, para un sucinto y esencial resumen de esta disciplina, *vid.* Saville-Troike (1996).

¹¹³ “Investigation showing how relational signs function to signal activities and discourse tasks, how interpretations are agreed upon and altered in the course of an interaction by differentially foregrounding, subordinating or concatenating various information carrying elements, is a major task of interactional sociolinguistics” (Gumperz, 1999 [1982]: 208). Para las directrices generales de esta disciplina, *vid.* Schiffrin (1996), quien a su vez la define así: “*interactional sociolinguistics* is the study of the linguistic and social construction of interaction. It provides a framework within which to analyze social context and to incorporate participants’ own understanding of context into the inferencing of meaning. [...] Knowledge of the interactional order can lead to analysis of the socially constituted moves that help create a sense of reality in a particular interaction and a set of expectations about what will come next” (Schiffrin, 1996: 316).

¹¹⁴ La microetnografía es un método y un punto de vista recientes de análisis de la interacción social: “the microanalyst looks very closely and repeatedly at what people do in real time as they interact. From this approach to analysis comes a particular perspective on how people use language

En un artículo de discusión en torno al ámbito de esta nueva disciplina, Rampton *et al.* (2004: 2) describen su orientación de la siguiente manera:

linguistic ethnography generally holds that to a considerable degree, language and the social world are mutually shaping, and that close analysis of situated language use can provide both fundamental and distinctive insights into the mechanisms and dynamics of social and cultural production in everyday activity.

Metodológicamente, la etnografía lingüística toma de la etnografía su explicación holística de las prácticas sociales, su interés por fenómenos particulares enmarcados en una situación y un contexto concretos y la importancia para el análisis de los participantes en la interacción social; en cambio, de la lingüística adopta su marco analítico, en especial sus procedimientos empíricos y su precisa terminología para la descripción de las pautas en la comunicación humana (*cf.* Rampton *et al.*, 2004: 3-4).

This combination is seen, on the one hand, as having the capacity to ‘tie ethnography down’ through pushing for more precise, falsifiable analyses of local language processes. On the other hand, it can also ‘open linguistics up’ through stressing the importance of reflexive sensitivity in the production of linguistic claims, foregrounding issues of context and highlighting the primacy of direct field experience in establishing interpretative validity. [Maybin/Tusting, 2011: 517]

La etnografía lingüística es una disciplina joven y todavía no claramente diferenciada de la etnolingüística o de la sociolingüística, pero está configurándose con fuerza dentro de la lingüística aplicada británica y abarca investigaciones en marcos tales como la enseñanza de idiomas o la construcción de la identidad, pero siempre prestando atención a las complejas dependencias existentes entre el uso lingüístico y el proceso social (*cf.* Maybin/Tusting, 2011: 524).

En conclusión, puede afirmarse que la interfaz lengua-cultura es de plena actualidad y, debido a su complejidad y al sinnúmero de sus facetas, ha sido objeto de múltiples acercamientos desde posiciones ideológicas y metodológicas diversas, incluso claramente contrapuestas. De todas estas visiones –y otras que no han sido contempladas aquí–, es la correspondiente a la lingüística antropológica o etnolingüística la que mejor se corresponde con nuestros objetivos, aun cuando somos conscientes de que el estudio descontextualizado de los fraseologismos que emprendemos puede topar frontalmente con varios de los planteamientos que aquí se han hecho (en especial, con los propios de la etnografía de la comunicación o de la lingüística aplicada).

A continuación, procederemos a la aplicación de la base teórica expuesta al fenómeno fraseológico, encaminándonos ya, de modo definitivo, hacia el análisis filológico que constituye el cuerpo del presente trabajo.

and other forms of communication in doing the work of daily life [...]. The interests of microethnography, in sum, are not micro at all but are macro in their scope. Close study of what people actually do in the real-time conduct of interaction can help us understand how such interaction is organized in subtle ways and can also lead us to consider how local occasions of interaction both influence and are influenced by the wider society in which they occur” (Erickson, 1996: 283, 303).

IV. El fraseologismo como signo lingüístico-cultural

Saville-Troike (2003 [1982]: 28) indica que, aunque hay diversas posturas sobre hasta qué punto el lenguaje conforma y controla el pensamiento de los individuos, no hay duda de que existe una correlación entre, por un lado, la forma y el contenido de una lengua y, por otro, las creencias, valores y necesidades presentes en la cultura de la comunidad a la que pertenece dicho idioma.

The vocabulary of a language provides us with a catalogue of things considered important to the society, an index to the way speakers categorize experience, and often a record of past contacts and cultural borrowings; the grammar may reveal the way time is segmented and organized, beliefs about animacy and the relative power of beings, and salient social categories in the culture [...]. The role of language is not the same in all societies, but it often includes the identification or marking of social categories, the embodiment of sociopolitical ideologies, the maintenance and manipulation of individual social relationships and networks, and various means of effecting social control. [Saville-Troike, 2003 [1982]: 28, 30]

A nuestro modo de ver, el lenguaje, como mecanismo de representación simbólica de la realidad, configura la experiencia de cada comunidad lingüística de una manera determinada y moldea sus mecanismos de raciocinio, pero también es cierto que, una vez establecidas las estructuras fundamentales de las lenguas, la cultura de cada uno de estos colectivos –surgida de esa vivencia particular del mundo real– influye y estampa su inconfundible huella en sus manifestaciones lingüísticas. Consiguientemente, la idea que defendemos es que la lengua, el pensamiento y la cultura se hallan insertos en un entramado de relaciones multidireccionales, condicionándose mutuamente. Desde el punto de vista que nos interesa en este trabajo, de este planteamiento se deriva una consecuencia fundamental, a saber: que las realizaciones lingüísticas de una comunidad transmiten información sobre el modo en que este colectivo, en su historicidad (*cf.* Martínez del Castillo, 2001: 213), percibe, interpreta y transforma la realidad; en definitiva, sobre su cultura.

Por consiguiente, las unidades fraseológicas, como productos lingüísticos, son transmisoras de este tipo de datos; pero son especialmente valiosas en este sentido en tanto que los fraseologismos persiguen construir su propio imaginario y su propia ideología sobre la más palpitante realidad de la vida cotidiana, incluyendo numerosas referencias a creencias y tradiciones que fueron fijadas en un momento determinado de la historia de cada idioma y que perduran en el tiempo, incluso llegando a sobrevivir a la realidad que las motivó. A partir de la reproducción de un modo de vida y de una organización social reconocible por todos los hablantes de una lengua, las unidades fraseológicas trascienden este contexto original y pasan a aplicarse a otros muchos, abstrayéndose y generalizándose su repercusión, y provocando, de esta manera, el paso de un significado literal a otro figurado o traslaticio, que a menudo es altamente connotativo y simbólico-alegórico.

Con frecuencia se afirma –sin mucho afán crítico– que los refranes conforman un compendio de sabiduría popular, en vista de que se entienden como fruto de la experiencia de nuestros antepasados, que intentan explicar el mundo –físico y psíquico– que rodea al ser

humano y que constituyen un código de conducta para las nuevas generaciones¹¹⁵. A este respecto, a menudo se dejan de lado del estudio cultural el resto de unidades fraseológicas, seguramente porque en ellas no está presente ese afán de universalidad ni gozan del prestigio sapiencial que los refranes y, en menor medida, las sentencias poseen entre los integrantes de una comunidad¹¹⁶. Sin embargo, desde una perspectiva etnolingüística, todas estas unidades, independientemente de su tipología, son susceptibles de ser analizadas, dado que todas ellas poseen un carácter instrumental al servicio de una ideología impuesta por los grupos sociales dominantes: la supuesta “mentalidad colectiva” que puede rastrearse en estas expresiones lingüísticas está sometida a los intereses de los dirigentes y se encarga de asegurar el orden establecido. Por tanto, son populares en cuanto el pueblo las crea¹¹⁷, asume y transmite –llegándolas a sentir como propias–, pero no por su contenido e ideología, como demuestra la ausencia de refranes profundamente críticos o rebeldes¹¹⁸.

Combet (1996a: 20-21) considera que, para trazar el verdadero territorio de la sabiduría proverbial, hay que detenerse a pensar qué temas no son tratados por el refranero. A juicio de este estudioso, los refranes ilustran esa facultad de olvido que caracteriza a todos los pueblos, que omiten todo aquello que no forma parte de su cotidianidad, en especial: la religión, la Historia y la alta cultura. En cuanto a la religiosidad, aparece desprovista de todo sentimiento profundo y se queda en lo accesorio (proporcionando una imagen superficial de la divinidad y de las prácticas religiosas)¹¹⁹; en lo que atañe a la Historia, las referencias a los grandes acontecimientos brillan por su ausencia, mientras que abundan los antagonismos y conflictos sociales propios de la “pequeña historia”, tales como cuestiones de interés material (que enfrentan a ricos y pobres, nobles y plebeyos, ciudadanos y aldeanos) o bien cuestiones del entorno más inmediato (conflictos entre generaciones o entre los sexos); asimismo, a juicio del paremiólogo francés, las remisiones al mundo del arte, la filosofía y la literatura son prácticamente inexistentes.

¹¹⁵ Aunque hay muchos refranes que configuran un verdadero *código de conducta*, no todos responden a esta intención. Los que podrían llamarse *normativos* –por cuanto regulan la vida moral y social de las personas (*Cada cual con su igual trate y se case*, MK 11629)– y los *axiológicos* –que expresan juicios de valor sobre personas, cosas o instituciones que revelan prejuicios y creencias (*Amistad entre desiguales, poco dura y menos vale*, MK 3302)– realmente condicionan el comportamiento de los hablantes y pueden entenderse como un *código de conducta*. No obstante, los *descriptivos* sólo enuncian juicios asertorios fruto de la decantación de la experiencia (por ejemplo, los meteorológicos o los agrarios), por lo que *a priori* no pretenden controlar el proceder de las personas, si bien muy a menudo se emplea este tipo de formulación con una intención ilocutiva que va más allá de su literalidad y que puede equipararlos a los prescriptivos o a los axiológicos (*En el fondo se juntan los posos*, MK 11640; *Nunca vi un majadero sin su compañero*, MK 11623).

¹¹⁶ Son numerosos los refranes que evidencian esta valoración positiva (*vid.* Apéndice 9.01).

¹¹⁷ No obstante, también cabe la posibilidad de una acuñación culta, por ejemplo en el caso de algunos que adaptan sentencias filosóficas a las características formales propias del refrán, como *Quien sabe que no sabe, algo sabe* (MK 32032), que recuerda sospechosamente una máxima socrática.

¹¹⁸ En contra, Aróstegui (1994: 15-16) señala que en realidad no conocemos el refranero popular, pues el declive de su valoración y uso en nuestros días impide acceder a un completo refranero oral y obliga a los investigadores a basarse en los impresos, en los cuales la censura –civil, eclesiástica o del propio compilador– habría mutilado el verdadero pensamiento del pueblo, explicándose así la ausencia de verdaderos refranes subversivos. Como argumento, cita un refrán que da fe de que la comunidad era plenamente consciente de esta represión: *Hay refranes que no son para escritos, sino para dichos; y eso, entre amigos*.

¹¹⁹ Para una recopilación de refranes sobre el tema de la religión, *vid.* Panizo (1999: 35-68).

A pesar del radicalismo de Combet, la etnolingüística pretende demostrar “el valor de la lengua para reflejar, reproducir, conservar y transmitir la cultura de un pueblo” (Forgas Berdet, 1993: 35), tanto en lo que se refiere a su cultura material como a la espiritual. Como sostienen Telija *et al.* (1998: 56-57), desde el paradigma antropocéntrico, la idea de la *relatividad lingüística* de Whorf puede reformularse como *relatividad lingüístico-cultural*: la lengua como un medio de representar y reproducir la cultura. De este modo, la cultura se aplica en el plano del contenido de las expresiones lingüísticas, que se repiten y se transmiten de generación en generación a través de normas de uso culturales y lingüísticas; como contrapartida, la lengua se erige en un mecanismo fundamental para la formación de una identidad cultural colectiva, ya que no sólo reproduce las normas socioculturales, sino que, a través de las estructuras lingüísticas, las hace obligatorias a ojos de los miembros de la comunidad. Y los fraseologismos, por su especificidad lingüística de pertenecer al discurso repetido, son una fuente de información excepcional para la reconstrucción de las costumbres y la organización social de una comunidad, incluyendo sus valores morales y sus códigos de conducta. En este sentido, las paremias son especialmente valiosas, pues pueden entenderse como “un microcosmos cultural en el que varios códigos específicos se encuentran implicados” (Forgas Berdet, 1992: 296), por lo cual resulta tan acertado el enfoque interdisciplinar que proporciona la etnolingüística y, por ello, dedicaremos en este capítulo particular atención a este tipo de unidad.

En resumidas cuentas, el acervo fraseológico puede entenderse como un depósito de numerosa información idiosincrásica de una comunidad lingüístico-cultural, lo cual favorece que se estudie desde una perspectiva intercultural, en tanto que se contribuirá a elucidar los orígenes de muchos de estos hábitos lingüísticos y culturales. Algunos de éstos podrían adivinarse como más o menos universales, revelando quizá aspectos de la cognición humana, pero no hay que olvidar que las comunidades y lenguas europeas comparten una herencia cultural común, cimentada sobre las tradiciones grecorromana y judeocristiana, factor que nos ha decidido por explorar una de estas dos vías desde una perspectiva intercultural (clásica e hispana).

Desde el punto de vista teórico, la fraseología intercultural es un campo de estudio altamente multidisciplinario, por cuanto mantiene un estrecho lazo con la lexicología contrastiva, la sintaxis, la pragmática, la semántica, la semiótica, la traducción... Esta diversidad de teorías lingüísticas puede ser una ventaja, mas también conlleva el inconveniente de que no se haya desarrollado una sólida metodología de investigación (*cf.* Colson, 2008: 202). Desde la lingüística cognitiva hasta la lingüística de *corpus*, en todas las teorías hay algo válido que puede ser aprovechado para una investigación de esta índole. Además, la interdisciplinariedad del enfoque cultural o etnolingüístico se pone de manifiesto ante la constatación de ineludibles remisiones a otras disciplinas ajenas a la lingüística, tales como la antropología, la sociología, la historia de las civilizaciones, la economía, la historia del derecho, la filosofía, la historia de las ideas, la literatura o los estudios de género¹²⁰. Por ello, aparte de las consideraciones que hasta ahora hemos ido trayendo a colación, para la configuración de cómo los fraseologismos llegan a constituirse en estos depósitos de información cultural, vamos a tener en cuenta también algunas aportaciones que se han hecho desde la sociología y –más adelante– desde los estudios folklóricos norteamericanos.

¹²⁰ Este hecho es lo que explica, por ejemplo, lo variopinta que acaba resultando la bibliografía empleada en la elaboración del presente trabajo.

El sociólogo francés Pierre Bourdieu (1980) lleva a cabo una crítica de la concepción de la cultura como un sistema racional construido a partir de creencias o reglas organizadas jerárquicamente, subrayando la importancia de la socialización subjetiva y de las propias experiencias vividas en detrimento de la racionalización de las categorías y normas sociales. De esta forma, el autor proyecta un modelo de dominación simbólica sustentado en lo que llamó *habitus*: sistemas estructurados de disposiciones inconscientes basadas en la experiencia pasada y constituidas en la práctica de interacciones rutinarias. A través de estos sistemas, las estructuras sociales objetivas¹²¹ se graban en el cuerpo y en la mente de los individuos, que quedan subjetivamente percibidas y valoradas pero que se presentan a la conciencia como aparentemente innatas y objetivas¹²². El *habitus* no sólo refleja la estructuración tradicional de la sociedad, sino que también la perfila al generar y organizar una serie de prácticas y representaciones, con cuya reactivación se tiende a perpetuar el pasado en el tiempo (Bourdieu, 1980, 87-109; cf. Brubaker, 1993; Schwartz, 1997: 100-103; Pinto, 2002 [1998]: 44-48).

La aplicación de este reducido número de principios coherentes entre sí dará como fruto prácticas (juegos, ritos...), objetos (herramientas, casas, poblados...) y productos verbales (mitos, canciones, adivinanzas, poemas gnómicos, fraseologismos, especialmente paremias). Todos estos productos son representación objetivada de los enraizados esquemas de percepción y acción que configuran el *habitus*, con el que mantienen una relación dialéctica que se expresa a través de ellos, contribuyendo tanto a su producción como a su refuerzo y continuidad gracias a la institución de los principios de la relación del individuo con el mundo natural y social a través de prácticas, objetos y palabras (Bourdieu, 1980, 124-125, 183-184).

Por consiguiente, en relación con el *habitus* o con la cosmovisión, productos culturales como las paremias no sólo son –remitiendo a la distinción humboldiana– *ergon*, sino también *energeia* (Bourdieu, 1980: 158), puesto que derivan de la propia percepción de la realidad inherente a una cultura y, al mismo tiempo, la fundan y la divulgan gracias a la reactivación de esos esquemas.

Similar resulta la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1984), quien sostiene que los agentes y las estructuras sociales representan un proceso organizado temporal y espacialmente, merced al cual la sociedad proporciona reglas y recursos para organizar la vida social de sus miembros. En realidad, estas estructuras sólo existen en sus actualizaciones en prácticas enmarcadas en un tiempo y lugar concretos y a modo de trazas en la memoria que orientan la conducta de los agentes humanos; por tanto, puede decirse que los sistemas sociales poseen propiedades estructurales que sólo en su actualización adquieren la forma de una estructura completa. Estas propiedades, a su vez, le permiten hablar de “dualidad de estructura” porque son tanto medio como resultado de las prácticas sociales –ya que las posibilitan y sólo a través de ellas se hacen efectivas– que, por su repetición, organizan y constituyen, en sí mismas, los sistemas sociales (Giddens, 1984: 16-28).

¹²¹ Es decir, las estructuras de las relaciones entre grupos: sexos, generaciones, clases sociales...

¹²² Bourdieu (1980: 158) nos ofrece la siguiente definición de *habitus*: “le système socialement constitué des structures inséparablement cognitives et évaluatives qui organise la perception du monde et l’action dans le monde conformément aux structures objectives d’un état déterminé du monde social.”

Si aplicamos esta dualidad a la lengua, la teoría social de Giddens es paralela a la perspectiva lingüística que ve el habla no como un simple medio para la representación de una realidad independiente del lenguaje, sino también como un omnipresente recurso para la reproducción de la realidad social, al tiempo que la inserción de las prácticas sociales en un marco espacio-temporal concuerda con los presupuestos de la sociolingüística (cf. Duranti, 1997: 11-12).

Esta realidad social se fundamenta en unas relaciones de poder y dependencia que se traslucen en la lengua y, conforme a Michel Foucault (1980), en todo conocimiento, que nunca es neutral, sino que siempre configura una forma de poder. Ello se debe a que existe sólo en su relación con factores sociales, económicos y políticos, por lo cual se emplea para organizar y controlar las vidas de los miembros de la sociedad (cf. O'Farrell, 2005: 96-108).

Knowledge and power are integrated with one another, and there is no point in dreaming of a time when knowledge will cease to depend on power [...]. It is not possible for power to be exercised without knowledge, it is impossible for knowledge not to engender power. [Foucault, 1980: 52]

Las aportaciones de Foucault resultan útiles a la hora de tomar en consideración la manera en la que se conoce lo que se conoce, de dónde procede esa información, cómo se originó, a qué intereses puede servir, etc., para poder así llegar a saber por qué se acepta como verdadera cierta información y cómo ha llegado a ocupar esa posición privilegiada frente a otras posibilidades (cf. Mills, 2003: 66). De esta forma, Foucault (1969) se propone trazar una *arqueología del saber* que describa y explique el proceso que lleva a que ciertos hechos sean conocidos en detrimento de otros, mas no basándose en las contribuciones de grandes pensadores –que siempre suponen una ruptura–, sino enfocándose en el ser humano y su propia evolución, entendida como un *continuum*:

l'histoire de la pensée, des connaissances, de la philosophie, de la littérature semble multiplier les ruptures et chercher tous les hérissements de la discontinuité, alors que l'histoire proprement dite, l'histoire tout court, semble effacer, au profit des structures sans labilité, l'irruption des événements. [Foucault, 1969: 13]

Maldonado (1966 [1960]: 7-8) señala que la consecuencia ineludible de la antigüedad de los refranes (y, por extensión, de otros fraseologismos) es que su origen sea desconocido y que quien se proponga rastrearlo tendrá que remontarse hasta el inicio de la misma lengua, periodo del que le faltarán testimonios y, aun cuando consiga hallar la expresión romanceada más primitiva, le quedará “el convencimiento de que aquella era trasunto de una forma todavía más remota.” Remitiendo a los antecedentes clásicos de los que proceden los fraseologismos españoles o cuya ideología comparten, pretendemos contribuir a esta laguna e intentar localizar algunos de los cimientos de la *arqueología del saber* que propone Foucault. Ahora bien, la condición particular del estudio de las unidades clásicas –ajeno a la oralidad que les sería propia y sustentado en las fuentes escritas de que disponemos– no permite separar con claridad lo popular de lo culto, pues los documentos conservados pertenecen casi exclusivamente a la tradición erudita, pero no por ello debemos considerar imposible la inclusión de elementos populares. Por otro lado, la crucial influencia de la filosofía y la literatura clásicas en la configuración de las sociedades occidentales no ha podido sino moldear a su imagen el saber popular de estas comunidades, en las que perviven vulgarizadas incontables conceptualizaciones propias de la alta cultura clásica, a su vez en

parte tal vez fundamentadas en creencias anteriores de raíces no ilustres. Tradición culta y tradición popular se impregnan de constantes y estereotipos, por lo cual convergen y se influyen mutuamente, dando lugar a la amalgama de ítems de diversa índole que constituyen nuestro *corpus*, pero que se articulan coherentemente entre sí para dar lugar a esa *filosofía vulgar* a la que se refería Juan de Mal Lara.

Hablando de la obra de Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711), Voltaire (1978 [1751]: 491) sostiene que en sus versos conviene distinguir lo que merece convertirse en *máxima* de lo que se ha convertido en *proverbe* (refrán)¹²³, porque, a juicio del filósofo francés,

[l]as máximas son nobles, sabias, útiles; están hechas para los hombres de ingenio y de gusto, para la buena compañía. Los proverbios [refranes] hay que dejárselos al vulgo que, como es sabido, se da en todas las condiciones. [...] son más bien proverbios del pueblo que versos dignos de ser recordados por los conocedores.

A esta mala consideración recibida por los refranes también hace alusión Martínez Kleiser (1953: XIII), quien es de la opinión de que tal sentimiento nace del poco crédito concedido a su autor, “el pueblo”:

En los talleres del pueblo fueron elaborados los refranes; encierran un cuerpo de doctrina que no fue proclamado en las aulas de ningún centro universitario; pretenden aleccionarnos sin título ni birrete; brotaron frente a las brasas de un hogar pueblerino, sobre los surcos de un arado, bajo el tejadillo ruinoso de un atrio parroquial; huelen a romero y tomillo, cuando no a los ajos y cebollas del plebeyo condumio; les falta empaque y distinción; son hijos expósitos sin padres conocidos; no pueden tener entrada en los saraos del idioma; llenen en buena hora las alforjas de Sancho, pero no pretandan cobijarse bajo el yelmo de Don Quijote.

Parece ser que es precisamente la autoría y el carácter popular que, por lo común, se atribuye a los refranes, lo que ha perjudicado su consideración social, distanciándolos de las reflexiones cultas y eruditas de otras paremias. No obstante, el análisis que emprendemos en este trabajo pretende, en parte, borrar esta línea divisoria, pues el refranero no sólo se nutre –como se ha dicho– de supersticiones y percepciones individuales alejadas de la realidad, sino que en ellos también influye decididamente la tradición culta de la propia comunidad lingüística, que, al fin y al cabo, es producto de la misma cultura¹²⁴.

¹²³ Sobre la diferenciación entre *proverbio* y *refrán*, Sevilla Muñoz (1988: 68-69) concluye que la anterioridad del primer término es indiscutible, pero que su sentido se vio alterado al aparecer el segundo, que llegó a convertirse en el vocablo más extendido para referirse a las unidades paremiológicas españolas (cf. Pérez Martínez, 1996: 80). La coexistencia de ambos términos hizo que en unas ocasiones se usaran de forma indistinta, mientras que en otras se especializaran: el término *refrán* adquirió los rasgos de ser popular, de uso familiar y tener carácter festivo o gracioso; en cambio, *proverbio* dejó de incluir esas características para adoptar las opuestas, es decir, el pertenecer al registro culto, el ser percibido como algo lejano en el tiempo o en el espacio, y el poseer una índole grave y seria. En cambio, en el mundo occidental, la paremia por excelencia se denomina con un derivado de *proverbium*, por lo que denominaciones como el francés *proverbe* o el inglés *proverb* no se corresponden específicamente con el *proverbio* español, sino que –por su carácter popular– conciernen más bien a lo que en español llamamos *refrán* (cf. Sevilla Muñoz, 1988: 71-102). Por ello, en particular al hablar de la bibliografía anglosajona, vamos a evitar emplear el término *proverbio* para referirnos a lo que dichos estudiosos designan como *proverb*, término que mantendremos en inglés o que adaptaremos al español como *refrán* cuando resulte apropiado.

¹²⁴ En contra de nuestro planteamiento, Combet (1996a: 19) considera que los refranes proceden de la masa, ajena a la influencia de ideologías (políticas, religiosas, filosóficas) y movida por la fuerza de la inercia, lo cual otorga un carácter homólogo a todos los mensajes que expide. A pesar

En realidad, el factor de la autoría es una de las cuestiones más ampliamente debatidas en cuanto a los refranes, discusión que puede reducirse a dos tendencias: la que juzga que han sido creados colectivamente y la que plantea un creador individual. Anscombe (2010: 25-28) identifica –desde una óptica discursiva– las *formas sentenciosas* por ser textos autónomos que se injieren en otro texto a modo de inciso, y que siempre pueden introducirse con un marcador mediativo¹²⁵ del tipo *como dice F* (cuya función es presentar lo que sigue como argumento de autoridad); como subclasificación, propone distinguir entre *sentencias* y *formas parémicas* amparándose en el criterio de que las primeras se combinan con un marcador en el que *F* se refiere a un locutor específico, mientras que en las segundas siempre se trata de un omni-locutor (enunciador indeterminado, general y anónimo). Con todo, contempla la posibilidad de que una sentencia pueda convertirse en una forma parémica al olvidarse que tuvo un autor concreto o, sencillamente, al emplearse con un marcador con omni-locutor.

De hecho, como sostiene Lázaro Carreter (1980b: 211), se trata de un problema quizá sin solución, pero parece claro que la colectividad actúa de cocreadora, posibilitando o impidiendo el éxito de determinadas acuñaciones. A menudo se repite una frase célebre de Lord John Russell que define el refrán como “one man’s wit and all men’s wisdom” (Taylor, 1981 [1962]: 3)¹²⁶, a guisa de síntesis del proceso creador, como hace Mieder (2004: 9), quien considera que, si una expresión posee un elemento de verdad o sabiduría y contiene algún marcador de proverbialidad, puede “cuajar” y ser usada en un pequeño círculo que puede ir extendiéndose gradualmente (familia, localidad, región, nación, mundo) hasta que se convierte en un lugar común con una formulación depurada que acaba imponiéndose sobre otras variantes (que son consecuencia irremediable de su proceso de transmisión).

Por tanto, uno de los rasgos que parece identificar los refranes es su tradicionalidad (cf. Mieder, 1994 [1990]: 19-20; 2007: 395), no sólo en el sentido de antigüedad, sino de frecuencia de circulación en el seno de una comunidad de habla, aunque no está claro qué antigüedad debe tener para ser proverbial ni entre cuánta gente, ni a qué nivel (regional, nacional, internacional), ni por cuánto tiempo debe circular. Mieder (1994 [1990]: 20) se plantea qué diferencia realmente una cita de un *proverb*, llegando a la conclusión de que, aun contando una unidad con un autor conocido, a menudo se pierde la vinculación de dicha unidad con ese autor y acaba citándose del mismo modo que cualquier refrán anónimo. Un dicho célebre, un dicho popular (o frase proverbial, según la terminología al uso) o el verso de

de lo que de verdad pueda tener esta postura, creemos que nuestro enfoque está respaldado por la visión de las estructuras sociales que aportan Bourdieu y Giddens, así como la función del conocimiento y su relación con el poder defendida por Foucault. Además, insistimos, la particularidad específica del enfoque diacrónico y la búsqueda de antecedentes clásicos necesariamente relativiza la supuesta índole popular en las conceptualizaciones que encierra el refranero. De hecho, Anscombe (2010: 37) considera discutible el origen popular de las “formas sentenciosas”, en tanto que siempre ha habido constantes e importantes intercambios entre el pueblo y la literatura (Quevedo, Lope de Vega, Tirso de Molina, Calderón de la Barca, Cervantes, Iriarte, Villon, Rabelais, Rousard, La Fontaine, Racine...).

¹²⁵ Entendiendo la *mediatividad* como “el estudio del origen de la información que se transmite por medio de la lengua” (Anscombe, 2010: 24), que puede concretarse en percepción (cuando los datos tienen origen sensorial), inferencia (cuando se deducen por lógica) y préstamo (cuando se toman de otra fuente, como ocurre en el caso de las paremias).

¹²⁶ En otras fuentes, se cita según esta formulación: “A proverb is the wit of one, and the wisdom of many” (Mieder, 2004: 9).

una canción pueden llegar a adquirir un grado de circulación popular muy elevado, haciendo que sean percibidos como auténticas unidades proverbiales. Consiguientemente, parece que la proverbialidad se convierte en un juicio de valor por parte de los hablantes, en el cual la tradicionalidad constituye uno de sus rasgos fundamentales, pese a su difícil determinación.

Asimismo, como apunta, entre muchos otros, Norrick (2007: 381), bajo el término *proverb* la tradición popular, folklórica y paremiológica ha ido agrupando un conjunto nada monolítico de ítems diversos, lo cual ha originado numerosas definiciones, muchas veces formuladas por intuición y caracterizadas por su vaguedad. Por otro lado, sigue Norrick (2007: 382), es probable que en ninguna lengua hallemos un refrán que aúne todos los rasgos que imaginamos como prototípicos. De hecho, estas dificultades condujeron a Taylor (1985 [1931]: 3) a negar la posibilidad de hallar una definición que pudiera dar cuenta de todos los refranes y de todas sus características, lo cual, a su vez, propició como reacción la siguiente definición por parte de Whiting (1932: 302):

A proverb is an expression which, owing its birth to the people, testifies to its origin in form and phrase. It expresses what is apparently a fundamental truth—that is, a truism,—in homely language, often adorned, however, with alliteration and rhyme. It is usually short, but need not be; it is usually true, but need not be. Some proverbs have both a literal and figurative meaning, either of which makes perfect sense; but more often they have but one of the two. A proverb must be venerable; it must bear the sign of antiquity, and, since such signs may be counterfeited by a clever literary man, it should be attested in different places at different times.

Esta definición encierra, en sí misma, toda una serie de rasgos que se atribuyen repetidamente a los refranes: un tono sentencioso (con la expresión de una aparente verdad) que consigue venerabilidad a través de su antigüedad, una serie de rasgos formales habituales (brevedad, recursos fónicos...) y un sentido metafórico o literal. Pérez Martínez (1996: 81-82) considera, creemos que con razón, que no importa qué definición se proporciona, sino la realidad histórico-lingüística del refrán, con una descripción de lo que supone dentro de la textualidad hispana, lo cual le lleva a esbozar esta caracterización:

los refranes son expresiones sentenciosas, concisas, agudas, de varias formas, endurecidas por el uso, breves e incisivas por lo bien acuñadas, que encapsulan situaciones, andan de boca en boca, funcionan en el habla cotidiana como pequeñas dosis de saber adheridas a discursos mayores, son aprendidas juntamente con la lengua y tienen la virtud de saltar espontáneamente en cuanto una de esas situaciones encapsuladas se presenta a veces sólo para animar el discurso y otras para zanjar una discusión sirviendo de argumento ya deductivo, ya inductivo. [Pérez Martínez, 1996: 82]

El paremiólogo mexicano continúa diciendo que su estudio puede abordarse desde distintas disciplinas y metodologías, cada una de las cuales pondrá de manifiesto alguno de estos aspectos. Al respecto, Honeck (1997: 4-43) lleva a cabo una revisión de siete enfoques desde los que se ha estudiado el refrán, llegando a la conclusión de que cada uno no sólo responde a disciplinas y métodos distintos, sino que se centra en unos objetivos concretos y se fundamenta en unos presupuestos que condicionan la percepción que se tiene de su objeto de estudio. En la siguiente tabla reproducimos, con algunas matizaciones, las conclusiones a las que llega:

Enfoque	Objetivos	Presupuestos teóricos	Disciplinas	Métodos
cognitivo	explicar la cognición del refrán	el refrán es una entidad mental teórica	psicolingüística, lingüística	experimental
cultural	describir las funciones culturales del refrán	el refrán es una forma familiar culturalmente	antropología cultural, folklore	etnografía, estudios de campo
formal	definir el refrán, desarrollar una taxonomía	el refrán es una forma lingüística única	lingüística, semiótica	análisis lingüístico
literario	describir el uso de refranes en la literatura	el refrán tiene propiedades poéticas únicas	estudios literarios y filológicos	análisis literario
personal	la comprensión personal de los refranes	la interpretación personal es válida	–	fenomenología
práctico	documentar y poner en práctica el uso de refranes	el refrán tiene usos específicos y significativos	pragmática, semiótica	análisis del discurso
religioso	describir e interpretar el empleo de refranes en textos religiosos	el refrán contiene lecciones morales	estudios religiosos	análisis histórico y textual

Tabla 5: Enfoques en el estudio de los refranes (cf. Honeck, 1997: 42)

De todos ellos, el que más sorprende es el personal, que trata el refrán desde un punto de vista subjetivo basado en la propia experiencia y en el modo de entenderlo. Por extraño que pueda parecer, su premisa se basa en el supuesto de que cada hablante, por el mero hecho de pertenecer a una comunidad lingüística, posee su propia conciencia lingüística del empleo de la lengua, incluidas cuestiones metalingüísticas sobre, por ejemplo, qué es un refrán. A partir de una encuesta en la que se preguntaba a los informantes qué entendían por *proverb*, Mieder (1985: 119) se basó en la intuición de los hablantes para formular la siguiente definición-descripción:

A proverb is a short, generally known sentence of the folk which contains wisdom, truth, morals, and traditional views in a metaphorical, fixed and memorable form and which is handed down from generation to generation.¹²⁷

Por ende, la tradicionalidad y el contenido cultural parecen erigirse en atributos definitorios de los refranes, por lo cual nuestro análisis diacrónico y cultural adquiere razón de ser. A pesar de ello y de algunas aportaciones desde el análisis del discurso¹²⁸, en la bibliografía española generalmente se han estudiado los refranes o desde los estudios literarios¹²⁹, o desde una perspectiva formal, centrándose en su definición y taxonomía¹³⁰, en

¹²⁷ Los datos que estos informantes estadounidenses aportaron intuitivamente se corresponden con los rasgos que contemplan los refranes españoles metaparemiológicos, tal como fueron expuestos por Manero Richard (2000: 351-353). Arora (1999: 37-38) considera que esta definición intuitiva de los anglohablantes se corresponde con el refrán como “género étnico”, y no como “categoría analítica” propia de un estudio científico, pero es precisamente la existencia de ese “género étnico” lo que posibilita que el refrán funcione discursivamente en una comunidad de habla y que una secuencia sea reconocida como tal. Aunque habrá quien se sienta tentado de decir que estas intuiciones acientíficas deberían dejarse de lado, no puede obviarse la cuestión de que prácticamente todas las definiciones propuestas con pretensiones científicas se fundamentan en ese “género étnico”.

¹²⁸ Cf. Penadés Martínez (2006), Veyrat Rigat (2008), Anscombe (2010).

¹²⁹ Como perspectiva general, *vid.* Combet (1996b).

¹³⁰ Por ejemplo, Sevilla Muñoz (1988, 1993).

sus rasgos fonéticos (rima, ritmo, distribución acentual, entonación, aliteración, onomatopeyas), léxicos (dialectalismos, arcaísmos, latinismos, palabras diacríticas, neologismos, invenciones léxicas...), morfosintácticos y estructurales (elipsis, brevedad, número de hemistiquios¹³¹, modelos estructurales¹³², paralelismos, pronombre relativo generalizador *quien*, atemporalidad de los tiempos verbales...) o, mezclándose con cuestiones semánticas, recursos retóricos (metáforas¹³³, metonimias, comparaciones, antítesis, paradojas, personificaciones, hipérbolones...) ¹³⁴. No obstante, todas estas características sólo actúan como factores que favorecen la proverbialización, pero no determinan que una secuencia pueda considerarse un refrán.

Los enfoques formales al uso resultan más bien poco relevantes desde el punto de vista cultural, pero sí nos parece significativo el papel que estos rasgos adquieren en la teoría del *arte verbal* hilvanada por el antropólogo y folklorista Richard Bauman (1975)¹³⁵. Desde esta perspectiva, productos de la tradición oral como refranes, adivinanzas o chistes se entienden como una alteración de la forma convencional de la mayoría de los mensajes lingüísticos: este sistema de comunicación alterado trastorna o sustituye temporalmente el convencional y obliga a que los receptores cambien de marco interpretativo¹³⁶, abandonando el neutro con el que habitualmente se enfrentan a los mensajes lingüísticos y adoptando el correspondiente a la *performance*¹³⁷, que va más allá de los usos referenciales del lenguaje y pone en marcha su función poética:

¹³¹ Calero Fernández (1991a: 63-73) sostiene que la brevedad, más que una cualidad identificadora, es una peculiaridad que suele acompañar las paremias y que no se debe a cuestiones mnemotécnicas, sino a facilitar su inserción en el discurso, pues el hablante debe retomarlo después de engarzar en él la paremia en cuestión. Por otro lado, considera que no hay que confundir esta laconicidad con el número de hemistiquios, puesto que a veces hay refranes bimembres (*Cabello largo, meollo corto*) más concisos que otros unimembres (*La buena mujer está obligada a no dar ocasión a su marido a que riña*). Aunque a menudo se afirma que lo característico es el bimetrismo, es evidente que no es la única estructura posible, que dependerá de su enunciación: cada hemistiquio se enuncia en su totalidad con una única línea melódica, sin que sea posible pausa alguna en su seno (cf. Calero Fernández, 1991a: 67). Otros estudios sobre la estructura determinan, de forma poco consistente, que la mayoría de los refranes tienen estructura cuatripartita (cf. Milner, 1969), o bien que constituyen siempre una estructura proposicional conformada por un tema y un comentario, de modo similar a las adivinanzas o los acertijos (cf. Dundes, 1981 [1975]: 50).

¹³² Mieder (1994 [1990]: 21) incluye los siguientes ejemplos: “Donde hay X, hay Y”, “No hay X sin Y”, “De tal X, tal Y”, “Un X no hace un Y”. Adaptando las “proverb architectural formulae” inglesas que propone Dundes (1981 [1975]: 46), podríamos añadir: “Mejor X que Y”, “Un X es un Y”, “X nunca Y” o la estructura típica de los wellerismos y de los dialogismos “X, dijo Y”. Para un muy completo análisis de los esquemas estructurales del refranero hispano (mexicano), *vid.* Pérez Martínez (1996: 197-258).

¹³³ A pesar de que la metaforicidad es una cuestión de grados, más que una dicotomía, para algunos estudiosos (especialmente, galos y anglosajones) es fundamental para la definición de un *proverb(e)*, cuyo sentido figurado lo distingue de unidades literales como las *máximas* (Barley, 1972) o los *dictons* (Greimas, 1970 [1960]: 310-311, cf. Sevilla Muñoz, 1988: 185-193).

¹³⁴ En general, sobre cuestiones formales de los refranes, *vid.* Lázaro Carreter (1980c), Peira (1988), García-Page Sánchez (1990b, 1990c, 1997b), Olivera Soto (1996) o Hernando Cuadrado (1997).

¹³⁵ En su teoría, la denominación *verbal art* sustituye a *folklore*, adecuándose a las raíces sociolingüísticas y antropológicas de su enfoque.

¹³⁶ Con *marco interpretativo* adaptamos al español la noción de *frame*, que Bauman (1975: 292-293) toma de Gregory Bateson para referirse al contexto interpretativo que proporciona una serie de pautas para discriminar distintos modos de hablar, directrices establecidas a través del empleo de una metacomunicación convencionalizada culturalmente.

¹³⁷ Mantenemos el término como anglicismo debido a su difícil adaptación al español y al poco éxito de intentos como *representación*.

Performance, the enactment of the poetic function, is a highly reflexive mode of communication. As the concept of performance has been developed in linguistic anthropology, performance is seen as a specially marked, artful way of speaking that sets up or represents a special interpretive frame within which the act of speaking is to be understood. Performance puts the act of speaking on display—objectifies it, lifts it to a degree from its interactional setting and opens it to scrutiny by an audience. [Bauman/Briggs, 1990: 73; cf. Bauman, 1986: 3]

A efectos prácticos, sigue Bauman (1975: 295), cada comunidad de habla empleará un conjunto estructurado de medios comunicativos que resulten lo suficientemente distintivos como para que el cambio de marco sea posible en la descodificación; y estas claves que conducen a una interpretación dentro del marco de la *performance* están culturalmente convencionalizadas y son culturalmente específicas. Los aspectos formales y las particularidades semánticas de los refranes constituirán estas claves, que conducirán a su interpretación como *arte verbal*. De la lista de medios que proporciona Bauman, los que más se adecuan al caso de los refranes son: los códigos especiales (palabras diacríticas, arcaísmos, dialectalismos...), las fórmulas especiales (que los introducen y advierten de su naturaleza¹³⁸), el lenguaje figurativo (metáfora, metonimia...), recursos estilísticos (rima, aliteración, paralelismo), patrones prosódicos especiales (entonación, ritmo) y llamamientos a la tradición (alusiones a su antigüedad, su tradicionalidad...)¹³⁹. Debido a todo ello, las paremias resaltan en el discurso y se reconocen, pese a ser relativamente menos frecuentes que otros fraseologismos que a menudo pasan inadvertidos en el discurso (como las colocaciones, las locuciones prepositivas o las fórmulas discursivas).

Por tanto, el esmero en la forma tiene como objetivo fijar la atención del auditorio, que tiene que descifrar el mensaje, quedando pendiente de todo lo que diga y haga el locutor, quien, a su vez, adquiere prestigio y controla la interacción, lo cual le confiere la capacidad de transformar la estructura social (cf. Bauman, 1975: 304-305). En el caso de las paremias, este poder se ejercerá a través de la constitución de actos de habla directivos (que persiguen un efecto perlocutivo en el destinatario), e incluso de actos de habla representativos (puesto que estarán sujetos a una perspectiva concreta que podrá modificar la percepción del mundo por parte del destinatario)¹⁴⁰.

Centrándose en los aspectos pragmáticos de la *performance* de refranes españoles por parte de hablantes de Nuevo México, Briggs (1985: 798-802) establece una serie de rasgos

¹³⁸ Es decir, los denominados *marcadores mediativos o de cita*, cuya función es señalar cuál es el origen de un discurso o de un punto de vista que se está convocando al hablar. De acuerdo con Anscombe (2010: 24), la aparición de estos marcadores discursivos gira en torno a tres parámetros: la fuente de la información (que consta de un origen y un contenido), la actitud del locutor respecto a la fuente (si comparte la información, se distancia, se desentiende...) y las reglas inferenciales que el locutor aplica para pasar del contenido de la fuente al contenido presentado. En cuanto a su naturaleza morfosintáctica, Penadés Martínez (2006: 295) considera que estos conectores textuales pueden ser nominales, verbales o poliléxicos; desde una perspectiva discursiva, contempla que pueden no sólo preceder la paremia, sino también sucederla (mostrando, respectivamente, deixis catafórica o anafórica), y a veces subrayan características que se asignan intuitivamente a los refranes (valor de ley o verdad universal, atemporalidad, laconicidad, condensación expresiva, etc.).

¹³⁹ A ello podría añadirse uno de los factores que Norrick (2007: 385) aduce para explicar por qué son reconocidos, a saber, el hecho de ocupar posiciones discursivas destacadas, tales como resúmenes, cierres de historias con una función evaluativa o bien como *topoi* especializados en una argumentación.

¹⁴⁰ Para un somero resumen de la concepción de las paremias desde esta óptica del arte verbal, vid. Sherzer (2002: 56-61).

comunicativos que la caracterizan: (1) la frase-vínculo (que une el discurso precedente al texto proverbial que se introduce); (2) la identificación del “propietario” (la mención de una persona o instancia con la que se asocia: “como decía mi abuelo...”); (3) el aspecto de cita (a través de un verbo *dicendi*, lo cual, en conjunto con lo anterior, le confiere legitimidad y autoridad); (4) el texto proverbial (es decir, la paremia en sí); (5) algunas asociaciones especiales (declaración de su origen, su vinculación a un grupo, etc.); (6) el sentido general (con explicitación de sus implicaciones o implicaturas, o bien de situaciones hipotéticas en las que se aplica); (7) la relevancia respecto al contexto (explicación de cómo aplicar el refrán a la situación presente); y (8) la validación de la *performance* por parte del destinatario (afirmando su validez o su adecuación)¹⁴¹. De estas ocho características, no todas son obligatorias, al tiempo que algunas dependen directamente del contexto sociolingüístico de la ejecución, como recoge la siguiente tabla:

Rasgo	Obligatoriedad	Textual (T) vs. contextual (C)
1. Frase-vínculo	–	C
2. Identidad de “propietario”	+	T
3. Aspecto de cita	+	T
4. Texto proverbial	+	T
5. Asociaciones especiales	–	T
6. Sentido general	–	T
7. Relevancia contextual	–	C
8. Validación	+	C

Tabla 6: Rasgos de la *performance* de un refrán (Briggs, 1985: 799)

Como pone de relieve esta formulación por parte de Briggs, las cuestiones semántico-pragmáticas son también trascendentes para el análisis etnolingüístico de las paremias, aunque ya hemos mencionado que no hay acuerdo en cuanto a la naturaleza de su sentido. Amparándose en la autonomía sintáctica, algunos estudiosos consideran que estas unidades además son libres y pueden entenderse con independencia no sólo del contexto lingüístico, sino incluso del extralingüístico (cf. Zuluaga, 1980; Hernando Cuadrado, 1990, 2010). Como ya indicamos, esta postura contrasta fuertemente con la defendida por Kirshenblatt-Gimblett (1981 [1973]), quien considera que las paremias están dotadas de múltiples sentidos y usos, como consecuencia de que puedan emplearse en contextos (absolutamente) diferentes debido al carácter metafórico o figurado que suelen tener. Así, el sentido sólo podrá analizarse en relación con su contexto social y en su interpretación deberá tenerse en cuenta: la imagen presentada por la metáfora, el principio general al que se alude, la evaluación del mismo y las exigencias de la situación en que se emplea. Aunque la autora parece basarse en los refranes metafóricos, con la excepción del primero, los otros tres pasos de este proceso de inferencia semántica también concierne a los literales.

Por muy discordantes que parezcan, ambas posturas tienen su clara razón de ser. Por un lado, es innegable que las paremias poseen una semántica general que posibilita su clasificación temática o incluso su definición, a diferencia de las fórmulas rutinarias, cuyo sentido sucumbe a la explicitación de su función pragmática. Ahora bien, no puede pasarse por alto que las paremias no pueden ser interpretadas correctamente si no es dentro del

¹⁴¹ Veyrat Rigat (2008: 9) se refiere a esta validación diciendo que su adecuación/inadecuación a la situación produce un sentimiento de verdad/falsedad en el destinatario, a pesar de que no expresan verdades metafísicas, sino que reflejan hechos de la realidad, de la experiencia y de su percepción.

contexto lingüístico y situacional: las paremias desempeñan –con independencia del contexto y de la situación– una función comunicativa determinada, es decir, se pueden percibir como prescriptivas o como descriptivas, dependiendo de si constituyen un acto de habla directivo (con el objeto de influir en el receptor) o representativo (refiriendo aseveraciones cuya verdad se asume) (cf. Conca, 1990 [1987]: 27-30; Penadés Martínez, 2006: 295-296); pero, pese a ello, en el discurso (o en un macroacto de habla) cumplen unas funciones semióticas que terminarán de perfilar el sentido y la intención con que el hablante las emplea (tales como argumentar, constatar, elogiar, vituperar, disuadir, persuadir, rechazar, expresar conformidad, resignación...), adquiriendo así su fuerza ilocutiva (cf. Conca, 1990 [1987]: 102-105; Anscombe, 1997; Almela Pérez/Sevilla Muñoz, 2000: 9; Penadés Martínez, 2006: 296-299; Veyrat Rigat, 2008: 10¹⁴²).

En la línea de la sociolingüística y de la etnografía de la comunicación, Arewa/Dundes (1964: 71) consideran que, gracias a tener en cuenta el contexto de uso, puede describirse no sólo la función en abstracto de una paremia, sino también la función *particular* que una paremia *particular* desempeña en una situación *particular* al ser usada por un hablante *particular* respecto a un receptor *particular*. Analizando los contextos de uso, concluyen que los refranes se emplean en situaciones en las que hay un contacto interpersonal cercano, a guisa de estrategias para sobrellevar situaciones típicas y recurrentes, a menudo para aliviar tensiones derivadas de ese contacto.

En lo que atañe al proceso mediante el que llegamos a interpretar las paremias, Seitel (1981 [1969]) arguye que se basa en procedimientos comparativos. A su modo de ver, la paremia es una analogía cuyo sentido llega a captarse mediante el reconocimiento de asociaciones simbólicas entre dos dominios mentales: la particularidad de la situación planteada por la unidad debe ponerse en paralelo con lo que denomina “situación social”, entendida como el dominio abstracto de normas sociales y asociaciones culturales. Por ende, los referentes que conllevan las paremias remiten a asociaciones culturalmente específicas sobre las que se funda su sentido y de ello surge el valor etnológico que acompaña las paremias.

Pero esto no sólo es necesario para interpretar las paremias, sino también otras unidades fraseológicas, en especial las idiomáticas. En la línea de su acostumbrado enfoque semántico-comunicativo del estudio de la fraseología, Wotjak (2005: 141-142) argumenta que los habitualmente mencionados procedimientos de metáfora, metonimia y sinestesia no son suficientes para describir los “mecanismos sememogénicos” de las unidades idiomáticas. En la configuración del sentido de los fraseologismos, los hablantes recurrimos a un amplio y heterogéneo inventario de entidades cognitivas: representaciones almacenadas en la memoria a lo largo de la articulación de nuestra formación social, cultural y empírica a través de la interacción social y de nuestra relación con el mundo. Esta información, condicionada social y culturalmente, es asimilada a modo de configuraciones cognitivas,

¹⁴² Aun así, Veyrat Rigat (2008: 20-21) defiende que el sentido no varía por muchos contextos en los que pueda utilizarse el refrán, porque la fuerza ilocutiva del acto de habla en el que se inserta no depende de la unidad en sí, sino de las presuposiciones de los interlocutores en el propio acto de habla. Según esta perspectiva, el sentido forma parte del acto locutivo, ajeno tanto a la fuerza expresiva que constituye el acto ilocutivo como al acto perlocutivo que puede perseguir. A ello también se refiere Norrick (2007: 381) y, como es de suponer, la terminología empleada respecto a los actos de habla remite a tricotomía elaborada por Austin (1962: 132-146).

permitiendo una serie de inferencias combinadas entre sí que posibilita la (des)codificación del sentido de los fraseologismos¹⁴³.

Consiguientemente, puede afirmarse que en las unidades fraseológicas subyacen modelos culturales (en particular en las paremias), que acometen funciones conceptuales y pragmáticas (cf. Briggs, 1985: 793-794). Conceptualmente, las paremias responden a un proceso de generalización, en tanto que interpretan acciones o hechos específicos en términos de modelos generales compartidos por la comunidad de habla; pragmáticamente, conciernen a la evaluación y configuración de modelos de conducta, en especial a través de actos de habla directivos indirectos, que toman la apariencia de descripciones pero persiguen tener el efecto de sugerencias, recomendaciones u órdenes (cf. White, 1987: 151-152). Es así como, por un lado, son fruto de las estructuras culturales y, por otro, contribuyen a su perpetuación.

Por tanto, como conocimiento generalizado, dejan translucir modelos culturales de la experiencia, y estas estructuras globales del conocimiento proporcionan unas claves interpretativas que conducen a una semilla del sentido de la paremia, por más que puede ser cambiado o elaborado en contextos de uso particulares. Como las unidades fraseológicas tienden a ser figurativas, parciales o indirectas, para comprenderlas hay que llevar a cabo un proceso de inferencia de implicaciones apropiadas a través de conocimientos previos y asunciones subyacentes. Tal como apuntaba Seitel (1981 [1969]) y constata White (1987: 154-155), la mayor parte de las paremias remite a asuntos sociales y morales mediante la conexión de rasgos concretos de las situaciones sociales en las que se enuncian, con otros dominios más mundanos cuyas implicaciones conceptuales son ampliamente conocidas y están definidas con mayor claridad¹⁴⁴. De todos los usos metafóricos e indirectos, las unidades fraseológicas –por su pertenencia al lenguaje prefabricado– son uno de los más interiorizados, por lo cual no deben ser reconstruidos cada vez, siendo fundamentales para su interpretación los modelos culturales anteriores.

Con todo, su proceso de comprensión no consiste en establecer esos enlaces por analogía de un dominio a otro (del uso de lo particular para expresar lo general y abstracto, cf. Domínguez Barajas, 2010: 103), sino en entresacar implicaciones evaluativas y conductuales, en extraer una interpretación particular de una situación, para que se cumpla el cometido que pretendía el hablante y el empleo del fraseologismo surja el efecto deseado. Domínguez Barajas (2010: 104), que estudia el uso real de paremias en una comunidad, constata que se emplean como herramientas de socialización, frecuentemente como estrategias indirectas de criticar algo o a alguien que no se ajusta a los modelos y valores socioculturales, amparándose en la proverbialidad como fuente de autoridad¹⁴⁵ y como

¹⁴³ Telija *et al.* (1998: 66), desde una perspectiva cognitivista, sostienen que la conceptualización a través del lenguaje figurativo no tiene por qué estar culturalmente marcada, aunque ello no significa que no lo esté nunca.

¹⁴⁴ Marsá Gómez (1972) denominó este proceso *catálisis cultural*, entendido como la traslación de conceptos de orden común a otros de carácter abstracto y universal, recurriendo a la experiencia cotidiana compartida por una comunidad para la formulación literal de un refrán, cuyo sentido queda subordinado al metafórico, hasta el punto de que puede emplearse sin conocer la realidad a la que alude. Así, se usan a guisa de catalizadores culturales contextos cotidianos como la agricultura, la ganadería, el hogar, la familia, la gastronomía, etc. (cf. Forgas Berdet, 1993: 36).

¹⁴⁵ Veyrat Rigat (2008: 9) considera que la fuerza probativa y comprobativa de los refranes dimana, justamente, de su colectividad suprapersonal, lo cual les confiere esa venerabilidad con la que suelen escucharse.

mecanismo de despersonalización de la crítica¹⁴⁶, permaneciendo a salvo la *imagen pública*¹⁴⁷ del hablante:

The fact that the criticism is impersonal, by virtue of attributing authority to a collective or absent entity (e.g., “people say” “as the elders said” “as someone said”) who cannot be immediately challenged, allows the speaker of the proverb to not assume responsibility for the criticism. This rhetorical strategy keeps the speaker from becoming the target of any ill feelings that the criticism may evoke in the addressee. That is how the speaker of the criticism is protected individually for the sake of the collective good. If the receivers of the proverb are to understand the intended meaning of the same, then they must go through the process of decoding its analogical structure as it relates to their context; this participation in the criticism reinforces the message that the criticism is founded on shared social expectations and not exclusively on the personal judgment of the speaker. [Domínguez Barajas, 2010: 104]

Así pues, gracias a recurrir a paremias, los hablantes esconden sus sentimientos tras la opinión de la comunidad, pero son también un medio para encontrarles una vía de escape. Y esta apelación a lo colectivo alinea al locutor con las estructuras de poder tradicionales, situándolo en una posición superior (cf. Norrick, 2007: 386).

Como consecuencia de todo lo expuesto, el análisis cultural de las unidades fraseológicas puede llevarse a cabo desde distintas perspectivas. Sociolingüísticamente, su sentido está perfilado por su ejecución lingüística en unos contextos de uso particulares por parte de personas pertenecientes a grupos sociales determinados, que las emplean con unos objetivos concretos a sabiendas de su efectividad comunicativa y su fuerza pragmática. Cognitivamente, los procesos mentales necesarios para su acuñación e interpretación pueden responder a universales del pensamiento o bien estar estipulados culturalmente. Etnolingüísticamente, el orden social (o *habitus*, en la terminología de Bourdieu) que regulan es el mismo en el que han sido engendradas y que, por ende, ha dejado en ellas su impronta, en la cual no puede obviarse la parcialidad no sólo cultural sino también social (en especial, relaciones de poder, como sostiene Foucault).

Tal como se deduce de todo lo dicho hasta ahora, los objetivos de este trabajo responden a esta tercera posibilidad¹⁴⁸. Nuestra perspectiva en torno a las posibilidades que tiene la fraseología de incorporar contenido cultural se corresponde, en términos generales, con la de Telija *et al.* (1998: 58-63), Dobrovol'skij/Piirainen (2005: 214-251) y Piirainen (2008: 210-212), quienes describen distintos canales a través de los cuales la cultura penetra en los fraseologismos¹⁴⁹.

(1) En primer lugar, los *semas culturales* pertenecen, naturalmente, al nivel semántico y forman parte de significados léxicos que denotan *realia* idioétnicos, que pueden ser tanto

¹⁴⁶ Saville-Troike (2003 [1982]: 29) también se refiere a esta despersonalización surgida de la indirección, que se corresponde con la consideración del refrán como una enunciación-eco, del mismo modo que cualquier cita, por lo que se convierte en una unidad polifónica (cf. Manero Richard, 2005), en el sentido de que en su ejecución el locutor no coincide con el autor (entendido como una conciencia lingüística colectiva), con lo cual el hablante no está obligado a adherirse a la carga cultural ni a la crítica que incluye.

¹⁴⁷ Siguiendo a Escandell Vidal (1999 [1996]: 148), con este término nos referimos a la noción de *face* dentro de la teoría de Brown/Levinson (1987), ese cierto prestigio que todo hablante quiere preservar y salvaguardar, necesidad de la que surgen las estrategias de la cortesía.

¹⁴⁸ A pesar de que ello supone tener que renunciar al estudio contextualizado de la fraseología.

¹⁴⁹ Por considerar ambas aportaciones integrables, nos basamos en las dos para dar una visión un tanto diferente a la propuesta, de forma independiente, por estos fraseólogos rusos.

materiales como socio-históricos. Los aspectos de la cultura material de la vida cotidiana que pueden incorporarse no son sólo relativos a la sociedad tradicional –como suele afirmarse en el caso de las paremias–, sino que también pueden concernir a aspectos más contemporáneos (como las nuevas tecnologías). Los semas de índole socio-histórica pueden referirse, entre otras posibilidades, a denominaciones de determinados grupos sociales, períodos de tiempo o partidos políticos.

(2) En cambio, los *conceptos culturales* ('tiempo', 'verdad', 'feminidad'...) se adscriben al nivel cognitivo y constituyen nociones abstractas que trazan y construyen la imagen del mundo de un modo culturalmente específico. Los conceptos propiamente dichos son, a grandes rasgos, coincidentes en todas las lenguas europeas, pero algunos aspectos de su sentido pueden mostrar cierto grado de especificidad cultural. Por el contrario, los *subconceptos* (respecto a 'feminidad', lo que culturalmente se entiende por *dama*, *matrona*, *doncella*, *señorita*, *hurí*...) son retazos de los anteriores una vez se han verbalizado a través de etiquetas lingüísticas concretas, por lo que son específicos de una lengua y existe la eventualidad de que presenten dificultades para ser traducidos.

(3) Tanto a partir de los semas como de los conceptos culturales pueden originarse los *símbolos* o *connotaciones culturales*, que se entienden como las relaciones interpretativas entre signos lingüísticos (que contienen una imagen asociada) y símbolos de otro código cultural (o sistema simbólico) no verbal (patrones culturales como son estándares, estereotipos, prototipos, mitología, religión, rituales, hábitos generales, costumbres populares, artes, etc.). Así es como, por ejemplo, adquieren cualidades valorativas los colores o los animales.

(4) De modo similar a la manera en que funcionan los símbolos, gracias a un determinado trasfondo cultural pueden llegar a constituirse *iconos*, comparables a los emblemas o símbolos visuales. El fundamento de estas asociaciones concierne a la información debida a un aire ideológico vinculado con una situación histórica, un movimiento político, una tendencia de moda, etc.

(5) En los fraseologismos también pueden aparecer alusiones a *preconcepciones*, que son ideas tradicionalmente repetidas que nacieron como fruto de ciertas experiencias cotidianas (tanto físicas como psico-sociales), pero fundamentadas en una visión precientífica del mundo, dando lugar a patrones culturales tales como creencias populares, supersticiones, estereotipos sociales, teorías paracientíficas (medicina, genética, astronomía...), etc.

(6) Por otro lado, los fraseologismos pueden remitir a alguna *fuentes de la tradición textual*, mediante distintos procedimientos: una referencia directa al texto, una cita que puede derivar en un fraseologismo, alusiones a ciertas situaciones del texto o resúmenes de su esencia. En este grupo no sólo se incluyen las consabidas remisiones a las Escrituras o la narrativa oral popular (chascarrillos, cuentos etiológicos... y, en especial, fábulas, cf. Carnes, ed. 1988; Anderson, 2006: 99), sino también literatura escrita, películas, canciones, títulos, productos televisivos, etc. Asimismo, estas tradiciones textuales pueden llevar al establecimiento de *estereotipos discursivos* que, surgidos de la repetición y reinterpretación de textos que ejercen una fuerte influencia en el desarrollo de una cultura, acaban imponiéndose como modelos: el discurso religioso (aparte de los libros sagrados, la jerga religiosa, la mitología clásica...), el filosófico (alusiones a los clásicos de la filosofía), el literario (bagaje cultural de ciertos movimientos, personajes convertidos en prototipos o

estereotipos...), el discurso poético-folklórico (metaparemiás, por ejemplo) o el discurso político (cf. Telija *et al.*, 1998: 72-74).

(7) Por último, en las unidades fraseológicas pueden quedar fosilizados algunos aspectos de la *interacción social* que remiten al conocimiento sobre experiencias sociales y conductas en el seno de una comunidad: gestos semiotizados, modelos culturales de conducta (cf. White, 1987), prohibiciones, tabúes, roles sociales, especificidades de género... En especial, las fórmulas rutinarias psico-sociales incluyen, por definición, este tipo de contenido cultural.

Entrando en detalle en los distintos tipos de fraseologismos, Piirainen (2008: 213-215) considera que la propia naturaleza de cada clase determinará el tipo de influjo cultural que puede darse en ellas. Su teoría parte de la base de que las unidades figurativas pueden ser afectadas por aspectos culturales en dos niveles: en su lectura literal (el “concepto fuente”), cuyos componentes incluyen algún conocimiento cultural compartido (por ejemplo, semas culturales, símbolos, emblemas, connotaciones, estereotipos discursivos...), y en su sentido real, es decir, el figurado (el “concepto objetivo”), donde puede remitirse a preconcepciones, algún tipo de trasfondo cultural, modelos de conducta, etc.

Por este motivo, a juicio de la autora, los fraseologismos figurativos como los idiomatismos o las paremiás metafóricas serán los que mayor cantidad de información cultural aporten. En cuanto a las comparaciones estereotipadas, la cultura se refleja particularmente en su lectura literal (con alusiones a la cultura material o a símbolos culturales). En lo concerniente a la mayoría de las colocaciones, raramente resultan relevantes en este sentido, salvo que uno de los términos que las constituyen sea figurativo. Por su parte, las fórmulas rutinarias contienen elementos culturales en su formulación, pero su dimensión pragmática las inserta en un complejo mundo de patrones de acción estereotipados y de interacción social.

Metodológicamente, Telija *et al.* (1998: 64) proponen una serie de procedimientos para la identificación y la descripción del componente cultural de la fraseología: una vez descifrado el sentido figurado de una unidad¹⁵⁰, habrá que establecer su relación con otros tropos derivados de la misma imagen seminal y, a través de algún patrón cultural, conectar la percepción de esta motivación asociativa con alguna categoría cultural (tales como el tiempo, la amistad, el amor, la feminidad...). Gracias a todo este proceso, podrá representarse dicho fraseologismo como un signo lingüístico-cultural que refleja, en cierta medida, la cosmovisión propia de la comunidad a la que pertenece.

En el análisis que emprenderemos a continuación, no siempre se partirá de unidades figurativas, pero sí procederemos a su vinculación con las categorías culturales que, a modo de temas, irán dando título a los capítulos siguientes. Para llegar a la descripción de dichas categorías será necesario vincular los fraseologismos estudiados a una serie de elementos de cultura material, social, histórica o espiritual, incluyendo estereotipos, connotaciones o modelos discursivos que han ido configurando el sentido y el contenido cultural de estas unidades desde sus orígenes en las culturas clásicas.

¹⁵⁰ Lo presuponen al hallarse imbuidas por el cognitivismo y su focalización en torno a la metáfora.

V. La amistad

5.1. Definición de la amistad

En general, en el pensamiento clásico –tanto griego como romano– el concepto de la amistad es más vasto que el sentido que hoy le damos normalmente. Para llegar a aprehender el sentido y las implicaciones del concepto de *φιλία/amicitia*, será necesario ensayar un sucinto análisis filológico de una serie de términos y conceptos cuyo camino ha ido entrelazándose en el transcurso del tiempo, a través del griego y el latín antiguos, el latín medieval, la tradición bíblica y la eclesiástica. A lo largo de este periplo –que ha ido configurando la cultura occidental–, han confluído nociones como la amistad, el amor, el afecto entre familiares o la solidaridad entre congéneres, llegándose a hacer borrosas las fronteras que, *a priori*, parece delimitarlas. Así, partiendo de la concepción griega de *φιλία*, se desarrollará toda una teoría social que impregnará, como veremos, nuestro refranero.

Empecemos, pues, por las implicaciones de la terminología griega. En cuanto al verbo *φιλεῖν*, Robinson (1986: 65-66) establece tres ámbitos de uso en los que, sintetizando, se aplicaría a las personas que nos gustan, a las actividades que se practican y, en menor medida, a la valoración positiva de tipos de personas o cosas:

In the first of its normal senses this is a fairly usual word for ‘liking’ persons. It can denote quite strong affection, but it is clearly weaker than *ἐρᾶν* [...], and is without any suggestion of sexual attraction. On the other hand it may be quite weak and mean only to be politically ‘on the side of’. The second main sense is rather different: *φιλεῖν* can be the word for being fond of, practising or pursuing certain activities [...]. Nearly all cases of *φιλεῖν* are covered by these two senses; but rather rarely *φιλεῖν* can denote general approval of types or classes of people and things. [...] *φιλεῖν* is certainly not the word for commonplace ‘liking’ of things. This might perhaps rather be *ἀρέσκει μοι*.

En el caso del adjetivo *φίλος*, la cuestión se intrinca en tanto que se puede emplear de tres modos: pasivo, activo y recíproco. El *φίλος*-pasivo equivale al empleo del participio perfecto de *φιλεῖν* (o sea, *φιλούμενος*) y se corresponde, a grandes rasgos, con los tres usos del verbo: “People one likes, activities one pursues, qualities one approves of, special objects one values emotionally¹⁵¹, are *φίλα*, but not ordinary objects one has a moderate liking for” (Robinson, 1986: 67)¹⁵². Mientras este uso podría llevar a traducciones como ‘querido, estimado, valorado’, está claro que la interpretación de este adjetivo como ‘amigo’ necesita un uso recíproco y simétrico, en el que se ama y se es amado, relación para la cual raras veces se recurre al verbo *φιλεῖν*: “the ordinary Greek word the attitude of mind of one *φίλος* to another is *εὐνοια* [‘benevolencia’] [...]. So the apparent etymological link between *φιλεῖν* and *φίλος* has disappeared in usage as regards *φίλος* in its symmetrical sense” (Robinson, 1986:

¹⁵¹ Éste sería el único punto discordante entre el verbo y el adjetivo.

¹⁵² A lo que señala Robinson cabría añadir que en Homero a menudo el adjetivo *φίλος* posee no sólo un valor afectivo como ‘querido’, sino también un sentido posesivo, a través de un uso por antonomasia de lo más estimado como lo propio, tal como se observa en los ejemplos que al respecto aduce Autenrieth (1895 [1891], s. v.) en su clásico diccionario de términos homéricos: “*φίλα εἴματα*” (‘sus propias ropas’), “*φίλος αἰών*” (‘su propia vida’), “*φίλαι χεῖρες*” (‘sus propias manos’). Este empleo se observa, asimismo, en una paremia a la que nos referiremos más adelante: *Οἶκος φίλος, οἶκος ἄριστος* (‘Casa propia, la mejor casa’, *vid.* Apéndice 6.02).

67-68)¹⁵³. De este segundo uso del adjetivo nacería, según este mismo autor, el empleo de *φίλος*-activo, por cuanto a menudo se ponía el énfasis del ser amigo en actuar como tal, énfasis del que derivaría el uso exclusivamente activo.

En lo que atañe concretamente al término *φιλία*, Robinson (1986: 68) destaca que deriva del sentido recíproco del adjetivo, no del verbo, por lo que siempre designa “mutual relationships of friendship or alliance”, y no puede aplicarse más que a personas. La confluencia de estos vocablos en sus diversas acepciones configuró, por ejemplo, el diálogo platónico *Lysis*, uno de los primeros tratados filosóficos sobre el tema de la *φιλία* en el cual Platón (*Lys.* 212b-213e) lleva a cabo una reflexión metalingüística en torno a la ambigüedad de los tres términos analizados, que Powell (1995: 34-35) resume así:

The basic meaning of *φίλος* is the passive one, ‘dear’; but when two people are *φίλοι* they are usually dear to each other, and to say that someone is your *φίλος* implies that he is friendly towards you as well as dear to you. The verb *φιλεῖν* presumably meant originally ‘to treat somebody as one’s *φίλος*’, and in Homer it is often applied to concrete hospitality. Later, as is well known, it simply means ‘to love’ or ‘to like’, and is passive ‘to be loved’.

El empleo del adjetivo *φίλος* en sus múltiples acepciones lleva al Sócrates platónico a la conclusión de que la *φιλία* puede ser tanto recíproca como no recíproca, de tal modo que puede aplicarse a las relaciones entre personas o también respecto a cosas o ideas, por lo cual culmina el diálogo negando que hayan llegado a descubrir qué es un amigo realmente (*Pl. Lys.* 223b). Pero se puede considerar que Platón es un primer estadio en el análisis filosófico y ético de la amistad en el pensamiento clásico y que, posteriormente, otros pensadores de la Antigüedad perfilarán su concepción y confeccionarán un entramado teórico que alumbrará nuestro análisis.

De este modo, globalmente puede afirmarse que, para estos pensadores (especialmente Aristóteles y Cicerón), la amistad es uno de los bienes supremos junto con la virtud y bajo el término *φιλία* engloban lo que hoy llamaríamos propiamente amistad, así como otros sentimientos más o menos afines, tales como la fraternidad, la hospitalidad, la filantropía, la concordia ciudadana y política, los vínculos afectivos familiares o entre cónyuges, e incluso el amor idealizado (cf. Cooper, 1980: 301-302; Konstan, 1997: 6-8; Osborne, 2002 [1994]: 140). Por ello, Nussbaum (2001 [1986]: 354) se niega a traducir *φιλία* y *φίλος* por ‘friendship’ y ‘friend’ respectivamente, apoyándose en el siguiente razonamiento:

philia includes many relationships that would not be classified as friendships. The love of mother and child is a paradigmatic case of *philia*; all close family relations, including the relation of husband and wife, are so characterized. [...] Aristotle deals with relationships of varying degrees of intimacy and depth; a few of them may be weak in affect. But *philia* includes the very strongest affective relationships that human beings form; it includes, furthermore, relationships that have a passionate sexual component. For both of these reasons, English ‘love’ seems more appropriately wide-ranging. [...] But we must notice from the start that Aristotle’s choice of a central word reveals something about what he values in human relationships. For the emphasis of *philia* is less on intensely passionate longing than on disinterested benefit, sharing, and mutuality; less on madness than on a rare kind of balance and harmony.

En consonancia, Price (2004 [1989]: 11) define la *φιλία* como una relación recíproca de beneficio y confianza que genera unas obligaciones interpersonales especiales y, en

¹⁵³ Sobre la importancia de la benevolencia y la reciprocidad en la amistad, *vid.* § 5.3.3, § 5.6.4.

ocasiones, afecto, aunque su finalidad puede ser muy específica y su motivación no necesariamente distintiva. Consiguientemente, la concepción aristotélica de la amistad se ensancha hasta una interacción positiva entre seres humanos en cualquier esfera, por lo cual puede hallarse un ejemplo de *φιλία* siempre que se dé una interacción entre dos partes con el objeto de beneficiarse mutuamente, mediante la propia beneficencia o bien una cooperación acorde con una determinada concepción de ‘beneficio’ que es compartida por ambas partes (cf. Price, 2004 [1989]: 160)¹⁵⁴.

En latín, como señala Konstan (1997: 122), la voz *amicitia* presenta, en su uso habitual, una semántica más restringida que su equivalente griego:

Though *amicitia* has a certain breadth of meaning, as does the English “friendship”, and may assume, especially in philosophical contexts, some of the wider connotations of *philia*, it does not normally designate love in general but rather the specific relation between friends (*amici*). The term corresponding to *philia* in the more sweeping sense is *amor*, just as *amare* is the Latin equivalent to the Greek verb *philein*, though both words may be employed also for erotic passion which in Greek is distinguished by *erōs* and its cognates.

En cuanto a esto último, T 1412 considera que “per i latini il verbo *amare* riguardava anche i rapporti affettivi in genere, e in particolare l’amicizia”, reflexión metalingüística de la que ya Cicerón (*Lael.* 27, 100) se percató: “Exardescit siue amor siue amicitia, utrumque enim ductum est ab *amando*” (“Se inflama tanto el amor como la amistad, pues ambos [términos] derivan de *amar*”). En consecuencia, para los clásicos existía cierto vínculo que relacionaba *amicitia* con el término *amor*, cuyo empleo no era igual para Cicerón que, posteriormente, para Séneca, como expone Díaz y Díaz (1966: 70):

caritas como equivalente de *φιλανθρωπία*, con el valor de «afecto puro por amigos, familia y hombres en general», es preferida por Cicerón a *amor*, que según éste mismo se encarga de explicarnos, evoca ciertos sentidos peyorativos que deben excluirse de un contexto filosófico; Séneca, por el contrario, emplea *caritas* mucho menos, pero sobre todo parece tener especial cuidado en utilizar *amor* allí donde según los hábitos ciceronianos esperaríamos *caritas*.

Por tanto, para Cicerón *amor* tiene todavía un sentido sexual que lo identifica con el griego *ἔρωσ* (‘amor-pasión’), como también para Ovidio¹⁵⁵, mientras que para Séneca pasa a designar ese afecto hacia los amigos y los seres humanos que constituía uno de los

¹⁵⁴ Con todo, para Powell (1995: 44-45) la *φιλία* no es más que ‘amistad, relación por compatibilidad de caracteres’, pero sublimada y objetivada para convertirse en ética y poderse aplicar en los casos en los que lo público (los deberes para con la patria) y lo privado (las relaciones interpersonales) entraban en conflicto: “*Amicitia*, then, is personal friendship. The real difficulty that a modern reader may have with the ancient philosophical accounts is not that they are based on a different concept of friendship from ours, but that they are too generalized to do real justice to experience. In practice, doubtless, the ancient writers did recognize such a thing as the compatibility of individual personalities [...]. The ancient philosopher felt obliged to generalize and objectify even in such a personal matter as friendship; affection had to be rationalized as admiration. In the same way, love was presented as a response to an objectively existent beauty in the beloved.”

¹⁵⁵ Volk (2006: 241-242) indica que tradicionalmente ha habido cierta confusión en cuanto a qué se refiere exactamente Ovidio cuando habla de ‘arte del amor’, desconcierto que esta autora considera causado intencionadamente por el poeta: “While the Latin word *amor* typically connotes a strong feeling of desire and affection, Ovid for most of the *Ars Amatoria* uses it instead to refer to the social practice of establishing and participating in sexual relationships.” Con todo, parece que Volk pasa por alto el hecho de que dicha confusión bien puede haber nacido de la anacrónica aplicación de los valores contemporáneos a la obra ovidiana como consecuencia del cambio semántico del término *amor* al que ahora nos referimos.

componentes esenciales de la *φιλία*. Este cambio semántico que ya se observa en el latín de Séneca será fundamental para la terminología cristiana, que adoptará el lenguaje amoroso para describir la relación entre la divinidad y la humanidad (en ambas direcciones). No es de extrañar que Séneca sirva de puente entre la tradición grecorromana y la cristiana, por cuanto, como es bien sabido, ya autores como Tertuliano, San Jerónimo o San Agustín vieron en el bético a un *filocristiano* cuya doctrina era perfectamente compatible con la idiosincrasia cristiana (aunque es un asunto controvertido que parte de algunas deformaciones históricas, cf. López López, 2000: 40).

Asimismo, Osborne (2002 [1994]: 52) expone que el apologista Orígenes de Alejandría se planteó la disyuntiva de qué lenguaje usar, si el que giraba en torno al tradicional término bíblico *ἀγάπη* ('love; esp. love of God for man and of man for God', *LSJ* s. v., equivalente al latino *caritas*) o bien al vocablo de tradición pagana *ἔρως*, llegando a la conclusión de que "the two sets of terms are not importantly distinct; there is, in his view, no theological significance to the preference for the language of 'charity'. It would be perfectly correct and reasonable to substitute the terminology of *eros*." De esta manera, la Patrística inició una asimilación entre el *ἔρως* platónico y la *ἀγάπη* cristiana, que propició que ambos conceptos se fundieran y, en consecuencia, que el término latino *amor*, inicialmente equivalente a *ἔρως*, acabara desplazando a *caritas*, paralelo de *ἀγάπη*. De hecho, el amor de Dios se convierte en uno de los pilares de la teología –por ejemplo en San Agustín– y, como indica de nuevo Osborne (2002 [1994]: 27-28), la formulación griega solía ser "ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ", mientras que la latina era "amor dei", lo cual da un testimonio definitivo de la fusión de ambas tradiciones¹⁵⁶.

Esta cuestión terminológica se pone de relieve en un pasaje de San Agustín (*Ep. lo. Part. 8, 5* [PL 35, 2038]) en el que el santo diserta sobre el vocablo *amor* y el tardío *dilectio*, sustantivo de uso eclesiástico derivado del verbo *diligere* ('honrar, amar [con afecto fundado en la elección y reflexión]', *BL* s. v.¹⁵⁷) y que se tiene que traducir por 'amor' en un sentido amplio, paralelo al de *φιλία*:

Omnis dilectio, siue quae carnalis dicitur, quae non dilectio, sed magis amor dici solet (dilectionis enim nomen magis solet in melioribus rebús dici, in melioribus accipi): tamen omnis dilectio, fratres charissimi, utique benevolentiam quamdam habet erga eos qui diliguntur. Non enim sic debemus diligere homines, aut sic possumus diligere, uel amare; hoc enim uerbo etiam usus est Dominus cum diceret, «Petre, amas me?» [cf. *Io. 21, 17*] non sic debemus amare homines, quomodo audimus gulosos dicere «Amo turdos.»

Todo amor, incluso el que se llama carnal, el que no se suele llamar *amor* sino más bien *pasión* (pues el nombre *amor* suele decirse en las mejores cosas y originarse en los mejores): así pues,

¹⁵⁶ La misma autora apunta que tanto en una lengua como en otra se trata de una expresión ambigua, pues no se distinguen el sujeto y el objeto del amor, de modo que no se sabe si la divinidad es amante, amada o ambas. No podemos dejar de recordar que semejante ambigüedad se producía en cuanto al término bíblico *ἀγάπη* –así lo recoge *LSJ* en su definición– y, asimismo, al adjetivo *φίλος* –como hemos expuesto–. Por otro lado, hay que mencionar que los términos *εὐσέβεια* y *pietas* ('reverence towards the gods or parents, piety or filial respect', *LSJ* s. v.) sí continuaban empleándose para referirse de forma unívoca a la veneración dirigida a la divinidad y a los padres (sobre las implicaciones de la *pietas*, *vid.* Apéndice 5.01).

¹⁵⁷ Este verbo puede considerarse, en parte, similar al griego *ἀγαπᾶν* ('greet with affection; of things, to be fond of, prize, desire; to be well pleased, contented', *LSJ* s. v.), a su vez derivado de *ἀγάπη*. Asimismo, el participio *dilectus* ('querido') se corresponde en gran medida con el sentido pasivo de *φίλος*.

todo afecto, queridísimos hermanos, contiene sin duda cierta benevolencia hacia aquellos a quienes se ama. Pues no debemos amar así a los hombres, o así no los podemos amar, o más bien desear: pues el Señor utilizó esta palabra cuando dijo: “Pedro, ¿me amas?”; no debemos amar a los hombres así como oímos decir a los golosos: “Amo a los tordos.”

En este pasaje, que relaciona la *dilectio* con la benevolencia y la virtud del mismo modo que Aristóteles y Cicerón relacionaron con ellas la *φιλία* y la *amicitia* (vid. § 5.3.1, Apéndice 1.06)¹⁵⁸, San Agustín alude a las antiguas connotaciones sexuales del término latino *amor*, pero no lo entiende como un uso exclusivo y, al mismo tiempo, no duda en considerarlo una especie de *dilectio* (léase, *φιλία*); y a continuación trata de distinguir *diligere* del verbo *amare*, que no está provisto de un explícito sentido erótico, pero que a veces incluye cierto matiz de deseo (de ahí que lo usen los “glotones”), pero no siempre, pues es el verbo que empleó San Jerónimo para traducir la pregunta divina “φιλεῖς με;” (‘¿me amas?’, *Io.* 21, 17), que de nuevo remite a *φιλία*. De hecho, la traducción de este texto se hace difícil por el hecho de que, en el uso habitual del español y otras lenguas románicas, los términos latinos *dilectio* y *diligere* han sido sustituidos por *amor* y *amar*, como culminación de dicho proceso de confluencia terminológica.

Así pues, estas divergencias y concomitancias entre los conceptos que encierran los vocablos griegos *φίλος*, *φιλία*, *φιλεῖν*, *ἔρωσ*, *ἀγάπη* y *ἀγαπᾶν*, y los latinos *amicus*, *amicitia*, *amare*, *amor*, *caritas*, *diligere* y *dilectio*, así como sus posteriores derivaciones en español y en la mentalidad hispana y occidental en general, nos servirán de guía para organizar nuestro discurso y justificarán los constantes trasvases paremiológicos entre los temas de la amistad y del amor.

5.2. Valor de la amistad

5.2.1. Amistad y felicidad

[Apéndice 1.01] Desde antiguo, se considera que la amistad proviene de la naturaleza, por cuanto el hombre es un ser político naturalmente inclinado a la convivencia (cf. Arist. *Eth. Nic.* I 5, 1097b8-11: “φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος”, ‘el ser humano es político por naturaleza’¹⁵⁹; Plaut. *Merc.* 319: “humanum amare est”, ‘amar es humano’); pero, además de natural, es algo bello¹⁶⁰ y necesario, puesto que es el mayor de los bienes externos y sin este bien nadie puede alcanzar la *εὐδαιμονία* (‘dicha, bienestar, felicidad’) en la vida (cf. Arist. *Eth.*

¹⁵⁸ La *benevolencia* (*εὐνοία*, *benevolentia*) entendida como la predisposición a *querer bien* a otras personas y, en consecuencia, a albergar afecto por ellas, lo cual sólo será posible entre personas virtuosas (cf. Arist. *Eth. Nic.* IX 5, 1166b30-1167a20; Cic. *Lael.* 14, 50).

¹⁵⁹ Respecto a esta consideración, Nussbaum (2001 [1986]: 350) la glosa como sigue: “The sentence about our political *nature* indicates to us, furthermore, that political choices and concerns lie so deep that they are a part of what we *are*. The solitary life would not only be less than perfect; it would also be lacking in something so fundamental that we could hardly call it a human life at all. [...] To choose a life without it is to depart so much from ourselves that we could hardly say that we still go on in such a life.” En español, generalmente, se cita como *El hombre es un animal político* (Corpas Pastor, 1998b = 2003: 103).

¹⁶⁰ A pesar de la significación primordialmente física que tiene este adjetivo español, lo empleamos en un sentido moral, en relación con el uso —de larga tradición en filosofía— del adjetivo griego *καλός*, que denota nobleza, bondad, virtud, honorabilidad (*LSJ* s. v.).

Nic. IX 9, 1169b8-22; *Cic. Lael.* 5, 17; 23, 86; 27, 102), de ahí que se ensalce su valor y su importancia¹⁶¹.

En este punto, no obstante, Platón (*Lys.* 215a-c) se desmarca un tanto de lo que sostendrán Aristóteles y Cicerón, por cuanto para él constituye un desasosegante dilema el hecho de que la amistad –como veremos, *vid.* Apéndice 1.06– sólo pueda existir entre personas virtuosas, que por definición son autosuficientes y, por tanto, no necesitan contar con amigos. Con posterioridad a Platón, la idea de la autarquía de los buenos y los sabios para la consecución de la *εὐδαιμονία* será entendida desde distintas perspectivas, como resume Powell (1995: 35-36):

The Stoics notoriously embraced the doctrine without qualification. Aristotle and the Peripatetics held it in a qualified form, allowing some importance to external factors in determining *εὐδαιμονία*. For Epicureans self-sufficiency meant not complete independence of anything outside oneself, but simply limiting one's desires to those that are easily and naturally satisfied; thus the problem did not arise for them in quite the same way as for others.

On the whole, few philosophers seem to have held so fast to the doctrine of self-sufficiency that they rejected friendship entirely [como Estilpón de Megara, Teodoro de Cirene o algunos de los cirenaicos].

En lo que atañe a las paremias en torno a la amistad, para interpretar el valor que se le atribuye, la puntualización aristotélica será determinante, así como el punto de vista de los estoicos, cuyo ideal del sabio autosuficiente es matizado por una segunda doctrina igualmente importante, la de la *οἰκείωσις* ('conciliación, apropiación')¹⁶², que conduce a esta escuela hacia una visión positiva de la amistad, en tanto que "the wise were all naturally friends to each other, whether acquainted or not" (Powell, 1995: 36), tal como recoge Cicerón (*Nat. deor.* I 44, 121), cuya idealizada perspectiva de la amistad pudo manar, en parte, de la doctrina estoica: "[Stoici] censent autem sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos; nihil est enim uirtute amabilius" ('[Los estoicos] consideran que los sabios son amigos para los sabios, incluso a los que no conocen, pues no hay nada más amable¹⁶³ que la virtud', *vid.* Apéndice 1.06).

Como sería esperable, si para la mayoría de teorías la amistad es una condición *sine qua non* para la consecución de la felicidad, su ausencia no llevará sino a la aflicción. En palabras de Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a5-6), "ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα" ('nadie, aunque disfrutara de todos los otros bienes, se conformaría

¹⁶¹ Junto a la amistad propiamente dicha, para la consecución de la felicidad, en la filosofía antigua entran en juego otros bienes que podrían calificarse como 'relaciones' y que se incluirían en la noción de *φιλία* (en especial, el amor y la actividad política). Sobre la necesidad de estas relaciones en la consecución de la *εὐδαιμονία*, *vid.* Nussbaum (2001 [1986]: 342-372).

¹⁶² Este concepto, de difícil traducción, describe un proceso de autoconocimiento propio de todos los animales y que, en el caso de los humanos, conduce al sentido de comunidad. Dada su complejidad conceptual, remitimos a la exposición que realiza uno de los mayores especialistas en ética, el profesor Irwin (2007: 295-296), que a continuación sintetizamos. La idea nace de atribuir a todas las criaturas un impulso hacia su propia preservación y hacia su propio bien, que las induce a conciliarse con su entorno y a detectar en él lo que las beneficia, pero esto no les será provechoso a no ser que también se concilien consigo mismas, se amen a sí mismas y su propia conservación. Así, todas sus actividades intencionales manifiestan su amor propio, que, a su vez, regula y coordina todos sus deseos, dándoles una unidad que, más que responder a satisfacciones independientes, acaba definiendo al individuo.

¹⁶³ Sobre el término *amable* con el sentido etimológico de 'digno de ser amado', *vid.* nota 186.

con vivir sin amigos'). Por ello, si se llama dichoso a quien posee todos los bienes, entre estos deberá encontrarse forzosamente la amistad, que constituye –como veremos, *vid.* Apéndice 1.04– la mejor de las posesiones: “Ἔοικε δ' ἀτόπω τὸ πάντ' ἀπονέμοντας τὰγαθὰ τῷ εὐδαίμονι φίλους μὴ ἀποδιδόναι, ὃ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι” (‘Parece absurdo atribuirle todos los bienes a quien es feliz y, al mismo tiempo, no concederle amigos, que son, como se suele creer, los bienes exteriores más grandes’, Arist. *Eth. Nic.* IX 9, 1169b8-10). La conclusión lapidaria que se saca es que “δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων” (‘es necesario, pues, que el hombre feliz tenga amigos’, Arist. *Eth. Nic.* IX 9, 1169b22).

Empapándose de esta filosofía, una de las sentencias atribuidas a Menandro (*Monost.* 471)¹⁶⁴ atribuye explícitamente la felicidad a quien halle un buen amigo: *Μακάριος, ὅστις ἔτυχε γενναίου φίλου* (‘Dichoso quien ha encontrado un amigo noble’). También en la comedia latina hacen acto de presencia estas reflexiones teóricas sobre la amistad, por ejemplo en un monólogo del *adulescens* Mnesíloco, en cuya boca Plauto (*Bac.* 385-387) pone esta cavilación: “Multimodis meditatus egomet mecum sum, et ita esse arbitror, / homini amico, qui est amicus, ita uti nomen possidet, / nisi deos, ei nihil praestare” (‘De mil modos he considerado conmigo mismo y he llegado a la conclusión de que, fuera de los dioses, no hay cosa superior a un amigo verdaderamente digno de ese nombre’).

Por su parte, Cicerón (*Lael.* 15, 55) también ensalza las bondades de la amistad, remarcando su superioridad respecto a otros bienes de los que pueda disfrutar el ser humano y concluyendo que la soledad es una desdicha: “Amicitiarum sua cuique permanet stabilis et certa possessio; ut, etiamsi illa maneant, quae sunt quasi dona Fortunae, tamen uita inculta et deserta ab amicis non possit esse iucunda” (‘La posesión de amistades permanece estable y segura para todos, de modo que –aunque perduren otros bienes materiales que son como dones de la Fortuna– una vida solitaria y faltada de amigos no puede ser gustosa’)¹⁶⁵, porque “excepta sapientia, nihil melius homini sit a dis immortalibus datum” (‘a excepción de la sabiduría, nada mejor [que la amistad] ha sido otorgado por los dioses inmortales al género humano’, Cic. *Lael.* 6, 20). De esta manera, el amigo es “optuma et pulcherrima uitae [...] supellex” (‘el menaje más adecuado y bello de la vida’, Cic. *Lael.* 15, 55), sin el cual todo carece de sentido, como deduce de unas palabras de Arquitas de Tarento:

«Si quis in caelum ascendisset naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuauem illam admirationem ei fore, quae iucundissima fuisset, si aliquem cui narraret habuisset.» Sic natura solitarium nihil amat semperque ad aliquod tamquam adminiculum adninitur, quod in amicissimo quoque dulcissimum est. [Cic. *Lael.* 23, 88]

«Si alguien subiera al cielo y contemplara la naturaleza del universo y la belleza de las estrellas, esta maravilla le podría ser decepcionante; pero sería lo más agradable si tuviera a alguien con

¹⁶⁴ Para los monásticos atribuidos a Menandro, empleo siempre la edición y numeración de Jaekel (1964), así como la traducción española propuesta por Mariño Sánchez-Elvira/García Romero (eds.) (1999).

¹⁶⁵ Más adelante, Cicerón (*Lael.* 23, 87) nos pone en la suposición de que un dios le diera a un individuo toda la abundancia y todo lo que anhela la naturaleza humana pero le impidiera ver a persona alguna, restricción que imposibilitaría cualquier placer: “Quis tam esset ferreus qui eam uitam ferre posset, cuique non auferret fructum uoluptatum omnium solitudo?” (‘¿Quién sería tan insensible que pudiera soportar esa vida, y a quien la soledad no privara del fruto de todos los placeres?’). Paralelamente, en otra de sus obras considera que “cum solitudo et uita sine amicis insidiarum et metus plena est” (‘con soledad y sin amigos, la vida está llena de trampas y miedo’, Cic. *Fin.* I 66), dado que las amistades sirven de apoyo y dan seguridad.

quien comentarla.» Así, la naturaleza [humana] no gusta en absoluto de la soledad, y se apoya siempre en algo como un soporte, y esto es mucho más dulce si lo hace en el mejor amigo.

Particularmente famosa es una comparación que hallamos en otro momento de esta misma obra y que subraya la importancia de la amistad: “Solem e mundo tollere uidentur qui amicitiam e uita tollunt, qua nihil a dis immortalibus melius habemus, nihil iucundius” (‘Parece como si quitaran el sol al universo quienes quitan la amistad de la vida, pues de los dioses inmortales no tenemos nada mejor ni nada más agradable’, Cic. *Lael.* 13, 47)¹⁶⁶.

Más sucinto resulta, en cambio, Horacio (*Serm.* I 5, 44) a la hora de establecer la preeminencia de la amistad: “Nil ego contulerim iucundo sanus amico” (‘Estando yo cuerdo, nada compararé a un agradable amigo’). Pero para citas conocidas sobre esta cuestión, ninguna como un verso de Ovidio (*Rem.* 583) de estructura condicional y apelación directa al lector: “Tristis eris, si solus eris” (‘Triste estarás, si solo estás’)¹⁶⁷. Por otro lado, de la mano de Séneca (*Ep.* 6, 4) también nos llega una reflexión al respecto: “Nullius boni sine socio iucunda possessio est” (‘Ningún bien se disfruta gozosamente sin compañía’); y conforme a Tácito (*Hist.* I 15, 7), “fides, libertas, amicitia praecipua humani animi bona” (‘la fidelidad, la libertad y la amistad son los principales bienes del alma humana’).

Varias sentencias incluidas apócrifamente entre las de Publilio Siro¹⁶⁸ hablan de la necesidad de tener amigos que abriga cualquier persona, desde quienes parecen tenerlo todo (*Amicus eo magis deest, quod nil abest*, ‘A aquel al que no le falta nada, le falta más un amigo’, Ps. Publil. 25), hasta los sabios que han llegado al sùmmum de las aspiraciones humanas (*Sapiens etsi contentus est se, tamen amicum uult habere*, ‘Aunque el sabio está satisfecho consigo mismo, también quiere tener un amigo’, Ps. Publil. 338)¹⁶⁹; y otra de estas paremias compara al solitario con un cuerpo carente de alma, entendida como la parte esencial y que da sentido a la vida: *Tanti homo est sine amico, quanti corpus absque spiritu est* (‘Tanto es un hombre sin amigos como un cuerpo sin alma’, Ps. Publil. 363)¹⁷⁰. Con posterioridad, el humanista valenciano Vives (*Satellitium animi*, 12) escribe: “Sal uitae,

¹⁶⁶ En uno de sus discursos formula la misma idea, pero despojada de la comparación: “Quae potest esse uitae iucunditas, sublatis amicitii?” (‘¿Qué alegría puede tener la vida, si suprimes la amistad?’), Cic. *Planc.* 33, 80).

¹⁶⁷ Aunque en el contexto original de la obra se refiere –desde una óptica masculina– a cómo la compañía de las amistades puede hacer olvidar la pasión por una mujer, las reiteradas menciones de este hemistiquio han acabado dándole un sentido general que, no obstante, estaba latente en el pasaje ovidiano.

¹⁶⁸ Debido a la complicada tradición textual de las sentencias de Publilio Siro (cf. Giancotti, 1963, 1967), optamos por considerar auténticas las incluidas en la edición canónica de Meyer (1880), cuya numeración (en ocasiones doble y en otras simple) seguimos, por ser la comúnmente reproducida y reconocible. En lo que atañe a las sentencias no incluidas en esta recopilación, nos referiremos a ellas como Pseudo-Publilio Siro y seguiremos la numeración que se les otorga en la sección “Falso inter publilianas receptae sententiae” de Friedrich (1964), tanto la regular como la incluida en el apéndice (indicada como Ps. Publil. App.).

¹⁶⁹ Sobre cómo incluso los poderosos precisan de amigos, *vid.* Apéndice 8.35.

¹⁷⁰ [Apéndice 9.02] En nuestro refranero no perdura literalmente esta paremia, pero sí la imagen de un cuerpo sin alma como un sinsentido, en especial aplicado a la casa en la que no hay una mujer (*Casa sin mujer, cuerpo sin alma viene a ser*, MK 42769; *Salón sin damas, cuerpo sin almas*, MK 42782; *La casa sin fuego y sin ama, semeja al cuerpo sin alma*, MK 30883) o a la mujer provista de belleza pero carente de otras cualidades (*Hermosa y vana, cuerpo sin alma*, MK 43998; *Hermosura sin gracia, cuerpo sin alma*, MK 7108), aun cuando no son los únicos casos (*Casa sin fuego, sin el alma el cuerpo*, MK 30882; *Huerta sin agua, cuerpo sin alma*, MK 31565), e incluso aparece empleado a la inversa (*Consejo sin remedio, es alma sin cuerpo*, MK 12919).

amicitia" ('La amistad es la sal de la vida')¹⁷¹. Y similares resultan paremias medievales como *Intolerabilis sine amicis uita* ('La vida sin amigos es insoportable', G 1382), *Mors melior est quam uita homini qui sine amicis est* ('La muerte es mejor que la vida del hombre que no tiene amigos', Bebel, 1879: 63, nº 224) o *Nimirum magno premitur sub pondere solus* ('Sin duda el solo es oprimido bajo un gran peso', W 16927).

En el Antiguo Testamento también se reniega de la soledad y se busca, a toda costa, la compañía. La frase del *Génesis* (2, 18) "Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi" ('No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él') ya contiene el germen de esta concepción, si bien en su contexto no se refiere a la amistad estrictamente tal como la entendemos, pero sí a tal como la concebía la mentalidad clásica. Sirvan también de ejemplo estas otras citas bíblicas: "Amicus fidelis, medicamentum uitae" ('Un amigo fiel es medicina de vida', *Si.* 6, 16) y "Vae soli! quia cum ceciderit non habet subleuantem se!" ('¡Ay del que va solo, porque cuando caiga no tendrá quien le levante!', *Ec.* 4, 10), que cuenta con una versión española (*¡Guay del solo, que si cae, no tiene quien le levante!*, MK 1999).

En español, algunos refranes hablan de la tristeza de la persona solitaria (*Triste del solo, y de su día malo*, MK 2001; *Triste del solo, que lo que tiene lo goza solo*, MK 2002) y de la desolación de una vida carente de amistades (*Vida sin amigos, muerte sin testigos*, MK 3382); otros proclaman la importancia de contar con amigos en cualquier circunstancia (*La buena compañía, Dios la amó*, MK 11761; *Hasta la hormiga quiere compañía*, MK 11760; *Peor es estar sin amigos que cercados de enemigos*, MK 3312; *Bueno es tener amigos, aunque sea en el infierno*, MK 3400; *Vive acompañado, aunque sea del diablo*, MK 11762). Con todo, algunas paremias ubican la felicidad en la vida retirada, seguramente como resonancia del *topos* literario del *Beatus ille* (*Si quieres ser feliz, vive ignorado*, MK 4783).

[Apéndice 1.02] La conclusión a la que llega Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a11-12), tras determinar que la amistad es necesaria para conseguir la felicidad, es que el auténtico amigo se convierte en un cobijo que nos ampara en la necesidad y garantiza nuestro bienestar¹⁷²: "Ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἴονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους" ('Por esto en la penuria y en cualquier otra desventura, los amigos parecen ser el único refugio'). Quizás bajo esta formulación se escondiera una paremia, dado que una sentencia de Menandro (*Monost.* 261) presenta una enunciación pareja: *Εἰσὶ <ν> καταφυγὴ πᾶσιν οἱ χρηστοὶ φίλοι* ('Los buenos amigos son un refugio para todos'). Estas consideraciones guardan parecido con unos versos que Eurípides (*Andr.* 985-986) pone en boca de Orestes cuando se dispone a alejar a Hermíone de su marido y llevarla con su padre, concluyendo que, en el infortunio, lo mejor es contar con un pariente propicio: "Τὸ συγγενὲς γὰρ δεινόν, ἔν τε τοῖς κακοῖς / οὐκ ἔστιν οὐδὲν κρεῖσσον οἰκείου φίλου" ('El parentesco es maravilloso y, en las adversidades, no hay nada más importante que un familiar amigo')¹⁷³.

¹⁷¹ Sobre el simbolismo de la sal, *vid.* Apéndice 1.21.

¹⁷² Este amparo alcanza dimensiones materiales y simbólicas toda vez que la casa se convierte en refugio no sólo de quienes habitan en ella, sino de todos los que se hallan bajo su techo—incluidos los amigos y protegidos—, en relación con la dimensión religiosa del hogar de la que hablaremos más adelante (*vid.* Apéndice 6.03).

¹⁷³ Estas citas sirven de ejemplo del debate ideológico sobre si las amistades aventajan a la parentela o al revés, que se hace visible tanto en las fuentes clásicas como en las españolas (*vid.* Apéndice 5.35).

A juicio de Séneca (*Ira* II 10, 8), la fuerza de la adversidad es tan grande, que se hace casi imposible de soportar sin contar con un apoyo incondicional: “Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda: non ut desinant, sed ut ne uincant” (‘Contra los males continuos y frecuentes es necesaria una ayuda persistente, no para que cesen, sino para que no venzan’). En los *Disticha Catonis* (4, 13), el amigo se convierte en el mejor médico para curar los males que nos acechan: *Auxilium a notis petito, si forte labores; / nec quisquam melior medicus quam fidus amicus* (‘Pide ayuda a tus conocidos si por si acaso sufrieras, que nadie es mejor médico que el amigo fiel’). Por su parte, Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 5, 3) atribuye a Quilón de Esparta una unidad según la cual los métodos para sobrellevar la desdicha son o la fuerza de ánimo o el apoyo de la amistad: *Tristia cuncta exsuperas aut animo aut amico* (‘Superas todo lo triste o con el corazón o con el amigo’). Por último, la paremia medieval *Claudus eget baculo, caecus duce, pauper amico* (‘El cojo necesita un bastón; el ciego, un lazarillo; el pobre, un amigo’, SD 1384, VF 321, G 441, COU I.418) incluye, asimismo, la necesidad de un amigo cuando no se tiene nada y la situación es adversa.

Aunque en español no contamos con muchos equivalentes, sí hallamos refranes que hablan de cómo la vida se sobrelleva mejor junto a los amigos (*Con alegre compañía se sufre la triste vida*, MK 11759; *Al desdichado hace consuelo tener compañía en su suerte y duelo*, MK 16637)¹⁷⁴, puesto que el solitario está desprotegido ante las inclemencias de la existencia que lo acechan (*Carecer de amigos es peligro*, MK 3386; *Hombre pobre sin amigo, tramontana sin abrigo*, MK 3387; *Cuitada de la mora, en el su moral tan sola*, MK 2000).

Por otro lado, el hecho de hallarse en una circunstancia traumática similar puede convertirse en una causa externa de amistad, puesto que *Commune periculum concordiam parat* (‘El peligro común proporciona la concordia’, SD 1424, HL 1356, M 104, D 407, G 457, COU I.436). De este modo, en español contamos con paremias que indican que hay amistades que nacen favorecidas por la adversidad compartida (*Los males hacen amistades*, MK 21072; *Desdichas y caminos hacen amigos*, MK 16638; *Barca, juego y camino, del extraño hacen amigo*, MK 3249)¹⁷⁵, merced a la cual incluso los enemigos tienden a la conciliación (*Ante el peligro se unen los enemigos*, COU II.224).

[Apéndice 1.03] En Cicerón (*Lael.* 6, 22) hallamos una reflexión en torno a cómo ayuda la amistad tanto en la bonanza como en el infortunio, añadiéndose a las consideraciones anteriores la idea de compartir y expresar los males: “Nam et secundae res splendiores facit amicitia, et aduersas partiens communicansque leuiore” (‘La amistad hace más esplendorosa

¹⁷⁴ En estos dos últimos refranes (que no carecen de paremias contrarias: *Al infeliz no hace consuelo la compañía en su duelo*, MK 13175) se hace evidente la vinculación de la cuestión que nos ocupa con el alivio y la ayuda que derivan de la amistad en momentos adversos (*vid.* Apéndice 1.26), pero su formulación los enlaza también con la enseñanza de una fábula esópica (“Οἱ δυστυχοῦντες ἐξ ἑτέρων χεῖρονα πασχόντων παραμυθοῦνται”, ‘Los desdichados consuelan su calamidad con la de otros que sufren’, *Aes. Fab.* 138 P) y con diversas paremias tardías (*Comitatus leuat malum*, ‘La compañía alivia el sufrimiento’, SD 1420, HL 1347, P 477, G 456, COU I.434; *Gaudium est miseris socios habere poenarum*, ‘El desdichado goza teniendo compañeros de penalidades’, W 10257; *Solamen miseris socios habuisse malorum*, ‘Es un consuelo para los desgraciados haber tenido compañeros de desventuras’, SD 9596, HL 8230, VF 302, P 2789, M 73, A 736, D 3076, G 3111, COU I.2932), que a su vez igualmente pueden relacionarse con unidades como *Mal de muchos, consuelo de todos/tontos* (MK 13161) o *Mal de muchos, gozo es* (MK 13160), que no guardan relación con el tema de la amistad.

¹⁷⁵ Hay que relacionar estos dos últimos refranes con otros del tipo *En luengos caminos, se conocen los amigos* (MK 3196), conforme a los cuales en la desdicha se prueba la verdadera amistad (*vid.* Apéndice 1.25).

la prosperidad y más leves las desgracias compartiéndolas y comunicándolas’). El efecto lenificador del relato de las propias desgracias reaparece en unidades tardías del tipo *lucundum est narrare sua mala* (‘Es agradable contar los propios males’, SD 4490, HL 3989, A 420, G 1415, COU I.1467)

Como ocurre con esta última paremia latina, las unidades españolas deudoras de dicho pensamiento ciceroniano no mantienen un vínculo explícito con el tema de la amistad, pero es evidente que en ellas subyace la presunción de que una de las funciones del verdadero amigo es escuchar al amigo que sufre, pues con este simple acto se experimenta una sensible mejora (*Consuelo es a los penados contar sus fatigas y cuidados*, MK 23622; *Hablando de su duelo, halla el triste consuelo*, MK 23624; *Pesar compartido, pronto es ido*, MK 23625; *Males comunicados son aliviados*, MK 13180; *Mal que se comunica, si no se cura, se alivia*, MK 13181)¹⁷⁶. En alguna ocasión, además, se mantiene la alusión a cómo también la buena ventura se incrementa al compartirla con un amigo (*Gozo comunicado, crece; pena comunicada, decrece*, MK 23620).

5.2.2. Amistad y posesiones

[Apéndice 1.04] La exaltación del valor de la amistad como requisito para la consecución de la felicidad, al descollar sobre cualquier bien terrenal, se hace más concreta en una serie de unidades que identifican, por antonomasia, lo material con la riqueza económica. La idea ya estaba presente en Herodoto (V 24, 3): “Κτημάτων πάντων ἐστὶ τιμιώτατον ἀνὴρ φίλος συνετός τε καὶ εὖνοος” (‘La más preciosa de todas las posesiones es un amigo varón prudente y leal’). Conforme cuenta Jenofonte (*Mem.* II 4, 1), Sócrates decía que muchas personas repetían —a pesar de que la mayoría se preocupa más por adquirir cualquier cosa antes que un amigo— que “πάντων κτημάτων κράτιστον εἶη φίλος σαφῆς καὶ ἀγαθός” (‘la más preciosa de todas las posesiones es un amigo seguro y virtuoso’), una frase sentenciosa muy similar a la del historiador de Halicarnaso. En una época similar, en su diálogo en torno a la amistad, Platón (*Lys.* 211e) dejó escrito un enunciado que estipula la superioridad de la amistad sobre la riqueza: “Μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἐταῖρον” (‘Preferiría, con mucho, tener un compañero a todo el oro de Darío’). Se impregnan de esta concepción algunas de las sentencias de Menandro, según las cuales, de nuevo, el mayor patrimonio son los amigos, tanto en la desdicha (*Ἐν ταῖς ἀνάγκαις χρημάτων κρείττων φίλος*, ‘En la necesidad es mejor un amigo que el dinero’, Men. *Monost.* 214) como en general: *Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα κάλλιον φίλου* (‘No hay ninguna posesión más hermosa que un amigo’, Men. *Monost.* 575), *Νόμιζε πλουτεῖν, ἂν φίλους πολλοὺς ἔχῃς* (‘Considérate rico si tienes muchos amigos’, Men. *Monost.* 541), *Φίλους ἔχων νόμιζε θησαυροὺς ἔχειν* (‘Si tienes amigos, considera que tienes tesoros’, Men. *Monost.* 810).

Precisamente, esta última unidad menandrea que identifica el amigo con un tesoro tiene su paralelo en unos versos anónimos que dicen: “Θησαυρὸς μέγας ἔστ’ ἀγαθὸς φίλος, Ἡελιόδωρε, / τῷ καὶ τηρῆσαι τοῦτον ἐπισταμένῳ” (‘Un buen amigo, Heliodoro, es un gran tesoro para quien sabe cómo conservarlo’, *Ant. Pal.* X 39), así como en los versículos bíblicos “*Amicus fidelis, protectio fortis; qui inuenit illum inuenit thesaurum*” (‘El amigo fiel es refugio poderoso; quien lo halla, halla un tesoro’, *Sí.* 6, 14), de los cuales generalmente se cita el

¹⁷⁶ Otros refranes emplazan el alivio del sufrimiento en la mera queja, que puede interpretarse como pronunciada tanto en solitario como junto a un amigo solícito (*Dolor quejado, dolor aliviado*, MK 53631; *Quien se queja, sus males aleja*, MK 53632).

segundo a modo de paremia, si bien con una restitución del referente del pronombre anafórico *illum*: *Qui inuenit amicum, inuenit thesaurum* ('Quien halla un amigo, halla un tesoro', SD 8219, HL 7085, VF 136, P 2455, A 65, D 2638, G 2708, COU I.2528, T 1318). En español suele emplearse la traducción *Quien encuentra un amigo, encuentra un tesoro* (Doval, 1997: nº 1312), pero también contamos con otras adaptaciones (*Si un amigo entre mil hallado fuere, sobre todo tesoro es de guardar*, S 68), así como sucintas paremias que esencializan el tema (*Amigo cabal, tesoro ideal*, MK 3380) u otras que lo relativizan de acuerdo con cierto cinismo del que hablaremos más adelante (*Quien tiene un amigo, tiene un tesoro, si lo que parece oro, al cabo es oro*, MK 3379).

En otra de las comedias plautinas (*Truc.* 885), el comediógrafo nos transmite lo que, por su brevedad, su concisión y el empleo de lo que podríamos denominar un esquema (o cliché) paremiológico (*ubi... ibi...*), tiene todo el aspecto de un refrán latino: *Vbi amici, ibi opes* ('Donde están los amigos, allí están las riquezas'). Plauto señala que se trata de un viejo dicho y, ocurrentemente, lo pone en boca de la prostituta Fronesia, después de haber roto su relación con Diniarco y haberlo convencido, apelando a la amistad que los une, para que le preste unos días más a su hijo con el fin de poder engañar y sacarle dinero a otro amante suyo, el soldado Estratofanes. A su vez, Quintiliano (*Inst.* V 11, 41) cita esta misma unidad latina como ejemplo de lo que debe evitarse¹⁷⁷, pues los proverbios no lograrán nunca inclinar la decisión de un juez sabio y experimentado¹⁷⁸.

Asimismo, una de las sentencias de Publilio Siro (A 53) es *Amico firmo nihil emi melius potest* ('No se puede comprar nada mejor que un amigo verdadero'), donde no aparece una alusión directa al dinero, pero sí de forma implícita, puesto que se habla de intercambio comercial. Más explícito resulta un pasaje de Luciano (*Tox.* 45), quien, en su tratado sobre la amistad, trae a colación la historia de Arsacomias, un humilde escita que pretendía a Mazaea, la hija (hermana, según otras fuentes) de Leucanor, rey del Bósforo, quien se burló del chico aduciendo que no era digno de su familia por su riqueza, que sólo consistía en dos buenos amigos: "Ἄλλ' οὐχ ἀμάξας [...] ἔχω οὐδὲ ἀγέλας, ἀλλ' εἰσὶ μοι δύο φίλοι καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ" ('No tengo ni carros ni rebaños, pero tengo dos excelentes y honrados amigos'). Posteriormente, estos dos –Loncates y Macentes– reunieron un ejército y vengaron la ofensa infligida a su modesto amigo matando a traición a Leucanor.

Paralelamente, aparte de la formulación que ya hemos mencionado, en la *Biblia* también se indica la superioridad de la amistad sobre el dinero, que carece de valor en comparación con aquélla: "Amico fideli nulla est comparatio et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius" ('Para un amigo fiel no hay contrato alguno y no vale nada el peso del oro ni de la plata frente a la bondad de su fidelidad').

En época tardía se documentan paremias que afirman lo imprescindible de la amistad, por encima de cualquier otra posesión: *Nulla est possessio praestantior amico* ('Ninguna posesión es más importante que un amigo', W 39051f1, cf. *supra* Men. *Monost.* 575), *Amicus optima uitae possessio* ('El amigo es la mejor posesión de la vida', SD 631, HL 557), *Nulla*

¹⁷⁷ Junto a *Conscientia mille testes* ('La conciencia equivale a mil testigos') y *Pares autem cum paribus maxime congregantur* ('Principalmente se juntan iguales con iguales', *vid.* Apéndice 1.07.1).

¹⁷⁸ Erasmo (*Adag.* I 3, 24) recoge también esta paremia y señala que, de acuerdo con la práctica de su tiempo, debería ser invertida (*Vbi opes, ibi amici*), entroncando así con otra tradición paremiológica sobre la amistad interesada, de la que nos ocuparemos más adelante (*vid.* Apéndices 1.29-37).

pusilla domus, quae multos recipit amicos ('Ninguna casa es pequeña en la que se recibe a muchos amigos', Ps. Publil. App. 17). Asimismo, el humanista Vives (*Introductio ad sapientiam*, 405) reincide en el tópico: *Nullae certiores opes, quam certae amicitiae* ('No hay riqueza tan segura como una amistad segura').

En español, la presencia de este tema pasa por formulaciones casi literales del refrán que aducía ya Plauto (*Allí hay riqueza donde hay amigos*, MK 3375) y enunciaciones personalizadas de la riqueza que constituyen de por sí las amistades, de modo similar a la respuesta dada por Arsacomas (*Aquéllos son ricos que tienen amigos*, MK 3374; *Llámeselo rico el que tiene amigos*, MK 3376; *Pobre que tiene amigos, llámeselo rico*, MK 3377; *Quien tiene un buen amigo, téngase por rico*, MK 3378), así como los correlativos refranes que hablan de las carencias de quien no tiene amigos (*Al que no tiene amigos, pobre le llaman*, MK 3384; *Alguillo le falta al rico, si no tiene amigo*, MK 3383; *Pobre es quien no tiene amigos, aunque sea muy rico*, MK 3388). Otras veces, en cambio, se expresa la superioridad de los amigos frente al dinero (*Más vale amigos en plaza que dineros en arca*, MK 3392; *Más vale un amigo en el apuro que dineros en el puño*, MK 3393; *Amigo viejo vale más que el dinero*, MK 3233; *Amigo sin dinero, eso quiero; que dinero sin amigo, a las veces no vale un higo*, MK 3309).

Sin embargo, casi tan abundantes son las unidades españolas que siguen la estela de esta tradición clásica, como las que la niegan, proclamando que el único amigo en el que se puede confiar es el dinero. Como ya adelantábamos y como se verá a lo largo de estas páginas, nuestro refranero se tiñe en muchas ocasiones de cierto amargo cinismo que denota una visión pesimista, materialista, clasista e inalterable de la realidad, de tal modo que ideales como la amistad, el amor o la familia adquieren una vertiente negativa y desencantada que aleja lo popular de deliberaciones filosóficas excesivamente ancladas –al parecer del refranero– en un idealismo que no se corresponde con la realidad cotidiana del pueblo llano¹⁷⁹.

Estas unidades contrarias a las anteriores también presentan una variopinta morfología, desde formulaciones descarnadas (*El amigo más cierto es el dinero*, MK 18184; *Dineros, los únicos amigos verdaderos*, MK 18186; *Amigo seguro, un peso duro*, MK 2929; *No hay tan buen compañero como el dinero*, MK 18183), hasta otras más descriptivas (*En las recias ocasiones, acudí a mis amigos y a mis doblones; mis amigos me abandonaron, y mis doblones me salvaron*, MK 55964; *Si le pido a un amigo, él no quiere nada conmigo; pero pues mi duro me saca de un apuro, mi duro es lo más seguro*, MK 50398; *Malo es ganar amigos perdiendo dineros, siendo aquéllos falsos y éstos verdaderos*, MK 2932; *Un duro y un vaso de buen vino son los mejores amigos, y en caso de mucho apuro, si no tienes el vaso, ten el duro*, MK 18191).

[Apéndice 1.04.1] En paralelo a estas consideraciones sobre la importancia de los amigos, desde muy antiguo se habla de la valía de un buen vecino, como prototipo del prójimo con el que nos relacionamos, si no en términos de amistad, sí en términos de convivencia, con lo que, en el fondo, podrían llegar a igualarse. Para Hesíodo (*Op.* 346-347), la idiosincrasia del vecino condiciona nuestra vida para bien o para mal, por lo que gozar de uno

¹⁷⁹ Al decir de Miguel Rodríguez (2000: 38), en el pesimismo del refranero español lo primordial "es el sentimiento de disgusto respecto a la realidad que se percibe o la que se avizora. Las más de las veces se trata de un pesimismo *estudiado*, esto es, un tanto afectado o preparado deliberadamente para prevenir los eventuales quebrantos. Es la reacción natural de un pueblo viejo y doliente, que ha tenido que sobrevivir a continuas calamidades." Para un análisis de las repercusiones de este pesimismo en la ideología del refranero, véase más ampliamente Miguel Rodríguez (2000: 37-64).

bueno se verá como una gran suerte: “Πῆμα κακὸς γείτων ὅσσόν τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ. / ἔμπορέ τοι τιμῆς, ὅς τ' ἔμπορε γείτονος ἐσθλοῦ” (‘Una desgracia es el mal vecino, tanto como el bueno es una ventaja: disfruta de un regalo quien disfruta de un buen vecino’).

A juicio del poeta lírico Alcman de Esparta (*fr.* 123 P), “μέγα γείτονοι γείτων” (‘el vecino es importante para el vecino’), al tiempo que Píndaro (*Nem.* 7, 86-89) habla de la complacencia con el vecino, cuyos límites con el amigo se desdibujan: “Εἰ δὲ γεύεται / ἀνδρὸς ἀνῆρ τι, φαῖμέν κε γείτων' ἔμμεναι / νόφ φιλήσαντ' ἀτενεῖ γείτονοι χάριμα πάντων / ἐπάξιον” (‘Si un hombre en algo recibe gusto de otro, podría yo decir que un vecino –cuando se vuelve amigo con atento espíritu– es para su vecino un gozo que los supera todos’). Y según cuenta Plutarco (*Mor.* 185e = *Reg. apoph. Them.* 12), el político y general ateniense Temístocles, “χωρίον δὲ πωλῶν ἐκέλευσε κηρύττειν ὅτι καὶ γείτονα χρηστὸν ἔχει” (‘al vender una tierra, mandó anunciar también que tenía un vecino honrado’, traducción de López Salvá/Medel, 1987: 58), hecho que atestigua el gran valor que se le daba (*cf.* Plut. *Vit. Them.* 18, 5).

En ámbito romano, Plauto (*Merc.* 772) pone en boca de Lisímaco lo que considera un antiguo dicho cuya verdad se le hace evidente: *Aliquid mali est propter uicinum malum* (‘Algo malo viene a causa de un mal vecino’)¹⁸⁰. A su vez, Virgilio (*Ecl.* I, 50) comenta cómo la enfermedad pasa de un rebaño al rebaño más cercano¹⁸¹, mientras en otra de sus églogas extiende la vecindad a una dimensión política, siendo ya no individuos vecinos, sino ciudades: “Mantua, uae miserae nimium uicina Cremonae” (‘Pobre Mantua, demasiado vecina de la miserable Cremona’, Verg. *Ecl.* 9, 28)¹⁸².

En época tardía, la temática sigue vigente gracias a paremias que indican tanto la dicha de colindar con un buen vecino (*Vicino, modo sit bonus, haud pretiosior res*, ‘No hay cosa más preciada que un vecino que sea bueno’, A 1436, COU I.3194; *Vicino melius nil credo fore bono*, ‘Creo que nada sería mejor que un vecino bueno’, W 33291c; *Vicinus bonus ingens bonum*, ‘Un vecino bueno es un gran bien’, W 33292a), como la desventura de quien vive junto a una mala persona (*Vicinum habere malum, magnum est malum*, ‘Tener un mal vecino es un gran mal’, W 33291d; *Vicinus improbus malum*, ‘Un vecino vil es un mal’, W 33292b; *Vicinitas mala instar infortunii est*, ‘Una mala vecindad es como un infortunio’, A 1437).

Nuestro refranero incluye encomios del buen vecino que lo equiparan al buen amigo (*Quien tiene buen vecino, tiene buen amigo*, MK 62281; *Del buen vecino sale el buen amigo*, MK 62286), así como unidades que indican su superioridad respecto a los parientes, del mismo modo que se dice de los amigos (*vid.* Apéndice 5.35.2); por todo ello, la tenue frontera que separaba amigos y vecinos termina prácticamente por borrarse. Paralelamente, a estas unidades se unen las que señalan lo perjudiciales que son los malos vecinos (*El mal vecino, del infierno vino; y el bueno, bajó del cielo*, MK 62300; *Refrán es muy antiguo que es gran mal el mal vecino, y más si es de tu oficio*, MK 62293; *Guárdate de mal vecino y de hombre mezquino*, MK 62305; *El Dío nos guarde de vecino malo y de aire de buraco*, MK 62291; *Quien con mal vecino ha de avecindar con un ojo ha de dormir y con el otro velar*, MK 62295), pero de especial relevancia son las versiones en femenino, en las que la mujer encarna el mal como en tantas otras ocasiones (*vid.* Apéndice 3.24-36), puesto que actúa con premeditada malicia (*La mala vecina, da la aguja sin liña*, MK 62306; *La vecina mala, presta la aguja*

¹⁸⁰ Erasmo (*Adag.* I 1, 32) lo incluye entre sus adagios, si bien con elisión del verbo.

¹⁸¹ Por sus implicaciones, citamos este verso más adelante, *vid.* Apéndice 1.12.9.

¹⁸² Nótese cómo el laxo concepto de *φιλία* permite sin problemas trasvases del tema de la amistad a otros como la comunidad y la organización política de las personas.

desenhebrada, MK 62307; *Vecina mala, hace a su vecina con alhajas*, MK 62308), lo que la hace más temible que un largo y duro invierno (*Más temo mala vecina que nieve febrerina*, COU II.1627, HL 467; *Dure menos la mala vecina que la nieve marcelina*, MK 62313), pudiendo echar por tierra el buen nombre de los vecinos debido a sus murmuraciones (*Por la mala vecina, viene a una casa la ruina*, MK 62297; *Por la mala vecina viene la deshonra a una familia*, MK 62299; *Por la mala vecindad se pierde una heredad*, MK 62298).

[Apéndice 1.04.2] Unas formulaciones particulares medievales y españolas toman como motivo cómo luce el día para quien goza de un buen vecino (*Cui bonus est uicinus, felix illucet dies*, 'Quien tiene un buen vecino, el día le brilla dichoso', A 1436, G 515, COU I.506; *Quien ha buen vecino, ha buen matino*, MK 62280), frente al día menos optimista que se le presenta a quien le ha tocado en suerte uno malo (*Cui malus est uicinus, infelix contingit mane* ('Quien tiene un mal vecino, la mañana se le hace desdichada', A 1437; *Quien ha mal vecino, ha mal matino*, MK 62292).

[Apéndice 1.05] En un momento de su disertación sobre la amistad, Cicerón (*Lael.* 6, 22) hace alusión a cierto dicho popular, según el cual la amistad no es menos útil que el agua o el fuego: "Non aqua non igni locis pluribus utimur quam amicitia" ('No nos son útiles el agua y el fuego en más circunstancias que la amistad'). Erasmo (*Adag.* II 2, 75) y algunos compendios de paremiología medieval (W 960b) recogen la versión *Amicus magis necessarius quam ignis et aqua* ('Un amigo es más necesario que el fuego y el agua').

Hay quienes apuntan un origen griego de esta paremia, en tanto que aparece en *Mantissa Proverbiorum* (2, 49: Πάντων ἥδιστον ἡ φιλία· καθὸ δὴ καὶ λέλεκται πρὸς καὶ ὕδατος ὁ φίλος ἀναγκαϊότερος, 'La amistad es lo más agradable de todo, pues se dice que el amigo es más necesario que el fuego y que el agua') y en Plutarco (*Mor.* 51b = *Adul.* 5: "Λέγεται πρὸς καὶ ὕδατος ὁ φίλος ἀναγκαϊότερος εἶναι", 'Se dice que el amigo es más necesario que el fuego y que el agua'). Pero no puede pasarse por alto ni la tardía fecha de estos testimonios (bien podrían ser adaptaciones al griego de una paremia latina), ni tampoco su vinculación con la condena romana comúnmente llamada *aquae et ignis interdictio* ('privación de agua y fuego'), que se aplicaba a los exiliados y sobre cuyo funcionamiento Kelly (2006: 26-27) expone lo siguiente:

Interdiction effectively prohibited the reentry of the banished Roman to his former homeland. Without the obstacle of *interdictio*, an exile who had fled before formal condemnation could theoretically return to Rome after the legal issues of his trial had faded from memory. He could then attempt to regain this Roman citizenship by *postliminium* [the legal device by which a Roman who had assumed the citizenship of a new state (and thus ceased to be a Roman citizen) could recover his old citizenship by returning to Rome].

Por tanto, esta medida administrativa evitaba que los exiliados pudieran volver a Roma sin mayores represalias que un nuevo juicio, dado que los privaba de todas las necesidades vitales dentro del territorio romano. De hecho, de acuerdo con Cicerón (*Dom.* 78), parece ser que la fórmula completa incluía también una alusión a la casa (*tecti et aquae et ignis interdictio*, 'privación de techo, agua y fuego'¹⁸³) y que se estableció para alentar a los

¹⁸³ Además, al abordar el caso del destierro de Metelo Numídico en el año 100, recurren a esta misma versión tripartita tanto Plutarco (*Vit. Mar.* 29, 9: "πρὸς καὶ ὕδατος καὶ στέγης εἴρηγται", 'le privaron de fuego, agua y techo') como Apiano (*Bell. civ.* I 4, 31: "μηδένα [...] κοινωοεῖν πρὸς ἢ ὕδατος ἢ στέγης", 'no tener nada de fuego, agua ni techo').

exiliados a tomar una nueva nacionalidad, puesto que “citizenship is not lost by the exile until he voluntarily takes up the franchise of his new domicile” (Kelly, 2006: 33).

En cuanto al origen de esta medida, hay diversas interpretaciones y Kelly (2006: 26) contempla las siguientes:

Fire and water were the symbolic material needs of life (Var. *L.* 5.62 [= Varr. *Ling.* V 62]), and modern scholars generally view interdiction as removing these symbolic needs from the outcast [...]. Another interpretation attaches a religious meaning to the interdiction of fire and water. Since fire and water symbolized purity, their use was denied the exile lest he defile them for the rest of the community.

Esta segunda interpretación habría que relacionarla, además, con un ritual –consuetudinario más que normativo– que describe Escévola (*Dig.* XXIV 1, 66, 1), según el cual el día de la boda la novia era recibida en el umbral de la casa por su marido con fuego y agua, que simbolizaban el acto de tomarla bajo su protección y sustento¹⁸⁴. En cambio, para Varrón (*Ling.* V 61) la explicación de este rito es que son los dos elementos más importantes para sostener la vida humana, de acuerdo con el primer razonamiento que hemos visto.

Por otra parte, dejando de lado la motivación del nombre de esta pena, parece que su práctica habría derivado de una represalia de índole religiosa, como resume Kelly (2006: 28):

Aquae et ignis interdictio appears to have derived from the religious penalty of *sacratio*, by which an offender’s life and property were forfeited to the gods for serious infractions of sacred law. Someone punished by this measure was designated a *sacer homo* and could be killed without any legal consequences [...]. This religious sanction may have found its way into secular law as a method of denying a criminal any protection of the community. That this measure was applied to exiles is confirmed by Cato the Elder [*Orig.* 4, *apud Prisc. Inst. gramm.* VIII 16].

La tradición de esta condena y de la paremia que de ella proviene llega hasta el español gracias a *Agua, fuego ni dinero no es al hombre tan necesario como amigo fiel, leal y verdadero* (S 38), refrán en que se ha podido añadir un tercer elemento (el dinero) debido a diversos motivos, tales como el gusto paremiológico por las tríadas¹⁸⁵, la confluencia con otras unidades similares que hablan de amigos y dinero o cuestiones formales (fundamentalmente, la rima y el ritmo).

5.3. Amistad y solidaridad entre iguales

5.3.1. Unión de los semejantes

En función de lo que cada cual considere la esencia de ‘lo amable’ (“τὸ φιλητόν”)¹⁸⁶, Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2-3, 1155b17-1156b6) distingue tres tipos de amistad: virtuosa, útil y

¹⁸⁴ Por ejemplo, también Ovidio (*Ars II*, 598) hace referencia a ello al hablar de los varones “quos faciet iustos ignis et unda” (‘a los que harán legítimos el fuego y el agua’). Para más detalles en torno a este ritual nupcial, *vid.* Hersch (2010: 182-186).

¹⁸⁵ En cuanto a esta predilección motivada seguramente por la simbología del número tres en la cultura popular y supersticiosa (*cf.* Chevalier, 1991 [1969]: 1016-1020), *vid.* Apéndices 2.12, 2.28.1, 3.19-20, 3.32, 3.41, 7.09; *vid.* nota 627.

¹⁸⁶ Con este término Aristóteles se refiere a aquello que se percibe como deseable y provoca la pulsión de la amistad, la voluntad de unirse a lo que se ve como una fuente de bienestar. Considerando necesario saber en qué consiste ‘lo amable’ para poder discurrir sobre la amistad, el Estagirita concluye que en grado absoluto es amable el bien en sí, pero para cada cual es amable aquello que le es un bien o aquello que le parece que es un bien, puesto que la naturaleza de ‘lo amable’ está sujeta a la

placentera. Estas dos últimas son amistades “κατὰ συμβεβηκός” (‘por accidente’), puesto que el amigo no es amado por sí mismo, sino –respectivamente– por el bien o el placer que puede proporcionar, de tal modo que estas personas se relacionan para conseguir una ventaja y, una vez conseguida o desaparecida, la amistad se desvanece¹⁸⁷. Las amistades útiles suelen darse en especial entre gente mayor, y entre ellas Aristóteles señala las relaciones de hospitalidad, de las que nos ocuparemos al hablar del hogar (*vid.* § 10.3.3). En cambio, las amistades placenteras se rigen por la pasión y, por ello, afectan primordialmente a los jóvenes, siendo el deleite amoroso-sexual el ejemplo paradigmático (*vid.* § 6.6.1).

[Apéndice 1.06] Por tanto, en general será la amistad virtuosa la que se considere la amistad perfecta y verdadera: “Τελεία δ’ ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ’ ἀρετὴν ὁμοίων” (‘La amistad perfecta es la que se da entre quienes son buenos y quienes descollan igualmente en virtud’, *Arist. Eth. Nic.* VIII 4, 1156b7-8)¹⁸⁸. De acuerdo con esta creencia, la amistad sólo puede arraigar entre personas buenas, que se relacionan para hacerse el bien recíprocamente, de tal manera que la virtud engendra la amistad –por cuanto al reconocerla en otro nace en nosotros la estimación y la benevolencia– y, al mismo tiempo, la mantiene. Así pues, la virtud –no se olvide: el bien supremo– es la condición, el origen y la garantía de la amistad (*cf.* *Pl. Lys.* 214c-d; *Xen. Mem.* II 6, 16-20; *Arist. Eth. Nic.* VIII 4, 1156b7-32; *Cic. Lael.* 5, 18-6, 22)¹⁸⁹, como dicen abiertamente algunas de nuestras paremias (*Sin virtut no hay*

percepción humana (*cf.* *Arist. Eth. Nic.* VIII 2, 1155b21-27). De ahora en adelante, en nuestro discurso emplearemos el vocablo *amable* en relación con esta explicación y en el sentido de ‘digno de ser amado en honor a la amistad’.

¹⁸⁷ En la Antigüedad llegó a convertirse en un lugar común la disensión de los epicúreos respecto al origen de la amistad, puesto que, mientras para Platón, Aristóteles y los estoicos el fundamento estriba en la virtud, en el genuino afecto y la compatibilidad de caracteres, para Epicuro la búsqueda de la amistad responde a una utilidad o a una fuente de placer (*cf.* Powell, 1995: 38-39), de forma que lo que Aristóteles (y luego Cicerón) presenta como una pobre imitación de la verdadera amistad, para los epicúreos constituía la auténtica. Con todo, Irwin (2007: 280-281) apunta que la concepción de la amistad sostenida por Epicuro no es tan simple como pudiera parecer: “He gives a high place to friendship, placing it first among the provisions made by wisdom for a happy life [...]. Friendship gives us some greater security in life, and so frees us from anxiety more effectively than we free ourselves by securing wealth and power [...]. But it is also a source of pleasure in itself; indeed, it is pleasanter to benefit others than to receive benefits oneself [...], and for the sake of one’s friend one will even undergo severe pains [...]. Since acts of friendship give us pleasure by themselves, apart from their further benefits, Epicurus regards friendship as a virtue because of itself rather than its consequences.”

¹⁸⁸ El propio Aristóteles (*Magn.* II 11, 20, 1209b) matiza que esta superioridad se debe al hecho de que en la amistad virtuosa se incluye todo lo ‘amable’ de las otras especies de amistad, puesto que de lo bueno deriva lo agradable y lo útil.

¹⁸⁹ Al comentar el pasaje de Platón al respecto (“Τοὺς ἀγαθοὺς ὁμοίους εἶναι ἀλλήλοις καὶ φίλους, τοὺς δὲ κακοὺς [...] μηδέποτε ὁμοίους μηδ’ αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ’ ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους”, ‘Los buenos son semejantes entre sí y amigos; y los malos nunca son semejantes ni siquiera a ellos mismos, sino imprevisibles e inestables’, *Pl. Lys.* 214c-d), Powell (1995: 35) apunta que la idea de que sólo los buenos pueden ser amigos podría ser genuinamente socrática y que, por otro lado, fue adoptada por los estoicos. A su vez, Cicerón (*Lael.* 14, 50) describe de esta manera cómo la gente buena se siente atraída por gente buena y se unen en su igualdad: “Bonos boni diligant asciscantque sibi quasi propinquitae coniunctos atque natura [...]. Bonis inter bonos quasi necessariam benevolentiam, qui est amicitiae fons a natura constitutus” (‘Los buenos aman a los buenos y se asocian entre ellos como si estuvieran unidos por parentesco y por la naturaleza [...]. Los buenos [sienten recíprocamente] con los buenos una necesaria benevolencia, que es la fuente de la amistad construida por la naturaleza’). Para Séneca (*Ep.* 81, 12), la bondad se manifiesta a modo de

amistad, MK 2928) u otras que instan a elegir a los amigos entre los buenos sin importar otras características (*Ése es bueno, que es mi amigo*, MK 3432; *El amigo, que sea bueno; y el bolsillo, que esté lleno*, MK 2901; *El trigo, de buen dar y tomar; el amigo, de bien decir y obrar*, MK 2902; *No busques por amigo al rico ni noble, sino al bueno, aunque sea pobre*, MK 3308; *No busques en el amigo riqueza, ni nobleza, sino buena naturaleza*, MK 3307).

[Apéndice 1.07] De esta forma, las personas virtuosas desean a las demás la misma bondad que tienen en sí mismas y, a partir de las disparidades existentes entre los amigos, se escudriña su similitud, “πᾶσα γὰρ φιλία [...] καθ’ ὁμοιότητά τινα” (‘pues toda amistad [...] busca la semejanza entre los amigos’, Arist. *Eth. Nic.* VIII 4, 1156b19-21). Desde esta perspectiva se interpreta que las personas que traban amistad tienen un carácter común, puesto que generalmente la igualdad se entiende como motor de unión, y así lo recoge tanto la filosofía y la literatura como el universo paremiológico. Erasmo (*Adag.* I 2, 21) trae a colación el mito de Narciso, a guisa de caso clásico de una absoluta similitud que lleva a la más fuerte de las uniones, en esta ocasión una pasión violenta y fatal.

Ya en tiempos de Platón era célebre un verso de Homero (*Od.* XVII, 218) según el cual se establece que cierta fuerza natural une a quienes se parecen: “Ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ἐς τὸν ὁμοῖον” (‘Como siempre, la divinidad lleva al semejante junto a su semejante’)¹⁹⁰. Al referirse a este verso, Platón (*Lys.* 214a) trae también a colación unas sabias y celebradas reflexiones –tanto orales como escritas–, y lo hace de tal manera que parece como si en su época fueran conocidas por todo el mundo: “Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι” (‘Lo semejante siempre es necesariamente querido para su semejante’)¹⁹¹. Se trata, sin duda, de

sabiduría, de acuerdo con el ideal estoico que ve en el sabio un acopio de todas las virtudes humanas: “Solus sapiens scit amare. Solus sapiens amicus est” (‘Sólo el sabio sabe amar. Sólo el sabio es amigo’).

¹⁹⁰ Casi literalmente se recoge este verso como paremia: Ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον (literal con la forma ática ὡς en vez de ἐς: Arist. *Eth. Eud.* VII 1, 1235a8; Diogenian. 5, 16), Αἰεὶ τοὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον (*id.*, Arist. *Magn.* II 11, 2, 1208b10), Αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς πρὸς ὁμοῖον (‘Siempre la divinidad lleva al semejante junto a su semejante’, Greg. *Cypr.* 1, 15). Por su parte, Calímaco (*Aet. fr.* 178, 9-10 Pf) cuenta que en un banquete coincidió con un habitante de Icos y que terminó a su lado no porque nadie lo hubiera establecido, “ἀλλ’ αἴνος Ὀμηρικὸς, αἰὲν ὁμοῖον / ὡς θεός, οὐ ψευδής, ἐς τὸν ὁμοῖον ἄγει” (‘sino por no ser falsa la homérica sentencia de que la divinidad siempre lleva al semejante junto a su semejante’). Siglos después, Aristeneto (I 10, 1) hace una nueva referencia a esta cita homérica, si bien sin especificar su origen –como si de una paremia propia del acervo común se tratara ya– y revelando el amplio espectro semántico del concepto de amistad, puesto que en esta ocasión se aplica a un contexto amoroso, al hablar de los esponsales de un chico y una chica ambos muy bellos: “Ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὁμοῖον ὁμοίῳ κατὰ θεῖον αἰεὶ προσπελάζει” (‘Como bien dice el viejo dicho, por ley divina el semejante siempre se une al semejante’). Asimismo, entre las sentencias apócrifamente atribuidas a Publilio Siro, hallamos una versión latina del verso homérico: *Plerumque similem ducit ad similem deus* (‘Generalmente, la divinidad conduce lo semejante a su semejante’, Ps. *Publil.* 292); lo mismo puede decirse de *Semper similem ducit deus ad similem* (‘La divinidad siempre conduce lo semejante a su semejante’), que es la versión latinizada que recoge Erasmo (*Adag.* I 2, 22).

¹⁹¹ En otra obra, el propio Platón (*Leg.* VIII 837a) vuelve a esta idea de la semejanza como motor de la amistad, pero también contempla la posibilidad de que este vínculo exista en relaciones de desigualdad –como las amistades basadas en la superioridad de las que habla Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 8, 1158b12-28)–, al tiempo que establece que la intensidad de tal afecto diferenciará la propia amistad del amor: “Φίλον μὲν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ’ ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ’ αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὃν τῷ γένει: ὅταν δὲ ἐκάτερον γίγνηται σφοδρόν, ἔρωτα ἐπονομάζομεν” (‘Llamamos amistad al afecto del semejante hacia el semejante, en lo que a virtud se refiere, y del igual hacia el igual; y también al de los necesitados hacia los ricos, que es el tipo opuesto; y cuando estos sentimientos son intensos lo llamamos «amor»’). En cuanto a la imperiosidad de que

una paremia difundida entre los antiguos, pues no sólo la hallamos referenciada en este pasaje, sino también en otros textos de Platón (por ejemplo: “Φίλος μοι δοκεῖ ἕκαστος ἑκάστῳ εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, ὄνπερ οἱ παλαιοὶ τε καὶ σοφοὶ λέγουσιν, ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ”, ‘Creo que es amigo de otro en el mayor grado posible, como dicen los antiguos y los sabios, el semejante de su semejante’, Pl. *Gorg.* 510b; “Τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν”, ‘Pues lo semejante es afín a su semejante por naturaleza’, Pl. *Prot.* 337d; cf. *infra* Pl. *Symp.* 195b, *Phaedr.* 240c, *vid.* Apéndice 1.09) o en momentos de la obra de su discípulo más esclarecido (“Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον”, ‘Lo semejante es querido para su semejante’, Arist. *Eth. Nic.* IX 3, 1165b17; cf. VIII 2, 1155a34).

El propio Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b7) resume toda esta teoría en una cita del filósofo y político Empédocles (*fr.* 35 D-K), que bien podría ser de uno de los notorios antecedentes a los que se refería Platón: “Τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι” (‘Lo semejante tiende hacia lo semejante’). Muy posteriormente, Porfirio (*Marc.* 19) echa mano de la misma idea, con una formulación similar, si bien con un verbo de movimiento diferente: “Χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον” (‘Por necesidad lo semejante avanza hacia lo semejante’). Por su parte, los paremiógrafos griegos prescinden de todo verbo y recogen la forma simplificada Ὅμοιος ὁμοίῳ (‘Lo semejante con su semejante’, Apost. 12, 68)¹⁹², pero también otra que podríamos considerar glosada: Ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ καθ’ ὅσον ὁμοιος φίλος, ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος (‘Lo semejante es querido para su semejante en tanto que similar: para el bueno sólo el bueno es querido’, *Mant. Prov.* 2, 39). Asimismo, la paremia formalmente divergente Εἰς ἀσθενοῦντας ἀσθενῶν ἐλήλυθα (‘Enfermo he venido a casa de enfermos’, Zen. 3, 56; Apost. 6, 52)¹⁹³ abunda en la idea de que los semejantes tienden a unirse.

El universo paremiológico latino hereda esta concepción: Cicerón (*Sen.* 3, 7) y Quintiliano (*Inst.* V 11, 41) emplean explícitamente como proverbio *Pares cum paribus facillime/maxime congregantur* (‘Muy fácilmente/Principalmente se juntan iguales con iguales’). Además, en su tratado acerca de la amistad, el primero explica así esta atracción: “Nihil esse quod ad se rem ullam tam illicitam et tam trahat quam ad amicitiam similitudo” (‘No hay nada que incite tanto y atraiga tanto hacia sí mismo otra cosa como la similitud hacia la amistad’, Cic. *Lael.* 14, 50). En su compendio sobre la filosofía platónica, en más de una ocasión Apuleyo (*Plat.* II 13; II 22) alude a cómo la igualdad une, mientras que la desigualdad separa: “Vt pares paribus inresolubili nexu iunguntur, ita discrepantes et inter se disiuncti sunt nec aliorum amici” (‘Así como los iguales se unen a los iguales con un inquebrantable nudo, así también los diferentes se separan unos de otros y no son amigos unos de los otros’); “Paria quippe a similibus non abhorrent” (‘Puesto que los iguales no abominan de sus semejantes’).

ambos se parezcan en la virtud, Erasmo (*Adag.* I 2, 21) matiza que esta verdad también puede aplicarse a los viciosos, como veremos que también hacen otros autores u otras paremias (*vid.* Apéndices 1.08.1-2).

¹⁹² Muy similar resulta la versión recogida por Erasmo (*Adag.* I 2, 21): Ὅμοιον ὁμοίῳ φίλον (‘Lo semejante es querido para su semejante’), cuya latinización prescinde del adjetivo griego y opta por marcar la relación mediante un verbo: *Simile gaudet simili* (‘Lo semejante se complace con lo semejante’).

¹⁹³ Para las paremias griegas incluidas en la colección de Zenobio, empleamos la traducción al español de Mariño Sánchez-Elvira/García Romero (eds.) (1999). En el caso de las unidades pertenecientes a otras colecciones del *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (Leutsch/Schneidewin, 1839; Leutsch, 1851), la traducción es nuestra, puesto que no disponemos de ninguna publicación.

En las postrimerías del Imperio, Amiano Marcelino (XXVIII 1, 53) echa mano de la paremia aducida por Cicerón, recomponiéndola de acuerdo con sus necesidades: “Solent pares facile congregari cum paribus” (‘Los iguales suelen fácilmente juntarse con sus iguales’). Una formulación dispar presenta Macrobio (*Sat.* VII 7, 12), quien viene a decir lo mismo pese a alejarse de la unidad conocida: “Similibus enim similia gaudent” (‘Pues lo semejante goza con lo semejante’). Y en una de sus cartas a Ausonio, Símaco (*Ep.* I 43, 2 [PL 18, 163a]) le dice: “Semper enim natura gaudet aequalibus; et familiare sibi est omne quod simile est” (‘Pues la naturaleza siempre goza con los iguales, y a uno le es familiar todo lo que es similar’).

En época tardía, aparte de las versiones atestiguadas por Erasmo que ya hemos comentado, se registran paremias del tipo *Sic fuit, est et erit: similis similem sibi quaerit* (‘Así ha sido, es y será: lo semejante busca lo semejante a sí’, G 3074 y 3095), que cuenta con un primer hemistiquio cuya función es la búsqueda del ritmo y, como a menudo en el refranero español, de la rima, lo cual lo distancia de la métrica clásica y lo asemeja a la romance.

Mientras las unidades que hemos visto hasta ahora pretendían ser más descriptivas que prescriptivas, presentando la cuestión como una tendencia (o ley) natural que hace que los semejantes se busquen, se unan y se complazcan unos con otros, encontramos también en la literatura clásica algunos pasajes que imponen la igualdad de condición como requisito para que la amistad funcione, siendo más explícita, de este modo, la intención de mantener el orden establecido y preservar el determinismo social que caracterizaba la sociedad tradicional, en la que las distintas clases se mantenían separadas, cada una en el sector que le atañía¹⁹⁴. Así, Ovidio (*Trist.* III 4, 44) emplea el imperativo para decir: “Amicitias tibi iunge pares” (‘Atráete amistades iguales’), de modo muy similar a nuestro refrán *Amigos y compadres, búscalos entre tus iguales* (MK 3293). Además, Marcial (X 47, 7), en una enumeración de cómo deben ser las cosas para una vida feliz, incluye: “Pares amici” (‘Iguales [sean] los amigos’), al tiempo que la paremia medieval *Nec sit diues opum, nec sit tibi pauper amicus, aut famulus; uexant quolibet hocce modo* (‘Que tu amigo o tu siervo no sea ni rico ni pobre; de cualquiera de estas maneras afligen’, G 1788) hace expresa la vertiente económica de dicha igualdad¹⁹⁵.

En nuestro acervo paremiológico pervive tanto la posición descriptiva (*Cada cosa ama su semejante*, MK 11651; *Cada cosa pía con su compañía*, MK 11622; *Cada cual ama a su igual, y siente su bien y su mal*, MK 11649) como la prescriptiva (*Cada cual con su cada cual, y no andaré el mundo tan mal*, MK 11631), pero en muchos refranes se llegan a confundir, dado su laconismo, que lleva a prescindir de un verbo o una glosa que nos indicaría si se trata de una opción u otra (*Cada cual con su cada cual*, MK 11630; *Cada par con su igual*, MK 11628; *Cada cual con su parigual*, MK 31222).

A partir de estas pocas formulaciones al estilo de *Ὅμοιος ὁμοίῳ*, las enunciaciones se diversifican. Por un lado, hacen acto de presencia referencias religiosas, como las peregrinaciones (*Cada romero con su compañero*, MK 11621), el designio divino (*Dios los cría, y ellos se juntan*, MK 11643; *En el prado de Santa Justa Dios los cría y ellos se juntan*, MK 11641) o la intermediación satánica (*Yo como tú, y tú como yo, el diablo te me dio*, MK

¹⁹⁴ Paralelamente, el decir paremiológico considerará imprescindible que también haya un equilibrio entre los cónyuges, a los que deberá unir una correspondencia geográfica, social y económica (*vid.* Apéndices 4.07-09).

¹⁹⁵ A esta unidad volveremos más adelante al hablar del papel del dinero en la amistad (*vid.* Apéndice 1.36.1).

11636). Por otro lado, se incorporan antropónimos (*Topado ha Pedro con su compañero*, MK 11619), gentilicios (*Topó el bretón con su compañón*, MK 11617) o tipos de personas (*Un sabio huelga con otro, y un loco con otro loco*, MK 11633; *Una puta otra busca*, MK 11795; *Habla Marta, responde Justa; una puta otra busca*, MK 11645). Además, aparecen objetos que suelen tener dos partes o ir siempre asociados a otros (*La tijera, a par de su compañera*, MK 11620; *Nunca vi un majadero sin su compañero*, MK 11623; *Cada hormigón con su espigón*, MK 11627; *Tal para cual, cada botón para cada ojal*, MK 11807).

[Apéndice 1.07.2] Tanto Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 8, 1168b8; *Eth. Eud.* VII 6, 1240b2) como los paremiógrafos (Diogenian. Vind. 2, 94; Macar. 4, 82; Greg. Cypr. 2, 70; Apost. 9, 17; Suda ι 668) recogen la paremia *Ἰσότης φιλότις* ('Amistad [es] igualdad')¹⁹⁶, que también aboga, de manera sucinta, por una amistad basada en la semejanza y que fue pronunciada en primer lugar por Pitágoras, si damos fe a lo que cuenta Diógenes Laercio (VIII 10), que proporciona la variante *Φιλία ἰσότης* (*id.*) y se basa en un pasaje perdido de Timeo. Además, en la teoría de Platón (*Leg.* VI 757a) vemos que se considera la semejanza como uno de los pilares de la verdadera amistad: "*Ἰσότης φιλότιτα ἀπεργάζεται*" ('La similitud hace perfecta la amistad'), frase que parece remedar la paremia que acabamos de mencionar.

Por tanto, esta identidad entre los amigos hará de su vínculo el más sólido de todos los posibles, como dice Curcio (VII 8, 27): "*Firmissima est inter pares amicitia*" ('La amistad entre iguales es muy firme')¹⁹⁷. Nuestro refranero recoge esta idea con bastante profusión, señalando que la buena amistad se da sólo entre iguales (*Buen amigo, si es tu igual* MK 3296; *La buena amistad, entre iguales; no entre chicos y grandes*, MK 3300; *No hay buenas amistades sino entre los de iguales calidades*, MK 3301; *La amistad entre iguales es la que vale*, MK 3298; *Buenas amistades, solamente entre iguales*, MK 3297), por lo que ésta será la única que perdurará en el tiempo (*Amistad durable, entre dos iguales*, MK 3295; *Amistad de hombres leales, sólo perdura entre iguales*, MK 3294), mientras que las que se basen en la desigualdad no serán ni verdaderas (*Entre desiguales, no hay verdaderas amistades*, MK 3306), ni duraderas (*Amistad entre desiguales, poco dura y menos vale*, MK 3302), pues la relación se convertirá en la misma que une a amos y siervos (*Amistad entre desiguales, uno es señor y el otro servidor*, MK 3303; *Desiguales amigos no son amigos: uno sirve y el otro es servido*, MK 3304; *Entre amigos desiguales no hay franca correspondencia, sino mando y dependencia*, MK 3305).

De este modo, nuestro refranero se revela más pragmático y pesimista que Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 16, 1163a24-1163b28), quien considera –al menos teóricamente– la posibilidad de que exista amistad entre desiguales¹⁹⁸. En estas relaciones, se preserva la amistad

¹⁹⁶ Erasmo (*Adag.* I 1, 2) la atribuye a Pitágoras y contempla la traducción latina *Amicitia aequalitas*, mientras Schott (*Adag.* 449) opta por no elidir el verbo: *Aequalitas est amicitia*.

¹⁹⁷ Cf. *Firmissimus inter aequales interque pares est nodus amoris* ('Es muy firme el nudo del amor entre coetáneos e iguales', W 9555, *vid.* Apéndice 1.09).

¹⁹⁸ Más concretamente, Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 8, 1158b12-28) habla de la posibilidad de amistades (de cualquiera de los tres tipos: virtuosa, placentera o útil) basadas en la superioridad, en las que el afecto tiene que ser proporcional, pese a que estos amigos no alcanzan (ni siquiera anhelan) lo mismo. Un ejemplo de esta clase de amistad sería la que existe entre un adulto y un joven, que suele verse obstaculizada por una divergencia entre gustos que hace que se prefieran las personas de edad similar (*vid.* Apéndice 1.09). De otras muestras de estas amistades (en sentido clásico) nos ocuparemos en otros capítulos, como las que se dan entre los esposos (*vid.* Apéndices 4.13-17), entre progenitores y progenie (*vid.* Apéndices 5.01-17, 5.36-39) o entre gobernantes y gobernados (*vid.* Apéndices 8.25-

mediante un restablecimiento de la igualdad, en tanto que cada uno recibirá algo en mayor medida que el otro: el superior obtendrá más honor y el necesitado, más provecho, puesto que el honor es la recompensa de la virtud y la acción benefactora, al tiempo que el provecho es la obtención de ayuda en la carestía¹⁹⁹.

[Apéndice 1.07.3] Pese a que el grupo anterior parece negar la posibilidad de que exista amistad entre desiguales, el poder de la amistad puede llegar a tal extremo que convierta en iguales a quienes no lo eran antes de entablar su relación. En este sentido, un verso de Minucio Félix (*Oct.* 4, 6) dice: “Cum amicitia pares semper aut accipiat aut faciat” (‘Ya que la amistad siempre se hace entre iguales o los hace’)²⁰⁰. En español hallamos también la misma idea, con similar enunciación (*La amistad, o encuentra iguales, o los hace*, MK 3299), al tiempo que está presente en los refranes que señalan que uno será según sean aquellos con quienes se junte (*vid.* Apéndice 1.12).

[Apéndice 1.08] En su tratado sobre la amistad, Cicerón (*Lael.* 8, 27) reflexiona sobre en qué consiste la igualdad que conduce a la amistad, estableciendo que surge cuando se ve en la otra persona aspectos con los que uno se aviene e interpreta como virtuosos: “Cum similis sensus exstitit amoris, si aliquem nacti sumus cuius cum moribus et natura congruamus, quod in eo quasi lumen aliquod probitatis et uirtutis perspicere uideamur” (‘[La amistad] aparece cuando se da un semejante sentimiento de afecto si hemos encontrado a alguien con cuyos hábitos y carácter congeniamos, porque nos parece percibir en él cierta luz de integridad y virtud’). Más adelante considera que esta comunidad de hábitos conlleva gustos similares y, al contrario, que unas costumbres y preferencias opuestas provocan el distanciamiento, explicándose así la imposibilidad de que los buenos y los malos puedan ser amigos entre sí:

Disparis enim mores disparia studia sequuntur, quorum dissimilitudo dissociat amicitias; nec ob aliam causam ullam boni improbis, improbi bonis amici esse non possunt, nisi quod tanta est inter eos, quanta maxima potest esse, morum studiorumque distantia. [Cic. *Lael.* 20, 74]

A unas costumbres dispares les siguen unos gustos dispares, cuya disimilitud desune las amistades; y no hay otra causa por la que los buenos no puedan ser amigos de los malos, ni los malos de los buenos, como una diametral diferencia en hábitos y gustos²⁰¹.

36), que generalmente se presentan –todas ellas– en nuestro refranero más como rivalidades que como relaciones armónicas.

Por otro lado, el propio Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 1, 1163b32-1164b21) habla de amistades heterogéneas (“ἀνομοειδεῖς φιλίαι”) para designar aquéllas en las que cada individuo busca algo ‘amable’ de especie diversa (por ejemplo, uno busca la utilidad y otro el placer), de tal modo que no son rectilíneas, por lo cual suelen surgir –aunque no necesariamente– desavenencias como consecuencia de haberse obtenido algo diferente de lo que se pretendía. Por tanto, las teorías clásicas en torno a la amistad contemplan casuísticas diversas y amplían el espectro de eventualidades, que el decir paremiológico español se encargará de perfilar y, si se tercia, de eludir.

¹⁹⁹ Además, el Estagirita establece un paralelismo entre estas amistades y la acción política, dado que, para el ciudadano, es imposible obtener de la vida pública dinero y honor simultáneamente. Esta doble faceta de los honores se refleja en la tradición que conducirá a refranes del tipo *Cargas son cargas* (MK 9476) (*vid.* Apéndice 8.03).

²⁰⁰ Este mismo verso aparece registrado como proverbial con la consiguiente reformulación de los modos verbales: *Amicitia pares aut accipit, aut facit* (‘La amistad se hace entre iguales o los hace’, Ps. Publil. 19; W 948a, W 954a, M 16).

²⁰¹ Aunque sin atisbo de tratarse de fraseologismos ni con una intención sentenciosa, son numerosos los pasajes literarios que demuestran la presencia de la idea generalizada de que quienes se asemejan congenian, como veremos a continuación. Uno de los poemas de Catulo (57) está dedicado a Cayo Julio César y a su comandante de ingenieros (“praefectus fabrum”), Mamurra, que

Consecuentemente, en otro momento sentencia de esta manera: “Est ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniugauit” (‘La amistad más dulce es la que se basa en la similitud de costumbres’, Cic. *Off.* I 17, 58)²⁰². Asimismo, Nepote (*Att.* 5, 4) atribuye al propio Cicerón la siguiente reflexión: “Plus in amicitia ualere similitudinem morum quam affinitatem” (‘Para la amistad vale más la similitud de costumbres que el parentesco’). Un tiempo después, Plinio el Joven (*Ep.* IV 15, 2) escribe en una de sus cartas: “Ad conectendas amicitias uel tenacissimum uinculum morum similitudo” (‘Para unir las amistades, la similitud de costumbres es el vínculo más sólido’).

Paralelamente, la literatura cristiana perpetúa la idea gracias a autores como San Agustín (*Gn. Lit. Imperf.* 16, 59 [PL 34, 213]: “Aliarum cum aliis amicitia similibus moribus confit”, ‘Con costumbres similares se realiza la amistad de unas [almas] con las otras’) o San León Magno (*Serm.* 12 [PL 54, 169b]), según quien no hay que olvidar la faceta negativa de esta semejanza –como también hará el siguiente grupo de unidades–: “Inter homines ea demum firma amicitia est, quam morum similitudo sociarit, cum tamen parilitas uoluntatum saepe in reprobos tendat affectus” (‘Entre los hombres, una amistad firme es, en definitiva, aquella que ha unido la similitud de costumbres, aunque a menudo también la igualdad de voluntades extiende el afecto a los réprobos’)²⁰³. Y con posterioridad se registra la paremia medieval *Similitudo morum est mater amorum* (‘La similitud de costumbres es la madre de los amores’, K S1722 = Gaal 738). Todas estas afirmaciones se corresponden a la perfección con nuestra unidad *Semejanza de costumbres engendra amistad* (MK 13837), prácticamente única muestra de su continuidad literal en español.

[Apéndice 1.08.1] Como se desprende de esa extensa cita de Cicerón (*Lael.* 20, 74), no sólo los virtuosos se atraen entre sí, sino que también entre los perversos se puede dar esta relación de similitud. Por tanto, pese a las exposiciones filosóficas que, como veíamos (*vid.* Apéndice 1.06), vinculan la amistad a la virtud, la comunidad de sentimientos y motivaciones que conduce a la unión no siempre conlleva esta conducta honrada. De hecho, dado el amplio espectro semántico del concepto de amistad, en realidad la filosofía sí la contempla como posible entre los depravados, si bien estará siempre abocada al fracaso, como expone Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 5, 1157a16-20):

Con vistas al placer y a la utilidad, incluso los depravados pueden ser amigos entre ellos, como también los buenos pueden ser amigos de los depravados, o como quienes no son ni una cosa

además se considera su protegido y su amante, representados ambos como parejos y unidos íntimamente. Un breve epigrama de Marcial (VIII 35) expresa la perplejidad ante una pareja que se lleva muy mal a pesar de parecerse en todo, por lo que contravienen el tópico: “Cum sitis similes paresque uita, / uxor pessima, pessimus maritus, / miror, non bene conuenire uobis” (‘Siendo como sois en todo semejantes, iguales en la vida, pésima mujer y pésimo marido, me maravilla que no os entendáis perfectamente’). También Juvenal (2, 47) recurre al *topos*, pues en un momento estima que “magna inter molles concordia” (‘entre los maricas hay una gran concordia’).

²⁰² Tómese también en consideración un pasaje anterior de la misma obra, al que volveremos más adelante (*vid.* Apéndice 1.13): “Nihil autem est amabilius nec copulatius quam morum similitudo bonorum; in quibus enim eadem studia sunt, eadem uoluntates, in iis fit ut aequae quisque altero delectetur ac se ipso” (‘Por otro lado, nada es más digno de ser amado ni una tanto como la semejanza de costumbres entre los buenos, pues cuando en ellos se dan los mismos gustos, las mismas voluntades, se da que cada cual se complazca con el otro igual que consigo mismo’, Cic. *Off.* I 17, 56).

²⁰³ En este pasaje hallamos un caso incuestionable de intertextualidad no explícita, puesto que se incluyen literalmente palabras que forman parte de una célebre frase de Catilina (*Sall. Cat.* 20, 4): “Idem uelle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est” (‘Querer lo mismo y no querer lo mismo: ésa es, en definitiva, una amistad firme’, *vid.* Apéndice 1.15.2).

ni otra pueden ser amigos de quien sea. Con todo, es evidente que sólo entre los buenos puede haber auténtica amistad, porque los malos sólo hallan placer, el uno en el otro, cuando hay alguna utilidad [o placer] en perspectiva.²⁰⁴

Esta realidad se contempla también en un fragmento de la tragedia *Bellerophontes*, de Eurípides (fr. 296 N², *apud* Arist. *Eth. Eud.* VII 2, 1238a34; *cf.* *Magn.* II 11, 25, 1209b), en el que la búsqueda del placer iguala a los corrompidos y los une en una especie de amistad: “Κακὸς κακῷ <δὲ> συντέτηκεν ἠδονῆ” (‘El malo se une al malo por el placer’).

De hecho, esta posibilidad la matizó Erasmo (*Adag.* I 2, 21) al comentar un pasaje de Platón (*vid.* nota 191), y, antes que el humanista, la había recordado Livio (I 46, 7) al contar la historia de Lucio y Arrunte Tarquinio, hermanos que se casaron con las hijas del rey Tulio, siendo tanto ellas como ellos muy diferentes entre sí, de tal forma que la Tulia más joven se parecía más a su cuñado Lucio y terminaron teniendo una relación adúltera, unidos por su afinidad: “Contrahit celeriter similitudo eos, ut fere fit: malum malo aptissimum” (‘Su similitud los lleva a encontrarse muy pronto, como ocurre casi siempre: el mal va muy bien con el mal’).

Asimismo, en español son diversos los refranes que hablan de cómo las malas personas congenian con facilidad y se agrupan (*Vanse los malos a los malos, a cencerros atapados*, MK 11635; *Nunca vi el ruin bailar sino con su par*, MK 11632; *Dos buenos tunantes se entienden al instante*, MK 11660; *Poco tarda un bellaco en compadrear con otro bellaco*, MK 11661; *Nunca falta un perdido para un mal hallado*, MK 11747; *Nunca falta un roto para un descosido*, MK 11726).

[Apéndice 1.08.2] Sobre la confraternización de los malos también habla un verso de origen desconocido que cita Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 1, 1235a9): “Ἐγνώ δὲ φῶρ τε φῶρα, καὶ λύκος λύκον” (‘El ladrón conoce al ladrón; y el lobo, al lobo’), recogido tal cual por Erasmo (*Adag.* II 3, 63), que también incluye la versión latina *Furemque fur cognoscit, et lupus lupum*²⁰⁵. La misma idea, pero ya desprendida de la alusión al animal, aparece en la unidad medieval *Intelligunt se mutuo, ut fures in nudinis* (‘Se entienden mutuamente como ladrones en mercado’, A 646, COU I.1430).

En español se registra la continuidad de la paremia griega (*El ladrón conoce al ladrón, como el lobo al lobo*, MK 36058), así como variaciones sobre el tema similares a la medieval (*Habla el ladrón con el de su condición*, MK 11646) o más innovadoras (*El ladrón y el asesino se encuentran en su camino*, MK 36061).

[Apéndice 1.09] En cuanto a otras manifestaciones de esta igualdad entre los amigos, ya desde antiguo se concretaron en la edad, pues parece que la amistad entre personas de edades semejantes es no sólo más frecuente, sino también más fuerte y estable. En los sistemas filosóficos que, como veíamos, consideraban que la amistad surgía por empatía entre personas virtuosas, esta circunscripción a franjas de edad puede explicarse por el hecho de que la benevolencia (*εὐνοία*) mutua no es el único factor que entra en juego, porque será

²⁰⁴ Debido a la extensión y la irrelevancia formal del pasaje, cito sólo la traducción, basada en la que ofrece Batalla (1995: II.161). Consiguientemente, esta amistad no será verdadera, por lo que hay que interpretar estas palabras con matices y no en contradicción con otras reflexiones clásicas que –igual que refranes del tipo *Aves de rapiña no mantienen compañía* (MK 11703)– consideran que entre personas malvadas no puede existir amistad sino sólo odio. Para ello, véase también: Pl. (*Lys.* 214c-d), Arist. (*Eth. Nic.* IX 12, 1172a8-13; *Eth. Eud.* VII 1, 1235a26-29), Xen. (*Mem.* II 6, 16-20), Cic. (*Lael.* 5, 18).

²⁰⁵ Como veremos a continuación, no es ésta la única formulación en la que se recurre a los animales para hablar de igualdad (*vid.* Apéndice 1.10).

igualmente determinante la voluntad expresa de convivir, compartir, conversar y pasar tiempo en compañía del amigo. Conforme a Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 6, 1157b1-24), la amistad es una actividad (*ἐνέργεια*), por lo que no puede quedarse en una mera capacidad o disposición latentes, sino que debe reflejarse en una serie de actos que permitan intimar, para lo cual es imprescindible la convivencia (*σύζησις*), mucho más fácil entre personas de edad afín, que por definición comparten aficiones y gustos²⁰⁶.

La idea aparece ya en Homero (*Od.* XV, 197-198), en concreto en el momento en que Telémaco habla con el hijo de Néstor, apelando a la complicidad que les da –frente al padre de éste– tener una edad semejante: “Ομήλικές εἶμεν: / ἦδε δ’ ὁδὸς καὶ μᾶλλον ὁμοφροσύνησιν ἐνήσει” (‘Somos de la misma edad y este viaje irá más allá en nuestra avenencia’). Platón (*Symp.* 195b) vuelve a hacer referencia a la paremia *Ἵμοιος ὁμοίῳ* (*vid.* Apéndice 1.07.1), pero en esta ocasión en un contexto en el que ya se habla de similitud de edad: “Μετὰ δὲ νέων ἀεὶ σύνεστί τε καὶ ἔστιν: ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει” (‘[Eros] siempre está en compañía de los jóvenes, siendo él mismo joven: tiene razón, en efecto, aquel dicho antiguo de que lo que es semejante se acerca siempre a lo que es semejante’). Más precisada aparece la idea en otra de sus obras: “Πολλάκις γὰρ συνερχόμεθ’ αἰεὶ εἰς ταῦτον παραπλησίαν ἡλικίαν ἔχοντες, διασώζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν” (‘Pues a menudo muchos de nosotros que tenemos más o menos la misma edad nos juntamos, preservando el viejo proverbio’, *Pl. Rep.* I 329a). Pero es en otro diálogo donde cita de modo explícito la unidad fraseológica que específicamente habla de la propensión a juntarse que tienen las personas de edad similar: “Ἡλικὰ γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπει τὸν ἡλικὰ –ἢ γὰρ οἶμαι χρόνου ἰσότης ἐπ’ ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα δι’ ὁμοιότητα φιλίαν παρέχεται– ἀλλ’ ὅμως κόρον γε καὶ ἡ τούτων συνουσία ἔχει” (‘Como afirma el dicho antiguo, en efecto, cada cual se complace con los de su edad, pues me parece que la igualdad en el tiempo lleva a los mismos placeres y por esta similitud predispone a la amistad, aunque esta relación entre los de la misma edad llega también a producir hastío’, *Pl. Phaedr.* 240c).

La paremia a la que se refiere es *Ἡλικὴ ἡλικὰ τέρπει* (‘Una edad gusta de gente de su edad’), que como tal aparece en Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1371b15-16; *Eth. Eud.* VII 2, 1238a33; *cf. Eth. Nic.* VIII 14, 1161b34) y en diversos compendios paremiográficos (*Diogenian.* 5, 16; *Zen. Ath.* 4, 15; *Suda* η 231). Además, junto a la unidad griega, Erasmo (*Adag.* I 2, 20) atestigua su versión latina: *Aequalis aequalem delectat* (‘El de la misma edad se complace con el de la misma edad’). Justo antes de mencionar esta unidad, Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1371b13-15) la glosa explicitando su alcance semántico, no circunscrito a la edad sino a cualquier relación de igualdad: “Πάντα τὰ συγγενῆ καὶ ὅμοια ἡδέα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, οἷον ἄνθρωπος ἄνθρωπῳ καὶ ἵππος ἵππῳ καὶ νέος νέῳ” (‘Todos los congéneros y todos los seres que son similares son agradables entre ellos la mayoría de las veces, como el hombre respecto al hombre, el caballo respecto al caballo y el joven respecto al joven’). Por su parte, Plutarco (*Mor.* 51e = *Adul.* 6) cita un fragmento anónimo en el que aparece una nueva retahíla que establece diversos grupos sociales en los que sus miembros confraternizan debido a su similitud, que puede ser por edad, sexo o condición: “Τέρπων γέροντι γλῶσσαν ἡδίστην ἔχει, / παῖς παιδί, καὶ γυναῖκί πρόσφορον γυνή, / νοσῶν τ’ ἀνήρ νοσοῦντι, καὶ δυσπραξία / ληφθεῖς

²⁰⁶ Aparte de la cuestión que ahora nos ocupa, la consideración de la amistad como actividad y la necesidad de convivir tendrá diversas implicaciones en las paremias referentes a la amistad (*vid.* Apéndices 1.20-21, 1.37, 1.47), el amor (*vid.* Apéndices 2.07, 2.09, 2.26, 2.32) y la familia (*vid.* Apéndices 5.03, 5.48).

ἐπωδός ἐστι τῷ πειρωμένῳ” (‘El anciano tiene para el anciano el habla más dulce, el niño para el niño, la mujer es conveniente para la mujer, y el hombre enfermo para el enfermo, y el cogido en desgracia es una ayuda para el que va a caer en ella’).

De hecho, Quintiliano (*Inst.* V 11, 41) traía a colación el ya mencionado proverbio *Pares cum paribus maxime congregantur* (‘Principalmente se juntan iguales con iguales’, *vid.* Apéndice 1.07) para indicar realmente que los ancianos se acompañan de ancianos, como también hace Terencio (*Heaut.* 419) cuando dice: “Senes est aequum senibus obsequi” (‘Justo es que los viejos sean condescendientes con los viejos’). Asimismo, Cicerón (*Lael.* 27, 101) recoge esta creencia de forma generalizada: “Haec [amicitia] magis elucet inter aequales” (‘La amistad brilla más entre los de la misma edad’), igual que sucede en la paremia medieval *Firmissimus inter aequales interque pares est nodus amoris* (‘Es muy firme el nudo del amor entre coetáneos e iguales’, W 9555; *cf.* Gautier de Châtillon, *Alex.* VIII, 465-466), en la que vemos cómo a la semejanza en general se suma la igualdad en la edad, así como la confluencia entre los temas de la amistad y del amor.

En español no son muy abundantes los refranes que indican la tendencia a unirse por grupos de edad (*Do viejos andan, mozos no agradan*, MK 11792), y más bien suelen teñirse de cierta acritud que censura la mezcla (*Ejemplo cumplido, entre dos mozos un viejo podrido*, MK 11791; *Perro nuevo con perro viejo no hacen buen trebejo*, MK 11794; *La niña, entre niñas; la viña, entre viñas*, MK 11793²⁰⁷). Es probable que esta pérdida de la índole descriptiva de las paremias clásicas, en pro de la prescriptiva de las españolas, se deba al hecho de que el tema derive al terreno amoroso (*A la moza con el mozo, y al mozo con el bozo*, MK 39005; *Ella niña y él mozuelo, ¡qué parejuelo!*, MK 39012), en el cual se reprueba decididamente las relaciones entre personas de edad dispar (*vid.* Apéndice 2.24).

[Apéndice 1.10] El último pasaje de Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1371b13-15) al que hemos aludido contemplaba la relación de similitud aplicada a animales (“ἵππος ἵππῳ”, ‘el caballo con el caballo’), que constituye otra modalidad de las paremias que analizamos. De hecho, este pasaje del Estagirita nos facilita diversas unidades sinónimas, entre las que tenemos la general *Ἔγνω δὲ θῆρ θῆρα* (‘La bestia conoce a la bestia’, *Arist. Rhet.* I 11, 1371b16), que cuenta tanto con un paralelo bíblico (“Omne animal diligit similem sibi”, ‘Todo animal ama a su semejante’, *Si.* 13, 19) y una traducción literal al latín (*Bestia bestiam nouit*, A 384, G 329), como con su continuidad en español (*No hay bestia fiera que no se huelgue con su compañera*, MK 11618; *Cada animal se agrada de su igual*, MK 11650).

Otro de los fraseologismos que nos proporciona es *Κολοιὸς παρὰ/ποτὶ κολοιόν* (‘Un grajo al lado de otro grajo’, *Arist. Rhet.* I 11, 1371b17; *Eth. Eud.* VII 1, 1235a8; *Eth. Nic.* VIII 2, 1155a34-35; *Democr. fr.* 164 D-K), que está ampliamente documentado en época clásica con diversas variantes, en especial con explicitación del verbo: *Ἄει κολοιὸς ποτὶ/πρὸς/παρὰ/πὸρ κολοιὸν ἰζάνει* (‘Un grajo siempre se posa junto a otro grajo’, *Zen.* 2, 47; *Diogenian.* 1, 61; *Macar.* 1, 35; *Apost.* 1, 38; *Suda* κ 1968; *Plut. Prov.* 1, 66; *cf.* *Arist. Magn.* II 11, 2, 1208b9), variante que cuenta con la versión latina literal *Semper graculus adsidet graculo* (*Erasm. Adag.* I 2, 23)²⁰⁸. Erasmo considera que el nombre griego de esta ave (*κολοιός*) proviene del

²⁰⁷ En este caso no se trata sólo de división por edades, sino también por sexo.

²⁰⁸ En el siglo IV, esta unidad aparece empleada en una de las cartas de San Gregorio Nacianceno (*Ep.* 224, 1): “Κολοιὸν δὲ ποτὶ κολοιὸν ἰζάνειν» καὶ τῆς παροιμίας ἀκούεις” (‘«Un grajo se posa junto a otro grajo», se oye decir al proverbio’). También es posible que Plutarco (*Mor.* 93e = *Amic. mult.* 2) hubiera hecho referencia a ella, pues considera que las amistades no son ni bandadas ni

verbo *κολλᾶν* ('unir', 'join, put together', LSJ s. v.), por lo que el hecho de volar en bandada estaría ya presente en la propia etimología del sustantivo y habría favorecido su aparición en la paremia²⁰⁹. Paralelamente, Varrón (*Ling.* V 11) estima que el étimo del sustantivo latino (*graculus*) sería *gregatim* ('en rebaños, en bandadas, en manadas', BL s. v.), presunción de la que duda Quintiliano (*Inst.* I 6, 37), que prefiere la explicación onomatopéyica a partir del chillido *gra, gra*²¹⁰. A pesar de lo dudoso de estas teorías, no puede pasarse por alto la fuerza que pudo tener la etimología popular tanto en la acuñación como en el éxito y pervivencia de estas paremias²¹¹.

Con todo, siguiendo la formulación bíblica "Volatilia ad sibi similia conueniunt" ('Los [animales] voladores se juntan con los similares a ellos', *Si.* 27, 10), en época medieval se documentan variaciones que prescinden del nombre específico de cualquier ave, quizá por haberse perdido dicha explicación etimológica: *Concolores aues facillime congregantur* ('Las aves del mismo color muy fácilmente se juntan', A 1378, G 461, COU I.441), *Omnis auis quaerit similem sui* ('Toda ave busca a su semejante', G 2257, COU I.2141), de igual modo que en español (*Todas las aves, con sus pares*, MK 11624), aunque en nuestro refranero no siempre se recurre a la hiperonimia (*Una perdiz sola por maravilla vuela sin otra*, MK 11625).

Por su parte, Teócrito (*Idyll.* 9, 31-32) amplía esta tendencia al agrupamiento a otras especies animales: "τέττιξ μὲν τέττιγι φίλος, μύρμακι δὲ μύρμαξ, / ἴρηκες δ' ἴρηξι" ('La cigarra es amiga de la cigarra; la hormiga, de la hormiga; el halcón, del halcón'). La traducción latina del primero de estos versos es atestiguada como proverbial por Erasmo (*Adag.* I 2, 24), quizá prescidiendo de la referencia al *halcón* por influencia de la vinculación fabulística de la hormiga y la cigarra (cf. Babr. 140): *Cicada cicadae cara, formicae formica* ('La cigarra es querida para la cigarra; la hormiga, para la hormiga').

En español no contamos con equivalentes literales (algunos aluden a la hormiga para indicar la necesidad de tener amigos: *Hasta la hormiga quiere compañía*, MK 11760, como se ha indicado, *vid.* Apéndice 1.01), pero se han acuñado refranes que toman como motivo la oveja, cuyo empleo habría podido ser favorecido tanto por su uso como símbolo cristiano como por el hecho de rimar con *pareja* (*En enero, cada oveja con su cordero*, MK 47921; *Cada oveja, con su pareja*, MK 11626). Otros, en cambio, indican cuán poco armoniza un animal con otros diferentes a él o rivales (*El león y la oveja no corren a lanzas parejas*, MK 11811; *Cata el pato entre los cisnes*, MK 11808).

[Apéndice 1.10.2] Citando a Platón y remitiendo a Epicarmo, Diógenes Laercio (III 16) reproduce la siguiente reflexión acerca de la atracción que sienten entre sí los que son iguales: "Καὶ γὰρ ἂ κύων κυνὶ κάλλιστον εἶμεν φαίνεται καὶ βοῦς βοῖ, ὄνος δ' ὄνω κάλλιστον,

rebaños, sino más bien cuestión de pocas personas: "Σύννομον γὰρ ἢ φιλία ζῶον οὐκ ἀγελαῖον ἐστὶν οὐδὲ κολοιῶδες" ('Pues la amistad es un animal que paca junto a otros; no es como un rebaño, ni vuela en bandada como grajos').

²⁰⁹ Chantraine (1990 [1968]: 556, s. v. *κολοιός*) considera que es de origen desconocido y que la hipótesis onomatopéyica no se sostiene sobre ninguna base fiable.

²¹⁰ Ernout/Meillet (1985 [1967]: 279, s. v. *graculus*) no contemplan la vinculación con *grex* ni *gregatim*, pero sí la posibilidad de un origen onomatopéyico.

²¹¹ En cuanto a la onomatopeya como método etimológico en el mundo clásico, *vid.* Sánchez Martínez (2000: 337-349). Según constata esta autora, se trata de método etimológico conocido tanto en Grecia como en Roma y otras lenguas itálicas en contacto con el latín; y suele explicarse como consecuencia del influjo del estoicismo, según cuya doctrina, la onomatopeya sería el primer motor de la lengua y gracias a ella se acuñarían las primeras palabras (a través de la imitación del sonido con que se identifica la parcela de la realidad que se pretende nombrar).

ὄς δέ θην ὄι” (‘Pues un perro le parece lo más bello a un perro, un buey a un buey, un asno a un asno y, ciertamente, un cerdo a un cerdo’), cuya última parte recoge de nuevo Erasmo (*Adag.* IV 10, 64): *Asinus asino, et sus sui pulcher* (‘Un asno es hermoso para un asno, y un cerdo para un cerdo’). En español la comparación se centra en el asno (*Para un asno no hay cosa más bella que otro asno*, MK 11652; *Un asno a otro parecele un Apolo*, MK 11653), al tiempo que se produce cierto trasvase hacia el tema de la atracción sexual (*La belleza de la jumenta al asno tienta*, MK 60251)²¹². Lo cierto es que el hecho de que las unidades españolas opten por este animal, símbolo de la estupidez y de la fealdad, hace que no podamos obviar su derivación semántica hacia refranes del tipo *Quien feo ama, hermoso le parece* (MK 4056), que recurren al tópico de la ceguera del amor (*vid.* Apéndice 2.20). Asimismo, hay que vincular estas unidades con la tradición de la *φιλαυτία*, el amor a lo propio (*vid.* Apéndice 9.03), que tiene su mínima expresión en las paremias *Suum cuique pulchrum* (‘Para cada cual lo suyo es bello’, *Erasm. Adag.* I 2, 5) y *Suum cuique placet* (‘A cada uno le gusta lo suyo’, *Plin. Sr.* XIV 71)²¹³.

[Apéndice 1.11] Si la igualdad une, es evidente que también generará concordia y alejará la discordia, que, naturalmente, sólo surgirá con la desigualdad. Esto es lo que dice un dicho de Solón que recoge Plutarco (*Vit. Sol.* 14, 2): *Τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ* (‘Lo igual no produce guerra’). Una versión de esta paremia se halla también en Apostolio (9, 16) y en Erasmo (*Adag.* IV 2, 96), que a su vez incluye la traducción latina: *Ἴσα πόλεμον οὐ ποιεῖ / Aequalitas haud parit bellum* (‘La igualdad no produce guerra’).

En español no ha perdurado esta reflexión de forma literal, tal vez por ser excesivamente culta. En cambio, sí contamos con refranes que recurren a objetos punzantes para indicar que entre ellos no se dañan (*Dos alesnas no se punzan/pinchan*, MK 11697, S 54; *Dos espinas no se pinchan*, MK 11698; *Cuerno con cuerno no se pica*, MK 11695), de modo que vemos cómo nuestro refranero muestra preferencia por lo metafórico en detrimento de la exposición desnuda de la idea, que a menudo caracteriza las paremias clásicas. Asimismo, el equivalente *Dos culos conocidos, nunca son enemigos* (MK 11675) da fe del gusto de las unidades españolas por lo escatológico.

Diversas formulaciones de esta idea giran en torno al tema del canibalismo, que constituye un reconocible tabú cuya clásica interpretación por parte de Freud (2001 [1913]: 95) estriba en que “by incorporating parts of a person’s body through the act of eating, one at the same time acquires the qualities possessed by him” y puede apoderarse de su esencia, de tal manera que se establece una especie de apropiación de la entidad ajena que conlleva un contagio moral, tanto negativo como positivo²¹⁴. Las prácticas caníbales están muy presentes en la mitología griega, en especial en los episodios de la teogonía: Cronos se come a sus hijos, los Titanes descuartizan y devoran a Zagreo, cuyo corazón será tragado por Zeus para engendrar a Dionisos, etc. En la mentalidad griega, “[a]s the archetype of (anti)social primitivism and the antithesis of culture, the anthropophagous peoples were placed well

²¹² También podría relacionarse con estas fuentes el refrán *No hay cosa que más hermosa parezca a hombre, que hombre* (MK 7139), que MK incorpora a la sección sobre la belleza masculina, atribución semántica que más bien sorprende, por lo que preferiríamos entenderlo como genérico, referido a la especie humana, como un animal más.

²¹³ Sobre su aplicación al amor, a la relación materno-filial y al sentimiento de las personas respecto a su patria, *vid.* Apéndices 2.20.1-3, 5.43, 7.03.

²¹⁴ Téngase en cuenta, por ejemplo, que la eucaristía no deja de ser un ritual relacionado con el canibalismo, a medio camino entre la antropofagia y la teofagia.

beyond the *oikumene* [‘la tierra habitada’], at the extreme edges of the known world” (Price, 2003: 4). Por tanto, las unidades griegas a las que nos referiremos (y sus derivaciones) hallan su motivación en el hecho de que el canibalismo simboliza la barbarie, lo opuesto al ideal griego de urbanidad y a la consideración del ser humano como un ser político llamado por su naturaleza a la convivencia

En Esquilo (*Supp.* 226), Dánao plantea la impureza de un animal que sea capaz de alimentarse de especímenes de su propia especie: “Ὀρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγῶν;” (‘¿Cómo puede ser pura un ave que come carne de ave?’). Algunos paremiógrafos atestiguan la paremia griega *Κύων κυνὸς οὐχ ἄπτεται* (‘El perro no se alimenta de perro’, Macar. 5, 36; *App. Prov.* 3, 55), cuya versión latina *Canis caninam non est* (‘El perro no come [carne] de perro’) es proporcionada por Varrón (*Ling.* VII 31) a guisa de ejemplo de lo que los griegos llaman *παροιμία*. Con posterioridad, aparece la más explícita *Canis caninam non est mordere pellem* (‘No es propio del perro morder la piel de perro’, DAPR 453), que se corresponde mejor con las adaptaciones españolas (*Un perro a otro no se muerden*, MK 11691; *Nunca el perro muerde a la perra*, MK 11690).

En varios pasajes de la literatura latina se recurre al tópico que considera que los humanos hemos perdido la nobleza que evita que los seres de una misma especie se perjudiquen entre sí, de tal modo que cualquier animal –por muy salvaje que sea– mantiene un código de honor con sus congéneres del que nosotros nos habríamos olvidado. De esta actitud habla, por ejemplo, Horacio (*Epod.* 7, 11-12): “Neque hic lupis mos nec fuit leonibus / umquam nisi in dispar feris” (‘No han tenido nunca esta costumbre ni los lobos ni los leones, sino tan sólo contra especies diferentes de animales’). En su diálogo acerca de la ira, Séneca (*Ira* II 8, 3) también alude a ello: “Ferae inter se placidae sunt, morsuque similibus abstinent” (‘Las fieras són plácidas entre sí y se abstienen de morder a sus similares’). Y quien más ejemplos del mundo animal proporciona es Juvenal (15, 159-164), en la siguiente crítica contra la naturaleza humana:

Sed iam serpentum maior concordia. Parcit / cognatis maculis similis fera. Quando leoni / fortior eripuit vitam leo? Quo nemore umquam / expiravit aper amioris dentibus apri? / Indica tigris agit rabida cum tigride pacem / perpetuam, saevis inter se convenit ursis

Pero ahora es mayor la concordia entre las serpientes [que entre los humanos]. Las fieras respetan a las que tienen manchas parecidas en la piel. ¿Cuándo un león más fuerte le ha arrebatado la vida a un león? ¿En qué bosque ha fallecido jamás un jabalí por las dentelladas de otro más corpulento? El tigre indio mantiene una paz permanente con el rabioso tigre, los fieros osos se entienden entre ellos.

De todos los animales que han ido surgiendo²¹⁵, el más productivo en las paremias ha sido el lobo, que ha desplazado al perro de la unidad griega original, seguramente en un proceso de enfatización de lo irracional y salvaje en los animales, acentuando de este modo la magnitud del valor de la fraternidad. En época medieval hallamos ya *Lupus lupum non edit* (‘El lobo no come lobo’, G 1509, COU I.1553) o *Lupus non mordet lupum* (‘El lobo no muerde al lobo’, Bebel, 1879: 106, nº 390), que parecen haberse originado a partir de la paremia análoga sobre el perro y que cuentan con diversas adaptaciones al español, desde la literalidad (*Lobo no come lobo*, MK 11685) o leves variaciones (*Los lobos no se comen unos a*

²¹⁵ En español, además contamos con unidades en las que aparecen otros animales, principalmente domésticos, como el caballo (*Patada de yegua no mata caballo*, MK 11693) o los bueyes (*Entre bueyes no hay cornadas*, MK 11692).

otros, MK 11686; *Un lobo a otro lame, y no come su carne*, MK 11687; *Un lobo no muerde a otro*, MK 11680; *Nunca el lobo mata al lobo*, MK 11679), hasta versiones más libres (*Lobos de una camada no se hacen nada*, MK 11688; *Los lobos no hacen carne en la camada*, MK 37007; *Lobos de la misma camá, ni se muerden ni se morderán*, MK 11683) que incluyen un explícito contraste con el ser humano (*Los lobos nunca se muerden; los hombres, siempre*, MK 31853; *Un lobo a otro no se muerden; un hombre a otro, mil veces*, MK 31854).

A pesar de todo, algunas unidades contemplan una excepción a esta regla, a saber, la carencia de alimentos, circunstancia en la que no hay vínculo que valga: *Quando lupum lupula uorat, esurit undique sylva* ('Cuando el lobo devora a la lobita, hay hambre en el bosque por doquier', A 722, COU I.2474), *Tunc summa est in syluis fames, dum lupus lupum deuorat* ('En el bosque es tanta el hambre que un lobo devora a otro lobo', A 722, COU I.3061), *Quando un lobo come a otro, no hay qué comer en el soto* (MK 11677)²¹⁶.

Conforme a otra paremia tardía, esta concordia puede llegar a sobrepasar los límites de la especie, extendiéndose a animales similares, como vienen a ser el lobo y la zorra, que en el imaginario común constituyen, ambos, seres perversos: *Lupus uulpis amicus* ('El lobo es amigo de la zorra', G 1511). En español la idea pervive gracias a *El lobo y la vulpeja, todos son de una conseja* (MK 37017).

Cambiando de especie, se remite a aves de mal agüero para indicar de nuevo que –pese a su condición de animales salvajes– no se sacan los ojos unas a otras con sus picos: *Cornix cornici numquam effodit ocellum* ('Una corneja nunca saca los ojos a otra corneja', cf. Macr. Sat. VII 5, 2; SD 1563, HL 1414, P 527, A 324, D 457, G 493, COU I.486), *Coruus oculum corui non eruet* ('El cuervo no arrancará el ojo de otro cuervo', Greg. Tur. Hist. Fran. V 18; G 499, G 490, T 1346), *Cuervo con cuervo no se quitan los ojos* (MK 11689). En este caso, es evidente el paralelismo con aquellos otros refranes que, referido normalmente a los hijos, dicen *Cría cuervos y te sacarán los ojos* (Doval, 1997: nº 1274), con lo que vuelve a hacerse patente el contraste entre animales y humanos (vid. Apéndice 5.34.3).

Mención aparte merece la paremia medieval anticlerical *Clericus clericum non decimat* ('Un clérigo no le cobra el diezmo a otro clérigo', P 470, G 443, COU I.421), que abandona el reino animal para centrarse en el humano mediante la pertenencia a un grupo cerrado. Pese al anticlericalismo del refranero español –explicable precisamente por la tradicionalmente profunda religiosidad de nuestro pueblo (cf. Miguel Rodríguez, 2000: 153-155)–, no ha pervivido en nuestra lengua, pero se corresponde con otros diversos refranes que, salvo excepción (*Entre compañeros, nada se hace por dineros*, MK 11669), remiten a oficios tradicionales: *barberos-médicos* (*De barbero a barbero no corre dinero*, MK 11666; *Un barbero hace la barba a otro*, MK 11658; *A los de la facultad no llevamos dinero*, MK

²¹⁶ [Apéndice 9.04] Esta anomalía en el comportamiento sigue lo que otras paremias se encargan de aseverar: que nada puede hacerse para paliar el hambre cuando ésta acucia sino comer, pues dominará por completo la voluntad del individuo: *Αιμῶν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀντειπεῖν ἔπος* ('Pues contra el hambre no hay réplica alguna', Men. Monost. 447), *Ἵν ἦρξε γαστήρ, τὸ φρονεῖν ἀφηρέθη* ('Están privados de la sensatez aquellos a quienes domina el estómago', Men. Monost. 876), "Venter praecepta non audit" ('El vientre no escucha las normas', Sen. Ep. 21, 11), *Venter caret auribus* ('El vientre carece de oídos', Erasm. Adag. II 8, 84), *ieiunus uenter non audit libenter* ('Un vientre en ayunas no escucha de buena gana', W 13085); *La hambre [sic] no admite razones* (MK 29714), *Estómago con hambre, no quiere razones, sino panes* (MK 29713), *Al vientre no le convencen razones, sino mendrugos* (MK 29712).

11665²¹⁷), herreros (*De herro a herro no pasa dinero*, MK 11664; *De herrero a herrero no pasan chispas*, MK 11699; *Al hijo del herrero, de balde le machan el hierro*, MK 11663), sastres (*De sastre a sastre no se cobran hechuras*, MK 11668; *De sastre a sastre, las tiras de balde*, MK 11667) o cosarios (*De cosario a cosario non se pierden sino los barriles*, MK 11670²¹⁸). Otros, en cambio, revelan la vena racista de nuestra comunidad, indicando que los gitanos no se engañan entre ellos (*De gitano a gitano, no cabe engaño*, MK 11673; *Entre gitanos no se dicen la buenaventura*, MK 11674; *De calé a calé no cabe remandiñé*, MK 11672).

5.3.2. Influjo de los amigos

[Apéndice 1.12] La vinculación entre amistad e igualdad es tan férrea que, como se veía ya en algún grupo (*vid.* Apéndice 1.07.3), en el caso de que las personas que entren en relación no sean iguales, terminarán siéndolo, puesto que se influyen (mutuamente, o bien una a la otra) hasta que se identifican²¹⁹.

Un fragmento de Eurípides (*fr.* 812, 9 N²) señala que toda persona “*τοιούτός ἐστιν οἷσπερ ἦδεται ζυμών*” (‘es tal como son aquellos con los que le gusta convivir’), la misma tendencia que atestigua Séneca (*Ira* III 8, 1): “*Sumuntur a conversantibus mores*” (‘Se adoptan las costumbres de las personas con quienes se convive’)²²⁰. Y varios siglos después, Arnobio el Joven (*Com. Ps.* 19 [PL 53, 347]), versionando a Eurípides, nos legó un verso repetidamente considerado proverbial: *Cum quo aliquis iungitur, talis erit* (‘Cada cual será según sean aquellos con los que se junte’). Cierta similitud formal mantiene con el posterior *Talis semper eris, quorum consortia quaeris* (‘Siempre serás tal como aquellos de los que busques asociaciones’, A 1110, COU I.3008).

En español, más allá de enunciaciones axiomáticas impersonales (*El trato muda costumbres*, MK 61412), suele presentarse la influencia de las compañías de forma personalizada, ya sea en primera (*Con tales me hallo, tal hago*, MK 11825; *Como con quien voy, así soy*, MK 11826), segunda (*Así hiciste como con quien fuiste*, MK 11824) o tercera personas (*Cada uno danza según los amigos que tiene en la sala*, MK 3391; *Quien en piedra se posa, piedra se torna*, MK 11831), mostrándose en todos los casos como una propensión ineludible. Mayoritariamente, no obstante, se presenta como un juicio que emitimos sobre otra persona (*Con cuales te hallaré, con tales te haré*, MK 11865; *Según con quien te encontré, así te traté*, MK 11868; *Con quien te hallo te comparo: si con condes, conde eres; si con bellacos, bellaco*, MK 11867), siendo especialmente copiosos los que emplean el esquema “dime... y te diré” (*Dime con quién andas, decirte he quién eres*, S 77; *Dime con quién paces y decirte he qué haces*, MK 11818; *Dime con quién vas; diréte lo que harás*, MK 11816; *Dime con quién vas; decirte he qué mañas has*, MK 11820; *Dime con quién te vas y te diré con quién volverás*, MK 11819).

²¹⁷ Como recoge MK, Correas glosa “Dijo esto un albéitar [veterinario] a un médico que le pagaba la cura de su mula”, de modo que la igualdad sobrepasa el oficio en sí, centrándose en la acción de curar, compartida por veterinarios y médicos.

²¹⁸ Este refrán es un tanto distinto del resto, dado que la condición de los cosarios hace que las mercancías que se intercambian resulten intactas en la transacción con una única excepción: el vino.

²¹⁹ Al hablar de la similitud entre personas que se juntan y conviven, no podemos dejar de remitir a los apartados en los que hablamos de la semejanza entre progenitores y progenie (*vid.* Apéndices 5.18-27), entre señores/as y el servicio doméstico (*vid.* Apéndice 6.10) y entre gobernante y personas gobernadas (*vid.* Apéndices 8.25-26).

²²⁰ En algunos compendios se recoge, además, la variante *Sumuntur a consonantibus mores* (‘Se adoptan las costumbres de las personas con quienes se concuerda’, D 3141, COU I.2989).

[Apéndice 1.12.1] Un grupo de paremias latinas tardías recurre a un cliché paremiológico muy extendido mediante el cual se apunta que algo se conoce a partir de un indicio, que puede ser otra cosa o un aspecto suyo concreto²²¹, proclamando en este caso que a una persona se la conoce a través de las que la acompañan: *Ex socio cognoscitur uir* ('El hombre se conoce por su compañero', A 1110, D 854, G 884, COU I.927), *A sociis cognoscitur* ('Se conoce por sus compañeros', G 11, COU I.12, cf. G 2079)²²². Aunque no muy profusamente, se atisba cierta continuación de estas paremias en nuestra lengua (*¿Quieres conocer a tu hija? Repara en su compañía*, MK 11872).

[Apéndice 1.12.2] Remitiendo a un fragmento no conservado de Epicuro, Séneca (*Ep.* 19, 10) reubica el tema y lo engarza con lo gastronómico, pues "ante circumspiciendum est cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas" ('antes hay que mirar con quién comes y bebes, que qué comes y bebes'), dado que comer sin amigos es como ser una fiera salvaje. El español no conserva con fidelidad esta expresión, pero sí contamos con el refrán parejo *Dime dónde comes, con quién comes y lo que comes, y te diré quién eres* (MK 33320), al tiempo que se relaciona con otras unidades del tipo *Con quien pascas, que no con quien naces* (MK 11767), de las que nos ocupamos en otro momento (*vid.* Apéndice 7.12.1).

[Apéndice 1.12.3] Tomando en consideración la condición moral de las personas, numerosas unidades hablan de cómo influyen las compañías en términos de bondad o maldad, adquiriendo cada cual los atributos de sus acompañantes. A este respecto, Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 12, 1172a8-13) sostiene lo siguiente:

Γίνεται οὖν ἢ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά (κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων ἀβέβαιοι ὄντες, καὶ μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιοῦμενοι ἀλλήλοις), ἢ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικῆς, συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις. δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους: ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται.

La amistad de los depravados se vuelve perversa porque, como no tienen firmeza, al final cometen acciones depravadas y, haciéndose semejantes los unos a los otros, se vuelven todos perversos. En cambio, la amistad que hay entre rectos es recta y crece con el trato. Incluso parece que los amigos se hacen mejores ejercitándose y corrigiéndose mutuamente, pues se pulen recíprocamente en lo que se gustan.

²²¹ [Apéndice 9.05] En unos versos posteriormente proverbializados (*Ab uno disce omnes*, 'A partir de uno, entérate de [cómo son] todos'), lo emplea ya Virgilio (*Aen.* II, 65-66) para referirse a cómo tomando un solo ejemplo de los crímenes de los griegos se puede aprehender cuán traidores son. También está presente en las paremias griegas, como las que recoge Diogeniano (5, 15): *Ἐκ τοῦ κρασπέδου τὸ πᾶν ὕφασμα* ('Por el borde [se conoce] todo el tejido'), *Τὸν Αἰθίοπα ἐκ τῆς ὄψεως* ('Al etíope, por su apariencia'), *Ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον* ('Por el fruto, el árbol'), *Ἡ κέρκος τῆ ἀλώπεκι μαρτυρεῖ* ('La cola atestigua el zorro'; cf. Erasm. *Adag.* I 9, 35), *Ἐξ ὄνυχος τὸν λέοντα / Ex ungue leonem* ('Por la garra, el león', Plut. *Mor.* 410c = *Def. orac.* 3; SD 2794, HL 2547, VF 89). Además, se documenta en las fuentes bíblicas (*Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, 'Por sus frutos los conoceréis', *Mt.* 7, 20) y en paremias tardías del tipo *Ex auricula asinum* ('Por la oreja, al asno', SD 2708, HL 2476, VF 89), *Ex pede Herculem* ('Por el pie [por su tamaño], a Hércules', SD 2770, HL 2530, D 843), *Ex digito gigas* ('Por el dedo, el gigante', SD 2725, HL 2491), *E culmo spica conicitur* ('Por la paja se deduce [cómo fue] la espiga', SD 2404, HL 2260, COU I.795), *E cantu cognoscitur avis* ('Por el canto se conoce el ave', SD 2401, HL 2258, A 301, G 772, COU I.794) u *Homo domi cognoscitur* ('El hombre se conoce por su casa', G 704 y 1173, COU I.1225, *vid.* Apéndice 6.09).

²²² Existe, además, alguna unidad en la que se indica que, a través de los enemigos, también puede llegarse a conocer a alguien, en este caso no como un equivalente, sino como una imagen en negativo: *Nosci ex hoste potest, qui non cognoscitur ex se* ('Quien no se conoce por sí mismo, puede ser conocido por su enemigo', G 2078).

Y a continuación (*Eth. Nic.* IX 12, 1172a13-14) remite a unos versos de Teognis (35-36), citados casi textualmente por Platón (*Men.* 95d-e), que rezan: “Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ’ ἐσθλὰ μαθήσεαι/διδάξεαι²²³: ἦν δὲ κακοῖσιν / συμμίσηγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον” (‘De los buenos aprenderás cosas buenas, pero si con los malvados te mezclas, también tu juicio perderás’). Comentando estos versos, Jenofonte (*Mem.* I 2, 20) escribe: “Τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἄσκησιν οὔσαν τῆς ἀρετῆς, τὴν δὲ τῶν πονηρῶν κατάλυσιν” (‘La compañía de hombres honestos es una ejercitación en la virtud, pero la de los malos es destrucción [de la virtud]’)²²⁴. La misma imposibilidad de que surja amistad entre personas de condición moral divergente es puesta de relieve por Menandro (*Monost.* 703): *Ῥυπαρὸς ὑπάρχων χρηστὸν οὐχ ἔξεις φίλον* (‘Si eres una persona sucia, no tendrás un amigo fiel’). Por otro lado, en la *Comparatio Menandri et Philistionis* (II, 133-136; IV, 43-44) se habla de la influencia que ejercen los malos o buenos vecinos, en un nuevo ejemplo de fluctuación entre los temas de la amistad y la vecindad: “Ἐὰν πονηροῦ γείτονος γείτων τύχης, / πάντως παθεῖν πονηρὸν ἢ μαθεῖν σε δεῖ. / ἐὰν <ποτ’> ἀγαθοῦ γείτονος γείτων τύχης, / ὡς προσδιδάσκεις ἀγαθὰ καὶ προσμανθάνεις” (‘Si resulta que eres vecino de un vecino malvado, debes sin duda sufrir o aprender alguna maldad. Si resulta que eres vecino de un vecino bueno, ¡cuántas cosas buenas enseñas y aprendes además!’)²²⁵.

Resultan análogas a estas consideraciones unidades latinas tardías del tipo *Cum bonis bonus, cum peruersis peruersus* (‘Con los buenos, bueno; con los perversos, perverso’, SD 1682, HL 1626, D 501, COU I.528) o *Si cum sanctis, sanctus eris; cum peruersis peruerteris* (‘Si [vas] con santos, santo serás; si [vas] con perversos, te pervertirás’, SD 9330, HL 8018, COU I.2849)²²⁶, cuyo enraizamiento en la religión cristiana pervive en español (*Con los santos, santo serás; con los perversos, perverso*, MK 11837; *Entre santos, serás santo; entre diablos, diablo*, MK 11838), si bien también encontramos versiones escatológicas (*Te honrará el que es honrado, y te meará el que está meado*, MK 11869).

Una vez instaurada en el imaginario colectivo la idea de que cada cual es tal como son las personas que lo rodean, el refranero español va un paso más allá que las paremias clásicas e, imbuido de su cinismo, presenta como una realidad que quien se acompaña de personas buenas pasa a ser considerado igual a ellas –prejuicio sostenido en dicha creencia común–, aunque no necesariamente tenga que operarse un cambio real y efectivo (*Quien anda con buenos, parece uno de ellos*, MK 11870; *Quien con buenos anda, por bueno pasa*, MK 11871; *Llégate al bueno, y bueno serás, o lo parecerás*, MK 11773).

²²³ En la edición de Teognis suele contemplarse la primera lectura (Calderón Dorda, 2010: 38), mientras que en Platón suele incorporarse la segunda. Con todo, el intercambio de verbos no afecta al sentido.

²²⁴ En un pasaje anterior al aquí reproducido, Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 9, 1170a11-12) menciona *ad sensum* dichos versos de Teognis (así lo declara): “Τίνοιτο δ’ ἄν καὶ ἄσκησίς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς” (‘Convivir con los que son buenos comporta cierta ejercitación en la virtud’). No obstante, en realidad la afinidad es mucho mayor con las palabras de Jenofonte que citamos.

²²⁵ Para la traducción de esta obra, recurrimos siempre a la propuesta por Mariño Sánchez-Elvira/García Romero (eds.) (1999: 439-470).

²²⁶ Otras paremias prescinden de la doble posibilidad y se centran en la compañía de los buenos: *Bonus cum bono* (‘El bueno con el bueno’, G 360), *Bonum bonum sequitur* (‘Lo bueno sigue a lo bueno’, G 349). Dada la concisión de estas paremias, resultan un tanto ambiguas y pueden entenderse en dos sentidos: en estrecha relación con las unidades anteriores y destacando el influjo de las amistad; o bien aludiendo a la tendencia natural que lleva a los iguales a unirse entre así (*vid.* Apéndices 1.07-11) y, más concretamente, a los buenos a acompañarse de sus semejantes (de modo similar a *Alléganse los buenos a los mejores, como las abejas a las flores*, MK 11735).

[Apéndice 1.12.4] Cuando aborda este tema, Miguel Rodríguez (2000: 51) colige que su tratamiento es sumamente pesimista “porque supone que los buenos no van a influir sobre los malos sino al revés”²²⁷; y en realidad son más abundantes las paremias que aconsejan rehuir a los malos que las que instan a juntarse a los buenos, como si la fuerza de atracción de los primeros fuera mayor, tal como recuerdan los textos bíblicos: “Fascinatío enim nugacitatis obscurat bona et inconstantia concupiscentiae transuertit sensum sine malitia” (‘La fascinación por la frivolidad oscurece el bien, y el vértigo de la pasión pervierte un alma sin maldad’, *Sap.* 4, 12).

Como veremos, son numerosos los monósticos de Menandro que previenen del peligro de contagio moral que corren quienes se acercan a gente depravada. En algunos de esos versos, este riesgo se expone sencillamente como un hecho: *Κακοῖς ὀμιλῶν καὐτὸς ἐκβήσῃ κακός* (‘Si tienes trato con malos, también tú mismo acabarás siendo malo’, *Men. Monost.* 383); *Κακὸν φέγουσιν καρπὸν οἱ κακοὶ φίλοι* (‘Los amigos malos producen mal fruto’, *Men. Monost.* 412). Pero si hay una formulación de fortuna especialmente extendida es, sin duda, el verso *Φθείρουσιν ἤθη χρήσθ’ ὀμιλῖαι κακαί* (‘Las malas compañías echan a perder hábitos buenos’, *Men. Monost.* 808; *Eur. fr.* 1024 N²), que fue citado literalmente por San Pablo (1Co. 15, 33) y es muy conocido en la traducción latina que ofrece la *Vulgata: Corruptum mores bonos colloquia mala* (‘Las conversaciones malas corrompen las buenas costumbres’). El empleo de *colloquium* (‘conversación’, BL s. v.) como equivalente de *ὀμιλία* (‘association, company; instruction, lecture’, LSJ s. v.) pudo deberse a la confluencia de dos factores: en primer lugar, la dualidad semántica del vocablo griego; en segundo, la especialización semántica en latín eclesiástico del término *homilia* (‘sermón, homilía’, BL s. v.). De este modo, al entender estrictamente –por influjo del uso eclesiástico– *ὀμιλία* como una enseñanza eminentemente oral, se pudo pasar a las voces latinas *colloquium* (además de la *Vulgata*, cf. Ps. Beda [PL 90, 1093d] y Erasm. *Adag.* I 10, 74, quien sustituye *mala* por su equivalente *praua*) o su homólogo *confabulatio*, empleado tanto por el propio San Jerónimo (*Ep.* 22, 29; 70, 2; 130, 18: *Corruptum mores bonos confabulationes pessimae*, ‘Las pláticas pésimas corrompen las buenas costumbres’), como por Tertuliano (*Vxor.* II 3, 3: *Bonos corruptum mores confabulationes malae*, ‘Las pláticas malas corrompen las buenas costumbres’)²²⁸. Esta misma explicación puede darse a la utilización de *sermo* (‘habla, conversación’, BL s. v.) en la paremia medieval *Corruptum mores sermones deteriores: / Ignavi tales faciunt plerumque sodales* (‘Los diálogos perversos corrompen las costumbres: generalmente, los mezquinos hacen iguales a sus compañeros’, W 3580). Y es así como se entiende la existencia de paremias españolas como *Las malas hablas corrompen las buenas costumbres* (MK 13495) o *Las malas conversaciones, de santos hacen ladrones* (MK 13494).

²²⁷ Ya Erasmo (*Adag.* I 10, 73) se había percatado de ello y, al comentar una paremia que luego analizaremos, concluye: “faults pass from man to man more easily than good qualities [...]. A man’s moral corruption rubs off on those who live in his company” (cito por la traducción de Mynors, 1989: 266-267).

²²⁸ En un pasaje anterior de la misma obra, Tertuliano (*Vxor.* I 8, 4) había adaptado el verso de tal manera que se recupera el mero sentido de ‘compañía’, en detrimento del de ‘conversación’: “Bonos corruptum mores congressus mali” (‘Las malas compañías corrompen las buenas costumbres’). Por otro lado, la unidad medieval *Corruptum etiam sanctos commercia praua* (‘Los negocios depravados corrompen incluso a los santos’, W 3577) está evidentemente basada en estas unidades, a pesar de que –como en esta segunda cita de Tertuliano– el sentido que prima es el de ‘trato, compañía’.

Dejando de lado esta derivación cristiana y retomando la línea de referirse a las compañías en general, abundan en la misma idea unos versos de Teognis (305-306): “Οἱ κακοὶ οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν, / ἀλλ’ ἄνδρεςσι κακοῖς συνθέμενοι φιλίην” (‘Los malos no se hicieron totalmente malos desde el útero, sino habiendo trabado amistad con hombres malos’), palabras que sirven de inspiración para uno de los fragmentos de Floro (*fr.* 416 [PLM IV.347]): “Qui mali sunt, non fuere matris ab aluo mali, / sed malos faciunt malorum falsa contubernia” (‘Los que son malos no fueron malos desde el útero de su madre, sino que los falsos compañerismos de los malos los hacen malos’); y, más libremente, para paremias tardías del tipo *Mores bonos conuictus inficit* (‘La convivencia corrompe las buenas costumbres’, G 1665) o *Ad mala facta malus socius socium trahit* (‘El mal compañero induce a otro a malas acciones’, SD 277, HL 230, A 288, D 63, G 58, COU I.62).

Por su parte, Prisciano (*Praeex.* 433, 4 K) escribe lo siguiente: “Siquis cum malis conuersatur libenter, numquam de hoc interrogauit uero, sciens, quoniam talis est, quales illi cum quibus conuersatur” (‘Si alguien vive libremente con los malos, nunca he preguntado para saber quién era, porque es tal como son aquellos con los que vive’); parece como si tuviera en mente alguna unidad similar a *Aequo animo qui malis miscetur, est malus* (‘Quien con la conciencia tranquila se junta con los malos, es malo’, Ps. Publil. 10) o como si recordara el siguiente pasaje de Platón (*Leg.* II 656b):

Πότερον εἰκὸς ἢ καὶ ἀναγκαῖον ταῦτόν εἶναι ὅπερ ὅταν τις πονηροῖς ἦθεσιν συνὼν κακῶν ἀνθρώπων μὴ μισῆ, χαίρη δὲ ἀποδεχόμενος, ψέγη δὲ ὡς ἐν παιδιᾷ μοῖρα, ὀνειρώττων αὐτοῦ τὴν μοχθηρίαν; τότε ὁμοιοῦσθαι δὴπου ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὀποτέροις ἂν χαίρη, ἐὰν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται.

¿No es probable o casi inevitable que el resultado aquí sea exactamente el mismo que lo que ocurre cuando un hombre que vive entre los malos hábitos de gente malvada, aunque en realidad no los aborrece sino que más bien los acepta y se deleita en ellos, a pesar de que los censura ocasionalmente como si apenas fuera consciente de su propia bajeza? En tal caso, sin duda, es inevitable que el hombre así deleitado se haga semejante a esos hábitos, buenos o malos, en los que se deleita, incluso si se avergüenza de elogiarlos.

En nuestro acervo paremiológico perviven estas consideraciones (*La compañía del malo no puede traer más que daño*, MK 11844; *Quien anda con malas compañías, toma sus mañas*, MK 11823; *Con malos me junté, y pésimo salí si malo entré*, MK 11845; *Perdido es quien tras perdido anda*, MK 11839; *Júntate con los malos, y serás uno de tantos*, MK 11787), al tiempo que se evidencia la superioridad del mal de la que hablábamos (*Junta lo malo con lo bueno, y malo se volverá todo ello*, MK 11843; *Querer ser bueno entre ruinas es nadar agua arriba*, MK 11750; *Ser bueno entre malos, es gran trabajo*, MK 11751), si bien no siempre es así (*Si el ladrón anda con el ermitaño, o el ladrón será ermitaño o el ermitaño ladrón*, MK 11846).

Como innovaciones españolas contamos con una alusión histórica a la realidad de la península durante la Edad Media, a saber: la convivencia con musulmanes, que pasan a personificar las compañías perjudiciales (*Con moros tratá, y veréis cómo os va*, MK 11757); así como con la presencia de la escatología como materialización de la contaminación moral (*Quien tiene niños al lado, amanece cagado*, MK 45590; *Quien con niños se acuesta, cagado se despierta*, MK 45588; *Quien con muchachos se echa, cagado se levanta*, MK 45586; *Quien con niños se acuesta, cagado amanece*, Panizo, 1999: 149); *Quien con niños se acuesta, meado se levanta*, Anscombre, 2010: 31), aunque en ocasiones se elude su mención directa

(*Quien con niños se acuesta, por la mañana apesta*, MK 45587; *Quien se acuesta con criaturas, se levanta con basura*, MK 45589; *Quien con niños se acuesta, mojado se levanta*²²⁹) o se documenta cierta censura que tanto puede deberse al uso como al pudor del compilador (*Quien con niños se acuesta, cagado, etcétera*, MK 45591; *Quien con niños se acuesta, lo demás me lo como*, MK 45592), pero que en todo caso da fe del conocimiento del refrán gracias a la mera evocación de la primera parte.

Este perjuicio de las compañías también se simboliza mediante otros indicadores (*Quien anda entre el calor, siempre saca algún tizón*, MK 11862; *Lodo con más lodo, uno se hace todo*, MK 11840; *Quien se mezcla con afrecho, se lo comen los cerdos*, MK 11748; *Un amigo falso empuja a un hombre al cadalso*, MK 3226), y especialmente cuantiosos son los que toman animales como motivo, cuyas malas costumbres o atributos se transmitirán a quienes convivan con ellos (*Quien con perros se acuesta, con pulgas se despierta*, MK 11861; *Quien con lobos anda, al año aúlla*, MK 11855; *Quien con gatos anda, a maullar se embeza*, MK 11858; *Quien con toros anda a torear aprende*, MK 11859; *Quien con mulos anda, presto le sale a la cara*, MK 11833; *Quien hoy con burros anda, rebuznará mañana*, MK 11834²³⁰).

[Apéndice 1.12.5] Aparte de estas formulaciones que presentan como un hecho el peligro que comportan las malas compañías, las paremias clásicas presentan una derivación del tema: la indicación de la conveniencia de apartarse de las personas perversas. Como avanzábamos, en algunas de sus sentencias Menandro recomienda juntarse con personas íntegras, dando a entender implícitamente que su talante nos influirá: *Μετὰ τῶν δικαίων ἡτὰς διατριβὰς ποιοῦ* ('Pasa el tiempo con los hombres justos', Men. *Monost.* 490); *Βέβαιος ἴσθι καὶ βεβαίους χρῶ φίλοις* ('Sé fiel y ten relación con amigos fieles', Men. *Monost.* 100); *Ἐῆνοισι πιστοῖς πιστὸς ὦν γίνου φίλος* ('Si eres fiel, hazte amigo de huéspedes fieles', Men. *Monost.* 543). En otras muchas, congruentemente, exhorta a mantenerse lejos de los depravados: *Ἀνδρὸς πονηροῦ φεῦγε συνοδίαν ἀεὶ* ('Rehúyete siempre la compañía de un hombre malvado', Men. *Monost.* 25); *Ῥαθυμίαν γὰρ φεῦγε καὶ κακοὺς φίλους* ('Huye, en efecto, de la indolencia y de los malos amigos', Men. *Monost.* 696); *Ἀδίκους φίλοισιν ἢ κακοῖς μὴ συμπλέκου* ('No te unas a amigos injustos o malos', Men. *Monost.* 66); *Πειρῶ φίλοισι μὴ κακοῖς εἶναι φίλος* ('Intenta no ser amigo de amigos malos', Men. *Monost.* 634); *Πονηρὸν ἄνδρα μηδέπω κτήση φίλον* ('Nunca tengas por amigo a un hombre malvado', Men. *Monost.* 638); *Συζῆν κακοῖσι μη<δὲ> πειρῶ τὸ σύνολον* ('Intenta no convivir en modo alguno con hombres malos', Men. *Monost.* 722); *Κακῶ σὺν ἀνδρὶ μηδ' ὄλωσ ὁδοιπόρει* ('En modo alguno viajes en compañía de un hombre malo', Men. *Monost.* 423)²³¹.

Paralelamente, en español con frecuencia se aconseja buscarse buenas compañías para igualarse a ellas (*Acompáñate con santos y serás uno de tantos*, MK 11780; *Júntate con los buenos, y aquí ganarás la paz y después el cielo*, MK 11781; *Conversa con buenos, y serás uno*

²²⁹ Esta variante, quizás la más empleada actualmente, no aparece registrada ni en los refraneros consultados ni en los *corpora* de la RAE, pero sí en la Web (aproximadamente, 11.600 entradas en *Google* [consulta: 5/09/11]) y en el mínimo paremiológico de Campo Martínez (1999: 25).

²³⁰ *Vid.* Apéndice 1.12.7, donde aparecen refranes similares pero referidos explícitamente a la inteligencia.

²³¹ En el Antiguo Testamento observamos enunciaciones análogas, como "Si uideris sensatum, euigila ad eum, et gradus ostiorum illius exterat pes tuus" ('Si ves a un [hombre] discreto, desvélate hacia él y pise tu pie los escalones de su puerta', *Si.* 6, 36) o "Cum stulto non multum loquaris et cum insensato ne abieris" ('No hables mucho con el necio ni te juntes con el insensato', *Si.* 22, 14).

de ellos, MK 13496; *Allégate a los buenos y serás uno dellos* [sic], MK 11772²³²) y, consecuentemente, también se insta a rehuir las malas (*Al bueno buscarás y del malo te apartarás*, MK 11777; *Con buena gente trataré yo; con gentuza no*, MK 11779; *Huye del malo, que trae daño*, MK 11784; *A quien mala fama tien, ni acompañaes ni quieras bien*, MK 11783; *No te allegues a los malos, no sean aumentados*, MK 11786).

[Apéndice 1.12.6] En relación con lo perjudiciales que son las malas compañías, Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 2, 2) incorpora un proverbio que atribuye a Pítaco de Mitilene, según el cual es mejor contar con la aprobación y el respaldo de escasas pero buenas personas, que de muchas pero malas: *Bono probari malo, quam multis malis* ('Prefiero ser aceptado por uno bueno que por muchos malos'). En español no ha pervivido literalmente, pero sí contamos con refranes en los que se prefiere algo malo en compañía de íntegros a algo bueno en compañía de perversos (*Más vale errar con los santos que acertar con los malos*, MK 11736; *Antes con buenos a hurtar, que con malos a orar*, MK 11776; *Buenos me maten, y no me den vida ruines*, MK 11745; *Con el malo, ni a lo bueno; con el bueno, hasta a lo malo*, MK 11790).

[Apéndice 1.12.7] El proverbio bíblico *Qui cum sapientibus graditur, sapiens erit; amicus stultorum similis efficietur* ('Quien anda con sabios será sabio; el amigo de los necios se hará semejante a ellos', *Prov.* 13, 20) habla de que el (des)conocimiento del mundo es una cualidad que se transmite con la convivencia, idea que perdura en nuestro refranero, ya sea contemplando las dos posibilidades descritas (*Con el necio serás más, y con el sabio sabrás*, MK 11827; *Quien anda con sabios, sabio será; y quien con burros, rebuznará*, MK 11828²³³), ya sea ciñéndose a una de ellas (*Quien con sabios entiende, a ser sabio aprende*, MK 11829; *Necio es quien con necios anda*, MK 11756; *A un hombre que mucho sabía, de andar con tontos se le pegó la tontería*, MK 11830; *La tontería se pega*²³⁴).

[Apéndice 1.12.8] El contagio moral del que hablan todas las unidades anteriores se torna físico en otro grupo en el que se dice que acabamos adquiriendo los defectos físicos de quienes nos rodean. En su diferenciación entre el amigo y el adulador, Plutarco (*Mor.* 53c-d = *Adul.* 9) sostiene que el amigo no imita en todo al amigo sino sólo en lo bueno, a no ser que se contagie de aspectos negativos a modo de infección, igual que ocurría con algunos seguidores de gente ilustre:

Που καὶ Πλάτωνος ἀπομυμῆσθαί φασι τοὺς συνήθεις τὸ ἐπίκυρτον, Ἀριστοτέλους δὲ τὸν τραυλισμὸν, Ἀλεξάνδρου δὲ τοῦ βασιλέως; τὴν ἔγκλισιν τοῦ τραχήλου καὶ τὴν ἐν τῷ διαλάγεσθαι τραχύτητα τῆς φωνῆς; τὰ γὰρ πολλὰ λανθάνουσιν ἔνιοι καὶ ἀπὸ τῶν ἡθῶν καὶ ἀπὸ τῶν βίῶν ἀναλαμβάνοντες.

Se dice que sus amigos imitaban la joroba de Platón, el balbuceo de Aristóteles, y la inclinación del cuello y la dureza de la voz en la conversación del rey Alejandro. En efecto, algunos, sin darse cuenta, toman muchas cosas de las costumbres y de las vidas de otros. [Traducción de Morales Ojal/García López, eds., 1985: 213]

²³² Como se recordará, "arrimarse a los buenos" era la determinación del Lazarillo de Tormes (y de su madre, *vid.* Rico, ed., 1998: 15, 133), de modo que los "buenos" a los que aluden estos refranes pueden entenderse no sólo en sentido moral, sino también social (equiparándose a "ricos", personas con "bienes").

²³³ *Vid.* Apéndice 1.12.4, donde se contemplan refranes emparentados.

²³⁴ Aunque esta paremia no aparece documentada ni en los compendios fraseológicos consultados ni en los *corpora* digitales CREA y CORDE, sí se halla profusamente en la Web (8.470 resultados en *Google* [consulta: 5/09/11]).

De hecho, en otra ocasión, para indicar la conveniencia de preocuparse de la rectitud moral de quienes cuidan a nuestros hijos, el propio Plutarco (*Mor.* 4a = *Lib. educ.* 6) trae a colación este proverbio: Ἄν χωλῶ παροικήσης, ὑποσκάζειν μαθήσης ('Si habitas cerca de un cojo, aprenderás a cojear'), cuya versión latina recoge Erasmo (*Adag.* I 10, 73: *Si iuxta claudum habites, claudicare disces*, 'Si vives junto a un cojo, aprenderás a cojear')²³⁵, si bien no es la única de la que disponemos (*Si cum claudo cohabites, subclaudicare disces*, 'Si convives con un cojo, aprenderás a cojear un poco', W 28372a; *Cum claudo assuesicus, claudicare discit*, 'El que intima con un cojo aprende a cojear', A 1481, COU I.529).

En español se atestiguan fieles continuaciones (*Quien con un cojo va, al cabo del año cojeará*, MK 11851; *Quien con un cojo pasea, al año cojea*, MK 11852; *Quien con cojo anda, aunque cojo no sea, al mes renquea*, MK 11853; *El que se arrima a un cojo, o cojea o renquea*, MK 11850), al tiempo que –igual que en Plut. *Mor.* 53c– se extiende a otros posibles defectos (*Quien con tartamudo pasea, al mes tartamudea*, MK 11854; *Quien va con ciego, al cabo del año es ciego*, MK 11832)²³⁶.

[Apéndice 1.12.9] Dado el poder del mal para extenderse, es necesaria la sola corrupción de un elemento para viciar todo el conjunto, como expone una sentencia de Publilio Siro (363 / M 55): *Malitia unius cito fit maledictum omnium* ('La malicia de uno rápidamente se convierte en la maldición de todos')²³⁷. Basándose en esta idea, se crea la imagen de un rebaño infestado a partir de la infección de una única res. Un precedente se halla en Virgilio (*Ecl.* I, 50), donde la enfermedad se contagia de un rebaño a otro, no iniciándose en un ser individual: "Mala uicini pecoris contagia laedent" ('[Tus ovejas] padecerán el contagio malsano del rebaño vecino'); y Ovidio (*Rem.* 614) emplea una figuración similar al prevenir, a quien quiera desenamorarse, de los peligros de juntarse con amantes apasionados: "Haec [contagia] etiam pecori saepe nocere solent" ('Éstos [los contagios] también suelen a menudo dañar el rebaño'). Pero Juvenal (2, 79-81) ya presenta la conceptualización de la infección desde un mero animal, añadiendo además otro ejemplo sacado del mundo agrario: "Grex totus in agris / unius scabie cadit et porrigine porci / uuaque conspecta liuorem ducit ab uua" ('En el campo toda la piara cae por la sarna o la tiña de un solo cerdo; así la uva se pudre guardándola con la podrida'). Un tiempo después, en boca de

²³⁵ En relación con los defectos físicos y morales, así explica Erasmo el significado de esta unidad: "The point of the proverb is that association with wicked men is very dangerous, because faults of the body and still more faults of the mind pass like an infection from one man to another" (cito por la traducción de Mynors, 1989: 266).

²³⁶ Por su paralelismo formal, recuérdense las unidades en las que se describe cómo se adquieren las habilidades de los animales al convivir con ellos, del tipo *Quien con lobos anda, al año aúlla* (MK 11855) (vid. Apéndice 1.12.4).

²³⁷ También puede interpretarse en este sentido la paremia griega *Ἀπόλεσας τὸν οἶνον ἐπιχέας ὕδωρ* ('Has arruinado el vino al echarle agua', Aristias, *fr.* 4 S-K; Zen. 2, 16; Diogenian. 2, 32; Apost. 3, 60; *Suda* α 3668), que, como señalan tanto T 239 como Mariño Sánchez-Elvira/García Romero (eds.) (1999: 96), puede tener una doble interpretación: refiriéndose a cómo una parte pequeña de maldad puede echar a perder algo bueno, pero también a un regalo que oculta un engaño, pues en el contexto de la obra original de Aristias era pronunciada por Polifemo tras probar el vino con somnífero que le daba Odiseo. En español, los refranes con los que guarda cierta similitud más bien siguen este segundo sentido, puesto que suelen ser paremias que elogian la pureza del vino sin mezclar con agua, en pro de su autenticidad (*De vino aguado o agua envinada, no me des nada*, MK 6778; *Dos higas para el mezquino que bebe aguado el vino*, MK 6779; *Vino aguado, bébalo el diablo*, MK 6780; *El vino y la verdad, sin aguar*, MK 6781). Sobre la importancia del vino y del pan –que aparecerá en breve en refranes paralelos a esta tradición– como elementos gastronómicos y simbólicos, vid. nota 367.

San Jerónimo (*In Gal.* III 5), el recurso a la *oveja* y al *rebaño* como símbolos de esta corrupción –en detrimento de otros animales posibles– adquiere una dimensión cristiana evidente: “Vnius pecudis scabies totum commaculat gregem” (‘La sarna de una sola oveja contagia todo el rebaño’).

En época medieval perviven las dos líneas iniciadas, referidas al mundo ganadero (*Morbida facta pecus totum corrumpit ouile*, ‘Caída enferma [una oveja], corrompe todo el rebaño de ovejas’, G 1662) y al agrario (*Pomum compunctum cito corrumpit sibi iunctum*, ‘El fruto podrido rápidamente corrompe los que están junto a él’, A 1056, G 2467, COU I.2321), diversificándose el motivo y extendiéndose a otras realidades (*Sorbile praeualidum fetidum mox inficit ouum*, ‘El huevo fétido enseguida corrompe el fértil y comestible’, G 3116).

Nuestro refranero sigue esta misma tendencia, incluyendo distintos animales (*Una res mala a todo el rebaño daña*, MK 13224; *Oveja infestada, infesta a la manada*, MK 13219; *Oveja sarnosa a ciento inficiona*, MK 13220; *Cabra roñosa, daña a otra*, MK 8377; *Un puerco enlodado enlodará todo un rebaño*, MK 13221; *Un puerco encenagado quiere encenagar todo el rebaño*, MK 21711), frutas (*No juntes fruta mala con fruta sana*, MK 11789; *La manzana podrida pierde a su compañía*, MK 13225; *La manzana podrida pudre a su vecina*, MK 11848; *Dañada una pera, dañadas sus compañeras*, MK 13226; *Uva podrida, daña racimo*, MK 13227), alusiones a la elaboración del pan (*Un poco de levadura aceda toda la masa*, MK 13229; *Poca mala levadura corrompe toda la masa*, MK 11841) y bebidas (*Una blanca de tinta tiñe una tinaja de agua clara*, MK 13228).

5.3.3. Identidad y comunidad entre amigos

[Apéndice 1.13] La creencia de que la amistad sólo surge entre personas iguales o que tiende a hacerlas afines limando posibles divergencias, favoreció la cristalización de una serie de paremias (en las que se expresa de distintas maneras la identidad de los amigos como si fueran una única persona²³⁸).

²³⁸ Se hallan también atisbos de consideraciones similares cuando se habla de la gran amistad que unía a Gilgameš y Enkidu, los personajes principales de los relatos épicos conocidos conjuntamente como *Epopéya de Gilgameš*, de muy diversas épocas y procedencias (desde las baladas sumerias del siglo XXI a. C. hasta las recensiones asirias de los siglos VIII-VII a. C., pasando por las versiones babilónicas más canónicas de los siglos XVIII y XIII-XII, cf. Sanmartín, 2005: 50-52). Dada la complejidad de estos textos y la lengua acadia original, nos vemos obligados a valernos de diversas ediciones y traducciones –no siempre concordantes– de los pasajes que nos interesan y que detallamos a continuación.

En los sueños premonitorios que tuvo el rey Gilgameš y que la prostituta Šamhat cuenta a Enkidu, se anticipa la amistad que unirá a ambos personajes hablando de su similitud o incluso de su identidad. Las traducciones que manejamos dicen que la madre de Gilgameš trataba a Enkidu como a su propio hijo (“Y tú lo tratabas como a mí mismo”, Silva, 2000: 65 = *Gilg.* I 5, 231) o que lo convirtió en alguien igual a él (“[Y tú, tú misma,] lo hiciste clavado a mí”, Sanmartín, 2005: 106 = *Gilg.* I, 25). En otro pasaje, se describe el físico de Enkidu comparándolo con el del rey y estableciendo su semejanza: “Tiene el tipo de Gilgameš por su aspecto” (Silva, 2000: 72 = *Gilg.* II 5, 179), “Este mozo, ¡cómo se le parece a Gilgameš en el tipo!” (Sanmartín, 2005: 120 = *Gilg.* II, 40). Por último, en el lamento fúnebre que Gilgameš entona tras la muerte de su amigo, lo designa mediante objetos (aunque depende de la versión, suelen mencionarse tres armas y dos prendas de vestir) que representan al mismo Gilgameš, como si entre ambos formaran un único ser: “[Por Enkidu], hacha de mi costado, defensa de mi brazo, / espada de mi funda, escudo delante de mí, / vestido de mis fiestas, estola de alegría!” (Silva, 2000: 133 = *Gilg.* VIII 2, 4-6), “Segur de mi flanco, confianza de mi brazo; / espada de mi cinto, escudo de mi rostro; / mi vestido de fiesta, cinto de mi virilidad” (Sanmartín, 2005: 222 = *Gilg.* VIII, 46-48).

Para expresar el dolor que siente tras la muerte de su amigo Patroclo, Aquiles afirma que lo amaba igual que se amaba a sí mismo, empleando la cabeza a modo de sinécdoque: “Ἀλλὰ τί μοι τῶν ἧδος ἐπεὶ φίλος ὄλεθ’ ἐταῖρος / Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἐταίρων / ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ;” (‘¿Pero qué placer puedo tener tras morir mi querido compañero Patroclo, apreciado sobre todos los compañeros como mi propia cabeza?’, Hom. *Il.* XVIII, 82-82). Una expresión similar hallamos en el Antiguo Testamento al describirse al amigo como la persona a la que se ama como la propia alma: “Amicus quem diligis ut animam tuam” (‘El amigo al que amas como a tu propia alma’, *Dt.* 13, 6)²³⁹, “Dilexit eum Ionathan quasi animam suam”, ‘Jonatán lo amó [a David] como a su propia alma’, *1Sm.* 18, 1), “Diligebat enim eum quasi animam suam”, ‘Pues lo amaba como a su propia alma’, *1Sm.* 18, 3)²⁴⁰.

Estas imágenes homéricas y bíblicas entroncan directamente con otra que, según Cicerón (*Off.* I 17, 56), arranca de Pitágoras: los amigos tienen dos cuerpos pero una sola alma. De esta manera se incide en la comunión de sentimientos, intereses y voluntades, como si se tratara de una única alma –que rige todo ello– insertada en dos cuerpos distintos. Sin embargo, cuando analizamos las fuentes de que disponemos, se pone de nuevo de manifiesto la amplitud semántica del concepto de *φιλία* entre los clásicos, puesto que esta imagen no siempre se refiere a lo que estrictamente entendemos como ‘amistad’. Por ejemplo, en uno de los testimonios más antiguos, Eurípides (*Or.* 1045-1046) la emplea para referirse al amor fraternal existente entre Electra y su hermano, Orestes: “ὦ φίλτατ’, ὃ ποθεινὸν ἧδιστόν τ’ ἔχων / τῆς σῆς ἀδελφῆς ὄνομα καὶ ψυχὴν μίαν” (‘¡Oh, queridísimo! Tienes el nombre más deseado y dulce para una hermana, y tienes una sola alma [con ella]’). Por otro lado, aparece en una teoría amorosa que Platón (*Symp.* 189c-193d) pone en boca de Aristófanes, quien refiere un mito a la par ingenioso e inverosímil al que volveremos al hablar del amor (*vid.* Apéndice 2.01) y según el cual todos los humanos procedemos de un ser doble que habría sido partido en dos mitades, de tal modo que ansiamos unirnos con esa otra mitad de nosotros mismos. En el desarrollo de este mito, Platón (*Symp.* 192e) se imagina que Hefesto se aparece a dos amantes en su lecho y les propone fundirlos en uno solo:

Συμφυσεῖσθαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύο ὄντας ἓνα γεγονέναι καὶ ἕως τ’ ἂν ζῆτε, ὡς ἓνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἄιδου ἀντὶ δυοῖν ἓνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε [...] ἀλλ’ ἀτεχνῶς οἰοῖτ’ ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συντακεῖς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι.

Si deseáis realmente esto, mi voluntad es fundiros y soldaros hasta que seáis el mismo, de tal modo que, siendo dos, os convirtáis en uno solo y, mientras viváis, viváis ambos en común como si fuerais uno solo y, después de que hayáis muerto, sigáis siendo también allí, en el Hades, uno solo en vez de dos con una muerte conjunta. [...] [Tras escuchar estas palabras de

²³⁹ En este caso, la traducción latina de la *Vulgata* es un tanto discordante respecto al original griego, puesto que en éste no se establece la comparación de ‘amar como a tu alma’, sino que se identifica el amigo con el alma propia (“Ὁ φίλος ὁ ἴσος τῆς ψυχῆς σου”, ‘El amigo, el igual a tu alma’), en plena concordancia con las unidades que analizaremos a continuación, entre las que se hallan los conocidos fraseologismos *Dimidium animae meae* y *alter ego*.

²⁴⁰ Es probable que Enrique de Reims (*Ep.* 5 [PL 196, 1567c]) tuviera en mente estas fuentes cuando, escribiendo a Hugo de Compendio, le dice: “Dilexi enim te ut animam meam, et tibi tam familiariter unctus sum quantum et ego noui et tu ignorare non potes” (‘Pues te he amado como a mi propia alma, y he sido unido a ti tan íntimamente que, cuanto yo sé, tú no lo puedes ignorar’).

Hefesto, cualquiera] pensaría sencillamente que había oído lo que realmente deseaba desde hacía mucho tiempo: de dos hacerse uno solo, uniéndose y fundiéndose con el amado.

Por su parte, Aristóteles transmite esta tradición en más de una ocasión: por un lado, cita la sucinta paremia *Μία ψυχή* ('[Ser] una sola alma', Arist. *Eth. Nic.* IX 8, 1168b8), que parece remedar las palabras de Eurípides; por otro, la emplea para redundar en que "μίαν ψυχήν εἶναι τοὺς ἀληθῶς φίλους" ('los verdaderos amigos tienen una sola alma', Arist. *Eth. Eud.* VII 6, 1240b3). Y en otra ocasión (Arist. *Magn.* II 11, 49, 1211a30-36) desarrolla ampliamente esta tesis, indicando que sólo se producirá esta identidad del alma cuando se produzca una completa compenetración:

Ἐπειδὴ γὰρ ὁ φίλος ἐστίν [...] ὅταν βουλόμεθα σφόδρα φίλον εἰπεῖν, μία φαμὲν ψυχή ἢ ἐμὴ καὶ ἡ τοῦτου· ἐπεὶ οὖν ἐστὶ τῆς ψυχῆς πλείω μέρη, τότε ἔσται μία ψυχή, ὅταν συμφωνῶσι πρὸς ἀλλήλα ὁ τε λόγος καὶ τὰ πάθη (οὕτω γὰρ μία ἔσται).

En efecto, cuando queremos decir a un amigo que es muy querido, decimos: «mi alma y la tuya son una.» Como hay muchas partes del alma, sólo habrá un alma cuando estén mutuamente en armonía la razón y las pasiones, y de esta manera será una.

No obstante, si damos crédito a Cicerón, habría que remontar esta imagen y estas expresiones al siglo VI a. C.: hablando de la comunidad de costumbres y gustos entre amigos (*vid.* Apéndice 1.08), el filósofo-orador romano considera que gracias a ella se consigue que el amigo se complazca con el amigo del mismo modo que consigo mismo, de tal manera que "efficiturque id, quod Pythagoras uult in amicitia, ut *unus fiat ex pluribus*" ('se demuestra lo que Pitágoras requiere de la amistad: que de muchos se haga uno', Cic. *Off.* I 17, 56)²⁴¹. Pero no es éste el único pasaje en el que Cicerón alude a ello: "Vnde enim illa Pythagorea uox: ut *unus fiat ex pluribus*" ('De donde aquel dicho pitagórico: que de muchos se haga uno', Cic. *Leg.* I 12, 33); "Nam cum amicitiae uis sit in eo, ut *unus quasi animus fiat ex pluribus* [...]" ('Dado que la fuerza de la amistad está en el hecho de que, de muchas, se haga una sola alma, por decirlo así [...]', Cic. *Lael.* 25, 92); "Se ipse diligit et alterum anquirit, cuius animum ita cum suo misceat ut efficiat paene *unum ex duobus*" ('[El ser humano] se ama a sí mismo y busca con afán a otro cuya alma se mezcle así con la suya, con el fin de que se haga casi una sola a partir de dos', Cic. *Lael.* 21, 81).

También Quintiliano (*Decl. mai.* 16, 6) habla de que los amigos comparten un solo espíritu a pesar de poseer cuerpos diferentes: "Amicitia plurium corporum unus animus" ('La amistad es un espíritu único de muchos cuerpos'). Enmarcada en el relato de la amistad entre Arsacomas, Loncates y Macentes, Luciano (*Tox.* 46) nos ofrece una formulación pareja, en la que los amigos se convierten en un único ser que experimenta las mismas sensaciones: "Οὕτω βιοῦμεν ὡς ἅφ' οὔ συνελγλύθημεν εἰς ἄνθρωπος ὄντες καὶ τὰ αὐτὰ ἀνιώμενοι καὶ τὰ αὐτὰ χαίροντες" ('Así vivimos, desde el momento en que nos unimos, siendo un solo hombre y apenándonos y alegrándonos de lo mismo').

En época tardía, la reflexión reaparece en San Ambrosio (*Off.* I 34, 173 [PL 16, 74a]), quien viene a glosar las palabras de Cicerón: "Beneuolentia facit ut unus fiat ex pluribus; quoniam si plures amici sint, unus fiunt, in quibus unus spiritus et una sententia est" ('La benevolencia hace que se haga uno solo de muchos; porque, si los amigos son muchos, se hacen uno solo, pues en ellos hay un único espíritu y una única opinión'); y en otro momento la incluye en una retahíla de tópicos sobre la amistad:

²⁴¹ En esta cita y en las dos siguientes, la cursiva es nuestra.

Quid est enim amicus, nisi consors amoris, ad quem animum tuum adiungas atque applices, et ita misceas, ut unum uelis fieri ex duobus, cui te tamquam alteri tibi committas, a quo nihil timeas, nihil ipse commodi tui causa inhonestum petas? [Ambr. *Off.* III 22, 133 (PL 16, 182b)]

¿Qué es, pues, un amigo sino un compañero del amor, a quien unes y diriges tu alma, y así te mezclas con él como si quisieras hacer uno de dos, a quien te asocias como a otro tú, de quien nada temas, [a quien] nada deshonesto pidas a causa de tu propia conveniencia?

Y en una carta de Sidonio Apolinar (*Ep.* V 9, 4) se alude a ello ya con la parquedad y concisión de una paremia: “*Animae duae, animus unus*” (‘Dos vidas, una sola alma’), de forma paralela a *Vnus amicorum animus* (‘Una sola alma de amigos’, M 25) o *Vnum cor et anima una* (‘Un único corazón y una única alma’, T 1310)²⁴².

En español no se prodigó mucho esta tradición: no va más allá de cierta permanencia culta de la idea (*Dos cuerpos y un alma*, Farnés, 1992-1999: A 963) y de algún que otro refrán que se centra en la igualdad de pretensiones y anhelos (*Allí hay verdadera amistad do hay dos cuerpos y una voluntad*, MK 2910), prescindiendo de la alusión al alma, como también harán las unidades que veremos más adelante (*vid.* Apéndice 1.15.2).

[Apéndice 1.13.1] La misma idea de que los amigos tienen una sola alma se manifiesta en otra formulación según la cual el amigo o la persona amada es la otra mitad de nuestra alma. En este sentido, en la *Anthologia Palatina* (XII 52, 2; XII 73, 1) se incluye unos versos atribuidos, respectivamente, al poeta epigramático sirio Meleagro y a Calímaco en los que designa al amigo-amante como *ἡμισὺ μὲν φυχᾶς* (‘mitad de mi alma’). Mucho más famosas son, empero, las palabras latinas equivalentes a aquellas con las que Horacio (*Carm.* I 3, 8) designaba a su amigo Virgilio: *Animae dimidium meae* (‘Mitad de mi alma’)²⁴³. Esta unidad es retomada por San Agustín (*Conf.* IV 6, 11), quien la une a la visión de un alma en dos cuerpos: “*Dimidium animae suae, nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus*” (‘Era la mitad de su alma, porque sentí que mi alma y su alma eran una única alma en dos cuerpos’). Además, la misma locución se integra en la paremia medieval *Dicitur alter ego quicumque fidelis amicus, / dimidiumque animae talis amicus erit* (‘Se llama «otro yo» a cualquier amigo fiel, y un amigo tal será la mitad del alma’, W 5609), donde se vincula a otra enunciación de la misma idea que trataremos más adelante (*vid.* Apéndice 1.14). En cambio, al hablar de una gran amistad, Minucio Félix (*Oct.* 1, 3) no echó mano de esta formulación, a pesar de redundar en la idea de un alma partida en dos: “*Crederes unam mentem in duobus fuisse diuisam*” (‘Creerías que era un alma dividida en dos’).

²⁴² Esta última paremia, que en latín clásico podría considerarse pleonástica, en latín eclesiástico puede reflejar una especialización semántica de los dos vocablos (*cor, anima*), similar a la existente en español entre corazón (‘sede de la voluntad’) y alma (‘parte espiritual del ser humano’). En realidad, lo más probable es que derive de un pasaje del Nuevo Testamento (al que remitiremos de nuevo, *vid.* Apéndice 1.15) en el que el evangelista Lucas se refiere a la vida y voluntad en común de los primeros cristianos en los siguientes términos: “*Multitudinis autem credentium erat cor et anima una*” (‘Pero había un corazón y una única alma entre una multitud de creyentes’, *Act.* 4, 32). Por otro lado, en este versículo también se habría podido inspirar el autor de Pseudo-San Agustín (*Amic.* 25 [PL 40, 842]), obra en la que leemos: “*Cum igitur tibi cum amico tuo esse debeat cor unum et anima una, iniuriosum est, si non sit et pecunia una*” (‘Dado que, por tanto, debes tener con un amigo un solo corazón y una sola alma, es injusto que no haya también una sola fortuna’).

²⁴³ Los compendios fraseológicos a menudo incluyen también una versión en la que se altera el orden original de estas palabras horacianas: *Dimidium animae meae* (SD 2151, HL 610, VF 140, T 1337). Por otro lado, la exactitud de las porciones en que se divide el alma nos recuerda la locuciones *media naranja* o *cara mitad* y la concepción filosófica del amor que encierran (*vid.* Apéndice 2.01).

En español se documenta la paremia *El buen amigo es mitad del alma de su amigo* (MK 2906), que carece de la sonoridad y ritmo propio de un refrán popular, por lo que más bien parece, de nuevo, un remedo culto de la concepción clásica. Por otro lado, la locución *ser almas gemelas* se emplea en el sentido de “coincidir dos personas, como suele acontecer con los gemelos, en sentimientos, gustos, comportamiento, actitudes...” (Buitrago, 2002 [1995]: 658) y, pese a no presentar la misma imagen de un alma en dos, al menos sí da a entender que las almas son iguales, seguramente por proceder de un mismo óvulo dividido en dos en el caso de los gemelos univitelinos, o, en el de los bivitelinos, por haberse “dividido” el espacio del mismo útero²⁴⁴.

[Apéndice 1.13.2] En diversos pasajes de sus obras, Ovidio (*Pont.* I 8, 2; *Met.* VIII, 406) emplea la locución *pars animae meae* (‘parte de mi alma’), que designa al amigo y viene a reflejar la misma creencia, pero sin presentar ya una división exacta en dos mitades, lo que abre la puerta a la posibilidad de que alguien califique con esta locución a diversas personas: así la utiliza San Jerónimo en varias epístolas, en especial para indicar el dolor que siente por haberse visto separado de su amigo Inocencio (*Hier. Ep.* 3, 3) o de sus queridísimos hermanos (*Hier. Ep.* 17, 3), a quienes lo unía un gran afecto. La imprecisión semántica de *pars* se transmite al español gracias a locuciones nominales del tipo *pedazo del alma*, *pedazo del corazón* y *pedazo de las entrañas* (DRAE, s. v. *pedazo*), que designan a una persona muy querida y que, según el diccionario de la RAE, frecuentemente emplean las madres respecto a sus hijos pequeños²⁴⁵.

[Apéndice 1.14] Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 4, 1166a1-23) establece que los ‘vínculos de amistad’ (*τὰ φιλικά*) que se mantienen con el prójimo en realidad parten de los que se tienen con uno mismo (lo que se convendrá en denominar *φιλαυτία*), por lo cual nadie podrá ser amigo de otro si no lo es antes de sí mismo y proyecta en esa otra persona los mismos sentimientos que tiene para sí²⁴⁶. Por consiguiente, para poder entablar amistades verdaderas será necesario cumplir los siguientes requisitos: (1) querer desinteresadamente el bien para sí mismo y para el amigo; (2) querer conservar la propia vida y desearle una larga vida al amigo, porque la vida es un bien; (3) vivir bien consigo mismo –con los propios

²⁴⁴ El CREA atestigua también el empleo de *alma gemela* (que podría ser una confluencia de esta locución con un calco del inglés *soul mate*, que en realidad se corresponde con ‘amigo/a del alma’) para designar a esa persona con la que se comparte todo y que puede referirse a la amistad o bien al amor, haciéndose equivalente a *media naranja* (vid. Apéndice 2.01): “la mejor publicidad del PP la ha hecho Felipe González, seguido del que vuelve a ser su alma gemela, Alfonso Guerra” (*ABC*, 21/10/1997); “El hilo conductor del relato de Tavernier es un blanco, el diseñador Francis Paudras en la vida real, quien en los años de Powell en París fue su compañero y alma gemela, su devoto admirador, su enfermero, su mecenas sin dinero” (Carlos Polimeni, *Luca*, AC, Buenos Aires, 1999: 19); “El espíritu infantil de Vieri, de 31 años, ha encontrado en Cassano, de 22, su alma gemela” (*El País*, 14/06/2004); “En una de ellas encontrarás tu alma gemela y podrás disfrutar de su grata compañía por mucho tiempo” (*La República*, Perú, 25/11/2004).

²⁴⁵ Esta restricción pragmática puede explicar la existencia de la variante que recurre a las entrañas, una manera mucho más física e, incluso, dolorosa de referirse a uno mismo, tal vez en alusión a la concepción y gestación de un hijo o hija.

²⁴⁶ A esta misma conceptualización alude Séneca (*Ep.* 6, 7) cuando remite al filósofo estoico Hecatón de Rodas, quien señaló la importancia de ser amigo de uno mismo: “«Amicus esse mihi coepi.» Multum profecit: numquam erit solus. Scito hunc amicum omnibus esse” (‘«He empezado a ser amigo de mí mismo.» Ha progresado mucho: nunca estará solo. Ten presente que éste es amigo de todos’). A partir de esta anécdota, en algún repertorio fraseológico se incluye *Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse* (‘Ten presente que quien es amigo de sí mismo, ése es amigo de todos’, SD 8320).

recuerdos y esperanzas— y querer pasar tiempo con el amigo²⁴⁷; (4) estar de acuerdo consigo mismo, ser constante en los gustos y compartirlos con el amigo²⁴⁸; y (5) apenarse y disfrutar con la propia suerte y, conjuntamente, con la del amigo²⁴⁹.

Llegado a este punto, Aristóteles concluye que sólo el bueno posee todos estos rasgos en relación consigo mismo, por lo que sólo él podrá entablar amistad con otro y comportarse con éste de igual modo que consigo mismo, porque el amigo se identificará con lo que se es y, consiguientemente, “ὁ φίλος ἄλλος αὐτός” (‘el amigo [será] otro uno mismo’, Arist. *Eth. Nic.* IX 4, 1166a31-32)²⁵⁰. En otra obra, el filósofo se pregunta —como en varias ocasiones— si el individuo que es autosuficiente tendrá necesidad de la amistad, cuestión a la que responde afirmativamente, porque, para que pueda conocerse sinceramente a sí mismo, deberá contemplarse en el espejo que representa el amigo, pues “ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ” (‘el amigo es otro yo’, Arist. *Magn.* II 15, 7, 1213a23-24)²⁵¹.

Gracias a estos y otros muchos testimonios, nos encontramos ante una nueva formulación de la misma idea contenida en las paremias anteriores: si en ellas los amigos compartían el alma, aquí se presentan como una réplica de uno mismo. Sin embargo, a pesar de que repetidamente se atribuye a Pitágoras²⁵², hay cierta vacilación en el modo de enunciarlo, como si la idea estuviera presente en la mentalidad o la filosofía, pero todavía no hubiera hallado una expresión propiamente fraseológica. Algunas versiones optan por el empleo de pronombres indefinidos que indican la semejanza: ἄλλος αὐτός (‘otro uno mismo’, Arist. *Eth. Nic.* IX 4, 1166a31-32; *Eth. Eud.* VII 12, 1245a30; Plut. *Mor.* 93e = *Amic. mult.* 2), ἄλλος ἑαυτός (*id.*, Porph. *Vit. Pyth.* 33; *Syn. Ep.* 100), ἕτερος αὐτός (*id.*, Arist. *Eth. Nic.* IX 9, 1169b6-7 y 1170b6-7; VII 14, 1161b27-29)²⁵³. Otras, en cambio, emplean los pronombres

²⁴⁷ Sobre la necesidad de la convivencia, *vid.* Apéndice 1.21.

²⁴⁸ De la conveniencia de compartir gustos ya hablamos al referirnos a la similitud de edad entre los amigos (*vid.* Apéndice 1.09).

²⁴⁹ Acerca de la empatía en la amistad, *vid.* Apéndice 1.26.

²⁵⁰ En cuanto a la interpretación de esta expresión, Whiting (2006: 291) apunta que, si “the virtuous agent’s attitudes toward his friends derives from his attitudes toward himself, he will not love his friends because they are his «other selves» in the sense that they are simply *like* him: he will love them, as he loves himself, because they are *good*.” Paralelamente, como en el malvado no hay nada ‘amable’, carece de vínculos de amistad consigo mismo, por lo que no podrá tener amigos a no ser que rehúya la maldad y establezca —encaminándose hacia el bien— las bases de su amistad consigo. Además, cabría apostillar que, en la medida en que el amigo se convierte en un *alter ego*, el amor al prójimo se convierte también en amor a sí mismo (*cf.* Batalla, 1995: 171, n. 123).

²⁵¹ Mucho llegó a popularizarse la versión latina de este pasaje: *Amicus [est] alter ego* (‘El amigo [es] otro yo’, COU I.160, Doval, 1996: 15).

²⁵² Así lo indican, por ejemplo, Porfirio (*Vit. Pyth.* 33: “Τοὺς δὲ φίλους ὑπερηγάπα, κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων εἶναι πρῶτος ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν”, ‘[Pitágoras] apreciaba extraordinariamente a sus amigos, y fue el primero que declaró que los asuntos de los amigos eran comunes y que el amigo era otro uno mismo’) o Sinesio de Cirene (*Ep.* 100: “Καὶ οὐδεὶς ἄντερεῖ τῶν Πυθαγόραν ἐπαινεσάντων, ὃς τὸν φίλον ἄλλον ἑαυτόν ὠρίσατο”, ‘Y no replicará ninguno de los seguidores de Pitágoras, quien definió al amigo como otro uno mismo’). Con posterioridad, Erasmo (*Adag.* I 1, 2: *Amicitia aequalitas. Amicus alter ipse*) transmite esta adscripción: “These also are ascribed to Pythagoras as their autor, containing as they do the same opinión, that friendship is equality and having one soul, and that a friend is a second self. For there is nothing not shared where there is equality of fortune; nor is there any dissension where the mind is one and the same, nor any separation where two are joined in one” (cito por la traducción de Mynors, 1982: 31).

²⁵³ En esta última referencia, en realidad se aplica a los hijos respecto a sus padres, cuya esencia heredan y se convierten en réplicas suyas, lo cual tendrá consecuencias paremiológicas importantes en cuanto a la igualdad entre progenitores y proge (*vid.* Apéndice 5.18-27).

personales de primera persona del singular: ἕτερος ἐγώ ('otro yo', Arist. *Magn.* II 15, 7, 1213a23-24), ἄλλος ἐγώ (*id.*, Diog. Laert. VII 23; Zen. Cit. fr. 324 A).

En el Antiguo Testamento hallamos, asimismo, enunciaciones paralelas que la traducción de la *Vulgata* no siempre reproduce al pie de la letra. En el *Sirácide* leemos que el amigo "ἐν τοῖς ἀγαθοῖς σου ἔσται ὡς σύ" ('en la prosperidad será para ti como tú', *Si.* 6, 11), versículo cuya versión latina transforma la identificación en igualdad: "Amicus si permanserit fixus erit tibi quasi coequalis" ('Si el amigo permanece cierto, será para ti como un igual'). Más literal es la versión de "Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν" ('Estimarás al vecino como a ti mismo', *Lv.* 19, 18), a pesar de que se pierde la alusión a la conciudadanía al trocarse *πλησίος* en *amicus*: "Diliges amicum tuum sicut temet ipsum" ('Amarás a tu amigo como a ti mismo')²⁵⁴.

En latín se registran idénticas alternancias paralelas a las griegas, si bien no hay tanta fluctuación: la cuestión se halla entre la variante con pronombre indefinido *alter idem* ('otro uno mismo', Cic. *Lael.* 21, 80²⁵⁵) y la versión con pronombre personal *alter ego* ('otro yo', Cic. *Fam.* VII 5, 1²⁵⁶; *Att.* III 15, 4²⁵⁷; Plin. Jr. *Ep.* II 9, 1²⁵⁸; Ambr. *Spir. Sanc.* II 13, 154 [PL 16, 776a]²⁵⁹), que a su vez presenta mucha más variación que las fuentes griegas, flexionándose no sólo en casos diversos, como vemos, sino también cambiando de persona (por ejemplo, "alteri tibi", 'a otro tú', Ambr. *Off.* III 22, 133 [PL 16, 182b]²⁶⁰).

Pero, si nos fijamos en las formulaciones medievales, queda claro que la variante *alter ego* llegó a fosilizarse y a desbancar el resto de posibilidades: *Amicus est tamquam alter ego* ('El amigo es como otro yo', W 960a), *Dicitur alter ego quicumque fidelis amicus, / dimidiumque animae talis amicus erit* ('Se llama «otro yo» a cualquier amigo fiel, y un amigo tal será la mitad del alma', W 5609), *Alter ego est amicus: cuncta mecum habet communia* ('Un amigo es otro yo: lo tiene todo en común conmigo', W 843a), *Alter ego nisi sis, non es mihi uerus amicus; / ni mihi sis ut ego, non eris alter ego* ('Si no eres otro yo, para mí no eres

²⁵⁴ Este pasaje bíblico evidencia, de nuevo, la tenue frontera que separa los conceptos de amistad y vecindad, así como el hecho de que las fuentes más antiguas muestran cierta preferencia por el segundo, en particular Hesíodo (*Op.* 344-347, 700; *vid.* Apéndices 1.04.1, 4.07, 5.35.2).

²⁵⁵ "Est enim [amicus] is quidem tamquam alter idem" ('Pues [el amigo] es aquel que es como otro uno mismo'). Erasmo (*Adag.* I 1, 2) registra *alter ipse* ('otro uno mismo'), que —a pesar de no ser una versión muy difundida— guarda cierta similitud con el precepto que San Jerónimo (*Adv. Ruf.* III 39 [PL 23, 507c]) atribuye a Pitágoras: *Amicum seipsum esse alterum* ('El amigo es otro uno mismo').

²⁵⁶ "Vide quam mihi persuaserim te me esse alterum, non modo in iis rebus quae ad me ipsum sed etiam in iis quae ad meos pertinent" ('Observa cómo doy por sentado que eres otro yo, no sólo en aquellos asuntos que me conciernen, sino también en los que conciernen a los míos').

²⁵⁷ "Me enim ipsum multo magis accuso, deinde te quasi me alterum et simul meae culpae socium quaero" ('Pues yo me acuso mucho más a mí mismo, luego te busco como otro yo y al mismo tiempo como cómplice de mi culpa').

²⁵⁸ Plinio expresa su desazón por la candidatura de su amigo Sexto Eurcio, que fue cónsul en 117: "Quasi pro me altero patior" ('Sufro por mi otro yo, por así decirlo'). Por otro lado, en su *Panegyricus* (91, 6) parece aludir de alguna manera a esta expresión cuando dice: "Ac perinde sit mirum, si alter nostrum a collega ac si a se ipse dissentiat" ('Sería tan sorprendente que uno de nosotros disintiera de su colega como si disintiera de sí mismo').

²⁵⁹ "Vnde quidem interrogatus, quid amicus esset: «alter», inquit, «ego»" ('Y habiendo sido preguntado alguien sobre qué era un amigo, respondió: «otro yo»'). Como en otras ocasiones (*cf.* Ambr. *Fid.* IV 7, 74 [PL 16, 631c], *vid.* Apéndice 1.15.2), San Ambrosio recurre a una conocida paremia sobre la amistad para explicar la existencia y naturaleza de la Sagrada Trinidad.

²⁶⁰ El amigo es "cui te tamquam alteri tibi committas" ('a quien te asocias como a otro tú', *vid.* Apéndice 1.13).

un amigo verdadero; si no eres para mí como yo, no serás otro yo', W 844), *Ni mihi sis ut ego, non eris alter ego* ('A menos que seas para mí como yo, no serás otro yo', W 16599).

Como es bien sabido, en español no sólo perviven las versiones que definen al amigo de este modo (*El buen amigo es otro yo*, MK 2905; *El amigo es otro yo*; Doval, 1997: nº 1313), sino también la locución latina *alter ego* (Doval, 1996: 14; DRAE, s. v. *alter ego*), que –a partir del sentido de 'persona en quien otra tiene absoluta confianza'– ha traspasado los límites semánticos de la amistad, adquiriendo nuevos sentidos, como designar a la persona que sustituye a otra en todas sus ocupaciones o a un personaje literario o cinematográfico en el que el autor o la autora proyecta su propia personalidad.

[Apéndice 1.14.1] Como ya apuntábamos, se da otra manera de presentar al amigo como un modelo de uno mismo, en el cual se puede ver cómo es uno realmente, como si de un espejo se tratara²⁶¹. A este respecto, Aristóteles (*Magn.* II 15, 7, 1213a19-24) nos ofrece la siguiente comparación:

Ὅσπερ οὖν ὅταν θέλωμεν αὐτοὶ αὐτῶν τὸ πρόσωπον ἰδεῖν, εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμβλέσαντες εἶδομεν, ὁμοίως καὶ ὅταν αὐτοὶ αὐτοὺς βουλευθῶμεν γνῶναι, εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίζομεν ἅν· ἔστι γάρ, ὡς φαμέν, ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ.

Así como cuando queremos ver nuestro propio rostro nos miramos en un espejo, igualmente, cuando queremos conocernos a nosotros mismos, nos conocemos mirando a nuestro amigo, porque el amigo, como decimos, es otro yo.

Cicerón (*Lael.* 7, 23) perpetúa esta imagen no hablando de un espejo sino de un retrato: "Verum amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui" ('Quien contempla a un verdadero amigo, es como si contemplara algún retrato de sí mismo'). En español, sin embargo, se prefiere retornar al símil aristotélico y ver al amigo como un espejo en que mirarse (*El buen amigo es espejo del hombre*, MK 2908; *El buen amigo, espejo es en que me miro*, MK 2909; *No hay mejor espejo que el ojo del buen amigo*, MK 2907; *No hay mejor espejo que el amigo viejo*, MK 3232).

[Apéndice 1.14.2] Entre las ventajas de la verdadera amistad, Cicerón (*Lael.* 6, 22) incluye la posibilidad de disponer de alguien con quien se tenga tanta intimidad como se tendría con uno mismo: "Quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum?" ('¿Qué hay más dulce que tener alguien con quien te atrevas a hablar de todo como si lo hicieras contigo mismo?')²⁶². El propio escritor retoma la idea en una de sus cartas:

Nihil mihi nunc scito tam deesse quam hominem eum quocum omnia, quae me cura aliqua adficiunt, una communicem, qui me amet, qui sapiat, quicum ego cum loquar nihil fingam, nihil dissimulem, nihil obtegam. [Cic. Att. I 18, 1]

²⁶¹ Platón (*Phaedr.* 255d) también utiliza esta imagen, pero referida a cómo el amado empieza a enamorarse del amante: "Ὅσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν" ('Se olvida de que se está mirando a sí mismo en el que ama, como en un espejo').

²⁶² Este pasaje es reproducido casi literalmente por Pseudo-Séneca (*Mor.* 20), obra en la que sólo se realizan algunas pequeñas modificaciones: "Quid dulcius quam habere cum quo omnia audeas loqui, ut tecum?" ('¿Qué hay más dulce que tener alguien con quien te atrevas a hablar de todo como contigo mismo?'). En cambio, presenta una reformulación mayor la versión *Quid dulcius quam habere, cum quo omnia audeas; quem sic credas, ut te; cui sic loquaris quasi tecum? / Quanti tales amicos habere uoluerunt, et ipsi tales esse non possunt* ('¿Qué hay más dulce que tener a alguien con quien te atrevas a todo; a quien creas como a ti mismo, con el cual hables como contigo mismo? ¡Cuántos han querido tener tales amigos y ellos mismos no pueden ser así!', Ps. Publil. App. 79-80).

Has de saber que en este momento nada me falta tanto como un hombre con quien compartir todo lo que me causa alguna preocupación, que me ame, que tenga sentido común, con quien, cuando hable con él, yo no finja nada, no disimule nada, no oculte nada.

Después de aconsejar deliberarlo todo con el amigo y probar su fidelidad, Séneca (*Ep.* 3, 2) llega a la misma conclusión que Cicerón: “Tam audaciter cum illo [amico] loquere quam tecum” (‘Habla con él [el amigo] tan resueltamente como contigo mismo’). A su vez, Plinio el Joven (*Ep.* V 1, 12) manifiesta de modo análogo su confianza con su amigo Anio Severo: “Haec tibi scripsi, quia de omnibus quae me uel delectant uel angunt, non aliter tecum quam mecum loqui soleo” (‘Te he escrito esto a ti, porque de todas las cosas que o me complacen o me angustian, sólo contigo suelo hablar como conmigo mismo’).

En este caso, nuestro refranero pierde la alusión al *alter ego* y se centra en el placer de tener con quién conversar (*Dulce es tener con quien [sic] hablar en seso*, MK 13482), puesto que gracias a estas pláticas uno podrá considerarse afortunado (*Quien tiene con quién [sic] platique y charle, harto desdichado no se llame*, MK 13484; *La buena plática, salud es del alma*, MK 13485).

[Apéndice 1.15] Uno de los aspectos que conlleva la identidad entre los amigos es que todo lo de uno es también del otro, pues todo se comparte al ser como una sola persona, como sostiene un conocido y repetido proverbio griego atribuido, de nuevo, a Pitágoras²⁶³ cuyas formulaciones principales son *Κοινὰ τὰ φίλων*²⁶⁴ y *Τὰ τῶν φίλων κοινὰ*²⁶⁵ (‘Las cosas de los amigos son comunes’), diferentes entre sí solamente por el cambio de orden de los constituyentes y por la ausencia/presencia del artículo *τῶν*.

Son muy numerosos y variados –tanto tipológica como cronológicamente– los testimonios que hallamos de esta paremia, lo que nos da una idea de su gran difusión en toda la Antigüedad. Por ejemplo, Eurípides hace referencia a ella en diferentes ocasiones, como cuando Menelao dice: “Φίλων γὰρ οὐδὲν ἴδιον, οἵτινες φίλοι / ὀρθῶς πεφύκασ’, ἀλλὰ κοινὰ χρήματα” (‘Pues entre amigos que sean amigos de verdad ninguna posesión es particular sino que los bienes son comunes’, Eur. *Andr.* 376-377). En otra ocasión, tras contarle Orestes sus desgracias, la emplea su amigo Pílates (*Κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων*, ‘Pues las cosas de los amigos son comunes’, Eur. *Or.* 735), poniendo de manifiesto que el alcance del fraseologismo va más allá de los bienes materiales y se extiende a todo lo que atañe al amigo, ya sean sus posesiones, ya sus dichas o desdichas. Teniendo esto en cuenta, se entiende que en otro pasaje el coro desautomatice la expresión de la siguiente manera: “Κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη” (‘Pues común es la congoja de los amigos’, Eur. *Phoen.* 243; *vid.* Apéndice 1.26).

Además de recurrir a esta unidad en sus deliberaciones en torno a la amistad propiamente dicha (*cf.* Pl. *Lys.* 207c; Arist. *Eth. Nic.* VIII 11, 1159b31; IX 8, 1168b8), tanto Platón como Aristóteles la traen a colación al hablar de la concordia política, en un nuevo

²⁶³ La mayoría de las fuentes que aduciremos en este apartado así lo afirman, a pesar de que el filósofo peripatético Clearco de Solos (*fr.* 72) asegura que la fuente original de este dicho era el oráculo de Delfos (*cf.* Mynors, 1982: 29).

²⁶⁴ Presentan esta lectura Platón (*Rep.* IV 424a; *Leg.* V 739c; *Lys.* 207c), Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 11, 1159b31; IX 8, 1168b8), o Diógenes Laercio (VIII 10, X 11), quien también contempla esta otra: *Κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων* (‘Las cosas de los amigos son comunes’, Diog. Laert. VI 37, VI 72).

²⁶⁵ Esta variante se halla entre los fragmentos del historiador Timeo de Tauromenio (*FGrHist* 566b *fr.* 13 Jacoby), al tiempo que es la que recogen mayoritariamente los paremiógrafos (Zen. 4, 79; Diogenian. 5, 76; Greg. Cypr. L. 2, 54; Macar. 5, 21; Apost. 9, 88; *Suda* κ 2550; Erasm. *Adag.* I 1, 1). Además, contamos con otra versión entre los fragmentos del cómico Menandro (*fr.* 10 K-Th) y en la *Suda* (κ 2549): *Κοινὰ <γὰρ> τὰ τῶν φίλων* (‘Pues las cosas de los amigos son comunes’).

ejemplo de trasvase de los vínculos de amistad privados a los públicos. Platón, tratando de demostrar que el máximo bienestar de la sociedad consiste en la comunidad de todas las posesiones, no sólo cita literalmente el fraseologismo (cf. *Pl. Rep.* IV 424a; *Leg.* V 739b-c), sino que también lo parafrasea: “Τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα, τὰ δ’ ἄλλα κοινά” (‘No poseen nada privado salvo su cuerpo, sino que todo es común’, *Pl. Rep.* V 464d). Por su parte, Aristóteles (*Pol.* II 1, 2-3, 1260b39-1261a4) se cuestiona si esta comunidad de bienes entre los ciudadanos debería limitarse a algunos en concreto:

Τὸ μὲν οὖν μηδενὸς κοινωνεῖν φανερόν ὡς ἀδύνατον (ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστὶ, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν: ὁ μὲν γὰρ τόπος εἷς ὁ τῆς μιᾶς πόλεως, οἱ δὲ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως): ἀλλὰ πότερον ὅσων ἐνδέχεται κοινωνῆσαι, πάντων βέλτιον κοινωνεῖν τὴν μέλλουσαν οἰκῆσεσθαι πόλιν καλῶς, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δ’ οὐ βέλτιον;

No tener nada en común es evidentemente imposible, pues el régimen de una ciudad es una especie de comunidad, y ante todo es necesario tener en común el lugar. El lugar de la ciudad, en efecto, es uno determinado, y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad. Pero la ciudad que va a estar bien administrada, ¿es mejor que tenga en común todo cuanto sea susceptible de ello, o es mejor que unas cosas sí y otras no? [Traducción de García Valdés, 1994: 88]

Con posterioridad, remite a nuestra unidad el orador Dion de Prusa (3, 110): “Καὶ γὰρ δὴ παλαιὸς ἐστὶν ὁ λόγος ὁ κοινὰ ἀποφαίνων τὰ τῶν φίλων” (‘Pues existe ese antiguo dicho que declara comunes las cosas de los amigos’). Y cabe destacar que Plutarco (*Mor.* 490e = *Frat. am.* 20) cita a Teofrasto (*fr.* 75 W), quien extrae una nueva ampliación del dicho, deduciendo que, si todo lo de los amigos es común, también lo serán los amigos en sí, de tal modo que los amigos de nuestros amigos también serán amigos nuestros: “Εὖ μὲν εἶπε Θεόφραστος ὡς «εἰ κοινὰ τὰ φίλων ἐστὶ, μάλιστα δεῖ κοινὸς τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους»” (‘Bien dijo Teofrasto que «si las posesiones de los amigos son comunes, entonces los amigos de los amigos con mayor razón deben ser comunes también»’)²⁶⁶.

Conforme afirma Erasmo (*Adag.* I 1, 1), de este proverbio Sócrates habría deducido que todas las cosas pertenecen a todos los hombres buenos, ya que pertenecen a los dioses: “For to the gods, said he, belong all things; good men are friends of the gods; and among friends all possessions are in common. Therefore good men own everything” (traducción de Mynors, 1982: 29). Sin embargo, esta atribución suele considerarse un error, basándose en el hecho de que Laercio (VI 37) sostiene que fue Diógenes el Cínico quien lo discurrió: “Συνελογίζετο δὲ καὶ οὕτως: «τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα: φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς: κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων. πάντ’ ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν»” (‘Y razonaba así: «Todo es de los dioses; los sabios son amigos de los dioses y las cosas de los amigos son comunes; por tanto, todas las cosas son de los sabios»’)²⁶⁷.

Como era de esperar, el latín asumió esta unidad griega y ya en Terencio (*Adelph.* 804) leemos la versión *Communia sunt amicorum inter se omnia* (‘Todas las cosas de los amigos son comunes entre ellos’). Con todo, es la versión que ofrece Cicerón (*Off.* I 16, 51) la que ha tenido mayor trascendencia: *Amicorum esse communia omnia* (‘Todas las cosas de los amigos

²⁶⁶ Sobre las implicaciones paremiológicas de esta derivación, *vid.* Apéndice 1.15.3.

²⁶⁷ En cambio, según nos ha llegado también gracias a Laercio (X 11), Epicuro no estaba de acuerdo con esta máxima pitagórica, dado que la práctica de compartirlo todo implicaba, a su parecer, desconfianza: y sin confianza no puede haber, evidentemente, amistad.

son comunes²⁶⁸). Sin embargo, el mismo autor prefiere parafrasear la expresión en su tratado sobre la amistad, de tal modo que se hace explícito en qué consiste realmente lo que tienen que compartir los amigos: “Cum emendati mores amicorum sint, tum sit inter eos omnium rerum, consiliorum, uoluntatum, sine ulla exceptione communitas” (‘Cuando las costumbres de los amigos sean irreprochables, entonces tiene que haber entre ellos una comunidad de todos los bienes, de intenciones y de voluntades, sin excepción alguna’, Cic. *Lael.* 17, 61). Y al final de esta obra, el personaje de Lelio resume así su gran amistad con Escipión:

Numquam illum ne minima quidem re offendi, quod quidem senserim, nihil audivi ex eo ipse quod nollem; una domus erat, idem victus isque communis, neque solum militia, sed etiam peregrinationes rusticationesque communes. [Cic. *Lael.* 27, 103]

Nunca lo ofendí en lo más mínimo, que yo sintiera; nada oí de él que no me gustara; teníamos una sola casa, el mismo modo de vida y en común; y no sólo la milicia, sino también los viajes y los trabajos agrícolas nos fueron comunes.

Por su parte, en diversas ocasiones Séneca hace alusión a este tema, aunque en cada una ofrece una formulación diferente que conlleva, además, un modo de introducirlo distinto: sea como un imperativo natural (“Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia”, ‘La amistad lleva a la comunidad de todos los bienes entre nosotros’, Sen. *Ep.* 48, 2), sea como una afirmación taxativa (“Cum amico communia omnia sunt, quomodo cum socio”, ‘Con el amigo todas las cosas son comunes, como con el compañero’, Sen. *Ben.* VII 12, 1), sea como algo presente en la conciencia colectiva (“Sciunt enim ipsos [amigos] omnia habere communia”, ‘Pues saben que ellos mismos [los amigos] tienen todas las cosas comunes’, Sen. *Ep.* 6, 3), o sea como parte del discurso repetido (“Omnia amicis dicamus esse communia”, ‘Decimos que para los amigos todas las cosas son comunes’, Sen. *Ben.* VII 12, 1)²⁶⁹.

De la vitalidad de esta unidad y de su pervivencia en el mundo romano es prueba el hecho de que Marcial (II 43, 1-2 y 15-16) se ría de un tal Cándido que siempre citaba el dicho, a pesar de que nunca compartía nada con sus amigos: “*Κοινὰ φίλων* haec sunt, haec sunt tua, Candide, *κοινὰ*, / quae tu magnilocus nocte dieque sonas [...]. Ex opibus tantis ueteri fidoque sodali / das nihil et dicis, Candide, *κοινὰ φίλων*? (‘«Las cosas de los amigos son comunes», ésta es, ésta es tu *comunidad*, Cándido, la que tú proclamas día y noche con grandilocuencia [...]. ¿De tantas riquezas no das nada a tu viejo y fiel compañero, y dices, Cándido, «las cosas de los amigos son comunes?»’). Y una sentencia incluida entre las de Publilio Siro viene a extraer la conclusión lógica de esta crítica: *Minime amicus sum, fortunae particeps nisi sim meae* (‘Soy poco amigo si no comparto mi fortuna’, Ps. Publil. 201).

En uno de sus discursos, el emperador Juliano (*Or.* 4, 4, 245a) menciona el dicho reiterando su origen pitagórico, pero aplicándolo a relaciones de poder y glosando de este

²⁶⁸ Por ejemplo, ésta es la traducción que emplean tanto San Jerónimo (*Adv. Ruf.* III 39 [PL 23, 507c]) como Erasmo (*Adag.* I 1, 1).

²⁶⁹ Todavía cabría añadir otros testimonios en los que se plantea de posibilidad de si los bienes son venales a pesar de que se compartan naturalmente con los amigos (“«Derides me,» inquis; «si, quod amici est, meum est, liceat mihi uendere.» Non licet”, ‘«Te ríes de mí», dices, «si lo que es del amigo es mío, me será lícito venderlo.» No es lícito’, Sen. *Ben.* VII 12, 5), o de si es posible ofrecerlos como presente (“Omnia dicitis illis [amicis] esse communia; ergo nemo quicquam donare amico potest; donat enim illi communia”, ‘Decís que para ellos [los amigos] todas las cosas son comunes; por tanto, nadie puede darle nada al amigo, pues le da lo común’, Sen. *Ben.* VII 4, 1).

modo su significado: “[...] ἀφοῖν δὲ ἄμεινον Πυθαγόραν, ὃς καὶ τῇ παροιμίᾳ παρέσχε τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ λέγεσθαι «κοινὰ τὰ φίλων» ἔδωκε τῷ βίῳ οὐ δήπου τὰ χρήματα λέγων μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ νοῦ καὶ τῆς φροήσεως κοινωσίαν” ([...] mejor todavía que ambos [Hesíodo y Zenón] es Pitágoras, que originó el proverbio y dio a la humanidad la máxima: «lo de los amigos es común», no refiriéndose solamente a las riquezas, sino a la comunidad de inteligencia y prudencia’, traducción de García Blanco, 1979: 289).

También la tradición cristiana transmite este dicho, como cuando San Lucas describe cómo era la comunidad de los primeros cristianos: “Nec quisquam eorum quae possidebant aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia” (‘Y nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseían, sino que tenían en común todas las cosas’, Act. 4, 32). Y, como hemos mencionado ya, San Jerónimo (*Adv. Ruf.* III 39 [PL 23, 507c]) cita la versión ciceroniana de nuestra paremia.

En época medieval, la idea pervive, bien aglutinándose con otras expresiones (*Alter ego est amicus: cuncta mecum habet communia*, ‘Un amigo es otro yo: lo tiene todo en común conmigo’, W 843a), bien diversificándose como en el caso de *Nil interest habere ostium apertum et uultum clausum* (‘Nada importa tener la puerta abierta y la cara cerrada’, G 1925²⁷⁰).

En español disponemos de continuaciones literales que parecen de origen culto (*Entre amigos, todas las cosas son comunes*, MK 3440), mientras otras más creativas se adecuan mejor al esquema del refranero (*Entre amigos de buen cuño, no hay mío ni tuyo*, MK 3438; *Entre dos buenos amigos no hay tuyo ni mío; entre dos buenos hermanos, lo de uno ha de ser de ambos*, MK 30085). A menudo se introduce una referencia a la comida como símbolo de los bienes compartidos (*Entre buenos amigos no hay pan partido*, MK 3437; *Al buen amigo, con tu pan y con tu vino*, MK 3434; *Ése es tu amigo que te da de su pan y de su vino*, MK 3436; *Págome de mi amigo, que come su pan conmigo*, MK 3433), en tanto que en épocas de grandes hambrunas como las que se sufrió en el pasado era sintomático de la verdadera amistad compartir los alimentos, aunque también se menciona explícitamente el dinero, acentuándose así el lado más materialista de la paremia clásica (*Al buen amigo, con tu bolsillo; al amigo malo, con el palo*, MK 3450; *Entre amigos verdaderos, no se miran los*

²⁷⁰ [Apéndice 1.15.1] Esta paremia sobre la hipocresía de las falsas amistades puede encerrar una referencia a unas revelaciones del *Apocalipsis* que presentan una puerta abierta (“ostium apertum”, como en nuestra unidad) que da pie a la esperanza, con lo que la unidad medieval incluiría una velada irreverencia o censura anticlerical: “Ecce dedi coram te ostium apertum quod nemo potest claudere” (‘He aquí tengo delante de ti una puerta abierta que nadie puede cerrar’, *Ap.* 3, 8), “Post haec uidi: et ecce ostium apertum in caelo” (‘Después de esto vi, he aquí, una puerta abierta en el cielo’, *Ap.* 4, 1). Por otro lado, también puede verse cierto paralelismo con estas palabras de Ovidio (*Rem.* 587): “Nec fuge colloquium, nec sit tibi ianua clausa” (‘No rehúyas la conversación, ni tengas la puerta cerrada’). Algunos refranes españoles contemplan la necesidad de conversar afablemente con todos, a pesar de que no se tenga la intención de entablar amistad y se aconseje estar alerta por si es preciso defenderse (*El bueno para todos tenga, conversación, y buena razón, y lanza enhiesta*, MK 13470; *Para todo el mundo se ha de tener buena conversación, buena razón y lanza en puño*, MK 13471), al tiempo que otros indican la conveniencia de estar siempre disponible para los amigos (*A amistades que son ciertas, siempre las puertas abiertas*, MK 3410; *La bolsa y la puerta, para los amigos abierta*; MK 3448; *Las entrañas y arquetas, a los amigos, abiertas*, MK 3446; *Entrañas y arquetas, a los enemigos cerradas, y a los amigos abiertas*, MK 3447). Como se observará, los elementos que integraban la paremia medieval mencionada (la puerta abierta, la cara) se conservan parcialmente en estas unidades (si entendemos como *entrañas* en alusión a los sentimientos y buena disposición como en latín *uultus*).

dineros, MK 3451; *El zapato del amigo, mucha pez y bien cosido*, MK 3453; *El sombrero del amigo, mucha lana y bien furtido*, MK 3454).

[Apéndice 1.15.2] La identidad y la comunidad entre los amigos conlleva, como se deduce de las unidades anteriores, unas voluntades parejas: los amigos desearán y detestarán las mismas cosas. A este respecto, Aristóteles (*Rhet.* II 4, 1381a8-9) sostiene que la verdadera amistad se sustenta en el hecho de que los amigos consideren y perciban de igual manera las mismas cosas, de tal modo que juzguen buenas o malas las mismas realidades: “Καὶ οἷς δὴ τὰ αὐτὰ ἀγαθὰ καὶ κακά, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς φίλοι καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς ἐχθροί” ([‘Son amigos] los que consideran las mismas cosas como buenas o malas, así como los que tienen a los mismos individuos como amigos o enemigos’).

A su vez, Cicerón (*Planc.* 2, 5) menciona una ley no escrita sobre el funcionamiento de la auténtica amistad: “Vetus est enim lex illa iustae ueraeque amicitiae [...], ut idem amici semper uelint, neque est ullum amicitiae certius uinculum quam consensus et societas consiliorum et uoluntatum” (‘Pues existe esta antigua ley de la justa y verdadera amistad [...]: que los amigos siempre quieran lo mismo, y no hay un vínculo de amistad más cierto que el consenso y la comunidad de opiniones y voluntades’). Pero es Salustio (*Cat.* 20, 4) quien presenta una formulación de la idea que corrió la suerte de proverbializarse –a la que quizá se refería Cicerón al hablar de “uetus lex”– y que se corresponde con la definición de la amistad que hizo Catilina en su discurso a los conjurados, echando mano probablemente de un proverbio ya en uso en su época: *Idem uelle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est* (‘Querer lo mismo y no querer lo mismo: ésa es, en definitiva, una amistad firme’).

Séneca (*Ep.* 109, 16) emplea esta referencia como algo conocido por su lector: “Illud dulcissimum et honestissimum «idem uelle atque idem nolle» sapiens sapienti praestabit” (‘El sabio dará al sabio eso tan dulce y honesto de «querer lo mismo y no querer lo mismo»’). E indefectiblemente recuerda este fraseologismo cuando, tras analizar los motivos que conducen a la desavenencia entre amigos o personas cercanas, colige lo siguiente: “Quod uinculum amoris esse debebat seditionis atque odi causa est, idem uelle” (‘Lo que debía ser un vínculo de afecto es motivo de discordia y odio: querer lo mismo’, Sen. *Ira* III 34, 2-3²⁷¹).

En varios documentos posteriores hallamos ecos de las palabras de Catilina, como si ya formaran parte del acervo paremiológico. Así ocurre, por ejemplo, en la obra histórica de Silio Itálico (IX, 406-407: “Velle ac nolle ambobus idem sociataque toto / mens aeuo ac paruis diues concordia rebus”, ‘Querer y no querer lo mismo para los dos, y una voluntad asociada durante toda la vida, y una valiosa concordia en los pequeños asuntos’), en el diálogo del ya cristiano Minucio Félix (*Oct.* 1, 3: “Et in ludicris et seriis pari mecum uoluntate concineret eadem uelle uel nolle”, ‘Tanto en las diversiones como en las ocupaciones serias estaba en armonía conmigo con igual voluntad, queriendo y no queriendo lo mismo’), o bien en la doctrina de San Zenón de Verona (*Tract.* I 6, 8 [PL 11, 318a]: “Tu amicitiam idem uelle atque idem nolle docuisti” (‘Tú aprendiste que la amistad es querer lo mismo y no querer lo mismo’).

De hecho, como señala Espírito Santo (2006: 222), “sendo uma frase [la que Salustio atribuye a Catilina] cujo conteúdo facilmente se adaptava ao espírito do cristianismo, ela foi desde muito cedo assumida pelos autores cristãos.” San Jerónimo (*Ep.* 130, 12) considera una “saecularis sententia” (‘sentencia mundana’) una variación de dicha paremia en la que

²⁷¹ Algún compendio fraseológico incluye *Vinculum amoris est idem uelle* (‘El vínculo del amor es querer lo mismo’, M 34), evidentemente extraído de esta obra senequiana.

sencillamente se ha flexionado el pronombre *idem*: *Eadem uelle, et eadem nolle, ea demum firma amicitia est* ('Querer las mismas cosas y no querer las mismas cosas: ésa es, en definitiva, una amistad firme', citado *verbatim* por Pseudo-Beda [PL 90,1096b]). En otra obra, el mismo doctor de la Iglesia redonda en la idea aludiendo, en esta ocasión, a la fuente que maneja: "Si *idem et uolumus et nolumus* (ex quo firmas nasci amicitias, etiam Catilina testatur) [...]" ('Si no sólo queremos sino también no queremos lo mismo (de lo que nacen las firmes amistades, como incluso Catilina atestigua) [...]', Hier. *Adv. Ruf.* III 9). En cambio, San Agustín (*Serm.* 106, 6 [PL 39, 1954]) se mantiene literal a la versión clásica, cuya índole pagana también saca a relucir: "Amicos, ut nouimus, coniunctio animorum facit: unde quidam sapiens huius mundi ait, «*Idem uelle et nolle, ea demum firma amicitia est*»" ('Como sabemos, la conjunción de las voluntades hace a los amigos, de donde cierto sabio de este mundo dijo: «Querer y no querer lo mismo, ésa es, en definitiva, una amistad firme»').

Con posterioridad, también Sidonio Apolinar (*Ep.* V 3, 2) cita textualmente las palabras reproducidas por Salustio, al tiempo que en otro pasaje parece tenerlas en mente: "Si Deus annuit, in annis iam senectutis initia pulsantibus, simus, nisi respuis, animae duae, animus unus; imbuamusque liberos inuicem diligentis, *idem uelle, nolle, refugere, sectari*" ('Si Dios lo dispone así, en estos años que llaman ya a las puertas de la senectud, seamos, si tú no te niegas, dos almas y un solo espíritu, e imbuamos a nuestros hijos de una estimación mutua que los lleve a querer, no querer, rehuir y buscar lo mismo', Sid. *Apol. Ep.* V 9, 4). Por la misma época, unas palabras de Símaco (*Ep.* I 43, 2 [PL 18, 163a]) recuerdan igualmente esta paremia: "Nam mihi summa curatio est ut amicitiam tuam boni uberent. Te quoque *idem uelle, habeo compertum*" ('Porque para mí es una máxima preocupación que los buenos fecunden tu amistad. Me consta que tú también quieres lo mismo [respecto a mí]').

A lo largo de la Edad Media la paremia continúa viva y reformulándose, como, por ejemplo, cuando Pedro el Venerable (*Ep.* 4, 21 [PL 189]) escribe: "Vt in te uno et pene solo illam uerae amicitiae definitionem expertus sim, *idem scilicet uelle et idem nolle*" ('Para que, casi con un único fundamento, pruebe contra ti aquella definición de la verdadera amistad: querer, sin duda, lo mismo y no querer lo mismo'); o bien, cuando en el tratado anónimo *De amicitia* –falsamente atribuido a San Agustín y que en realidad remeda la obra de Elredo de Rieval titulada *De spirituali amicitia* (1160)– se dice: "Nihilque hac amicitia dulcius arbitrantur, uel iudicant iustus, *idem uelle et idem nolle sibi existimantes amicitiae legibus imperari*" ('Y nada consideran más dulce que esta amistad, o juzgan más justo: los que lo estiman se conducen según las leyes de la amistad de querer lo mismo y no querer lo mismo', Ps. Aug. *Amic.* 3 [PL 40, 833]); o, incluso, cuando alguna que otra paremia medieval juega con la original (*Idem uelle, idem nobile, ea firma amicitia est*, 'Querer lo mismo, y lo mismo noble, ésa es una amistad firme', SD 3736). Pero, como señala Espírito Santo (2006: 222-223), el devenir de esta paremia tuvo sus consecuencias:

Esta evolução culmina em dois pontos: por um lado dissolve-se na paremiologização, que implica queda no anonimato, sob a influência de Jerónimo que se lhe refere como tratando-se de uma *Saecularis sententia*; por outro lado é elevada até ao extremo da sua cristianização, ao ser formulada em termos tais que aparecem confundidas no mesmo conceito a *amicitia* pagã e a *charitas* cristã²⁷².

²⁷² De la distinción entre la amistad pagana y la caridad cristiana se encarga Polo (1999), cuyas conclusiones podrían sintetizarse en el hecho de que la segunda actúa con vistas a la eternidad,

Las distintas reformulaciones que hemos visto sirven de muestra del primer punto que señala este autor, mientras que, respecto al segundo –la confluencia con el concepto cristiano de ‘caridad’, que viene a ser la amistad que une a Dios con los humanos²⁷³–, trae a colación un pasaje que sigue al que acabamos de citar:

Vera charitas amicitia nuncupatur, ut omne uitium excludatur. [...] Vbi talis est amicitia, ibi idem uelle, et idem nolle; tanto dulcius, quanto sincerius; tanto suauius, quanto sacratius; ubi sic amantes nihil possunt uelle quod dedeceat, nihil quod expediat nolle. [Ps. Aug. *Amic.* 3 (PL 40, 834)]

La verdadera caridad se llama amistad, como deja fuera todo vicio. [...] Donde la amistad es tal, allí hay un querer lo mismo y no querer lo mismo; tanto más dulce, cuanto más sincero; tanto más agradable, cuanto más venerable; cuando es así, los que aman nada pueden querer que sea inconveniente, nada que convenga pueden no querer.²⁷⁴

Pese a la profusión de esta paremia en la Antigüedad y el Medievo, parece que no llegó a penetrar en nuestro acervo paremiológico popular, como ocurre con otras reflexiones excesivamente teóricas sobre la amistad, limitándose a reproducciones o traducciones literales de la unidad latina.

[Apéndice 1.15.3] Como apuntábamos al mencionar el fragmento de Teofrasto (*fr.* 75 W) que citaba Plutarco (*Mor.* 490e = *Frat. am.* 20) (*vid.* Apéndice 1.15), una extensión lógica de las ideas comentadas hasta ahora es que las amistades de nuestras amistades también serán nuestras, por cuanto entre amigos se comparte todo y se quiere y rechaza lo mismo. De hecho, el propio Plutarco (*Mor.* 65a = *Adul.* 24) vuelve a abordar el tema en otra ocasión, si bien sin hacer referencia a su fuente: “Κοινὰ γὰρ τὰ φίλων ἡγούμενος οὐδὲν οὕτως οἶεται δεῖν κοινὸν ὡς τοὺς φίλους” (‘Creyendo que las cosas de los amigos son comunes, [el amigo] piensa que por fuerza nada es tan común como los amigos’). En realidad, anteriormente a

mientras que la primera sólo se aplica a la felicidad mortal, por lo que la caridad perfeccionaría la amistad humana al anular la enemistad y el odio, que eran perfectamente compatibles con la concepción pagana de la amistad.

²⁷³ Para Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 115a18-20), esta amistad era inconcebible, pues sólo se da entre los individuos de la misma especie, e incluso no debe desearse todo el bien al amigo para evitar que se endiose y se imposibilite la amistad.

²⁷⁴ Por otro lado, se hace necesario mencionar una serie de enunciaciones paralelas en las que aparece la idea de ‘querer y no querer lo mismo’, pero con otras aplicaciones que van más allá de la amistad, aunque –dada la cronología– es probable que nacieran como desautomatización de la famosa paremia de Catilina. En realidad, quien más se distancia del tema de la amistad es Séneca (*Ep.* 20, 5), el cual recurre a ello para, aludiendo a la constancia de la voluntad, definir la sabiduría: “Quid est sapientia? Semper idem uelle atque idem nolle” (‘¿Qué es la sabiduría? Siempre querer lo mismo y no querer lo mismo’). En cambio, para Apuleyo (*Plat.* II 24) constituye la inspiración que debe unir a los ciudadanos de la ciudad ideal de Platón, por lo que constituye la base de la amistad política: “Vnamque ciuitatem isdem moenibus illam futuram, ut eadem uelle atque eadem nolle incolarum mentes adsueuerint” (‘Y para las mismas murallas habrá de haber esta única ciudad, para que las mentes de los habitantes se acostumbren a querer las mismas cosas y no querer las mismas cosas’). De acuerdo con San Ambrosio (*Fid.* IV 7, 74 [PL 16, 631c]), es lo que sostiene la mística unión de la Sagrada Trinidad, una sublimación religiosa de la relación de amistad: “Cum per unitatem, ut diximus, eiusdem substantiae, idem uelle atque idem nolle et idem posse et in Patre sit et in Filio et in Spiritu Sancto?” (‘Ya que, por la unidad, como dijimos, de la misma sustancia, querer lo mismo y no querer lo mismo y poder lo mismo, está en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo’). Y, por último, para el misionero irlandés San Columbano (*Ep.* 4, 1 [PL 80, 270c]), se trata del sentimiento que debe hermanar a los monjes de un monasterio: “Si non unum uelle et unum nolle habetis, melius est ut non simul habitetis” (‘Si no tenéis un único querer y un único no querer, es mejor que no viváis juntos’).

ello también se había referido Platón (*Theaet.* 162b-c), quien pone en boca de Sócrates esta alusión a una paremia: “Ἄλλ’ εἰ οὕτως, ὦ Θεόδωρε, σοὶ φίλον, οὐδ’ ἐμοὶ ἐχθρόν, φασὶν οἱ παροικιαζόμενοι” (‘Pero si es amigo para ti, Teodoro, para mí no es enemigo, como dicen los que hacen proverbios’)²⁷⁵. A su vez, Aristóteles (*Rhet.* IV 2, 1381a13-19) hace la siguiente deducción:

Καὶ τοὺς τῶν φίλων φίλους καὶ φιλοῦντας οὓς αὐτοὶ φιλοῦσιν. καὶ τοὺς φιλομένους ὑπὸ τῶν φιλομένων αὐτοῖς. καὶ τοὺς τοῖς αὐτοῖς ἐχθροὺς καὶ μισοῦντας οὓς αὐτοὶ μισοῦσιν, καὶ τοὺς μισομένους ὑπὸ τῶν αὐτοῖς μισομένων: πᾶσιν γὰρ τούτοις τὰ αὐτὰ ἀγαθὰ φαίνεται εἶναι καὶ αὐτοῖς, ὥστε βούλεσθαι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ, ὅπερ ἦν τοῦ φίλου.

[Se ama] también a los amigos de los amigos, y a quienes aman a quien uno ama; y a quienes son amados por quien uno ama; y a quienes tienen los mismos enemigos que uno y odian a las mismas personas que uno odia; y a quienes son odiados por las mismas personas por las que uno es odiado: parece, en efecto, que todas estas personas consideran buenas las mismas cosas, de modo que quieren cosas buenas para uno, en lo cual consiste precisamente ser amigo.

Asimismo, una sentencia incluida entre las de Publilio Siro incorpora una visión *a contrario* que viene a decir que los enemigos de nuestros enemigos son amigos nuestros: *Omnium est communis amicus, qui hostis est suorum* (‘Es amigo común de todos quien es enemigo de los suyos’, Ps. Publil. 274).

Además de por este camino, se puede llegar a la misma conclusión si tenemos en cuenta que se considera que la amistad se traba entre personas iguales, de modo que, si las amistades de nuestros amigos son iguales a ellos, también serán iguales a nosotros. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico, es evidente que esto no tiene por qué ser verdad: “*Socii mei socius, meus socius non est*” (‘El compañero de mi compañero no es mi compañero’, Vlp. *Dig.* L 17, 47, 1).

En español son muy conocidos los refranes deudores de esta tradición, en positivo (*Los amigos de mis amigos, mis amigos son*, S 69; *El amigo de mi amigo, mi amigo; y su enemigo, mi enemigo*, MK 2899) o en negativo (*Amigo que es amigo de mi enemigo, no es amigo*, MK 3001; *Guárdate del amigo que alterna con tus enemigos*, MK 3231), aunque también contamos con alguno que resulta más prudente, en la línea de la regla jurídica (*El amigo de mi amigo puede no ser mi amigo*, MK 3002).

[Apéndice 1.15.4] Recurrentemente se trae a colación una paremia citada como tal por San Bernardo de Claraval (*Serm. Sanct. Fest.* 1, 3 [PL 183, 449a]), según la cual amar a una persona implica amar todo lo que con ella se relaciona y aquellos a quien ella ama: *Qui me amat, amat et canem meum* (‘Quien me ama, ama también a mi perro’)²⁷⁶. En español hallamos también en primera persona un refrán que indica lo mismo pero de forma general (*Quien a mí me quiere bien, quiere a lo mío también*, MK 9528), mientras que los que

²⁷⁵ Erasmo (*Adag.* II 1, 33) recoge este pasaje y su versión latina *Si tibi amicum, nec mihi inimicum* (‘Si es amigo para ti, no es enemigo para mí’), cuya interpretación va más allá de la amistad: ‘lo que te gusta a ti, a mí no me disgusta’.

²⁷⁶ Esta paremia aparece reproducida insistentemente en los compendios fraseológicos con un cambio en el modo del segundo verbo (*Qui me amat, amet et canem meum*, ‘Quien me ama, que ame también a mi perro’, SD 8233, HL 7096, A 42, D 2647, G 2712, COU I.2531), presentándola como un imperativo que en realidad no se corresponde con el contexto en el que lo utiliza San Bernardo (que quienes aman a Cristo necesariamente aman a aquellos a quienes Cristo amó) ni tampoco con las formulaciones españolas, donde se hace imperioso el presente de indicativo con valor universal y generalizador.

mantienen la referencia al perro se enuncian en tercera persona mediante un antropónimo masculino que rima con distintas denominaciones del animal (*Quien bien quiere a Beltrán, bien quiere a su can*, MK 4101; *Quien bien quiere a Betuán, bien quiere a su can*, MK 9518; *Quien bien quiere a Pedro, bien quiere a su perro*, MK 9521; *Quien quiere a San Roque, quiere su gozque*, MK 9525), no siempre canino (*Quien bien quiere a Martín, bien quiere a su rocín*, MK 9520). A partir de estos refranes, otros innovan en cuanto a las muestras de cariño que recibe dicho animal (*Quien bien quiere a Beltrán, a su perro echa pan*, MK 9519; *Quien bien quiere a Pedro, confites le da a su perro*, MK 9522; *Quien bien quiere a Pedro, no le tira piedras a su perro*, MK 9523; *Al perro de Blas quiere tanto Olalla, que le echa en su cama; pero a Blas le quiere más*, MK 9527).

Aparte de estas unidades, el español cuenta con otros refranes equivalentes que toman como motivo diversas realidades tales como el mundo vegetal (*Quien quiere la col, quiere las hojitas de alrededor*, MK 9526) o la jerarquía eclesiástica (*Quien ama al capellán, ama al sacristán*, MK 9524), motivación religiosa que, a su vez, podría considerarse derivación de la paremia tardía *Qui bona fide Deum amat, amat et sacerdotes* ('Quien de buena fe ama a Dios, ama también a los sacerdotes', A 42, D 2573).

5.4. Conflictos entre iguales

[Apéndice 1.16] Pero no debiera pensarse que la igualdad siempre es un factor que favorece la amistad, puesto que en ocasiones –más bien específicas y excepcionales– puede llevar a una competencia y envidia encarnizadas. De ello ya advierte Hesíodo (*Op.* 25-26), quien sienta las raíces de una serie de unidades que toman como motivo la rivalidad entre personas de la misma profesión, aunque quizá estuviera citando alguna paremia preexistente: “Καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, / καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ” ('El alfarero está celoso del alfarero, y el obrero del obrero; el mendigo envidia al mendigo, y el aedo al aedo').

En su análisis de la amistad, Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155a32-1155b16; *Magn.* II, 11, 28-29, 1210a-b) contempla una ya antigua polémica sobre qué induce más a la amistad, si la igualdad o la diferencia. A opiniones como las que hemos venido recogiendo hasta ahora, el Estagirita opone que “καὶ τὰ τοιαῦτα· οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραμεῖς πάντας τοὺς τοιοῦτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι” ('otros, en cambio, afirman que todos los que se parecen se comportan como alfareros que se hacen la contra', Arist. *Eth. Nic.* VIII 2, 1155a35-1155b1), en una clara alusión al primero de los versos hesiódicos mencionados, cuyo primer hemistiquio, por otra parte, llega a citar literalmente en otra de sus obras: “Καὶ τοὺς ὁμοίους καὶ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντας, ἐὰν μὴ παρενοχλῶσι μηδ' ἀπὸ ταῦτοῦ ἢ ὁ βίος; γίγνεται γὰρ οὕτω τὸ «κεραμεὺς κεραμεῖ»” ('Se ama también a quienes son similares y se dedican a las mismas ocupaciones, si no molestan y su vida no tiene los mismos medios de subsistencia, pues entonces el alfarero se vuelve [envidioso] del alfarero', Arist. *Rhet.* II 4, 1381b14-16²⁷⁷). En cambio, Plutarco (*Mor.* 619a = *Quaest. conv.* 2, 6) opta por transmitir con literalidad el segundo de los versos de Hesíodo, con literalidad pero con la grafía adaptada a la época:

²⁷⁷ Ya en este momento puede pensarse en cierta proverbialización de la expresión *κεραμεὺς κεραμεῖ*, puesto que vuelve a citarse más adelante en la misma obra (Arist. *Rhet.* II 10, 1388a16). Además, junto a ello (Arist. *Rhet.* II 10, 1388a8) cita un verso de Esquilo (*fr.* 305 N) sobre la rivalidad entre parientes, otra modalidad de enemistad entre semejantes que trataremos más adelante (*vid.* Apéndices 5.31-34).

“Πτωχὸς γὰρ πτωχῷ φθονεῖ καὶ αἰοδὸς αἰοδῷ” (‘El mendigo envidia al mendigo, y el aedo al aedo’).

A su vez, Tertuliano (*Nat.* I 20, 5) evidencia la continuación de esta paremia gracias a *Sic figulus figulo, faber fabro inuidet* (‘Así como el alfarero envidia al alfarero, el artesano envidia al artesano’), unidad casi literalmente recogida por Erasmo (*Adag.* I 2, 25): *Figulus figulo inuidet, faber frabro* (‘El alfarero envidia al alfarero; el artesano, al artesano’). También se atestigua la pervivencia de la alusión a otra tipología humana presente ya en Hesíodo y reproducida por Plutarco: *Etiam mendicus mendico inuidet* (‘El mendigo también envidia al mendigo’, A 888, COU I.891). Además, se forjan paremias generalizadoras, ya sea ampliándolo a cualquier profesión (*Inuidet officio quo tu qui fungitor ipso*, ‘Te envidia aquel que tiene el mismo oficio que tú’, G 1387), ya sea hablando sencillamente de *Inuidia inter pares* (‘Envidia entre iguales’, A 888, D 1337, G 1389, COU I.1447).

Aunque en español no perviven las menciones a los oficios de las fuentes clásicas, sí contamos con refranes que advierten de la competencia entre personas del mismo oficio (*El que es de tu profesión, ése es tu perdición*, CE 961, G 3625; *Ése es tu enemigo, que es de tu oficio*, MK 56291; *Imposible es quien tiene oficios estar sin enemigos*, MK 20931; *De cosario a cosario no hay ganancia, sino de muchas puñadas*, MK 56254). Paralelamente, otros señalan el mal trato que se dan los supuestos amigos (*De compadre a compadre, chinilla en el ojo*, MK 20988; *De amigo a amigo, chiche en el ojo*, MK 2953; “*Amigo, amigo*”, y *agraz en el ojo*, MK 2954) o compañeros de condición similar (*De cojo a cojo, muletazo*, MK 56252), en ocasiones equiparándolos a animales (*De gato a gato, un arañoazo*, MK 56253; *Dos perros a un can, mal trato le dan*, MK 56306; *–Perrito, ¿quién te mordió? –Otro perro como yo*, MK 56260; *–Araña, ¿quién te araño? –Otra araña como yo*, MK 56259)²⁷⁸.

5.5. Número de amigos

[Apéndice 1.17] Dado que la amistad es algo deseable, lo imaginable sería que se intentara tener tantos amigos como fuera posible, acerca de lo cual discurre Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a28-30): “Οὐ μόνον δ’ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν: τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν, ἢ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἔν τι εἶναι” (‘Pero [la amistad] no sólo es necesaria, sino también bella: por ello alabamos a quienes aman a sus amigos, y tener muchos amigos se considera algo bello’). Ahora bien, visto que la amistad verdadera sólo es posible entre personas virtuosas y que la naturaleza humana más bien tiende a alejarse del camino considerado recto, los individuos honrados –posibles candidatos a amigos– escasean. Por otro lado, como hemos visto, la amistad requiere compartirlo todo, incluido el tiempo, con lo que materialmente se hace poco probable convivir con muchas personas y llegar al nivel de confianza requerido por la auténtica amistad. Por todo ello, el número de amigos debe ser, forzosamente, reducido, como desarrolla el propio Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 7, 1158a10-15):

Πολλοῖς δ’ εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ’ ἐρᾶν πολλῶν ἅμα [...] Πολλοὺς δ’ ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ ρᾶδιον, ἴσως δ’ οὐδ’ ἀγαθοὺς εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὃ παγχάλεπον

²⁷⁸ La enemistad entre iguales también tiene su paralelo en el terreno político, por cuanto el poder no admite ser compartido por la rivalidad que surge entre las distintas formas de autoridad (*vid.* Apéndice 8.04).

No es posible hacerse amigo de muchas personas con una amistad perfecta, como tampoco es posible estar enamorado de muchas personas [...] No es fácil que muchas personas le gusten mucho a la vez a una sola, como tampoco lo es que le parezcan buenas. Además, hay que llegar a conocer [al amigo] y alcanzar intimidad, algo extremadamente difícil de conseguir [con muchas personas].

Consiguientemente, ante la pregunta de si “ἐπὶ τῆς φιλίας ἀρμόσει μήτ’ ἄφιλον εἶναι μήτ’ αὖ πολύφιλον καθ’ ὑπερβολήν” (‘de la amistad habrá que decir que no conviene ni carecer de amigos ni tener en exceso’, Arist. *Eth. Nic.* IX 10, 1170b22-23), la respuesta que dará el Estagirita será afirmativa, en relación con el ideal del término medio²⁷⁹ que hace ansiar un número de amigos comprendido entre los límites que separa ‘ninguno’ de ‘muchos’, dentro de lo razonable: “Ἴσως οὖν εἴ ἔχει μὴ ζητεῖν ὡς πολυφιλότατον εἶναι, ἀλλὰ τοσοῦτους ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί: οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι φίλον σφόδρα” (‘Así, conviene buscar no el número más grande de amigos, sino tantos como aquellos con los que se puede convivir, pues no parece posible tener una fuerte amistad con muchas personas’, Arist. *Eth. Nic.* IX 10, 1171a8-11)²⁸⁰.

En el mundo romano, Cicerón (*Lael.* 5, 20) recoge esta herencia griega: “Ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis caritas aut inter duos aut inter paucos iungeretur” (‘[La amistad] es algo tan reducido y restringido, que toda estimación se comparte entre dos o entre pocos’). Y la paremia tardía *Neque nullis sis amicus neque multis* (‘No estés sin amigos, ni con muchos amigos’, SD 5880, HL 5219, M 21, B 2064) abunda en la necesidad de ese término medio al que aspiraba el saber aristotélico.

En español se conserva un paralelo de esta última unidad (*Ni amigo de muchos, ni amigo de ninguno*, MK 3365) y se aconseja elegir selectivamente a las amistades (*Amigos, pocos y buenos*, MK 3355; *Amigos, pocos y finos*, MK 3356; *Amigos y libros, pocos, buenos y bien conocidos*, MK 3357²⁸¹). Asimismo, son numerosos los refranes que reniegan tanto de la soledad como de las amistades numerosas, alabando las que se dan entre pocas personas (*Compañía de uno, compañía de ninguno; compañía de dos, compañía de Dios; compañía de tres, compañía es; compañía de cuatro, compañía del diablo*, MK 11705; *Compañía de uno, compañía de ninguno; de dos, compañía de Dios; compañía de tres, mala res*, MK 11706; *Compañía de dos, hízola Dios; de tres o cuatro, hízola el diablo*, MK 11708)²⁸².

²⁷⁹ [Apéndice 9.06] Para Pitágoras (*Carm. aur.* 38), “μέτρον δ’ ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον” (‘la medida [es] lo mejor en todo’) y, en la filosofía peripatética, el término medio entre extremos viciosos define la virtud (cf. Arist. *Eth. Nic.* II 6, 1106b36-1107a3): esta defensa de la moderación se constituyó en un tópico de gran fortuna, especialmente bajo las designaciones *μηδὲν ἄγαν* (‘nada en exceso’) y *aurea mediocritas* (‘dorada medianía’, Hor. *Carm.* II 10, 5).

²⁸⁰ De hecho, conforme a Aristóteles, tampoco es fácil ni necesario tener muchos amigos útiles o placenteros, puesto que resulta trabajosa la obligación de corresponder a los favores recibidos de los primeros, al tiempo que, para entretenerse, es suficiente con pocos de los segundos.

²⁸¹ Además, con estas paremias se puede relacionar una unidad de amplio alcance semántico como *Pauca sed bona* (‘Poco, pero bueno’, SD 7315, HL 6258, P 2192, M 22, G 2357 y 2359, COU I.2243), que puede referirse a cualquier aspecto de nuestra vida donde se valore la calidad sobre la cantidad, sean amigos, libros o palabras pronunciadas, por ejemplo. Más concretamente, en la limitación al número de libros que puede sospecharse una raíz estoica: “Distingit librorum multitudo; itaque cum legere non possis quantum habueris, satis est habere quantum legas” (‘Una multitud de libros distrae; así que, como no puedes leer todo lo que tienes, es suficiente con tener lo que puedas leer’, Sen. *Ep.* 2, 3).

²⁸² La variedad de estas unidades es abundante y, a partir de aquí, se extiende a otras temáticas, como el rechazo de toda amistad (*Compañía buena, la de dos: Dios y yo*, MK 11711; *Compañía, de dos:*

[Apéndice 1.18] Una derivación distinta de esta teoría en torno al número de amigos auténticos es que éste es minúsculo, presentándose no ya como una necesidad por su propia condición, sino como una prevención ante la imperante falsedad. A partir de la advertencia de Séneca (*Ben.* VI 34, 4-5) que alecciona sobre la abundancia de personas a nuestro alrededor que en realidad no pueden considerarse amigos (“Scito [...] tamen uenire te in locum hominibus plenum, amicis uacuum: in pectore amicus, non in atrio quaeritur”, ‘Ten en cuenta [...] que, con todo, llegas a un sitio lleno de hombres, pero vacío de amigos: el amigo se busca en el pecho, no en el atrio’)²⁸³, se moldeó la paremia *Atria hominibus plena sunt, amicis uacua* (‘Los atrios están llenos de hombres pero vacíos de amigos’, G 260), cuyo sentido es el mismo que el de *Raros son los verdaderos amigos* (DAPR 61).

A su vez, Juvenal (7, 201-202) censura la falta de lealtad entre el género humano, la cual conlleva la rareza de los verdaderos amigos: “Millibus e multis unus uix fidus amicus, / hic albo coruo rarior esse solet” (‘De entre muchos miles, apenas un solo hombre es amigo fiel: éste suele ser más raro que un cuervo blanco’)²⁸⁴. Semejante comparación establece la paremia tardía *Amicus uerus, rara auis* (‘Amigo verdadero, pájaro raro’, B 159, M 18, A 54, G 169, COU I.165, T 1317), que recurre a la más que conocida y atestiguada locución *rara auis*²⁸⁵.

Nuestro refranero hace cálculos numéricos en cuanto a la proporción de amigos auténticos (*Amigos buenos, uno entre ciento; y si mejor lo he de decir, uno entre mil*, MK 3366), como el primer verso de la cita de Juvenal, pero con mayor frecuencia hallamos referencias al segundo, aunque con alusiones a otros animales (*Amigo leal y franco, mirlo blanco*, MK 2915; *Amigos buenos y mirlos blancos, son harto raros*, MK 2918; *Amigos, todos nos lo llamamos; pero el buen amigo es un mirlo blanco*, MK 2919; *Quien buen amigo halló, con un mirlo blanco topó*, MK 2920; *Amigo verdadero, mosca blanca y cisne negro*, MK 2917; *Amistad leal y franca, mosca blanca*, MK 2916), incluso innovando en cuanto a sus anormales características (*Antes encontrarás burro con cuernos que amigo perfecto*, MK 2921).

[Apéndice 1.18.1] Por otro lado, diversos autores cristianos como San Jerónimo (*Ep.* 3, 6), San Bonifacio de Maguncia (*Ep.* 30 [PL 89, 729a]) o Alcuino (*Ep.* 84 [PL 100, 275c]) incluyen la unidad *Amicus diu quaeritur, uix inuenitur, difficile seruatur* (‘El amigo se busca largo tiempo, se encuentra a duras penas y se conserva difícilmente’), que indica lo difícil que resulta no sólo hallar sino también conservar al buen amigo, como el refrán medieval *Amicus raro acquiritur, cito amittitur* (‘El amigo raramente se adquiere, rápido se pierde’, W 962a). En español también se indica cuán arduo puede llegar a ser (*Buscando un amigo mi vida pasé;*

mi perro y yo, MK 11712; *Compañía de dos, mi sombra y yo*, MK 11713) y del matrimonio (*Compañía de dos fue la del Edén, y no salió bien*, MK 11715). En cuanto a la vinculación con el tema del amor, *vid.* Apéndice 2.33.

²⁸³ Sobre la importancia de la sinceridad y su vinculación con el empleo de locuciones del tipo *aperto pectore*, *vid.* Apéndice 1.39. Por otro lado, el motivo de la infructuosa búsqueda de amigos en el atrio reaparece en una de las cartas del propio Séneca (*Ep.* 19, 11) (*vid.* Apéndice 1.34).

²⁸⁴ Algún compendio fraseológico incluye *Amicus uerus albo coruo rarior esse solet* (‘El amigo verdadero suele ser más raro que un cuervo blanco’, D 158), que evidentemente deriva de este pasaje.

²⁸⁵ Son diversos los documentos latinos que la incluyen (*cf.* Hor. *Serm.* II 2, 26; Pers. 1, 46; Iuv. 6, 165; Erasm. *Adag.* II 1, 21), aunque no es la única unidad que recurre a las aves para decir esto, puesto que también hallamos los equivalentes *cygnus nigrus* (‘cisne negro’, Iuv. 6, 165) o *aquila alba* (‘águila blanca’, SD 771, HL 711), cuyas alusiones a su singular colorido se corresponden con el *coruus albus* del verso de Juvenal y con las versiones españolas *mirlo blanco*, *mosca blanca* y *cisne negro* que aparecen en los refranes que veremos a continuación.

muriendo estoy de viejo, y no lo encontré, MK 2924), fundiéndose a veces el motivo con el rechazo a la familia política²⁸⁶ (*Buen amigo ni buen yerno no se halla presto*, MK 2923; *El amigo y el yerno, no se halla en todo el invierno*, MK 2922).

[Apéndice 1.18.2] Vista esta imposibilidad de hallar a un único amigo auténtico, algunos refranes optan por preferir la lealtad de un animal como el perro: *Hominis canis amicus optimus* ('El perro es el mejor amigo del hombre', G 1169, COU I.1222). A menudo se emplea la traducción que ofrecemos de esta unidad tardía para hablar meliorativamente de los perros, pero la intención tradicional era denostar a los seres humanos, incapacitados para la fidelidad (*El mejor amigo, un perro*, MK 50069; *¿Quieres tener un amigo verdadero? Ten un perro*, MK 50070; *El perro, mi amigo; la mujer, mi enemigo; el hijo, mi señor*, MK 50068; – *¿Quién es tu amigo? –Mi perro. –¿Tienes algún otro? –No lo creo*, MK 3370; – *¿Tienes algún amigo bueno? –Uno: mi perro. –¿Le has puesto nombre especial? –Sí: Leal*, MK 3371; – *¿Cuántos amigos tienes? –Dos: mi perro y un palo para defenderme y defenderlo*, MK 3369; *Amigos verdaderos, un palo y un perro*, MK 3367).

[Apéndice 1.18.3] En realidad, si una persona cree tener muchas amistades, significará que no tiene ninguna auténtica, porque se pondrá de manifiesto o bien su incapacidad para ajustarse a las necesidades de la verdadera amistad, o bien su tentativa de congeniar con todos debido a alguna finalidad oculta. En este sentido, Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 12, 1245b20-21) sostiene que “οὐδεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι” ('nadie es amigo de quien tiene muchos amigos')²⁸⁷; y son diversas las paremias latinas que transmiten esta idea, del tipo *Amicus omnibus, amicus nemini* ('Amigo de todos, amigo de ninguno', SD 630, HL 556, A 57, D 155, G 168, COU I.163, T 1319) o *Multis amicus, nullus amicus* ('Amigo de muchos, ningún amigo', A 57, G 1731, COU I.1745).

En español se conserva esta tradición con bastante literalidad (*Amigo de muchos, amigo de ninguno*, MK 2980; *Amigo de todos y de ninguno, todo es uno*, MK 3351; *Quien de todos es amigo, de ninguno es amigo*, MK 3350; *Muchos amigos, ninguno amigo*, MK 3352), al tiempo que se innova indagando en los motivos de que alguien parezca amigo de todos (*Quien de todos es amigo, o es muy pobre o es muy rico*, MK 3349), o bien dándole la vuelta a la paremia para convertirla en una apología de la necesidad de tener diversos amigos (*Amigo de uno, amigo de ninguno*, MK 3364).

[Apéndice 1.18.4] En Eurípides (*Hipp.* 253-257), la nodriza de Fedra saca a relucir la opinión de que se debería evitar entablar amistades profundas porque resultan problemáticas: “Χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους / φιλίας θνητοῦς ἀνακίρνασθαι / καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς, / εὐλύτα δ' εἶναι στέργηθρα φρενῶν / ἀπὸ τ' ὄσασθαι καὶ ζυντεῖναι” ('Sería necesario que los mortales contrajeran entre sí amistades medidas que no llegaran hasta el mismo tuétano del alma y que las pasiones del corazón fueran fáciles de deshacer para aflojarlas o apretarlas')²⁸⁸, apoyando su argumentación en la conocida norma de no

²⁸⁶ Para otros ejemplos de esta animosidad, *vid.* Apéndices 5.45, 5.52.

²⁸⁷ Díógenes Laercio (V 21) remite evidentemente a esta afirmación cuando escribe: “Ἵφίλοι οὐδεὶς φίλος” ('Nadie es amigo de quien tiene [muchos] amigos').

²⁸⁸ Powell (1995: 36) considera que este pasaje es un ejemplo de que no está confinada exclusivamente al ámbito filosófico la doctrina que lleva la autarquía del bueno y del sabio hasta sus últimas consecuencias, rechazando enteramente la amistad. Representante de este sistema es Estilbón de Megara, precursor del estoicismo a quien Séneca (*Ep.* 9, 18) atribuye la célebre máxima *Omnia bona mea mecum sunt* ('Todos mis bienes están conmigo'), que habría pronunciado como respuesta a si había perdido algo tras ver caída su patria y muertos a su hijos y esposa.

excederse en nada y buscar siempre el término medio. Con una actitud un tanto más cínica, Marcial (XII 34, 10-11) insta a no trabar excesivas amistades porque, a pesar de que se reducirá el júbilo de la vida, también mermará el dolor que tengamos que soportar, puesto que con los genuinos amigos han de compartirse tanto los gozos como las penas (*vid.* Apéndice 1.26): “Nulli te facias nimis sodalem, / gaudebis minus, et minus dolebis” (‘No te hagas demasiado amigo de nadie; te alegrarás menos, pero también menos te lamentarás’). El Antiguo Testamento hace, asimismo, un llamamiento a la prudencia a la hora de entablar amistades, extremando las reservas con el objeto de evitarse desengaños innecesarios: “Non omni homini cor tuum manifestes” (‘A todo hombre no descubras tu corazón’, *Si.* 8, 22).

En algún caso, nuestro refranero también recomienda mantener la distancia para evadir posibles perjuicios (*De ninguno seas muy compañero, si no quieres tener dolor por entero*, MK 11704), pero es más general la invitación a ser afable con muchas personas pero intimar con pocas, como aconseja la cita bíblica (*Amistad, con todos; comunidad, con nadie*, MK 3360; *Amistad, con todos; confianza, con pocos*, MK 3361; *Amistad, pero sin mucha familiaridad*, MK 3411; *Trata a todos con bondad, pero no con familiaridad*, MK 12589²⁸⁹; *Muchos son los amigos e pocos los escogidos*, MK 3348²⁹⁰; *Muchos amigos en general, y uno en especial*, MK 3353; *Con todos corro, y con ninguno me paro*, MK 61408). En ocasiones se restringe el alcance semántico de *amigo* a ‘amigo verdadero’²⁹¹ (*Muchos son los conocidos, y pocos los amigos*, MK 3286; *Tengamos muchos conocidos y pocos amigos*, MK 3287) e incluso se establecen distinciones todavía más puntillosas (*Trato, con todos; amistad, con pocos; confianza, con uno; intimidad, con ninguno*, MK 61409).

[Apéndice 1.18.5] Como si tuviera en mente alguna paremia del tipo *Ne Iuppiter quidem omnibus placet* (‘Ni siquiera Júpiter agrada a todos’, Erasm. *Adag.* II 7, 55) o *Frustra laborat qui cunctis placere studet* (‘En vano se esfuerza quien quiere complacer a todos’, *W* 37067), en una de sus cartas, Séneca (*Ep.* 14, 7) opta por recomendar la siguiente estrategia en el ámbito político: “Omnes amicos habere operosum est; satis est inimicos non habere” (‘Es trabajoso tener como amigos a todos: es suficiente con no tener enemigos’).

Aunque en su contexto original no se refiere realmente a la amistad, la inclusión en compendios paremiológicos de esta consideración senequiana pudo favorecer su final vinculación, continuada en español (*Amigo de uno, y enemigo de ninguno*, MK 3354; *Sé amigo de uno, y enemigo de ninguno*, MK 3359; *Enemigo, de ninguno; y amigo, de uno*, MK 20920), a veces con alguna matización (*Amigo de todos, enemigo de nadie, y no fiar de ninguno*, MK 3358) o prescidiéndose de la primera parte (*De los enemigos, los menos*, MK 20953; *Para enemigo, ninguno es bueno*, MK 20944).

[Apéndice 1.18.6] De algo similar viene a advertir una sentencia de Publilio Siro (671 / Q 69) que aventura no sólo la imposibilidad sino también la inconveniencia de intentar tener cuantiosas amistades: *Qui studet multis amicis, multos inimicos ferat* (‘El que busca muchos amigos, debe soportar muchos enemigos’). Y de lo mismo previene nuestra paremia *Cuanto [sic] menos los amigos, son menos los enemigos* (MK 3314).

²⁸⁹ Estas unidades tienen que relacionarse, asimismo, con las que censuran una confianza excesiva que ponga en peligro el respeto mutuo que se deben los amigos (*vid.* Apéndices 1.48-49).

²⁹⁰ Este refrán, a su vez, se basa sin duda en la célebre frase evangélica “Multi enim sunt uocati, pauci uero electi” (‘Pues muchos son los llamados, pero pocos los elegidos’, *Mt.* 20, 16; 22, 14), de la que toma la estructura y parte de la formulación.

²⁹¹ De la ambigüedad del uso del vocablo *amigo* es testimonio, por ejemplo, el refrán *Los más de los amigos no son sino conocidos* (MK 3285).

5.6. Pruebas y mantenimiento de la amistad

5.6.1. Necesidad de probar las amistades

[Apéndice 1.19] Como vemos, trabar una amistad se considera un acto de tan íntima entrega, que no es de extrañar que se extreme la vigilancia en su proceso. No sólo es aconsejable tener familiaridad y amistad con pocas personas, sino que además éstas deben superar una serie de pruebas que nos demostrarán cuál es su verdadera idiosincrasia y nos permitirán saber si son dignas de nuestra amistad, como ya señalan unos versos de Teognis (125-126, citados por Arist. *Eth. Eud.* VII 2, 1237b15-16): “Οὐδὲ γὰρ εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός, / πρὶν πειρηθείης ὥσπερ ὑποζυγίου” (‘No se puede conocer realmente los sentimientos de un hombre ni de una mujer si antes no se los ha puesto a prueba como a un animal de carga’).

El método para llegar a conocer a estos individuos será pasar tiempo con ellos, por lo que las amistades deberán ir surgiendo poco a poco, sin precipitación alguna, tal como recomienda en una carta Isócrates (*Or.* 1, 24): “Βραδέως μὲν φίλος γίγνου, γενόμενος δὲ πειρῶ διαμένειν” (‘Hazte amigo lentamente; una vez hecho, trata de preservarlo’). En realidad, este consejo es idéntico a lo que observaba el sabio Solón, si damos crédito a Diógenes Laercio (I 60): “Φίλους μὴ ταχὺ κτῶ: οὐς δ’ ἂν κτήσῃ μὴ ἀποδοκίμαζε” (‘No hagas amigos rápido y, si los has hecho, no los rehúyas’).

Por su parte, Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1237b12-13 y 17) también contempla esta necesidad²⁹²: “Οὐκ ἔστι δ’ ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος: ἢ δὲ πίστις οὐκ ἄνευ χρόνου. δεῖ γὰρ πειραῖν λαβεῖν [...]. οὐδ’ ἄνευ χρόνου φίλος, ἀλλὰ βούλονται φίλοι” (‘No hay firme amistad sin confianza, ni confianza sin tiempo, por lo cual es necesario poner a prueba [a los amigos] [...]. Pero no se es amigo sin tiempo, sino que se desea ser amigos’).

Plutarco (*Mor.* 49d-e = *Adul.* 2) insiste en la conveniencia de probar al amigo con el objeto de eludir posibles decepciones en cuanto llegue el momento en el que lo necesitemos: “Ἄλλ’ ὥσπερ νόμισμα δεῖ τὸν φίλον ἔχειν πρὸ τῆς χρείας δεδοκιμασμένον, μὴ ὑπὸ τῆς χρείας ἐλεγχόμενον” (‘Pero, como a una moneda, es necesario poner a prueba al amigo antes de la necesidad, para que no sea puesto a prueba por la necesidad’). En otro de sus tratados (*Mor.* 482b = *Frat. am.* 8), trae a colación un fragmento de Teofrasto (*fr.* 74 W: “Οὐ φιλοῦντα δεῖ κρίνειν ἀλλὰ κρίναντα φιλεῖν”, ‘No hay que juzgar amando, sino amar después de haber juzgado’) que subraya la exigencia de juzgar al amigo antes de cogerle afecto y que Séneca (*Ep.* 3, 2) ya había tenido en mente en una de sus epístolas: “Tu omnia cum amico delibera, sed de ipso prius. Post amicitiam credendum est, ante amicitiam, iudicandum” (‘Consúltalo todo con el amigo, pero primero [medita] sobre él. Tras [afianzada] la amistad, debes confiar en él; antes, debes juzgarlo’)²⁹³.

Cicerón se ocupa ampliamente de esta problemática en su tratado *De amicitia*. Empieza contando que Escipión se lamentaba de lo mal que la gente elige a sus amigos: “In amicis eligendis neglegentis esse nec habere quasi signa quaedam et notas, quibus eos, qui ad amicitias essent idonei, iudicarent” (‘Al elegir amigos [la gente] es negligente y no tiene algo así como unas señales o marcas con que juzgar a los que son idóneos para la amistad’,

²⁹² Es en este pasaje donde cita los versos de Teognis de los que acabamos de hablar y que ahora obviaamos en la referencia para evitar repeticiones innecesarias.

²⁹³ En español se documenta la pervivencia casi literal, por vía culta seguramente, de estas consideraciones: *Después de la amistad, se ha de creer; antes de la amistad, se ha de juzgar* (MK 3419).

Lael. 17, 62). En realidad, la dificultad está en que uno no aprende a juzgar a sus amigos hasta que es demasiado tarde, visto que *Facit experientia cautos* ('La experiencia nos hace precavidos', W 8696, *vid.* Apéndice 9.40), y, en consecuencia, sólo el experimentado y sabio sabrá cómo hacerlo:

Et iudicare difficile est sane nisi expertum, experiendum autem est in ipsa amicitia: ita praecurrit amicitia iudicium tollitque experiendi potestatem. [...] Est igitur prudentis sustinere [...] impetum benevolentiae, quo utamur [...] amicitia, aliqua parte periclitatis moribus amicorum. [Cic. *Lael.* 17, 62-63]

Y juzgarlos es muy difícil salvo para el experto, pero hay que experimentarse en la misma amistad: así la amistad se anticipa al juicio e inhibe la capacidad de probarlos. [...] Es propio del sabio, por tanto, contener el impulso de benevolencia para disfrutar de la amistad una vez probadas, de alguna manera, las costumbres de los amigos²⁹⁴.

A continuación, Cicerón (*Lael.* 17, 63-64) da ejemplos de cómo poner a prueba a los amigos, mediante distintas tentaciones como la codicia o la ambición, así como observando cómo se comporta el amigo en nuestra adversidad y en su prosperidad. Con todo, al final sólo da un único método infalible, la prudencia: "Vna cautio est atque una prouisio, ut ne nimis cito diligere incipient neque non dignos" ('Hay una sola precaución y una sola previsión: que no se empiece a amar demasiado deprisa, y menos a indignos de ello', Cic. *Lael.* 21, 78).

La obra anónima *Rhetorica ad Herennium* (IV 29) redundante en la importancia del proceso de elección de los amigos: "Diligere oportet quem uelis diligere" ('Conviene elegir a quien quieras amar'). Y diversas sentencias aconsejan someter a pruebas al aspirante a amigo: *Caue amicum credas nisi quem probaueris* ('Cuida de creer a un amigo si no lo has probado', Publil. 120 / C 35); *Expedit iam probatos amicos amari, quam amatos probari* ('Conviene más que los amigos ya probados sean amados, que que los amados sean probados', Caec. Balb. *Nug. phil.* 15, 7); *Ames probatos, non amatos post probes* ('Ama a ya probados, no pruebes después de haberlos amado', T 1327); *Amicum proba, probatum ama* ('Prueba al amigo; una vez probado, ámalos', SD 621, HL 548, G 164).

Paralelamente, la tradición judeocristiana también transmite estas advertencias: "Si possides amicum, in tentatione posside eum, et ne facile credas ei" ('Si tienes un amigo, tenlo mediante una prueba y no te fíes presto de él', *Si.* 6, 7); "Ab inimicis tuis separare et ab amicis tuis adtende" ('Apártate de tus enemigos, y guárdate de tus amigos', *Si.* 6, 13); "Est enim consuetudinis meae, ut eligam ante, post diligam" ('Es propio de mi proceder que primero elija y después ame', Sid. *Apol. Ep.* V 11, 1).

Nuestro refranero hereda la actitud suspicaz antes de trabar amistad (*No te fíes de ligero de quien se te ofrece por compañero*, MK 11771) y la consiguiente necesidad de ponerla a prueba (*Prueba primero al amigo, antes de buscar su abrigo*, MK 3156; *Amistad no probada, ni es amistad ni es nada*, MK 3154; *Amigo sin probación, no sé si es de oro o de latón*, MK 3151; *No hace poco quien a sus amigos prueba*, MK 3155; *El amigo, probado; y el melón, calado*, MK 3153), con el claro objeto de ahorrarse las terribles consecuencias de fiarse de quien no se debiera (*Me confié a un mal amigo, y ahora contra mí es testigo*, MK 2939; *Quien se fía de amigo no fiel, buen testigo tiene contra él*, MK 2937; *El peor testigo, el*

²⁹⁴ Más adelante incide en lo mismo: "Cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare" ('Conviene amar cuando lo hayas juzgado, no juzgar cuando ya lo hayas amado', *Lael.* 22, 85). En cuanto a la dificultad de este proceso debido a la ceguera de quien ama, *vid.* Apéndice 2.20.

que fue tu amigo, MK 2938; *De un buen amigo me fié, y ¡qué mal me fue! El buen amigo se torció y vilmente me traicionó*, MK 2940).

Sin embargo, para nuestro acervo paremiológico, el hecho de probar a los amigos es un arma de doble filo, por cuanto la desconfianza que acarrea puede ser malinterpretada por el amigo y terminará por destruir la amistad (*Al amigo, nunca lo pruebes*, MK 3160; *Si amigos tienes, no los pruebes, que los pierdes*, MK 3169). Paralelamente, otros refranes intentan también disuadir de probar al amigo porque lo más probable es que nos decepcione, apelando cínicamente a la bajeza humana (*Si quieres tener muchos amigos, prueba pocos*, MK 3170; *Amigo que probaste, chasco que te llevaste*, MK 3163; *Amigo probado, probador desengañado*, MK 3162; *Quien prueba al amigo, del desengaño está vecino*, MK 3168; *Quien a su amigo prueba, casi siempre saca en claro que no lo era*, MK 3167; *Amigo probado, casi siempre oro falso*, MK 3161; *Pruebo una onza, y es de oro; pruebo un amigo, y es de plomo*, MK 3166).

5.6.2. Amistades de hecho y amistades de palabra

[Apéndice 1.20] Enlazando con la teoría aristotélica de que la amistad es actividad (*vid.* Apéndice 1.09) y con la pragmática tradición que prefiere los hechos a las palabras²⁹⁵, Diógenes Laercio (I 60) atribuye también a Solón la idea de que en la amistad debemos prestar más atención a cómo es la persona y qué hace, que a lo que dice: “Καλοκἀγαθίαν ὄρκου πιστοτέραν ἔχε” ([En la amistad] pon más confianza en el carácter que en el juramento’). Semejantes resultan dos monósticos griegos conforme a los cuales la fidelidad es más importante que lo que eventualmente pueda prometerse: *Δεῖ τοὺς φιλοῦντας πιστίν, οὐ λόγους ἔχειν* (‘Entre los amigos debe haber fidelidad, no palabras’, *Men. Monost.* 175); *Πίστις γὰρ ἀνδρῶν τιμιωτέρα λόγου* (‘Pues es más preciosa la fidelidad de los hombres que su palabra’, *Men. Monost.* 649).

En ámbito romano, hallamos un comentario muy similar en Livio (XXXIV 49, 7): “Ex factis, non ex dictis, amici pensandi” (‘Hay que pesar a los amigos por sus hechos, no por sus palabras’). También la literatura cristiana incide en la importancia que tiene la fidelidad en la amistad, cuyo menoscabo puede llevar irremisiblemente a la ruptura: “Facile ex amico inimicum facies, cui promissa non reddas” (‘Fácilmente harás un enemigo de un amigo cuya promesa no mantengas’, *Hier. Ep.* 148, 30; W 8688a); y San Gregorio Magno (*Homil. Evang.* 30, 1 [PL 76, 1220c]) redonda en la idea de que “probatio dilectionis, exhibitio est operis” (‘la prueba del amor es la presentación de obras’).

En español vemos cómo las obras constituyen las manifestaciones más elocuentes de la amistad (*Amigo cierto, el probado en el hecho*, MK 3171; *En el obrar se prueba la amistad*, MK 3172; *En las obras y lealtad, se conoce la amistad*, MK 3173; *Ése es tu amigo que te hace obras de amigo*, MK 3174), mientras se denueda a los amigos que sólo lo son de palabra (*Amistad de boquilla, no vale una cerilla*, MK 2947; *Amistad de boca, larga parola y cerrada la bolsa*, MK 2946; *Amor y amigo de verba, amor y amigo de mierda*, MK 3619; *Amigo de verba,*

²⁹⁵ [Apéndice 9.07] Nos referimos a la filosofía que encierran las concisas paremias *Acta non uerba* (‘Hechos, no palabras’, SD 183, HL 161, P 67, G 47, COU I.52) y *Res non uerba* (‘Cosas, no palabras’, SD 8907, HL 7608, VF 466, P 2617, G 2910, COU I.2722), que hunden sus raíces tanto en la tradición grecorromana (*Ἔργοις φιλόπονός ἴσθι, μὴ λόγοις μόνον*, ‘Sé trabajador con obras, no con palabras sólo’, *Men. Monost.* 256), como en la judeocristiana (“Operibus credite et non uerbis”, ‘Creed en las obras y no en las palabras’, *Io.* 10, 38; “Fides sine operibus mortua est”, ‘La fe sin obras está muerta’, *Jc.* 2, 20).

caballo de hierba y casa de tierra, todo es mierda, MK 2948). La naturaleza de este afecto demostrado en los hechos puede sobrepasar los límites de la amistad, para lo cual suele expresarse en términos de amor, no necesariamente en sentido estricto (*A la prueba, buen amor*, MK 4038; *El amor y la fe, en las pruebas se ve*, MK 4039; *Obras son amores, y no buenas razones*, MK 46246; *Obras con querencias*, MK 4037), de tal modo que se establece una clara oposición entre el amor que nace del corazón y el que se ha construido únicamente sobre palabras (*Amor de boca, bicoca; amor de corazón, verdadera pasión*, MK 3617; *Amor de boquilla, no vale una hormilla; amor de corazón, vale un millón*, MK 3618).

5.6.3. Convivencia prolongada

[Apéndice 1.21] Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 4, 1156b26-28) aduce un conocido proverbio sobre cuán largo tiempo se necesita para llegar a conocer a alguien y poder llamarlo ‘amigo’: *Οὐκ ἔστιν εἰδήσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἄλας συναναλωσαι* (‘No es posible conocerse uno a otro antes de haber gastado sal juntos’). La mención a la sal no sólo tiene que ver con el hecho de que una comida sin ella era inconcebible para los griegos²⁹⁶, sino también con el valor simbólico que ésta tenía en ofrendas rituales²⁹⁷ y, sobre todo, al consuetudinario acto de hospitalidad griega consistente en el ofrecimiento de sal a los huéspedes en los ágapes de fraternidad, como repulsa de la hostilidad e inicio de la amistad²⁹⁸. En el origen de esta simbología –además de su condición de elemento esencial para la alimentación humana²⁹⁹– estaría el hecho de que se le atribuye una fuerza purificadora, por cuanto preserva de la corrupción³⁰⁰ y se emplea en la conservación de alimentos; gracias a ello, pasa a representar los fundamentos de la amistad: la integridad³⁰¹, la estabilidad³⁰², la fidelidad³⁰³.

²⁹⁶ Por ejemplo, en Homero (*Od.* I, 123) se habla con extrañeza de “ἀνέρες οὐδέ θ’ ἄλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν” (‘unos hombres que no comen la comida condimentada con sal’).

²⁹⁷ A este respecto, el Antiguo Testamento atestigua el uso ritual de la sal: “Quicquid obtuleris sacrificii sale condies nec auferes sal foederis Dei tui de sacrificio tuo, in omni oblatione offeres sal” (‘Sazonarás con sal toda ofrenda que presentes, y no omitirás en la ofrenda la sal de la alianza con tu Dios; en toda oblación ofrecerás sal’, *Lv.* 2, 13).

²⁹⁸ En uno de sus discursos, Demóstenes (19, 189) apela a la pérdida de la amistad y la lealtad a la patria mediante estas preguntas retóricas: “Ποῦ δ’ ἄλας; ποῦ τράπεζα; ποῦ σπονδαί;” (‘¿Dónde está la sal? ¿Dónde la mesa? ¿Dónde la bebida ofrecida?’). Y un poco después (19, 191) alude al ofrecimiento de sal y bebida como inicio de la amistad, aunque en términos de amistad ciudadana o patriotismo: “Πότερ’ οὖν τοὺς ἄλας παρέβαινον καὶ τὰς σπονδάς, Αἰσχίνη, οἱ προδιδόντες καὶ οἱ παραπρεσβεύοντες καὶ οἱ δωροδοκοῦντες, ἢ οἱ κατηγοροῦντες; οἱ ἀδικοῦντες δηλονότι τὰς ὅλης γε τῆς πατρίδος σπονδάς, ὥσπερ σύ, οὐ μόνον τὰς ἰδίας;” (‘¿Quiénes descuidaron entonces la sal y la bebida ofrecida, Esquines? ¿Los traidores pagados, los embajadores deshonestos y los que recibieron regalos, o los que los acusaron? Los que actúan mal, como tú, claramente ultrajan no sólo las libaciones, sino también su patria entera’).

²⁹⁹ En este sentido, ténganse presentes locuciones del tipo *la sal de la vida* o *la sal de la tierra* (Buitrago, 2002 [1995]: 424; Doval, 1995: 372-373), que en realidad son de raigambre bíblica (“sal terrae”, ‘sal de la tierra’, Mt. 5, 13; cf. Lc. 14, 34-35); o bien *tener salero* (DRAE s. v. *salero*), que se corresponde con *sale m habere* (‘tener gracia, talento’, Ter. *Eun.* 400). Además, Plinio el Viejo (XXXI 88) da la siguiente explicación a la semántica del término *sal*: “Adeoque necessarium elementum est, ut transierit intellectus ad uoluptates animi quoque, nam ita sales apellantur omnisque uitae lepos” (‘Es un elemento hasta tal punto necesario, que se ha transferido también al intelecto y los deseos del espíritu, pues también se llama sales a todo lo que es gracia para la vida’). Recuérdese que, como comentamos (*vid.* Apéndice 1.01), el humanista valenciano Vives (*Satellitium animi*, 12) decía que “sal uitae, amicitia” (‘la amistad es la sal de la vida’).

³⁰⁰ De nuevo los textos del Antiguo Testamento nos sirven de fuente. Cuando Dios habla a Jersualén y señala lo desamparada que estaba –frente a Egipto– al nacer, alude al hábito de hacer

Aparte de la versión que nos da Aristóteles, los compendios fraseológicos recogen también la variante abreviada *Ἀλῶν μέδιμνον καταφαγῶν* ('Habiendo comido una fanega de sal', Apost. 2, 52; Greg. Cyr. L. 1, 23; Macar. 1, 82), en la que se especifica la cantidad de sal, tal como se hará en la mayoría de las fuentes. De la popularidad de esta paremia en la Antigüedad da fe una serie de testimonios que remiten a ella sólo de forma alusiva, dando por sentado que todos los lectores la reconocerán: "Οὐ γάρ ἐστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ. διὸ εἰς παροιμίαν ἐλήλυθεν ὁ μέδιμνος τῶν ἀλῶν" ('Pues el amigo no lo es sin pruebas ni en un solo día, sino que se necesita tiempo; de donde viene el proverbio de la fanega de sal', Arist. *Eth. Eud.* VII 2, 1238a2-3); "Τὸν θρυλούμενον ἐκεῖνον χρόνῳ τῶν ἀλῶν συγκατεδηδοκῶς μέδιμνον" ('El que se ha comido con nosotros, en el transcurso del tiempo, la proverbial fanega de sal', Plut. *Mor.* 94a = *Amic. mult.* 3); "Οὐδ' ἀναμένει τὸν θρυλούμενον τῶν ἀλῶν μέδιμνον" ('No espera la proverbial fanega de sal', Plut. *Mor.* 482b = *Frat. am.* 8).

En el mundo romano³⁰⁴, Cicerón (*Lael.* 19, 67) nos aporta una versión latina de la paremia: "Multi modii salis simul edendi sunt ut amicitiae munus expleatur" ('Muchos modios de sal se han de comer juntos para colmar el don de la amistad'). La medida de capacidad que aparecía en el original griego era el *médimnos* (equivalente a unos 52,6 litros), que representaba una magnitud considerable, con lo que se estaba manifestando que la cantidad de tiempo necesaria para trabar amistad también lo era. En cambio, en la adaptación latina el *médimnos* es sustituido por el *modio*, que era la sexta parte de un *médimnos* (unos 8,62 litros)³⁰⁵. A nuestro parecer, el trueque de una medida por otra puede deberse

fricciones con sal a los recién nacidos: "Et quando nata es in die ortus tui non est praecisus umbilicus tuus et in aqua non es lota in salutem nec sale salita nec inuoluta pannis" ('Y cuando naciste, el día de tu nacimiento, no te fue cortado el cordón, y no fuiste lavada con agua pura para limpiarte, ni salada con sal, ni envuelta en pañales', Ez. 16, 4). Según cuentan las Escrituras, el primer milagro de Eliseo consistió en purificar el agua de una ciudad gracias a la sal: "At ille ait «adferte mihi uas nouum et mittite in illud sal.» [...] / Egressus ad fontem aquarum misit in eum sal et ait «haec dicit Dominus 'sanaui aquas has et non erit ultra in eis mors neque sterilitas.'» / Sanatae sunt ergo aquae usque ad diem hanc iuxta uerbum Helisei quod locutus est" ('Pero él [Eliseo] dijo: «Traedme un vaso nuevo y poned sal en él.» [...] Partió hacia el manantial del agua, echó en él la sal y dijo: «Así dice el Señor: He saneado estas aguas y en adelante ya no habrá en ellas muerte ni esterilidad.» Y consiguientemente las aguas han estado saneadas hasta hoy, de acuerdo con la palabra que Eliseo pronunció', 2Rg. 2, 20-23).

³⁰¹ Sobre la virtud como cimiento de la amistad, *vid.* Apéndice 1.06.

³⁰² Proverbialmente, la amistad auténtica es firme y duradera, pues su fin es la permanencia (*cf.* Arist. *Eth. Nic.* IX 9, 1170a5-8) y, como se da entre personas buenas, se caracteriza por la estabilidad, dado que el bien es simple y estable en su unidad (*cf.* Pl. *Rep.* VIII 554d-e; Arist. *Eth. Eud.* VII 4, 1239b11-17; *Met.* V 5, 1015b11-14; *vid.* Apéndice 1.44).

³⁰³ La *Biblia* emplea el término "alianza de sal" para indicar la lealtad que supone el pacto entre Dios y su pueblo: "Pactum salis est sempiternum coram Domino tibi ac filiis tuis" ('Es una alianza de sal eterna en presencia del Señor para ti y para tus hijos', Nm. 18, 19).

³⁰⁴ La cultura romana hereda y comparte el culto mediterráneo a la sal, hasta tal punto que se empleaba como pago, pues valía su peso en oro; en especial es conocido el ejemplo del *salarium* ('pago en sal o por sal') que recibían los soldados romanos.

³⁰⁵ Para las medidas antiguas, reproducimos los equivalentes estándares contemplados por Duncan-Jones (1982 [1974]: 50-51) y Richardson (2004), aun a riesgo de incurrir en imprecisiones, de lo cual advierte Kula (1999 [1970]: 3-4) en su clásico de la metrología histórica: "las medidas antiguas, incluso cuando llevan las mismas denominaciones, responden a muy diferentes tamaños, dependiendo del lugar, época y objeto de medición (*ratione loci, ratione temporis y ratione materiae*). No basta conocerlas, no basta inclusive saber convertirlas en cada caso en sus correspondencias métricas: hay que comprender también el contenido social que se esconde tras esas diferencias."

principalmente a tres factores, que pudieron actuar junta o separadamente: por un lado, el modio era una medida mucho más común entre los romanos, por lo que su empleo podría responder a un proceso de cotidianización; por otro, recurrir a una magnitud más pequeña de sal podía ser una manera de ajustar la paremia a unas dimensiones más realistas, aunque no por ello se dejara de incidir en la necesidad de un largo periodo de tiempo (“multi modii”); y, por último, la similitud fonética entre la designación de ambas unidades (*medi-[mn]-os, modius*) habría podido favorecer una adaptación que no se ajustaba a las medidas originales.

Con posterioridad, se documentan nuevas variaciones sobre el tema, siempre bastante ceñidas a las primeras fuentes, pero en las que la cantidad de sal se ha reducido a un único modio, quizá como consecuencia de haberse perdido la conciencia del valor exacto que representaba tal magnitud: *Salis absumendus modius, priusquam habeas fidem* (‘Tienes que haber comido un modio de sal con alguien antes de tenerle confianza’, Ps. Publil. 337); *Nemini fidus, nisi cum quo prius modium salis absumpseris* (‘No confíes en nadie, sino en aquel con el que primero hayas consumido un modio de sal’, Erasm. *Adag.* II 1, 14).

En español disponemos de distintas adaptaciones de esta unidad. En alguna ocasión se emplea como unidad el *moyo* (*No te has de fiar sino de con quien comieres un moyo de sal*, MK 16056), que etimológicamente procede de *modius*, aunque en realidad en nuestra sociedad acabó siendo una medida no para áridos, como su étimo, sino para líquidos (equivalente a 258,128 litros³⁰⁶), por lo cual el resultado acaba siendo mucho mayor. En más ocasiones se recurre, en cambio, a la *fanega* (55,5 litros), unidad de áridos tradicionalmente usada en la transacción de cereales cuya capacidad se corresponde casi con el *médimnos* griego³⁰⁷, con lo que estos refranes volverían a una medida similar a la original (*Para conocer la amistad, has de comer con ella una hanega de sal*, MK 3145; *Una hanega de sal ha de comer un hombre con su amigo antes de fiarse de él*, MK 16057) o a su mitad (*En tu amigo confiarás, cuando hayas comido con él media fanega de sal*, MK 3146). Toda esta variedad de pesos y medidas sólo evidencia que en realidad lo que le importa al saber paremiológico no es la exactitud matemática, sino la idea en su conjunto, en este caso, una cantidad considerable que sugiera la noción de un largo lapso temporal³⁰⁸.

Junto a estas unidades más fieles al original, el español ha creado otras en las que lo importante para conocer a un amigo es, sencillamente, compartir la comida (*Hostia partida, amistad de por vida*, MK 2903³⁰⁹; *En el queso y el jamón conoce el hombre a su compañero*, MK 34143; *En el queso y en el pernil del tocino conoce el hombre al que le es amigo*, MK 3193).

[Apéndice 1.21.1] Del grupo de paremias que acabamos de analizar se deduce que, para alcanzar la amistad, hay que convivir, porque ésta es la condición necesaria para intimar:

³⁰⁶ Para la equivalencia con el sistema métrico de las medidas antiguas españolas, así como para las observaciones que hacemos, seguimos las indicaciones de Romero García (2004: 67).

³⁰⁷ Por este motivo hemos decidido traducir, en los testimonios aducidos, *médimnos* por *fanega*, en un afán de adaptarlo a la nomenclatura española.

³⁰⁸ Esto queda patente, asimismo, gracias a la existencia de refranes equivalentes en los que se menciona explícitamente el tiempo (*Placerá a Dios, y tiempo verná, cuáles son los amigos por el tiempo se parecerá*, MK 3147; *Amistad verdadera o fingida, el tiempo la examina*, MK 3148).

³⁰⁹ Según cuenta el compilador, esta paremia remite a que, según un antiguo rito, “se prometían amistad perpetua comulgando ambos amigos con una sola forma.” Por tanto, en esta ocasión seguramente nos hallamos ante un caso de poligénesis, aunque la motivación –compartir comida– es la misma.

“Οὐδὲν γὰρ οὔτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν” (‘Pues nada es tan propio de los amigos como la convivencia’, Arist. *Eth. Nic.* VIII 6, 1157b19); *No digas amigo a quien no vivió contigo* (MK 3149)³¹⁰. Sin embargo, estos momentos que hay que compartir acabarán viéndose negativamente como tiempo perdido: *Amici sunt fures temporis* (‘Los amigos son ladrones de tiempo’, SD 601, VF 143; Bac. *DAS* VIII 1). En español, hallamos refranes similares pero referidos, exclusivamente, a las visitas, tema que –como veremos, *vid.* Apéndices 6.25-27– suele teñirse de animosidad (*Quien me visita, conversación me da y tiempo me quita*, MK 64694; *Quien te visita, poco te da y mucho te quita*, MK 64695).

[Apéndice 1.22] Todo ello llevará a valorar las amistades antiguas por encima de las nuevas, puesto que la compatibilidad de caracteres queda demostrada por un largo período de convivencia y los lazos de unión han podido estrecharse gracias a esta armónica avenencia³¹¹. Ya en Plauto (*Truc.* 173) hallamos un categórico encomio del viejo amigo: “*Quam ueterrimus, tam homini optimus amicus*” (‘Cuanto más viejo, tanto mejor es el amigo para el hombre’). Pero a menudo el tópico se presenta en forma de comparación asociándose a elementos en los que la antigüedad es, igualmente, una ventaja³¹², o bien contrastándose con otros en los que la renovación es deseable. En griego, Demófilo (*Simil. Pyth.* 134 [Mullach, l.495]) recoge una comparación atribuida a Pitágoras en la que los amigos se oponen a los enseres de una casa: *Σκεύη τὰ μὲν καινὰ κρείττονα, φιλία δὲ ἡ παλαιότερα*, ‘Los mejores muebles son los nuevos; la mejor amistad, la más vieja’). En cambio, en latín Quintiliano (*Inst.* V 11, 26) cita un conocido símil de temática marinera: *Vt nauis utilior noua quam uetus, sic amicitia* (‘Así como una nave vieja es más útil que una nueva, así también la amistad’)³¹³. Pero es Cicerón (*Lael.* 19, 67) quien presenta una analogía que cuenta con mayor tradición y que equipara las amistades a los vinos, pues en ambos casos los años conllevan una mejoría: “*Veterrimae quaeque, ut ea uina, quae uetustatem ferunt, esse debent suauissimae*” (‘Las [amistades] más antiguas tienen que ser las de mejor sabor, como aquellos vinos que ponen de manifiesto su antigüedad’). La idea está presente ya en el Antiguo Testamento (“*Vinum nouum, amicus nouus; ueterascet, et cum suauitate bibes illud*”, ‘Como vino nuevo es el amigo nuevo: envejecerá y lo beberás con placer’, *Si.* 9, 15) y se reelaborará posteriormente (*Sic nouus atque nouum uinum ueterascat amicus*, ‘Que el amigo nuevo envejezca como el vino nuevo’, W 29517; *Preualet antiquum uinum uino nouitatis, / sicque uetus socius preualet ipse nouo*, ‘El vino añejo aventaja al vino nuevo, y así el compañero

³¹⁰ En esferas o relojes de sol a menudo aparecía la inscripción *Amicis quaelibet hora* (‘Para los amigos, cualquier hora’, SD 604, HL 533), que, aparte de la evidente predisposición a ayudar a las amistades, redundaba en la necesidad de compartir el tiempo con ellas.

³¹¹ Paralelamente, resultará muy difícil olvidar el primer amor o un amor que haya durado mucho tiempo (*vid.* Apéndices 2.43-44).

³¹² Todas estas unidades siguen el lema *Quod potius est antiquius esse* (‘Lo que es más antiguo es lo mejor’, Front. *Anton. Ep.* 19, [155, 2 van den Hout]) y se contraponen a otra tendencia paremiológica que pondera los valores de lo novedoso, en detrimento de lo antiguo o habitual (*vid.* Apéndices 9.08, 6.17).

³¹³ En época medieval, proliferan otras asociaciones que, sin embargo, no han pervivido en español, como con armas de probada resistencia (*Antiquus gladius, uetus atque fidelis amicus: / credite temporibus hec ualere suis*, ‘Una espada antigua, un amigo viejo y fiel: pensad que éstos han obtenido su valor por su duración’, W 1189) o caminos ancestrales (*Callis et antiquus tibi non uilescat amicus*, ‘El sendero y el amigo viejos no te sean despreciados’, W 2255; *Non callem ueterem, non obliuiscere amicum!*, ‘No olvidarás ni el sendero ni al amigo viejos’, W 17347; *Calles antiquos serua ueteres et amicos! / Res incauta satis est affectus nouitatis*, ‘¡Mantén los senderos antiguos y los amigos viejos! El aprecio a la novedad es algo bastante incauto’, W 2242).

viejo aventaja al nuevo', W 22267; *Annosum uinum, socius uetus et uetus aurum*, 'Vino añejo, viejo amigo y oro viejo', SD 720, HL 646, A 51, D 180, G 197 y 201, COU I.195).

En español conservamos este paralelismo con el vino (*Amigo y vino, el más antiguo*, MK 3244; *Amigo viejo y vino añejo*, MK 3243; *Amigo y vino nuevo, no los apruebo*, MK 3246; *Amigo y vino nuevo, aunque bueno sea, no lo es tanto como el viejo*, MK 3245), que se complementa con alusiones a otras realidades: el aceite que condimenta la comida mediterránea (*Aceite, y vino y amigo, antiguo*, MK 410), el lardo de cerdo que sustenta la comida (*Aceite y vino, y amigo, en lo antiguo; y añejo el tocino*, MK 411; *Amigo, viejo; tocino y vino, añejo*, MK 3242; *El tocino, y el vino, añejo; y el amigo, viejo*, MK 60983), los libros que se han convertido en clásicos (*Libros, amigos y vino, antiguos*, MK 36621), la leña que se ha secado convenientemente (*Leña, libros, vino y amigos, los más antiguos*, MK 36354; *No hay tal como amigo viejo para tratar, y leña seca para arder y quemar*, MK 3240) o el caballo que ya se ha habituado a ser montado (*Caballo viejo para cabalgar; leña vieja para quemar; vino viejo para beber; amigo[s] viejos para conversar y libros viejos para leer*, MK 8141). Como ya se daba en el símil pitagórico que hemos traído a colación, algunos refranes españoles incorporan una mención a la casa, cuyo valor mengua con el paso de los años (*Amistad vieja, y casa nueva*, MK 3236; *Amigo nuevo y casa vieja, para otro los deja*, MK 3237; *En nuevo amigo y en vieja casa no pongas tu confianza*, MK 16049)³¹⁴, en alguna ocasión entrando a formar parte de una larga lista de elementos (*Oro viejo, vino viejo, amigo viejo; casa nueva, navío nuevo, vestido nuevo*, MK 47868)³¹⁵.

[Apéndice 1.22.1] Por tanto, las amistades antiguas deberán conservarse y no descuidarse a pesar de que se establezcan nuevas relaciones, que en realidad nunca llegarán a igualarse con aquéllas. De ello ya advierten las Escrituras: "Ne derelinquas amicum antiquum, nouus enim non erit similis illi" ('No abandones al amigo antiguo, porque el nuevo no será parecido a él', *Si*. 9, 14). San Bonifacio de Maguncia (*Ep*. 41 [PL 89, 740c-d]) trae a colación la siguiente sentencia al respecto: "«Serua antiquum amicum», ut antiquae amicitiae quam in pueritia iam olim coepimus et seruauimus, in senectute non obliuiscaris" ('«Conserva al amigo antiguo», porque en la vejez no te olvidarás de la antigua amistad que ya antes en la infancia se empezó y se conservó'). Y son diversas las paremias tardías que exhortan a no desatender las amistades antiguas y probadas: *Antiquum retine, quem sis expertus, amicum, / nec similem credas, si sapis, esse nouum* ('Retén al antiguo amigo al que hayas probado y, si eres inteligente, no creas que uno nuevo sea similar', W 1186), *Nouos amicos dum paras, ueteres cole* ('Mientras recabas nuevos amigos, cuida de los viejos', G 2086); *Nouos parans amicos, ueterum ne obliuiscare* ('Buscando nuevos amigos, no olvides al viejo', G 2087); *Ignotum noto numquam proponis amico* ('Nunca antepongas el amigo desconocido al conocido', W 11424); *Ignotum notis noli preponere amicis! / Cognita iudicio constant, incognita casu*, '¡No antepongas el amigo desconocido a los conocidos! Lo conocido se mantiene constante en su simpatía; lo desconocido, sólo por casualidad', W 11423); *Amicos ne mutaueris* ('No cambies de amigos', G 158).

³¹⁴ Pero no todas las partes de la casa deben ser nuevas: *Amistades y tejas, las mejores, las más viejas* (MK 3238).

³¹⁵ Nótese que el principio de este refrán se corresponde con la última paremia latina citada, al tiempo que se incluye una alusión marinera, como en Quintiliano, pero al revés: en latín la nave vieja era deseable, mientras que en español es lo contrario, seguramente como consecuencia del avance tecnológico.

Nuestro refranero transmite esta misma enseñanza, aconsejando no olvidarse de los viejos amigos (*Si tomas amigos nuevos, no te olvides de los viejos*, MK 46765; *No trueques amigo viejo por amigo nuevo*, MK 3235) y censurando a quien los sustituya por otros más recientes (*Dejar el amigo viejo por el nuevo no lo apruebo*, MK 3234; *Es mal consejo por el amigo nuevo olvidar el viejo*, MK 32739), algo que no es extraño que ocurra (*Amistades nuevas olvidan viejas*, MK 3257).

5.6.4. Reciprocidad

[Apéndice 1.23] Visto que se considera que la amistad es superior a cualquier posesión (*vid.* Apéndice 1.04) y que todo lo de los amigos es común y se comparte (*vid.* Apéndice 1.15), se deduce lógicamente otra prueba de amistad: la prodigalidad; pero, evidentemente, esta liberalidad deberá ser recíproca. Para comprender la necesidad de esta correspondencia, habría que remitir al concepto que encierran el verbo *ἀντιφιλεῖν* ('amar recíprocamente'; 'love in return', LSJ s. v.) y el sustantivo de verbal *ἀντιφίλησις* ('afecto recíproco'; 'return of affection', LSJ s. v.), utilizados por Platón (*Lys.* 212c), Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b28; VIII 7, 1157b30; VIII 9, 1159a30) y Jenofonte (*Mem.* II 6, 28) para definir la amistad correspondida³¹⁶. Esta concepción será continuada por Cicerón (*Lael.* 14, 49), para quien la amistad requiere deleitarse en un alma revestida de virtudes, capaz de amar y de devolver amor por amor (*redamare*)³¹⁷, puesto que "nihil est enim remuneratione benevolentiae, nihil uicissitudine studiorum officiorumque iucundius" ('no hay nada más agradable que el intercambio de benevolencia y la reciprocidad de afanes y ayudas')³¹⁸.

³¹⁶ Aristóteles (*Rhet.* II 4, 1381a1-2) nos ha legado la siguiente definición, en la que se incorpora el término: "Φίλος δέ ἐστιν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος" ('Es amigo aquel que ama y a su vez es amado'). Empleado de forma espontánea, el verbo lo hallamos, por ejemplo, en Teócrito (*Idyll.* 12, 15-16): "Ἀλλήλους δ' ἐφίλησαν ἴσῳ ζυγῶ. ἧ ῥα τότε ἦσαν / χρύσειοι πάλιν ἄνδρες, ὃ κἀντεφίλησ' ὁ φιληθεῖς" ('Se aman mutuamente con igual yugo: entonces los hombres de nuevo eran de oro, amaban recíprocamente al que amaban'). Como se mencionó, para poder entender *φίλος* como 'amigo' debía conferírsele un sentido simétrico, a pesar de que, al decir de Powell (1995: 35), en el diálogo *Lysis* "Socrates concludes that *φιλία* can be defined neither as a reciprocal nor as a non-reciprocal relationship, and leaves the argument in the air." Con todo, los estudiosos de esta obra argumentan que en realidad este uso no recíproco se corresponde con otros sentidos de *φίλος* y que, por ende, no se aplican a la amistad tal como la concebimos: "one cannot be 'friends with' health because only persons can be friends and health is not a person. This should be enough to warn us that though Plato is still discussing relationships which can be described in terms of the word *φίλος*, he is no longer describing relationships which are themselves friendships even if it is thought to be implied that they lead to friendships" (Robinson, 1986: 74). De hecho, el colofón en suspenso del diálogo platónico es característico de sus diálogos que tienen como objeto la definición de un término, pero Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b27-31; *Magn.* II 11, 6-7, 1208b) se encargará expresamente de suplir esta laguna al subrayar el desearse mutuamente el bien como condición de la amistad, lo cual conduce a descartar como amistad el afecto que se pueda sentir hacia seres inanimados, incapaces de devolver la benevolencia recibida e incluso absurdos receptores de la misma.

³¹⁷ Cicerón calca léxicamente el término griego al que nos referimos mediante la acuñación propia *redamare*, "un terme que tindrà un gran èxit fins més enllà de l'edat mitjana, encara que ell no l'utilitzarà més" (Villalba, 1999: 125). Será utilizado, por ejemplo, por Apuleyo (*Plat.* II 13) al comentar la doctrina platónica: "Amicitiam ait sociam eamque consensu consistere reciprocamente esse ac delectationis uicem reddere, quando aequaliter redamat" ('Se dice que la misma amistad compartida consiste en el consenso, que es recíproca y que devuelve el intercambio de amor cuando «reama» [devuelve amor por amor] con equidad').

³¹⁸ Sobre la aplicación de este concepto al amor, *vid.* Apéndice 2.09. Y pasando de la amistad en sí a la fraternidad ciudadana, esta reciprocidad estaría en la base de diversas paremias que indican la

En esta correspondencia se basa el breve fraseologismo *amicus amico* ('amigo para el amigo', Erasm. *Adag.* I 3, 17), que fue utilizado por diversos autores de distintas épocas, como en el latín arcaico de Plauto (*Mil.* 660), el preclásico de Terencio (*Phorm.* 562) o el argénteo de Petronio (43, 4). Gracias a Donato, el comentarista de la obra de Terencio, nos ha llegado el verso del *Phormio* original de Apolodoro de Caristos (*fr.* 19 K): "Μόνος ἐπίσταται φιλεῖν φίλους" ('Sabe solo amar a sus amigos'). Aunque el sentido es el mismo, es difícil establecer que este verso sea el modelo de Terencio, quien es probable que recurriera a una expresión latina conocida al versionar la comedia griega (como sostiene el hecho de que también Plauto la empleara). Con todo, en la obra enciclopédica de Ateneo (VI 238f) hallamos unos versos de Antífanos (*fr.* 195 K) que guardan una mayor similitud formal con la unidad latina, si bien se emplea el genitivo y no el dativo: "Τῶν φίλων γὰρ ὢν φίλος / ἔργοισι χρηστός, οὐ λόγοις ἔφυν μόνον" ('Siendo amigo de los amigos, útil con hechos, no sólo con palabras pronunciadas').

En español es ampliamente utilizada la locución pleonástica *amigo/a de [sus] amigos* (CREA)³¹⁹, que más que corresponderse con el sentido y la forma de la unidad latina, se parece más al sintagma con genitivo "τῶν φίλων φίλος" del verso de Antífanos. El sentido 'beneficiario' del caso latino se ha conservado en refranes que, paradójicamente, señalan que en realidad no existe reciprocidad ni en la amistad (*No hay amigo para amigo: las cañas se vuelven lanzas*, MK 2934) ni en la familia (*No hay amigo para el amigo, ni hijo para padre, ni padre para hijo*, MK 2935; *En este mundo villano, ni hijo para padre, ni hermano para*

idoneidad de colaborar para la consecución de la concordia, que en el marco de la teoría clásica de la *φιλία* puede definirse como 'amistad política o entre ciudadanos' (cf. Arist. *Eth. Nic.* IX 6, 1167a22-b15; Xen. *Mem.* IV 4, 16; Tuc. VIII 93, 3). [Apéndice 9.09] Por ejemplo, a Epicarmo (*fr.* 338 R-N) se atribuye la conocida sentencia *Χεῖρ χεῖρα νίπτει, δάκτυλοι δὲ δακτύλους* ('Una mano lava otra mano, y unos dedos otros dedos', Men. *Monost.* 832; Ps. Pl. *Axioch.* 366c), que cuenta con la versión latina *Manus manum lauat* ('Una mano lava [la otra] mano', Sen. *Apoc.* 9, 6; Petr. 45, 13; Erasm. *Adag.* I 1, 33; en los contextos en los que aparece posee cierta connotación de interés, lo que la hace equivalente a *Favor con favor se paga*), y la tardía *Dextra fricat laeuam, uultusque fricatur ab illis* ('La mano derecha frota la izquierda, y con ellas se frota la cara', SD 2059, HL 1967, COU 1.656), así como con sus continuaciones españolas (*Una mano lava la otra, y ambas la cara*, S 588; *La una mano lava la otra e las dos el rostro*, MK 11307; *Un dedo a otro y todos al rostro*, MK 11308; *La una mano tira, y la otra hila*, MK 11309). Al decir de Doval (1997: nº 1123), con estas unidades se "da a entender la dependencia que entre sí tienen, necesaria y convenientemente, los hombres y el recíproco auxilio que deben de darse [sic], pues son muchas las ventajas que se derivan de la colaboración en cualquier trabajo o empresa, ya que en todo hace falta ayuda."

³¹⁹ El corpus CREA recoge en diversos documentos el amplio uso de esta unidad cuyo sentido sería 'amigo fiel e incondicional', a menudo ponderada gracias a modificadores del tipo *gran*, *buen* o *muy*, como se ve en algunos de estos ejemplos de la prensa (en los que la cursiva es nuestra): "Eduardo Arroyo, pintor, cuarenta y dos años, español, controvertido, blanco de invectivas, paredón de insultos, *amigo de sus amigos*, es todas estas cosas y varias más" (*Triunfo*, 09/07/1977); "era *muy amiga de sus amigos*, muy buena persona" (*Cadena SER. Hoy por hoy*, 08/05/1997); "vino a demostrar que Felipe González es un *buen amigo de sus amigos*" (*ABC*, 18/07/1997); "era hombre entrañable, *muy amigo de sus amigos*, y que defendía lo que creía" (*El País*, 28/01/1998); "Un poco tímido, humilde y *amigo de mis amigos*" (*Diario de Navarra*, 12/05/1999); "Hemos perdido un gran aficionado, alguien que luchaba por nuestra fiesta, *gran amigo de sus amigos*, y generoso como el que más" (*La Voz de la Afición*, 20, 10/2002); "se caracteriza por *ser amigo de sus amigos*" (*Católicos del siglo XXI*, 152, 30/06/2003); "*Muy amigo de sus amigos*, con un gran sentido del humor y sin creerse nada, el actor y guionista norteamericano parece llevar muy bien el acoso que sufre en su vida privada" (*El Diario Vasco*, 23/01/2004).

hermano, MK 20330), en una muestra más del desencanto pesimista que a menudo tiñe nuestro refranero.

[Apéndice 1.23.1] Volviendo a la correspondencia entre amigos, se desprende que el afecto recíproco predispondrá tanto a dar como a recibir favores: de este modo, el no escatimar en atenciones, gastos materiales y dedicación de nuestro tiempo se convierte en signo de amistad. En Plauto (*Mil.* 674), cuando Peusicles se lamenta de estar causándole molestias a Periplectómeno –quien lo ha acogido hospitalariamente³²⁰–, el *senex* le responde que una mala esposa o un enemigo sí incordian, pero que “in bono hospite atque amico quaestus est quod sumitur” (‘en un buen huésped y un amigo lo que se gasta es una ganancia’). Por su parte, Horacio (*Ep.* I 12, 24) considera que el precio que hay que pagar por tener buenos amigos es siempre bajo, puesto que, en el caso de que a éstos les falte algo, sólo eso nos pedirán: “Vilis amicorum est annona, bonis ubi quid dest” (‘El precio de los amigos es bajo cuando a los buenos les falta algo’)³²¹.

Paralelamente, Marcial (V 42, 7-8) considera que lo que se dé a las amistades será lo único que realmente poseeremos: “Extra fortunam est, quidquid donatur amicis: / quas dederis, solas semper habebis opes” (‘Lo que se da a los amigos está fuera del alcance de la fortuna: las riquezas que hayas dado serán las únicas que siempre tendrás’). Y en la misma época, el orador Dion de Prusa (3, 110) hace derivar del siguiente razonamiento el proverbio de que entre los amigos todo es común:

Καὶ τοῖνον ἡδὺ μὲν χαρίζεσθαι τοῖς ἐλευθέροις, ἀφθόνων ὄντων, ἡδὺ δὲ λαμβάνειν δῶρα, δικαίως λαμβάνοντα καὶ δι' ἀρετήν· ὁ τοῖνον τοῖς φίλοις χαριζόμενος ἦδεται ἅμα μὲν ὡς διδούς, ἅμα δὲ ὡς αὐτὸς κτώμενος.

Y, consecuentemente, es grato obsequiar con regalos a los hombres libres, si se tienen en abundancia, y es placentero recibir presentes, si se reciben con justicia y por merecimiento. Por tanto, el que se goza obsequiando a sus amigos, tanto se goza en dar como en recibir. [Traducción de Cerro Calderón, 1988: 235]

Desde las Escrituras se exhorta a no escatimar en gastos para ayudar a los amigos y parientes, especialmente en la adversidad: “Perde pecuniam pro fratre et amico et non abscondas illam sub lapide in perditionem” (‘Pierde el dinero por el hermano y el amigo, y no lo escondas bajo una piedra en la ruina’, *Si.* 29, 13). Asimismo, en Pseudo-San Agustín (*Amic.* 25 [PL 40, 842]) se establece que, dado que con el amigo se comparte el alma, deberá compartirse también el dinero: “Cum igitur tibi cum amico tuo esse debeat cor unum et anima una, iniuriosum est, si non sit et pecunia una” (‘Dado que, por tanto, debes tener con un amigo un solo corazón y una sola alma, es injusto que no haya también una sola fortuna’).

De la necesidad de esta actitud desprendida hablan también diversas paremias tardías: *Alternando boni nos dona manemus amici* (‘Alternando regalos, continuamos siendo buenos amigos’, A 49, G 139, T 1320, *cf.* W 892); *Audito sic dici: donando simus amici* (‘Oigo que se dice así: dando seremos amigos’, W 1731); *Audito sic dici: dando retinentur amici* (‘Oigo que se dice así: dando se conservan los amigos’, SD 913, VF 142); *Amicitia fouet munificentia* (‘La liberalidad sustenta la amistad’, COU I.154); *Liberali homini uolunt omnes quam optime* (‘A un hombre generoso, todos le desean lo mejor’, COU I.1517).

³²⁰ Para la implicación de este pasaje en las paremias en torno a la hospitalidad, *vid.* Apéndice 6.26.

³²¹ *Vid.* Apéndice 1.24, donde se insta a los amigos a realizar solamente peticiones justas.

En español se transmite la exigencia de la generosidad para conservar las amistades (*Con las liberalidades se granjean las amistades*, MK 36467; *Con buena correspondencia, la amistad se conserva*, MK 54193; *Ten tu dinero listo, y de todos serás bienquisto*, MK 36468), puesto que, sin dar, no podrá disfrutarse de amigos (*Quien no da migas, no tiene amigos*, MK 41678; *Tomás tiene amigos muchos; Daza, pocos o ninguno*, MK 41679; *No es amistad la que siempre pide y nunca da*, MK 3064; *Amistad que dice no, amistad que se perdió*, MK 3076). De esta forma, se rehuirá a quien sólo esté dispuesto a recibir (*Amistad que siempre dice "dame", más que amistad parece hambre*, MK 3063; *A quien toma y no da, el diablo se lo llevará*, MK 41688; *El amigo que sólo es mi amigo para que yo le preste, móntese en éste*, MK 3062³²²), o a los amigos ruines que nunca se ofrezcan a prestar nada (*Del amigo que no te preste, huye como de la peste*, MK 3073; *El amigo que no presta y el cuchillo que no corta, que se pierda poco importa*, MK 3071; *El que no convida, ni empresta, ni riñe pendencia, para amigo no presta*, MK 3072; *Amigos que no dan y parientes que no lucen, a pelotazos que los desmenucen*, MK 3074; *Amigos que no sirven y trastos viejos, al desván con ellos*, MK 3075; *Hombre mezquino, no pida auxilio a su vecino*, MK 41686; *Ruin amigo no vale un higo*, MK 3078)³²³.

Por otro lado, un grupo de refranes deriva este tema hacia el terreno amoroso, estableciendo la predisposición a dar como el fundamento del amor en un sentido amplio (*El dar es la piedra de toque de amar*, MK 3628; *El fino amor está en las manos al par que en el corazón*, MK 3629). Sin embargo, aplicada a la pareja, esta visión topa con el androcentrismo y la misoginia que caracteriza nuestro refranero (*vid.* § 7.3), de tal modo que este motivo basado en la entrega amorosa se encauza hacia la supuesta constatación de que la única manera de enamorar a una mujer es mediante regalos, incidiendo así en el presupuesto de la mezquindad femenina (*El presente y los presentes conquistan a las mujeres*, MK 3635; *El reloj y el galán siempre han de dar*, MK 3634; *A mujer que toma, el que le da la toma*, MK 43267; *La mujer que toma, su cuerpo dona*, MK 43261; *Amor de mujer y halagos de perro, mientras toman son duraderos*, MK 3632³²⁴; *cf.* Calero Fernández, 1991a: 889-891).

5.6.5. La honestidad como límite

[Apéndice 1.24] Visto que dar es propio de los amigos, existe el peligro de abusar de la amistad mediante concesiones o peticiones inapropiadas. Antes de acceder a una donación que inicie una relación amistosa, Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 15, 1163a8-9) considera que “ἐπισκεπτέον ὑφ’ οὗ εὐεργετῆται καὶ ἐπὶ τίνι, ὅπως ἐπὶ τούτοις ὑπομένῃ ἢ μή” (‘hay que considerar bien quién hace el favor y en qué condiciones lo hace, a fin de aceptarlo o no según ello’), porque el favor recibido habrá de ser devuelto y la compensación deberá ser

³²² Sin duda, este refrán debe ir acompañado de un gesto obsceno con el dedo corazón, o bien de una más tradicional higa hecha con la mano cerrada estirando el dedo pulgar entre el corazón y el índice.

³²³ Todas estas paremias entroncan, además, con una clara corriente de nuestro refranero: el rechazo de las personas avaras y egoístas, en pro de las pródigas y solícitas. En cambio, entran en aparente conflicto con las unidades que auguran la pérdida de la amistad en cuanto se pongan de por medio cuestiones pecuniarias (*vid.* Apéndices 1.31-37). Consideramos que esta discrepancia es ilusoria porque, en realidad, estas relaciones truncadas por los préstamos y las deudas no se considerarán, conforme al saber paremiológico, amistades verdaderas, ya que las auténticas son eternas (*vid.* Apéndice 1.44).

³²⁴ Nótese la coaparición de mujeres y animales, una asociación que el refranero hará reiteradamente, como veremos en particular al analizar el tema de las mujeres.

igual o superior³²⁵. Pero lo que se requiere del amigo puede ser ponzoñoso también una vez trabada la relación, llegando incluso a desembocar en la disolución de la amistad, que no era auténtica puesto que uno de los dos no era virtuoso: “Magna etiam discidia et plerumque iusta nasci, cum aliquid ab amicis quod rectum non esset postularetur, ut aut lubricinis ministri aut adiutores essent ad iniuriam” (‘También se producen grandes rupturas, y generalmente justificadas, cuando se pide a los amigos algo que no es recto, como ser cómplices de una pasión o partícipes en una injusticia’, Cic. *Lael.* 10, 35).

Consignientemente, se establece una ley de la amistad que regula el tipo de peticiones y favores que se pueden hacer y conceder, imperativo al que Cicerón se refiere en dos ocasiones: “ut neque rogemus turpes nec faciamus rogati” (‘que ni pidamos cosas vergonzosas, ni las hagamos al ser rogados’, Cic. *Lael.* 12, 40); “ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus” (‘que pidamos a los amigos [sólo] cosas honestas, y hagamos [sólo] cosas honestas a causa de los amigos’, Cic. *Lael.* 13, 44)³²⁶. A ello hace alusión –como comentábamos en el subapartado anterior– también Horacio (*Ep.* I 12, 22-23), quien recomienda hacerse amigo del terrateniente siciliano Pompeyo Grosfo, ya que, llegado el caso, su honestidad le llevará sólo a pedir lo que sea honesto y justo: “Vtere Pompeio Grospho et, si quid petet, ultro / defer; nil Grosphus nisi uerum orabit et aequum” (‘Sírvete de Pompeyo Grosfo y, si pide algo, libremente entrégaselo: nada pedirá sino lo recto y razonable’).

A diferencia de las fuentes clásicas, nuestro refranero indica la inconveniencia de pedir no en términos de demandas inmorales, sino excesivas (*Quien mucho pide, nada obtiene*, MK 50266; *Quien pide cosa demasiada, no merece obtener nada*, MK 50267), cuyo sentido material se evidencia en algunos refranes (*A mucho pedir, poco ofrecer*, MK 50265; *A demandas locas, nadie abre su bolsa*, MK 50264)³²⁷. Por tanto, el español orienta el tema hacia su vertiente más pragmática, por lo cual acaba desdeñándose al amigo que pide (*Amigo pidón, no es un amigo, sino un gorrón*, MK 50316; *Amigo que pide, amigo que despide*, MK 50373), hasta tal punto que se considerará más pertinente pedir y prestar al enemigo que al amigo, puesto que no se correrá el riesgo casi inevitable de que la amistad se trunque (*Más vale prestar al enemigo que pedir prestado al amigo*, MK 52080; *Más vale dejar a tus enemigos, que pedir a tus amigos*, MK 50365; *Más vale dar un duro al enemigo que pedir una peseta al amigo*, MK 50366) (*vid.* Apéndice 1.37).

[Apéndice 1.24.1] La honestidad como límite de la amistad se hace patente en una frase proverbializada que la tradición atribuye al político griego Pericles: según cuentan las fuentes, “πρὸς δὲ φίλον τινὰ ψευδοῦς μαρτυρίας δεόμενον, ἢ προσῆν καὶ ὄρκος, ἔφησε μέχρι τοῦ βωμοῦ φίλος εἶναι” (‘a un amigo que le pedía un falso testimonio en el que también

³²⁵ Como expone a continuación (Arist. *Eth. Nic.* VIII 15, 1163a10-23), la magnitud de los favores depende de la condición de la relación: en las amistades útiles, obedece a la utilidad que obtiene quien lo recibe; en las virtuosas, se supedita a la idiosincrasia del benefactor, porque es éste quien determina el bien y la belleza del acto. Así pues, no todos los beneficios deberán retribuirse de idéntica forma (*vid.* Apéndice 1.37).

³²⁶ Dadas las similitudes formales, parece que Pseudo-San Agustín (*Amic.* 25 [PL 40, 841]) tuvo este pasaje ciceroniano como modelo –excepto al final– en la siguiente consideración: “Haec est igitur lex in amicitia, ut ab amicis honesta petamus, et pro eis honesta faciamus, nec exspectemus ut rogentur” (‘Hay, por tanto, esta ley en la amistad: que pidamos a los amigos cosas honestas, y por ellos hagamos cosas honestas, y no esperemos que nos lo pidan’).

³²⁷ Quizá se preste a una interpretación menos materialista el refrán *No pidas lo que tú negarías* (MK 50245), cuya vaguedad puede aludir tanto a la integridad moral como a cuestiones más prosaicas.

estaba incluido un juramento, le dijo que él era amigo hasta el altar', Plut. *Mor.* 186c = *Reg. apoph. Pericl.* 3; traducción de López Salvá/Medel, 1987: 61). Las palabras supuestamente literales en estilo directo las hallamos en otra obra de Plutarco (*Mor.* 531d = *Vit. pud.* 6): *Μέχρι τοῦ βωμοῦ φίλος εἰμί* ('Soy amigo hasta las aras')³²⁸, "words which an early translator of Plutarch renders, *usque ad aras amicus sum*" (Hendrickson, 1950: 395)³²⁹. La costumbre que subyace en esta unidad es la de acercarse al altar para jurar decir la verdad en un juicio, por lo que el altar es "the symbol of perfect truth, or of God's law" (Hendrickson, 1950: 396), interpretación que viene respaldada por cómo Aulo Gelio (I 3, 20) transmite la anécdota: "Cum amicus eum rogaret ut pro re causaque eius falsum deiuraret, his ad eum uerbis usus est: «δεῖ μὲν συμπράττειν τοῖς φίλοις, ἀλλὰ μέχρι τῶν φεῶν.»" ('Cuando un amigo le pidió que jurara en falso a favor suyo, le replicó con estas palabras: «Hay que ayudar a los amigos, pero hasta [donde permiten] los dioses»').

Por tanto, la expresión puede aludir, en última instancia, a algún tipo de fórmula con la que se procediera a prestar juramento, similar a la que nos ha llegado de la mano de Cicerón (*Off.* III 10, 44): *Quae salua fide facere possit* ('Hacer lo que pueda con el honor íntegro'), lema que podría aplicarse, asimismo, a cómo comportarse con el amigo. Sin embargo, la pronta traducción de la cita griega con el sustantivo *ara* sustituyendo *βωμός* habría dado lugar a una confusión de su significado: al interpretar *ara* en el sentido de 'tumba, pira funeraria', a juzgar de Hendrickson (1950: 397)³³⁰, "it became early transformed into a sense quite the opposite of its original meaning, that is, of «a friend, faithful to the end, to death, to the last extremity, etc.»" Y, rastreando el empleo de la unidad, halla este uso ya en una carta de James Howell fechada en 1635.

En nuestra literatura, se localiza la expresión latina en el entremés cervantino *El viejo celoso* y en *El curioso impertinente*, una novela corta intercalada en la primera parte de *El Quijote* (I 33). En ambas ocasiones se da la interpretación originaria del dicho, si bien cristianizada en alusión a las leyes divinas:

Habéis de saber, compadre, que los antiguos latinos usaban de un refrán, que decía: *Amicus usque ad aras*, que quiere decir: «El amigo, hasta el altar»; infiriendo que el amigo ha de hacer por su amigo todo aquello que no fuere contra Dios; y yo digo que mi amigo, *usque ad portam*, hasta la puerta; que ninguno ha de pasar mis quicios; y adiós, señor compadre, y perdóneme. [*El viejo celoso*, Sevilla Arroyo/Rey Hazas, eds., 1995: 1009]

[...] porque los buenos amigos han de probar a sus amigos, y valerse de ellos, como dijo un poeta, *usque ad aras*; que quiso decir que no se habían de valer de su amistad en cosas que fuesen contra Dios. [*El Quijote*, Rico, ed. dir., 1998: 381]

En cambio, en la comedia *El gallardo español* (3, 2961-2962; Sevilla Arroyo/Rey Hazas, ed., 1995: 133), Cervantes emplea la versión española: "Yo te sigo; / que hasta las aras he de serte amigo." En opinión de Ramírez-Araujo (1954: 225),

³²⁸ Alguno de los paremiógrafos bizantinos incluyen la variante sin artículo *Μέχρι βωμοῦ φίλος εἰμί* ('Soy amigo hasta las aras', Apost. 11, 31a).

³²⁹ Erasmo (*Adag.* III 2, 10) registra la variante con el verbo elidido *Vsque ad aras amicus*, mientras que los compendios actuales suelen preferir la versión con cambio de orden *Amicus usque ad aras* (SD 634, HL 559, M 18).

³³⁰ Este autor considera que el original era unívoco, dado que era evidente que se refería al procedimiento de prestar juramento en los juicios, mientras que la versión latina resultó con el tiempo ambigua por la polisemia del término latino. No obstante, quizá habría que añadir que en realidad el vocablo griego también tuvo —aunque tardío— el sentido de 'tomb, cairn' (LSJ s. v.).

la acotación del adagio en un diálogo de comedia y en lengua vulgar indica que es entendido de todos. Cuando Cervantes escribe, nuestro refrán [el grecolatino transmitido por Erasmo] ha conseguido pues [sic] abrirse camino y hacerse sitio entre los de origen popular.³³¹

Esta inclusión en nuestro acervo paremiológico se observa en los compendios que introducen sus equivalentes literales (*Amigo, hasta el altar*, MK 12217; *Amigo, hasta las aras*, S 66), así como el *Diccionario de Autoridades* (s. v. *Amigo hasta las aras*), en cuya definición se evidencia la cristianización del fraseologismo, que se desvincula del ámbito legal y, por reinterpretación, se entiende en términos estrictamente religiosos: “aunque denota lo estrecha que debe ser la amistad, al mismo tiempo advierte se debe contener, y no pasar los límites de la religión”³³². En cambio, Sbarbi (S 66) ofrece esta explicación: “Aplicase al que profesa fina amistad a otra persona hasta sacrificarse por ella; pero sin exceder de lo justo, razonable y honesto. Úsase también en latín: *Amicus usque ad aras*.” El doble uso en español y en latín da fe de su éxito y su difusión, pero lo más interesante es que este paremiógrafo ya transmite la interpretación de la mención de *altar* en relación con la muerte y el sacrificio, como si se hubiera llegado casi a identificar con la locución –estructuralmente pareja y empleada a menudo como cliché– *usque ad mortem* (‘hasta la muerte’, SD 10302, HL 8923, [Apéndice 1.24.2]), en paralelo con refranes del tipo *El amigo y el diente, aunque duelan, sufrirlos hasta la muerte* (MK 17907) o *Amigos, hasta morir; pero de prestarte mi burra, no hay nada que decir* (MK 3061)³³³.

Aparte de las continuaciones plenamente literales, en nuestro refranero hallamos otras versiones en las que parece haberse perdido el sentido originario: la estructura de *Amigo hasta el altar, es amistad* (MK 3484) induce a creer que se trata de una sublimación del amigo capaz de llegar a cualquier extremo en honor a la amistad; por otro lado, *Los buenos amigos han de probar a sus amigos "usque ad aras"* (S 69) insta a poner a prueba a los amigos para ver hasta qué punto son fieles, valor semántico que evidentemente sobrepasa el primigenio.

³³¹ Son otros muchos los pasajes de nuestra literatura donde se emplea, tanto en latín como en español. Aunque no es nuestro objetivo hacer un examen detallado de estas fuentes, nos parece preciso citar algunas a modo de ejemplo. En Lope de Vega (*La Dorotea*, 5, 3), el personaje de César habla de su absoluta disponibilidad para el amigo diciendo: “Yo soy amigo vuestro hasta las aras, ¿en qué os sirvo?”. También Tirso de Molina (*Cómo han de ser los amigos*, 2, 2, 122) alude a ello como conclusión a un soliloquio: “El amigo, hasta las aras”. Y en la conocida novela del Padre Isla titulada *Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes* (1758), en la primera de las cartas apologéticas, encontramos un empleo todavía más humorístico que el de *El viejo celoso*, enraizando la unidad con su referencia a lo sagrado y a la religión: “No ignoro lo que se puede responder a esto. Dirase: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*; y que cuando se trata de volver por la religión atropellada, por el estado eclesiástico secular y regular ofendido, por los prelados de la iglesia ultrajados, por los tribunales puestos a los pies, y por la misma potestad real usurpada o desatendida; no hay amistad que valga: porque *amicus usque ad aras*, y en llegando aquí beso a usted las manos y adiós amigo.”

³³² Más terminante en su dimensión religiosa resulta la explicación de Caro y Cejudo (1792 [1675]: 25): “Significa el adagio, que por un amigo se ha de hacer todo quanto fuere posible, con tal que no sea cosa contra la religión y reverencia que se debe á Dios, ni contra sus sagrados Mandamientos”.

³³³ Por su parte, Farnés (1992-1999: A 969 y A 977) todavía ofrece una exégesis distinta, pues relaciona esta unidad con algunos refranes catalanes y españoles que indican –como este último citado– que los amigos fallan cuando llega la necesidad (*Amics fins al cel, però a la bossa no hi toquem; Amics fins als ocs, a la bossa no m'hi tocs; Bien te quiero, bien te quiero, mas no te doy mi dinero; De esta parte de la bolsa me quiere bien mi señora*). Con todo, dado que se trata de una explicación aislada y aparentemente infundada, creemos que habría que achacarlo a un error de interpretación o de recopilación del legado del paremiólogo catalán.

Cambiando la terminología (*hasta las aras*) por referentes cristianos más reconocibles (*hasta la puerta del infierno*), algunos refranes mantienen el sentido original, indicando que los sacrificios hechos por los amigos nunca pueden llegar al extremo de condenarnos al infierno (*Por un amigo se llega hasta la puerta del infierno*, S 68; *Al amigo se le acompaña hasta la puerta del infierno, y allí se le deja*, S 65; *Con tu amigo, hasta la puerta del infierno; pero no hasta dentro*, MK 12218).

5.6.6. Fidelidad en la adversidad y la prosperidad

[Apéndice 1.25] Pero si hay una prueba infalible para identificar al amigo, ésta es sin duda observar su actitud en la adversidad: conforme a un tópico recurrente en la Antigüedad y en nuestro refranero, los falsos amigos desaparecerán en cuanto nos surja algún problema, mientras que los auténticos permanecerán a nuestro lado para ofrecernos su ayuda (*vid.* Apéndices 1.29-35), de acuerdo con el imperativo –ya analizado– de que entre amigos hay que compartirlo todo. La idea que subyace en este grupo de unidades es que las amistades tienen que prestar su ayuda en los malos trances, como resume Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a11-12): “Ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἶονται καταφυγὴν εἶναι τοῦ φίλου” (‘Por esto [porque la amistad es necesaria para conseguir la felicidad] en la penuria y en cualquier otra desventura, los amigos parecen ser el único refugio’, *vid.* Apéndice 1.02).

Considerando que las amistades basadas en la utilidad son las más frecuentes, Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1236a35) cita una paremia cuya interpretación es que estas amistades perduran mientras está vigente el provecho que se obtiene; por ende, cuando termina esa condición, la relación se extingue: *Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τὸν σοφὸν φίλον ἔσκει μάχηται* (‘Glaucó, un mercenario es un buen amigo mientras lucha’). A pesar de que no lo atestigüe el Estagirita, se ha identificado esta cita con un verso del poeta arcaico Arquíloco (*fr.* 15 W), cuya lectura suele ser un tanto diferente: *“Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσσον φίλος ἔσκει μάχηται”* (‘Glaucó, un mercenario es amigo en tanto lucha’). Con todo, no se documenta la pervivencia literal de esta unidad en español, aunque sí de su sentido, que encontrará formas de expresión a través de otras vías.

En cambio, mucho mayor fue la suerte que corrió un verso de Eurípides (*Hec.* 1226-1227), en el que Hécuba, tras vengarse de Polímestor por haber matado a su hijo Polidoro, le dice a Agamenón: “Ἐν τοῖς κακοῖς γὰρ ἀγαθοὶ σαφέστατοι / φίλοι” (‘En las adversidades los buenos amigos se ven con gran claridad’)³³⁴. En latín, el famoso verso *Amicus certus in re*

³³⁴ [Apéndice 1.25.1] En otra de sus tragedias, Eurípides (*Or.* 454-455) retoma el mismo motivo, distinguiendo entre los amigos de verdad y los que sólo tienen la etiqueta de *amigo*: “Ὄνομα γάρ, ἔργον δ' οὐκ ἔχουσιν οἱ φίλοι / οἱ μὴ 'πὶ ταῖσι συμφοραῖς ὄντες φίλοι” (‘De nombre pues, y no de hecho, son los amigos que no son amigos en las desdichas’). Estos versos son considerados proverbiales por Arsenio (12, 81b) y están, indudablemente, en la base de la sentencia de Publilio Siro (42 / A 41) que dice: *Amicum an nomen habeas aperit calamitas* (‘La desgracia mostrará si tienes un amigo o un nombre’). En español, el refrán que más fielmente sigue esta línea es *En las adversidades, muchos que se llaman amigos declaradamente se descubren por enemigos* (MK 3198), aunque en algunos que se relacionan con otras formulaciones clásicas se evidencia la referencia metalingüística (*Quien es tu amigo, te quita de ruido; quien se lo llama y no lo es, te mete en él*, MK 3185; *Los que tus amigos se llaman, no te aman; fingete pobre, y verás cómo corren*, MK 3033).

Ya desvinculados del contexto de probar a los amigos, otros textos clásicos atestiguan semejante devaluación del nombre *amigo*. Para Ovidio (*Ars I*, 740), “nomen amicitia est, nomen inane fides” (‘la amistad es [sólo] un nombre; la fidelidad, un nombre vacío’) porque los amigos pueden traicionar en cualquier momento, lo que también viene a decir *La amistad y el amor dos bellas*

incerta cernitur ('El amigo cierto en lo incierto se discierne') de Ennio (*Trag.* 351 J; *fr.* 388 R) podría considerarse una lograda adaptación del original eurípideo; y su proverbialidad queda fuera de toda duda gracias a Cicerón (*Lael.* 17, 64) y Erasmo (*Adag.* IV 5, 5), así como otras muchas fuentes que recurren a él, llegándose a convertir en uno de los principios universales de la amistad fiel.

Con posterioridad, Ovidio (*Trist.* I 8, 9-10) augura una serie de trances inciertos de todo género, dado que su amigo, inusitadamente, lo ha abandonado en la adversidad: "Haec ego uaticinor, quia sum deceptus ab illo, / laturum misero quem mihi rebar opem" ('Yo vaticino esto, porque he sido engañado por aquel a quien creía dispuesto a prestarme sus auxilios estando yo apurado'). Desde una perspectiva más general, Séneca (*Troad.* 581) sostiene que "necessitas plus posse quam pietas solet" ('la necesidad suele ser más fuerte que la devoción'), mientras que Petronio (61, 9) reitera que el infortunio revela a los amigos: "In angustiis amici apparent" ('En las dificultades se ven los amigos').

Paralelamente, también la tradición judeocristiana contempla esta circunstancia y contribuye a su arraigo en nuestro refranero: "Non agnosceatur in bonis amicus et non abscondetur in malis inimicus" ('No se conocerá al amigo en la prosperidad y no se esconderá el enemigo en la adversidad', *Si.* 12, 8); *Omni tempore diligit qui amicus est et frater in angustiis comprobatur* ('A toda hora ama el que es amigo y el hermano se conoce en las dificultades', *Prov.* 17, 17); "In aduersis enim amicus probatur; nam in prosperis amici omnes uidentur" ('En la adversidad, pues, se prueba el amigo; porque en la prosperidad todos parecen amigos', *Ambr. Off.* III 22, 129 [PL 16, 181b]); "In necessitate probatur amicus. Amici diuitis multi: sed utrum ueri amici sint, interueniens aduersitas probat" ('En la necesidad se prueba el amigo. Los amigos del rico son muchos, pero si son verdaderos amigos lo prueba la adversidad que sobreviene', *Ps. Aug. Amic.* 19 [PL 40, 840]).

Por último, son diversas las unidades tardías que aconsejan probar a las amistades en los reveses de la fortuna: *Probare amicos in re aduersa facilius* ('Probar a los amigos es más fácil en la adversidad', T 1307 = *App. sent.* 241 R)³³⁵; *Amicus in necessitate probatur* ('En la necesidad se prueba el amigo', *Ps. Beda* [PL 90, 1091c]; *Otloh* [PL 146, 301d]); *Arta probat medicum res et manifestat amicum* ('Una situación difícil prueba al médico y descubre al amigo', W 1456).

En español son muy abundantes los refranes que ratifican la enseñanza clásica (*Al buen amigo le prueba el peligro*, MK 3176; *El buen amigo se prueba en la adversidad y en el peligro*, MK 3177; *En la necesidad se ve la amistad*, MK 3190; *En la pobreza y en el peligro se conoce el buen amigo*, MK 3178; *En el grande aprieto se conoce el amigo neto*, MK 3191; *El amigo fingido, conocerle has en el ruido*, MK 2977; *Los amigos, más se prueban en los pesares que*

mentiras son (MK 2927). A su vez, Plinio el Joven (*Paneg.* 85, 1) emplea una designación similar para hablar de la ausencia de amistad que rodea a los poderosos: "Etenim in principum domo nomen tantum amicitiae, inane scilicet inrisumque, remanebat" ('En cuanto al palacio de los príncipes, de la amistad sólo quedaba el nombre, un nombre vacío e irrisorio). Y una fábula de Fedro (III 9, 1) sobre Sócrates ejemplifica la máxima *Vulgare amici nomen sed rara est fides* ('El nombre de amigo es común, pero la fidelidad es rara'), que más que como el verso ovidiano, tendría que entenderse más bien en el sentido de que la verdadera amistad se puede trabar con pocas personas (*vid.* Apéndice 1.17). Paralelamente, en el Antiguo Testamento se nos advierte contra estos falsos amigos: "Omnis amicus dicet et ego amicitiam copulaui sed est amicus solo nomine" ('Todo amigo dirá «Yo he trabado amistad», pero es amigo sólo de nombre', *Si.* 37, 1).

³³⁵ Esta paremia cuenta con una versión que vendría a ser su negativo: *Probare amicos difficile est re prospera* ('En la prosperidad es difícil probar a los amigos', *Ps. Publil.* 300).

en los gustos, S 69; *La adversidad es la piedra de toque de la amistad*, MK 3201), diversificándose su formulación (*Si no te ves pobre y perseguido, no sabrás quién es tu amigo*, MK 3040; *Si pobre no te vieres, no sabrás quien bien te quiere*, MK 34156; *En la casa de poco trigo se conoce el que es amigo*, MK 3211; *El mal tiempo trae dos bienes consigo: que huyan las moscas y los falsos amigos*, MK 2991; *En la mucha necesidad, dice el amigo la verdad*, MK 3189) y, en especial, concretándose las circunstancias adversas en el encarcelamiento y la enfermedad (*En la cama y en la cárcel se prueban las amistades*, MK 3208; *En la cama y en la cárcel se conoce al amigo; no entre jarros de vino*, MK 3207; *En prisión y enfermedad se conoce la amistad*, MK 3209; *En la cárcel y en el hospital se conoce la amistad*, MK 3210).

[Apéndice 1.25.2] Por el contrario, prácticamente no ha pervivido en español una comparación de raigambre muy antigua según la cual el amigo se prueba en la desdicha del mismo modo que el oro lo hace gracias al fuego. Teognis (415-418) presenta un símil semejante, aunque no sea exactamente el que posteriormente triunfará:

Οὐδέν' ὁμοῖον ἐμοὶ δύνamai διζήμενος εὐρεῖν / πιστὸν ἑταῖρον, ὅτω μὴ τις ἔνεστι δόλος. / ἐς βάσανον δ' ἔλθὼν παρατρίβομαι ὥστε μολύβδῳ / χρυσός, ὑπερτερῆς δ' ἄμμιν ἔνεστι λόγος.

Aunque lo busco con ahínco, no puedo encontrar un compañero fiel semejante a mí, en el que no sea posible el engaño; acercándome a la piedra de toque, me froto con ella como el oro con el plomo, y en mí está presente la convicción de una superioridad. [Traducción de Calderón Dorda, 2010: 85-87]

En cambio, Isócrates (*Or.* 1, 25) ya documenta la comparación tal como la conocemos: “Δοκίμαζε τοὺς φίλους ἕκ τε τῆς περὶ τὸν βίον ἀτυχίας καὶ τῆς ἐν τοῖς κινδύνοις κοινωρίας: τὸ μὲν γὰρ χρυσίον ἐν τῷ πυρὶ βασανίζομεν, τοὺς δὲ φίλους ἐν ταῖς ἀτυχίαις διαγιγνώσκομεν” (‘Prueba a los amigos mediante las desgracias de la vida y el compañerismo en los peligros: pues tal como probamos el oro en el fuego, así distinguimos a los amigos en las desgracias’). Arsenio (10, 8a) registra como proverbial la sentencia de Menandro (*Monost.* 385) *Κρίνει φίλους ὁ καιρός, ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ* (‘La ocasión pone a prueba a los amigos, como el fuego al oro’), al tiempo que son diversos los pasajes de la *Comparatio Menandri et Philistionis* en los que se atestigua o idéntica formulación (I, 165), o enunciaciones semejantes: “Χρυσὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πυρὶ, / ἢ δ' ἐν φίλοις εὖνοια καιρῷ κρίνεται” (‘El fuego puede poner a prueba el oro, y el afecto entre amigos lo juzga la ocasión’, *Comp. Men. Phil.* II, 83-84); “Χρυσὸς μὲν †διελέγχεται πυρὶ†, / αἱ τῶν φίλων γνῶμαι χρόνῳ γινώσκονται” (‘El fuego pone a prueba el oro, las intenciones de los amigos se conocen con el tiempo’, *Comp. Men. Phil.* III, 59-60).

El tropo es adoptado por escritores romanos como Cicerón, quien lo emplea en varias de sus obras: “Amicitias igni perspectas tuear” (‘Contemplaré las amistades comprobadas con el fuego’, *Cic. Red. sen.* 9, 23); “Quasi aurum igni, sic benevolentia fidelis periculo aliquo perspici possit” (‘Como el oro se prueba en el fuego, así también en algún peligro puede probarse cuál es el amor verdadero’, *Cic. Fam.* IX 16, 2). También Ovidio (*Trist.* I 5, 25-26) evidencia su pervivencia en latín: “Vt fuluum spectatur in ignibus aurum, / tempore sic duro est inspicienda fides” (‘Así como el oro amarillo se le aquilata en el fuego, así la fidelidad hay que comprobarla en los momentos aciagos’).

En español, algunos compendios incluyen *El oro se prueba en el fuego y los amigos en las adversidades* (DAPR 58), cuya apariencia hace pensar más en una perpetuación culta que por vía popular, la cual no puede descartarse en *El fuego muestra los quilates del oro* (S 417),

refrán que se habría desvinculado del tema de la amistad para centrarse en la idea de que los hechos revelan las intenciones.

[Apéndice 1.25.3] Mayor fortuna tuvo una sentencia de Pseudo-Varrón (*Sent.* 21) que presenta el imperativo de fingirse desgraciado para discernir a los amigos auténticos: *Vis experiri amicum? calamitosus fias* ('¿Quieres probar a tu amigo? Hazte desgraciado'). El refranero español perpetúa la estructura gracias a *¿Quieres despedir a los amigos? Fíngete arruinado* (MK 3034), aunque el sentido resulta más fiel en otras unidades (*Si a tu amigo quieres probar, finge tener necesidad*, MK 3187; *Si quieres de tu amigo saber la voluntad, finge necesidad*, MK 3186; *Fíngete en gran peligro y sabrás si tienes amigos*, MK 3179; *Fíngete en pobreza, y verás cuántos amigos te quedan*, MK 3025).

[Apéndice 1.26] Si la desventura sirve para dilucidar qué relación de amistad es auténtica, es porque se supone que –como entre los amigos todo es común (*vid.* Apéndice 1.15)– deben compartirse las dichas y las penas, ofreciéndose los amigos apoyo incondicional de modo recíproco (*vid.* Apéndice 1.23). Sin embargo, personas capacitadas para poder actuar así son escasas, como dicen –en concordancia con las unidades que limitan el número posible de amigos (*vid.* Apéndice 1.17)– estos versos Teognis (79-82): “Παύρους εὐρήσεις, Πολυπαῖδη, ἄνδρας ἑταίρους / πιστοὺς ἐν χαλεποῖς πρήγμασι γινομένους, / οἴτινες ἂν τολμῶεν ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντες / ἴσον τῶν ἀγαθῶν τῶν τε κακῶν μετέχειν” ('Hallarás pocos amigos, Polipaides, que te resulten leales en situaciones adversas, y que teniendo un corazón acorde con el tuyo se atrevan a participar por igual de los bienes y de los males', traducción de Calderón Dorda, 2010: 45). Paralelamente, de la mano de Eurípides nos ha llegado la obligación de que “ἐν τοῖς κακοῖς χρηὶ τοῖς φίλοισιν ὠφελεῖν” ('los amigos deben auxiliar a sus amigos en las necesidades', Eur. *Or.* 666) y no abandonarlos a su suerte, “κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη” ('pues común es la congoja de los amigos', Eur. *Phoen.* 243).

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 11, 1171a21-1171b28) considera que se precisa de amigos tanto en la felicidad como en la desdicha. En el primer caso, se pretende hallar a alguien con quien convivir o compartir, lo cual es honorable por cuanto se busca la compañía de los nobles de carácter; en el segundo, se busca ayuda, una amistad que sea útil y, por tanto, responde a una necesidad más imperiosa. En ambas circunstancias, la presencia del amigo es placentera (al que ya es dichoso, lo convierte en benefactor, en fuente de bienestar; al desdichado, lo conforta³³⁶), pero deberá darse según criterios distintos: “ἰέναι δ' ἀνάπαλιν ἴσως ἀρμόζει πρὸς μὲν τοὺς ἀτυχοῦντας ἄκλητον καὶ προθύμως” ('conviene acercarse a los desafortunados sin ser llamado y de buena gana', Arist. *Eth. Nic.* IX 11, 1171b20-21), pero se tardará en reunirse con el bienaventurado, pues hay que ir “πρὸς εὐπάθειαν δὲ σχολαίως” ('lentamente para la recepción de beneficios', Arist. *Eth. Nic.* IX 11, 1171b25-26)³³⁷.

³³⁶ Según Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 11, 1171b4-12), el amigo desventurado tendrá que guiarse por una conducta viril, es decir, no dejar que el amigo se apene, puesto que tal actitud perjudica al amigo (los males hay que compartirlos lo menos posible) y se corresponde con el que se consideraba un proceder típicamente femenino, dado que estima que las mujeres se complacen en quienes las plañen.

³³⁷ [Apéndice 1.26.1] Similar a la primera parte de esta cita resulta *Succurre paupertati amicorum, immo potius occorre* ('Acude en socorro de la pobreza de los amigos; sí, mejor corre a su encuentro', Ps. Publil. App. 102) y, en su conjunto, las palabras de Aristóteles cuentan con continuación entre nosotros (*A casa del amigo rico, irás siendo requerido, y a casa del necesitado, irás sin ser llamado*, MK 64673; *A casa del rico ve obligado; y a la del pobre, sin ser llamado*, MK 9498). [Apéndice 1.26.2] Por otro lado, vinculando este motivo con la caridad cristiana, San Gregorio Magno (*Mor.* 7) considera que “adiuare imbecillum charitatis est; adiuare uelle potentem, elationis” ('ayudar al débil es caridad; pretender ayudar al poderoso es orgullo'), razonamiento que tiene

Son abundantes los monósticos de Menandro en los que se insta a empatizar con la suerte del amigo, holgándose cuando le es propicia (*Ἄπαντας εὖ πράττοντας ἡδομαι φίλους*, ‘Me alegro cuando a todos mis amigos les va bien’, Men. *Monost.* 47; *Καλὸν θέαμα δ’ ἐστὶν εὖ πράττων φίλος*, ‘Es hermoso espectáculo un amigo al que le va bien’, Men. *Monost.* 407), apenándose cuando contraria, sea mostrando compasión (*Ἐλεεινότατόν μοι φαίνεται ἀτυχία φίλου*, ‘El infortunio de un amigo me parece muy merecedor de compasión’, Men. *Monost.* 251), sea considerando sus desgracias como propias (*Νόμιζε πάντα κοινὰ τῶν φίλων βάρη*, ‘Considera comunes todos los pesares de los amigos’, Men. *Monost.* 534; *Ἰδίας νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς*, ‘Considera propios los éxitos y las desdichas de los amigos’, Men. *Monost.* 370), pero, por supuesto, no desamparándolo nunca en tal trance (*Μὴ φεῦγ’ ἐταῖρον ἐν κακοῖσι κείμενον*, ‘No rehúyas a un amigo que se encuentra abatido entre males’, Men. *Monost.* 467; *Φίλον δι’ ὀργὴν ἐν κακοῖσι μὴ προδῶς*, ‘No abandones, llevado de la ira, a un amigo en las desgracias’, Men. *Monost.* 800; *Φίλον βέβαιον ἐν κακοῖσι μὴ φοβοῦ*, ‘No receles en las desgracias de un amigo fiel’, Men. *Monost.* 817), sino ayudándolo en lo posible (*Ἐν τοῖς κακοῖς δὲ τοῦς φίλους εὐεργέτει*, ‘Haz el bien a tus amigos en las desgracias’, Men. *Monost.* 219).

En una comedia de Plauto (*Epid.* 113) encontramos una formulación de esta noción, con la que –interesadamente– el joven Estratípocles recrimina a su amigo Queríbulo que le consuele sólo con palabras y no le preste el dinero que necesita para pagar a un usurero, apelando a la verdadera amistad: “Is est amicus qui in re dubia re iuuat, ubi re est opus” (‘Es amigo el que te ayuda en lo difícil tan pronto como es necesario’). De acuerdo con Cicerón (*Lael.* 13, 47-48), una de las características de la persona virtuosa es “et laetari bonis rebus et dolere contrariis” (‘no sólo alegrarse con las cosas buenas, sino también entristecerse con las adversas’), por lo que el auténtico amigo, aquel que entabla relaciones en honor a la virtud, mostrará espontáneamente empatía respecto a la fortuna del amigo: “Bonis amici quasi diffundantur et incommotis contrahantur” (‘Los amigos ensanchan [su corazón] en la prosperidad y lo encogen en la desgracia’).

Un verso que Virgilio (*Aen.* VI, 196) pone en boca de Eneas, en el que le pide a su madre (Venus) que no lo abandone en su infortunio (“Dubiiis ne defice rebus”, ‘No me faltes en esta situación incierta’), es recogido en algunos compendios fraseológicos (SD 2322, VF 305) completamente desgajado de su contexto, por lo que puede pensarse en su proverbialización, adquiriendo así un alcance semántico mayor que podría incluir al mismo tiempo a la divinidad, a la familia y a las amistades. Por su parte, Plinio (*Paneg.* 90, 5), en la descripción de su amistad con Tertulio Cornuto, incluye la comunidad de alegrías y pesares: “Isdem enim amicis gloriabamur, eoasdem amissos lugebamus, ac sicut nunc spes gaudiumque ita tunc communis nobis dolor et metus erat” (‘Pues nos gloriábamos de los mismos amigos, llorábamos la pérdida de las mismas personas, y así como ahora la esperanza y la dicha nos son comunes, entonces lo eran el dolor y el temor’). Y en una de sus cartas, el orador Frontón (*Amic. Ep.* I 17 [174, 28 van den Hout]) retoma la idea pero en su vertiente más emocional, expresando su deseo de tener alguien con quien poder compartir tanto los buenos momentos como los malos: “Cum amico omnia amara et dulcia communicata uelim” (‘Quisiera compartir con el amigo todo lo amargo y lo dulce’).

también su correspondencia en español (*Ayudar al pobre es caridad; ayudar al rico, adulación o vanidad*, MK 9501; *Favorece al afligido, y serás favorecido*, MK 9489; *Por humanarse con el que poco puede, se gana; no se pierde*, MK 31915).

También la tradición judeocristiana redonda en la necesidad de no abandonar al amigo desdichado: “Etsi mala mihi euenerint propter amicum, sustineo” (‘Aunque me lleguen los males a causa del amigo, lo mantengo’, *Si.* 22, 31). Paralelamente, en los *Evangelios* se transmite la idea de que “qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est” (‘quien es fiel en lo mínimo, también en lo mucho es fiel’, *Lc.* 16, 10), indicándose así que los que permanecen junto a sus amigos en lo malo son verdaderos amigos.

Ante la evidencia de que la fortuna determina la presencia de amigos, San Ambrosio (*Off.* III 22, 128 [PL 16, 181a]) formula esta pregunta: “Si amici secundae res amicos adiuuant, cur non et in aduersis amici rebus amicorum adiumentum suppetat?” (‘Si los amigos ayudan a sus amigos en la prosperidad, ¿por qué no está disponible también en la adversidad del amigo la ayuda de los amigos?’). Para evitar que se produzca esta desbandada de los amigos en la desventura, la solución pasa por la implantación de la paciencia y la autodisciplina en cualquier momento de la amistad: “Sed ut in aduersis amici patientia et tolerantia necessaria, sic in prosperis auctoritas congrua est; ut insolentiam extollentis se amici reprimat et redarguat” (‘Pero así como en la adversidad es necesaria la paciencia y la tolerancia del amigo, así en la prosperidad es conveniente la autoridad, para que reprima y recuse la insolencia del amigo que se ufana’, *Ambr. Off.* III 22, 129 [PL 16, 181b]).

Nuestro acervo paremiológico establece también como signo de amistad el permanecer junto al amigo no sólo en la dicha sino también en la adversidad (*El buen amigo, en bien y en mal está contigo*, MK 2912; *El leal amigo, al bien y al mal se para*, S 67; *El amigo leal, más que en el bien te acompaña en el mal*, MK 2913), puesto que hay que considerar comunes los males del amigo (*No es mal ajeno el mal de tu amigo*, MK 2911) y ayudarlo en tal trance (*Para la necesidad son los amigos* MK 3456; *Los amigos y los doblones son para las ocasiones*, MK 3458; *En cada amigo hay un costribo*, MK 3442; *Aqué es tu amigo, que te quita de ruido; (y aquél no lo es que te mete en él)*, MK 3183-4; *Ése es amigo que socorre al amigo; y ése llamo socorro con el que corro*, MK 3443) sin demorarse –como decían Aristóteles o Plauto– lo más mínimo (*Al amigo que en apuro está, no mañana, sino ya*, MK 3444; *Cuando el amigo pide, no hay mañana*, MK 3445)³³⁸. Por tanto, quienes no actúen así serán considerados falsos amigos (*No es buen amigo quien te oculta el peligro*, MK 2986; *Falso amigo el que no te ayuda en el peligro*, MK 2987; *Amigo en duda, quien te aconseja y, pudiendo, no te ayuda*, MK 2985; *¿De qué sirve el compadre que en la ocasión no vale?*, MK 11614) y habrá que alejarse de ellos (*No tengas amistad con persona que si te ve en peligro te abandona*, MK 2988; *Reniego del amigo que me deja solo en el peligro*, MK 3181; *Reniego del amigo que me encubre el peligro*, MK 3182; *Amigo del buen día no esté en tu compañía*, MK 3083; *Amigo que no te es fiel, cágate en él*, MK 2993; *Quien no me visitó en enfermedad, béseme el culo en sanidad*, MK 3204).

5.7. Amistad desinteresada

[Apéndice 1.27] Uno de los pilares que sostiene la amistad virtuosa es que se busca la compañía de otra persona por sí misma, sin ningún otro interés que amar, pues la amistad es un objetivo en sí misma: al decir de Cicerón (*Lael.* 27, 100), “amare nihil est aliud, nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita” (‘amar no es otra cosa

³³⁸ En realidad, estos refranes pueden beber de fuentes bíblicas: *Ne dicas amico tuo: «Vade et reuertere et cras dabo tibi» cum statim possis dare* (‘No le digas a tu amigo: «Vete, vuelve y mañana te daré», cuando puedas darle en el acto’, *Prov.* 3, 28).

sino querer a aquel mismo a quien amas, sin ninguna necesidad ni ninguna utilidad buscadas'). Este fundamento de la concepción clásica será compartido plenamente por la moral cristiana medieval, para la cual, visto que se considera que el amor³³⁹ triunfa sobre la naturaleza y la mente humanas, la conclusión lógica es "the assertion of the transcendence, of the complete sufficiency, of the universal preeminence of love. Love carries with itself its own justification, reason, and end" (Rousselot, 2001 [1907]: 197). Muestra de ello es la siguiente reflexión de San Bernardo de Claraval (*Serm. Cant.* 83, 4 [PL 183, 1183b]): "Amor praeter se non requirit causam, non fructum; fructus eius, usus eius; amo quia amo, amo ut amem" ('El amor no requiere ninguna causa fuera de él, ni ningún fruto: su fruto es su práctica; amo porque amo, amo para amar').

El lenguaje cristiano es el que triunfa en esta ocasión en nuestro refranero, aunque, pese a que hallamos alguna paremia española que defiende la misma idea (*Querer por sólo querer es verdadero querer*, MK 3622; *Donde hay amar, no hay más que dar*, MK 3878), lo cierto es que el cinismo, el pesimismo y la desconfianza en la naturaleza humana que caracteriza nuestro refranero hacen que sean mucho mayores las muestras del pensamiento contrario (*Querer por sólo querer, en pocas se llegó a ver*, MK 3621), pues el acervo paremiológico español se explaya en describir cómo el dinero mueve a los humanos a buscarse amistades o relaciones amorosas (*vid.* Apéndices 1.31, 1.33), o incluso se describe la prodigalidad adulatora como el método para conservarlas (*vid.* Apéndice 1.23.1), de modo que se hace difícil distinguir la amistad de la adulación (*vid.* Apéndice 1.28), mientras que las condiciones adversas no depararán más que la soledad (*vid.* Apéndices 1.30, 1.32).

5.8. Amistad interesada

5.8.1. Amistad y adulación

[Apéndice 1.28] Con todo, esta preeminencia de las amistades interesadas halla también su explicación en las fuentes clásicas. Conforme a Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 4, 1156b24-25), las amistades virtuosas son raras, puesto que se basan en el ideal virtuoso y son pocas las personas que se relacionen con otras según éste (*cf.* Arist. *Eth. Nic.* IX 10, 1171a19-20). En consecuencia, la mayoría de las amistades serán útiles porque constituyen relaciones que pueden establecerse entre cualquier individuo, a pesar de que, en sentido estricto, no podríamos llamar a estas personas "amigos"³⁴⁰, sino que más bien sienten afecto por el provecho que obtienen, con lo cual la relación se romperá en cuanto cese la conveniencia (*cf.*

³³⁹ Téngase presente el cambio de terminología operado por la moral cristiana, gracias a la cual la *φιλία* griega puede pasar a denominarse *amor*.

³⁴⁰ Paralelamente, Cicerón (*Lael.* 9, 31) considera que la auténtica amistad es por naturaleza desinteresada, dado que "amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam" ('hay que anhelar la amistad no en espera de la recompensa que conlleva, sino porque todo su provecho está en el mismo amor'). Este pasaje será parafraseado posteriormente por Aulo Gelio (XVII 5, 1): "Cicero [...] docere uolens amicitiam non spe expectationeque utilitatis neque pretii mercedisque causa colendam, sed quod ipsa per sese plena uirtutis honestatisque sit expetendam diligendamque esse, etiamsi nihil opis nihilque emolumentum ex ea percipi queat" ('Cicerón [...] quiere enseñar que la amistad no hay que cultivarla con la esperanza y a la espera de la utilidad ni de la ganancia ni la recompensa, sino que hay que anhelarla y desearla porque ella por sí misma está llena de virtud y honestidad, aunque de ella no se pueda obtener ninguna riqueza ni ganancia'). Asimismo, la paremia tardía *Hominum caritas et amicitia gratuita est* ('La caridad de los hombres y la amistad son gratuitas', SD 3591, HL 3217) redundará en la misma idea.

Arist. *Eth. Nic.* VIII 5, 1157a12-16). Por este motivo, a veces puede llegar a confundirse la amistad con la mera adulación, falsedad de la que se lamenta amargamente Séneca (*Ep.* 45, 7): “*Adulatio quam similis est amicitiae!*” (‘¡Cuán similar a la amistad es la adulación!’); y que es planteada por Tácito (*Ann.* II 12, 4) como inevitable: “*Amicis inest adulatio*” (‘En los amigos reside la adulación’)³⁴¹. Hasta tal punto se confunden, que Plutarco (*Mor.* 48e-74e = *Adul.*) dedica un tratado entero a dar pautas para diferenciarlas y algunos refranes españoles incluso prefieren una diáfana enemistad (*El amigo alaba y adula; el enemigo corrige y estimula*, MK 3339; *Adulándote, necio y malo te hará tu amigo; censurándote, sabio y bueno te hará tu enemigo*, MK 1102), por cuanto se asemejará más al ideal de sinceridad que se busca en la amistad (*vid.* Apéndice 1.39).

[Apéndice 1.28.1] Esta difusa frontera propicia la aparición de la desconfianza ante un amigo excesivamente lisonjero: *Amico laudanti credendum non est, sicut nec inimico detrahenti* (‘No hay que creer al amigo que alaba, así como tampoco al enemigo que denigra’, SD 617, HL 544, COU I.156)³⁴². El español se mantiene fiel (*Ni a amigo que alaba, ni a enemigo que detracta, caso no les hagas*, COU II.1789), intenta buscar el término medio entre la opinión del adulador y la del detractor (*Entre la del amigo que te alaba y la del enemigo que te vitupera, está tu calificación verdadera*, MK 12689) e insta a precaverse del amigo zalamero (*Amigo lisonjero, no amigo tuyo, sino de tu dinero*, MK 3015; *Amigo lisonjero, o ronda a tu mujer o a tu dinero*, MK 1060; *Del amigo adulador líbrenos Nuestro Señor*, MK 1045), en ocasiones unido a otros seres igualmente dignos de desconfianza (*De amigo lisonjero y de fraile sin monesterio [sic], no cures de ellos*, MK 3217; *Ni con amigo lisonjero ni con fraile callejero*, MK 3218)³⁴³.

5.8.2. Amistad y fortuna

[Apéndice 1.29] Gracias al peligro que encierra la falsa amistad, se entiende un numeroso conjunto de unidades que son la base en la que se fundamentan los que exhortan a probar a los amigos en la adversidad (*vid.* Apéndice 1.25). Estas unidades enseñan que se goza de muchos amigos en la prosperidad y en la riqueza, mientras que los desgraciados y los pobres son repudiados y quedan desamparados de toda amistad. Son diversos los versos

³⁴¹ Estas consideraciones se muestran mucho más pragmáticas y pesimistas que Cicerón (*Lael.* 25, 95), desde cuya teórica perspectiva es tan fácil distinguir a un adulador de un verdadero amigo como diferenciar lo artificial y simulado de lo natural y auténtico.

³⁴² [Apéndice 9.10] El exceso de afabilidad en las palabras también se contempla con recelo en otros muchos ejemplos, aunque no siempre vinculándose estrictamente con la amistad: *Habet suum uenenum blanda oratio* (‘La palabra halagüeña tiene su veneno’, Publil. 214 / H 12); “*Impia sub dulci melle uenena latent*” (‘Bajo la dulce miel se esconden malvados venenos’, *Ov. Am.* I 8, 104); *Noli homines blando nimium sermone probare; / fistula dulce canit uolucrum dum decipit auceps* (‘No te fíes de los hombres de palabras demasiado halagadoras; el cazador atrae a los pájaros con el dulce sonido del caramillo’, *Dist. Cat.* 1, 27); “*Ore suo benedicebant et corde suo maledicebant*” (‘Con su boca bendecían, pero con su corazón maldecían’, *Ps.* 61, 5); *Dulcia uerba serit, qui falsum dicere quaerit* (‘Quien quiere mentir siembra palabras dulces’, W 6368); *Non omnis qui nobis arridet amicus est* (‘No todo el que nos sonrío es amigo’, SD 6340, HL 5534, A 1169, D 1993, G 2029, COU I.1981) (*vid.* Apéndice 1.38).

³⁴³ No hay unanimidad, en cambio, en cuanto a cómo tomarse las alabanzas en boca de un enemigo, debido a que pueden tanto indicar la imperiosa verdad de lo que se aclama (*Elogio de enemigo es oro fino*, MK 2136), como encubrir una sibilina estratagema en nuestra contra (*Cuando tu enemigo te halaga, entonces te engaña*, MK 1079; *No hay alimaña peor que el enemigo adulador*, MK 1115).

elegíacos atribuidos a Teognis en los que ya aparecen formulaciones de esta idea, sentándose las bases de un tópico que recorrerá la literatura de todos los tiempos: “Οὔτοί κ’ εἰδείης οὔτ’ εὔνουν οὔτε τὸν ἐχθρόν, / εἰ μὴ σπουδαίου πρήγματος ἀντιτύχοις. / Πολλοὶ πὰρ κρητῆρι φίλοι γίνονται ἐταῖροι, / ἐν δὲ σπουδαίῳ πρήγματι παυρότεροι” (‘No podrías reconocer al amigo ni al enemigo, a no ser que te encontraras ante un asunto serio. Muchos son nuestros compañeros junto a la cratera, mas pocos en un asunto serio’, Theogn. 641-644); “Εὖ μὲν ἔχοντος ἐμοῦ πολλοὶ φίλοι· ἦν δέ τι δειλὸν / συγκύρση, παύροι πιστὸν ἔχουσι νόον” (‘Cuando yo estoy bien, son muchos los amigos; pero si me ocurre alguna desgracia, pocos tienen un corazón fiel’, Theogn. 697-698); “Τῶν δὲ φίλων εἰ μὲν τις ὄρᾳ μέ τι δειλὸν ἔχοντα, / ἀυχέν’ ἀποστρέψας οὐδ’ ἐσορᾷν ἐθέλει· / ἦν δέ τί μοι ποθεν ἐσθλόν, ἃ παυράκι γίνεται ἀνδρί, / πολλοὺς ἀσπασμοὺς καὶ φιλότητας ἔχω” (‘Si alguno de mis amigos ve que estoy en mala situación, tras volver la cabeza, no quiere ni mirarme; pero si alguna vez poseo cierta riqueza –lo que pocas veces sucede a un hombre– recibo muchos abrazos y muestras de amistad’, Theogn. 857-860); “Ἦν μὲν γὰρ πλουτήης, πολλοὶ φίλοι, ἦν δὲ πένηαι, / παῦροι, κοῦκέθ’ ὁμῶς αὐτὸς ἀνὴρ ἀγαθός” (‘Pues si eres rico, tienes muchos amigos, pero si eres pobre, pocos, y el mismo individuo ya no es igualmente bueno’, Theogn. 929-930)³⁴⁴.

Eurípides (*Her.* 1223-1225) pone en boca de Teseo el rechazo a este tipo de amistad interesada: “Χάριν δὲ γηράσκουσιν ἐχθαίρω φίλων / καὶ τῶν καλῶν μὲν ὅστις ἀπολαύειν θέλει, / συμπλεῖν δὲ τοῖς φίλοισι δυστυχοῦσιν οὐ” (‘Aborrezco la gratitud de los amigos que envejece y a todo aquel que quiere gozar de lo bueno, pero no embarcarse con los amigos que son desafortunados’). Además, algunos monásticos de Menandro introducen el tema: *Ἀνδρὸς καλῶς πράττοντος ἐγγὺς οἱ φίλοι* (‘Cuando un hombre tiene éxito, los amigos están cerca’, Men. *Monost.* 71); *Τῶν εὐτυχούντων πάντες ἄνθρωποι φίλοι* (‘Todos los hombres son amigos de quienes son afortunados’, Men. *Monost.* 754, cf. 748). Y en la *Anthologia Palatina* (X 35) se incluye un poema de Luciano que versa íntegramente sobre la cuestión que nos ocupa:

Εὖ πράττων, φίλος εἶ θνητοῖς, φίλος εἶ μακάρεσσι, / καὶ σευ ῥηϊδίως ἐκλυον εὐξαμένον· / ἦν πταισίης, οὐδεὶς ἔτι σοι φίλος, ἀλλ’ ἅμα πάντα / ἐχθρά, Τύχης ῥιπαῖς συµμεταβαλλόμενα.

Si eres afortunado, eres querido para los mortales y querido para los dioses, y fácilmente oyen tus oraciones; pero si tropiezas, ya no tienes ningún amigo, sino que todo va en tu contra, cambiando con las rachas de la Fortuna.

En el ámbito romano, Ovidio refleja en diversos pasajes de su obra el firme establecimiento en la poesía de este lugar común sobre el oportunismo de los falsos amigos. Particularmente conocido es el verso “Donec eris felix³⁴⁵, multos numerabis amicos” (‘Mientras seas afortunado, tendrás muchos amigos’, Ov. *Trist.* I 9, 5), pero no es el único momento de su obra en el que aparece la idea, ya sea mediante formulaciones directas (“Cum fortuna statque caditque fides. [...] Diligitur nemo nisi cui fortuna secunda est”, ‘La fidelidad se mantiene con la buena fortuna y con ella acaba. [...] Nadie es amado sino aquel a quien la fortuna le es propicia’, Ov. *Pont.* II 3, 10 y 23), ya sea recurriendo a imágenes

³⁴⁴ Todas estas traducciones de Teognis pertenecen a Calderón Dorda (2010: 113-115, 121, 138, 147).

³⁴⁵ Aunque suele citarse con este adjetivo (SD 2304, HL 2193, VF 300, P 727, A 56, D 680, G 723), el texto originalmente emplea el calificativo *sospes* (‘seguro, favorable, propicio’). Optamos por citar la variante con *felix* debido a que su popularidad la convierte en la que con mayor probabilidad ha podido influir en nuestro refranero.

náuticas, tan del gusto de los clásicos: “Cumque labent aliqui iactataque uela relinquunt, / tu lacerae remanes ancora sola rati” (‘Mientras algunos vacilan y abandonan mis sacudidas velas, tú permaneces como la única ancla de mi lacerada nave’, Ov. *Pont.* III 2, 5-6); “Dum mea puppis erat ualida fundata carina, / qui mecum uelles currere primus eras. / Nunc, quia contraxit uultum Fortuna, recedis, / auxilio postquam scis opus esse tuo” (‘Mientras mi nave era sólida con la quilla bien asegurada, eras el primero que quería navegar conmigo. Ahora, como la fortuna me ha fruncido el rostro, te alejas tras saber que necesitaba tu ayuda’, Ov. *Pont.* IV 3, 5-8).

Lucano (*Phars.* VIII, 486-535) remeda las palabras con las que Potino habría aconsejado al rey Ptolomeo que asesinara a Pompeyo, que se revelan como un alegato a favor de la traición basado en el hecho demostrado de que nadie traba amistad con los desventurados. El discurso empieza con esta exhortación: “Fatis accede deisque; / et cole felices, miseros fuge; sidera terra / ut distant, et flamma mari, sic utile recto” (‘Conciliate a los hados y a los dioses, trata a los afortunados y rehúye a los desgraciados: como las estrellas de la tierra y el fuego del mar, así de lejos está lo útil de lo justo’, Lucan. *Phars.* VIII, 486-488); para terminar sentenciando que “nulla fides unquam miseros elegit amicos” (‘nunca la fidelidad escogió a sus amigos entre los desgraciados’, Lucan. *Phars.* VIII, 535).

A su vez, Petronio (80, 9) incorpora un poema cuyos versos iniciales (1-4) reflexionan amargamente sobre el interés en la amistad: “Nomen amicitiae sic, quatenus expedit, haeret / [...]. Dum fortuna manet, uultum seruatis, amici; / cum cecidit, turpi uertitis ora fuga” (‘El nombre de la amistad perdura tanto cuanto aprovecha [...]. Mientras la fortuna persiste, ponéis buena cara, amigos; cuando ha caído, volvéis el rostro en una vergonzosa fuga’). Por su parte, Lucano (*Phars.* VII 727) considera que, debido a ello, “felix se nescit amari” (‘el afortunado no sabe si es amado’). Entre las sentencias que Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 2, 6-7) atribuye a Pítaco hallamos la siguiente: *Plures amicos re secunda comparas, paucos amicos rebus aduersis probas* (‘En la prosperidad ganas numerosos amigos, en la adversidad reconoces pocos amigos’). Asimismo, Boecio (*Cons.* III 5, 13) incluye en su obra una reflexión respecto a la fragilidad de las amistades contraídas gracias a la buena dicha: “Sed quem felicitas amicum fecit, infortunium faciet inimicum” (‘Pero al que la prosperidad hizo amigo, el infortunio lo hará enemigo’). Y Alcuino (*Ep.* 58 [PL 100, 226c]), en una carta escrita en el año 796, redonda en la misma idea: “Multi sunt in prosperitate amici, in aduersitate rari” (‘En la prosperidad los amigos son muchos; en la adversidad, raros’).

Por otro lado, el tópico es transmitido por la tradición judeocristiana gracias a “Est enim amicus secundum tempus suum, et non permanebit in die tribulationis” (‘Porque hay amigo que sólo lo es cuando le aprovecha, y no permanece en el tiempo de la tribulación’, *Si.* 6, 8) o “Sodalis amico coniuundatur in oblectatione et in tempore tribulationis aduersarius erit” (‘El compañero se alegra junto con el amigo en el placer, pero en el tiempo de la tribulación será un adversario’, *Si.* 37, 4). A lo largo del tiempo, este motivo compartido por ambas culturas fue generando nuevas unidades, de las que pueden citarse como ejemplo las siguientes: *Res parant secundae amicos optime, aduersae probant* (‘La prosperidad recaba muy bien amigos, la adversidad los prueba’, T 1308 = *App. sent.* 182 R); *Si fortuna iuuat, multi numerantur amici; si fortuna perit, nullus amicus erit* (‘Si la fortuna te ayuda, tendrás muchos amigos; si la fortuna desaparece, no tendrás ningún amigo’, A 56, G 3041, COU I.2856); *Amicos res opimae parant, aduersae probant* (‘La prosperidad procura amigos; la adversidad los prueba’, Ps. Publil. 22); *Fortuna quo se, eodem et inclinatur fauor* (‘Cuanta fortuna se tiene,

tanto se inclina la simpatía', Ps. Publil. 144); *Cui fortuna fauet, multos amicos habet* ('A quien la fortuna favorece, cuenta con numerosos amigos', SD 1646, HL 1590, M 215, G 516, COU I.507); *Felicitas multos habet amicos* ('La felicidad tiene muchos amigos', Erasm. *Adag.* III 5, 4).

En español hallamos continuaciones de estas paremias (*A quien la fortuna favorece, muchos amigos le aparecen*, COU II.97; *En lo que mucho va, a tu amigo conocerás; que en lo que va poco, somos buenos todos*, MK 3203; *En los males se conocen a los amigos leales; que en los bienes, muchos amigos tienes*, MK 3202; *A quien más abre su bolsillo, se le muestra más cariño; y en acabándose la plata, el amor se desbarata*, MK 33502), o bien derivaciones lógicas de ellas (*Quien no buscó amigos en la alegría, en la desgracia no los pida*, MK 3039). Pero en realidad no son muy abundantes, puesto que en su mayoría se relacionan con un grupo que analizaremos luego, en el que la prosperidad se concreta en lo estrictamente financiero (*vid.* Apéndices 1.31-33). Siendo ambos conjuntos abundantes en las lenguas clásicas, la clara preeminencia del segundo en español se corresponde con el proceso de materialización que sufren los tópicos del acervo paremiológico clásico en manos del pueblo español, para quien los designios de la etérea fortuna pierden ímpetu bajo la acuciante necesidad de la penuria económica, que constituye un problema mucho más cercano y palpable.

[Apéndice 1.30] Aparte de los anteriores testimonios clásicos y tardíos en los que, junto a la descripción del afortunado rodeado de amigos, en ocasiones se incluye la paralela mención del desamparo que sufre el desafortunado, contamos con documentos que obvian las circunstancias favorables y se centran en las aciagas³⁴⁶. De nuevo, unos versos de Teognis (645-646) hablan ya de ello: "Παύρους κηδεμόνας πιστοὺς εὖροις κεν ἑταίρους / καίμενος ἐν μεγάλῃ θυμὸν ἀμηχανίῃ" ('Pocos compañeros fieles que velen por ti hallarías cuando tuvieses tu ánimo en una gran dificultad', traducción de Calderón Dorda, 2010: 115). En una oda de Píndaro (*Nem.* 10, 78-79) se puntualiza la desgracia de quien carece de amigos –en consonancia con las unidades que ensalzan el valor de la amistad (*vid.* Apéndice 1.04)– y de la poca predisposición de los humanos para compartir las penas ajenas: "Οἶχεται τιμὰ φίλων τατωμένῳ φωτί· παῦροι δ' ἔν πόνῳ πιστοὶ βροτῶν / καμάτου μεταλαμβάνειν" ('Perdido está el honor para el hombre privado de amigos; y pocos de los mortales son fieles en la angustia para compartir con otro la fatiga').

Como un fragmento de Sófocles (*fr.* 667 N) se ha identificado el verso *Ἄνδρὸς κακῶς πράσσοντος ἐκποδὸν φίλοι* ('Del hombre que es desgraciado se alejan los amigos'), recogido como proverbial por numerosas fuentes (*Men. Monost.* 34; *Zen.* 1, 90; *Diogenian.* 1, 45; *Greg. Cyr.* 1, 60 = *M.* 1, 57 = *L.* 2, 21; *Macar.* 2, 6; *Apost.* 2, 82; *Suda* α 2190, *cf.* ε 586). Sin embargo, pese a lo que consideró en su día Nauck (1889: 290), actualmente se estima más factible que su autor sea Eurípides³⁴⁷, quien, en una de sus obras íntegramente conservadas, hace que Megara pregunte a Heracles: "Φίλοι γάρ εἰσιν ἀνδρὶ δυστυχεῖ τίνας;" ('Pues ¿qué amigos tiene un hombre infortunado?'); cuestión a la que ella misma acaba dando respuesta:

³⁴⁶ Aunque la gestación de estos motivos está interrelacionada y uno no puede entenderse sin el otro, decidimos tratar separadamente estas unidades porque nuestro refranero así suele hacerlo. Con todo, las paremias y pasajes que contemplan ambas perspectivas han sido incluidos en el grupo anterior, junto a las que sólo mencionan la caterva de falsos amigos que procura la prosperidad.

³⁴⁷ *Cf.* Mariño Sánchez-Elvira/García Romero (eds.) (1999: 90): "Nauck, basándose en los escolios de Elio Aristides, lo edita entre los fragmentos de Sófocles, con el núm. 667, pero es más probable que pertenezca a Eurípides, como apunta Radt en su edición de los fragmentos de Sófocles".

“Ἀφίλων, ἴν' αἰθίς σοι λέγω, τὸ δυστυχῆς” (‘El infortunio, para decírtelo otra vez, carece de amigos’, Eur. *Her.* 559 y 561).

Por otra parte, entre las de Menandro (*Monost.* 725) se documenta la paremia *Τῶν δυστυχούντων εὐτυχῆς οὐδεὶς φίλος* (‘Nadie que sea afortunado es amigo de los que son desafortunados’), al tiempo que similar egoísmo se ve en la *Comparatio Menandri et Philistionis* (I, 166): “Ἐν ἀπορίαις γὰρ οὐδὲ εἷς ἔσται φίλος” (‘Pues en las situaciones apuradas no tendrás ni un solo amigo’). A sabiendas de lo que dicen los proverbios, Libanio (*Ep.* 819, 1) acaba afirmando que esperará “φεύγειν ἡτυχηκότα φίλον” (‘que el amigo huya del desafortunado’).

Hablando de las amistades útiles, Séneca (*Ep.* 9, 9) remite a la creencia de que la adversidad pone a prueba a los amigos (*vid.* Apéndice 1.25), para concluir que “circa euersos solitudo est, et inde amici fugiunt ubi probantur” (‘en torno a los derrumbados se produce la soledad, puesto que los amigos huyen cuando se les prueba’). Y en época medieval contamos, por ejemplo, con la paremia *Viri infelicis procul amici* (‘Los amigos están lejos del hombre desafortunado’, W 33637e).

En nuestro refranero perdura la opinión de que los amigos fallan en la desdicha (*En la necesidad, ninguno guarda amistad; y el que hace lo que puede, cumple lo que debe*, MK 45188; *Cuando la fortuna vuelve la espalda, los amigos emprenden la retirada*, MK 16915; *Cuando menester lo has, el falso amigo se te va*, MK 2964; *Los amigos se te irán, o en su prosperidad, o en tu adversidad*, MK 3030), en ocasiones aludiendo nuevamente al encarcelamiento (*Preso y cautivo, no tiene amigo*, MK 2983), o bien igualando a estos falsos amigos con animales que merecen escaso afecto y confianza (*Amigos y mulas fallecen a las duras*, MK 2969; *Ratones y falsos amigos huyen cuando se arruina el edificio*, MK 3035).

[Apéndice 1.30.1] Un modo particular de tratar este tema recurre a alusiones meteorológicas para indicar, mediante un cambio atmosférico, la mudanza de la fortuna. La *Rhetorica ad Herennium* (IV 61) compara la actitud de los falsos amigos con la de las aves que emigran con la llegada del mal tiempo: “Hirundines aestiuo tempore praesto sunt, frigore pulsae recedunt. Item falsi amici sereno uitae tempore praesto sunt; simul atque hiemem fortunae uiderunt, deuolant omnes” (‘Las golondrinas en verano están cerca; [pero] se van al ser empujadas por el frío. Igual los falsos amigos están cerca en el tiempo sereno de la vida, y en cuanto han visto el invierno de la fortuna, huyen todos volando’). Otras fuentes clásicas pertenecen a Ovidio, cuyo famoso verso “Tempora si fuerint nubila, solus eris” (‘Si se nublaran los días, estarás solo’, *Ov. Trist.* I 9, 6) podría considerarse proverbial. En otro de sus poemas aparece una imagen parecida:

Dum iuuat, et uultu ridet fortuna sereno, / indelibatas cuncta sequuntur opes, / at simul intonuit, fugiunt, nec noscitur ulli, / agminibus comitum qui modo cinctus erat. / [...] Vix duo tresue mihi de tot superestis amici: / cetera Fortunae non mea turba fuit. [*Ov. Trist.* I 5, 27-34]

Cuando la fortuna es favorable y le sonrío con un rostro halagüeño, todos siguen sus puras riquezas; pero, en cuanto ha tronado, huyen y no es reconocido por nadie el que antes estaba rodeado de un escuadrón de amigos. [...] De entre tantos, apenas dos o tres me quedáis como amigos: el resto no era mi séquito, sino de la Fortuna.

Entre nuestros refranes, disponemos de referencias a la abundancia de amigos durante el buen tiempo (*En el buen tiempo, amistades ciento; mudada la fortuna, ni una*, MK 3085), que desaparecerán en cuanto aparezcan algunas nubes que oculten el sol (*Amigos y relojes de sol, sin nubes, sí; con nubes, no*, MK 2970; *Los amigos son como la sombra: en no luciendo*

el sol, nos abandonan, MK 3032) o bien sople un viento distinto o fuerte (*Amigo del buen tiempo, múdase con el viento*, MK 3080; *El mal viento convierte a los amigos en meros conocidos*, MK 16914).

5.8.3. Amistad y dinero

[Apéndice 1.31] Como anunciábamos (*vid.* Apéndice 1.29 *in fine*), son numerosas las unidades que concretan la fortuna en la condición económica³⁴⁸, pero el hecho de que sea la riqueza lo que condicione que uno sea valorado o no por posibles amigos, en realidad se basa en otro conocido lugar común conforme al cual el dinero determina la condición del hombre³⁴⁹. Ya Menandro, en diversos de los monósticos que se le atribuyen, establece que el requisito para disfrutar de amigos es poseer riquezas: *Ἐὰν δ' ἔχωμεν χρήμαθ', ἔξομεν φίλους* ('Si tenemos dinero, tendremos amigos', Men. *Monost.* 238); *Ἐὐχου δ' ἔχειν τι, κὰν ἔχης, ἔξεις φίλους* ('Pide tener algo, y si lo tienes, tendrás amigos', Men. *Monost.* 247); *Ἐν ἀργύρω μάλιστα κρίνεται τρόπος* ('La manera de ser se aprecia cuando se tiene dinero', Men. *Monost.* 267); *Τὰ χρήματ' ἀνθρώποισιν εὐρίσκει φίλους* ('A los hombres el dinero les encuentra amigos', Men. *Monost.* 733). Esta última sentencia se atribuye también a Sófocles (*fr.* 88, 1 R) y estaría en la base de la conclusión final que Plauto (*Stich.* 520-522)³⁵⁰ pone en boca de Antifón tras una discurrida reflexión en torno a la amistad: "Vt cuique homini res parata est, perinde amicis utitur: / si res firma, item firmi amici sunt; sin res laxe labat, / itidem amici conlabascunt: res amicos inuenit" ('Como un hombre tiene provistos sus bienes, así goza de amigos: si son firmes, también sus amigos son firmes; si los bienes se tambalean, de igual modo los amigos flaquean: los bienes encuentran amigos').

A su vez, Ovidio (*Fast.* I, 217-218) se apena por la época que le ha tocado vivir –recurriendo al tópico de la Edad de Oro perdida y de que cualquier tiempo pasado fue mejor–, en la que el dinero es la llave que lo proporciona todo, incluida la amistad: "In pretio pretium nunc est: dat census honores, / census amicitias; pauper ubique iacet" ('Ahora sólo el dinero tiene precio: el patrimonio da los honores, el patrimonio da la amistad; el pobre yace en cualquier sitio'). Consecuentemente, en una de sus cartas se lamenta de que sea el interés el que rija el afecto: "Vulgus amicitias utilitate probat. [...] Illud amicitiae quondam uenerabile nomen / prostat et in quaestu pro meretrice sedet" ('El vulgo valora las amistades por la

³⁴⁸ No tan cuantiosas son las que la fijan en el poder, tema que abordaremos más adelante (*vid.* Apéndice 8.36).

³⁴⁹ [Apéndice 9.11] El lírico Alceo (*fr.* 360, 3, V) recoge una breve paremia que atribuye al sabio Aristodemo –que será también citada por Píndaro (*Isthm.* 2, 11) y el filósofo Crisipo (*Prov. fr.* 2 A), así como recopilada por los paremiógrafos griegos (Zen. 6, 43; Diogenian. 6, 94; Greg. Cypr. 3, 98; *Mant. Prov.* 5, 15; Macar. 8, 95; Apost. 18, 32; *Suda* χ 477)–, cuya formulación más habitual es *Χρήματα χρήματ' ἀνὴρ* ('Dinero, dinero es el hombre'). De acuerdo con Lelli (2006: 52), es "una delle sentenze più famose del mondo antico", y tendrá muchas derivaciones en la Antigüedad y posteriormente, en especial las que ahora nos interesa mencionar, del tipo: "Tanti quantum habeas sis" ('Eres tanto cuanto tienes', Hor. *Serm.* I 1, 62); "Quantum quisque ferat respiciendus erit" ('Cada cual será mirado según cuanto lleve', Ov. *Am.* I 8, 38); "Assem habeas, assem ualeas. Habes, habebis" ('Tienes un as, vales un as. Tienes, serás considerado', Petr. 77, 6); "Quantum quisque sua nummorum seruat in arca / tantum habet et fidei" ('La confianza que cada uno obtiene es proporcional a la cantidad de dinero que guarda en su arca', Iuv. 3, 143-144); *Quantum habebis, tantus eris* ('Cuanto tengas, tanto serás', Aug. *Disc. Christ.* 2, 2 [PL 40, 676]).

³⁵⁰ No se olvide que esta obra plautina se basa en una de Menandro –aunque con final distinto–, por lo que la vinculación es muy probable.

utilidad. [...] Aquel nombre de amistad, antes venerable, está en venta y se vende en su negocio como una prostituta', Ov. *Pont.* II 3, 8 y 19-20)³⁵¹.

Como ya mencionamos al hablar de *Vbi amici, ibi opes* ('Donde están los amigos, allí están las riquezas', *vid.* Apéndice 1.04), esta paremia fue frecuentemente desautomatizada para indicar lo contrario: que las riquezas son las que recaban amistades (*cf.* Erasm. *Adag.* I 3, 24). Estas alteraciones en realidad son modificaciones aparentemente leves, como el cambio de orden (*Vbi opes, ibi amici*, 'Donde están las riquezas, allí están los amigos', W 44052b) o de entonación (*Vbi amici? Vbi opes*, '¿Dónde están los amigos? Donde están las riquezas', T 1318).

Por su parte, Enrique de Reims (*Ep.* 5 [PL 196, 1567c]) atestigua la pervivencia en la Baja Edad Media de estas paremias: "Vera est nimis illa sententia, quia qui uos diuites coluerunt, pauperes respicere dedignantur" ('Bastante cierta es esa sentencia, porque los que os adoran a vosotros los ricos, rehúsan mirar a los pobres'). Por supuesto a su continuidad en el tiempo y su llegada al español contribuyó el hecho de que la tradición judeocristiana participara de la misma consideración: *Proximo suo pauper odiosus erit amici uero diuitum multi* ('El pobre será odioso para su prójimo, mientras los amigos de los ricos serán muchos', *Prov.* 14, 20).

En español contamos con refranes que expresan llanamente cómo los ricos tienen amigos (*Quien es rico, tiene amigos*, MK 55974; *Quien tiene dineros, tiene compañeros*, MK 18429; *Quien tiene oro consigo, tiene amigos*, MK 18430; *Aquéllos tienen amigos, que son ricos*, MK 3013; *Vivamos larga vida con salud y dineros; que no faltarán compañeros*, MK 34184), mientras otros recurren a motivos de la fauna para incidir en la avidez de los amigos interesados (*Como los tordos a los higos, acudirán a tu dinero tus amigos*, MK 3016), o para describir el cambio de actitud de los que rodean a quien se ha enriquecido (*Desde que tengo ovejas, de buenas palabras me llenan las orejas; cuando no las tenía, ninguno me las decía*, MK 55971; *Cuando ganado no tenía y tierras no labraba, ninguno me saludaba; hoy que labro y crío, todos me dicen: "Querido amigo mío..."*, MK 55970; *Desde que guardo ovejas mías, todos me dan los buenos días; cuando ajenas las guardaba, ni buenos días, ni buenas tardes me daban*, MK 55968; *Agora que tengo oveja y borrego, todos me dicen: "En hora buena estéis, Pedro"*, MK 55966; *A tu yeguada son las sombreroas*, MK 55972), aunque para ello no siempre se aluda a la realidad rural (*A quien tiene la bolsa llena, todos le hacen zalemas; a quien la tiene vacía, ni le dan los buenos días*, MK 55981; *Por lo que tienes, te quitan el sombrero la gente*, MK 55973).

[Apéndice 1.31.1] Igual que estos últimos refranes, también se alejan de las formulaciones clásicas otros que hablan de la amistad por interés más en la línea de paremias tardías del tipo *Diligo te, non pro te; sed pro tua re* ('Te quiero, pero no por ti, sino por tus cosas', COU I.681), como por ejemplo *A mi amigo quiero, por lo que de él espero* (MK 3019). Este grupo advierte, asimismo, sobre la falsedad de estas amistades (*Amigo por su interés, amigo tuyo no es*, MK 3141; *No duerma bajo tu techo el que sólo es amigo de su provecho*, MK 3140), condenadas a extinguirse rápidamente por su doblez (*Amistad por interés, no dura, porque no lo es*, MK 3143; *Amistad por interés, hoy es y mañana no es*, MK 3142). A veces se relaciona con la temática amorosa y la proverbial codicia de las mujeres (—¿Cuánto

³⁵¹ Nótese que, de nuevo, vuelve a hablarse de la amistad como una etiqueta vacía de sentido (*vid.* Apéndice 1.25.1), en unos términos casi idénticos a los que el propio Ovidio (*Trist.* I 8, 15) utiliza en otro momento: "Amicitiae sanctum et uenerabile nomen" ('Amistad, nombre sagrado y venerable').

me quieres, Magdalena? –Según el dinero que tengas, MK 3638; De esta parte de la bolsa me quiere bien mi señora, MK 3639; Por el interés, lo más feo bello es, MK 34142; cf. Calero Fernández, 1991a: 881-882, 1006-1011, § 5.1.2.1-2, 6.1.2.2.2); en otras ocasiones, como ya ocurre en uno de los refranes que acabamos de citar, se recurre a los antropónimos a causa de la rima (*Te quiero, Andrés, por el interés*, MK 3640; –¿Por qué me quieres, Andrés? –Por el interés. –Y ¿por qué más? –Por nada más, MK 34232; –¿Por qué quieres a la fea, Andrés? –Por el interés. –¿Y tú, Pascual? –Por el capital, MK 34233), al tiempo que algunos aluden a una mujer anciana como antonomasia de lo rico pero no apetecible (*No miran a la vieja, sino a las alhajas que lleva*, MK 56042; *Si no miran a la vieja, miran a lo que lleva*, MK 62672)³⁵².

[Apéndice 1.31.2] A diferencia de las anteriores fuentes, Veleyo Patérculo (II 102, 3) evita llamar *amigos* a quienes rodean a los ricos, denominándolos abiertamente *aduladores*: “Semper magnae fortunae comes adulatio” (‘La adulación es siempre compañera de una gran riqueza’). Algunos refranes españoles también hablan de ello, ya sea en abstracto (*A la opulencia rinden todos adulación y obediencia*, MK 55980), ya sea en concreto (*Hombre rico, tiene aduladores, pero no amigos*, MK 55976; *Sólo el rico tiene amigos. Pero ¿son amigos?*, MK 55975; *¡Pobre del rico, que nunca sabe si tiene amigos!*, MK 55977; *A la gente rica todos le bailan la jarrica*, MK 55979) o como experiencia vivida (*¡Mundo cochino, que me adulas si me enriquezco, y me desprecias si me arruino!*, MK 1028).

[Apéndice 1.32] Consiguientemente, si los ricos tienen amigos, los pobres no tendrán. En Eurípides (*Med.* 561), Jasón explica que su intención en la vida es no padecer necesidad, a sabiendas de que “πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδῶν φίλον” (‘todo el mundo huye lejos del amigo pobre’). De acuerdo con un monóstico de Menandro (*Monost.* 687), se da la espalda a los amigos pobres, pues la pobreza es lo peor que puede haber³⁵³: Πενόμενον {ἐ}ἄν ἴδωσι{ν}, κάμπτουσιν φίλοι (‘Si ven que uno es pobre, los amigos lo humillan’). Y un poema de Marco Argentario incluido en la *Anthologia Palatina* (V 113, 5-6) habla de un tal Sosicrates, que se enamoró siendo rico y ahora se halla pobre y solo: “Ἡ μόλις ἔγνωσ / τοῦτ' ἔπος, ὡς οὐδεὶς οὐδὲν ἔχοντι φίλος” (‘Apenas has aprendido este dicho: que nadie es amigo del que nada tiene’).

De Ovidio (*Trist.* I 9, 10) nos llega, de nuevo, una formulación en latín: “Nullus ad amissas ibit amicus opes” (‘Ningún amigo acudirá a quien perdió las riquezas’). De este modo, quedan sentadas las bases para la aparición de diversas paremias tardías: *Nulli carus eris, si copia deficit aeris* (‘Nadie te apreciará, si no tienes mucho dinero’, W 18979); *Inopi nullus amicus* (‘El pobre no tiene amigos’, SD 4293, HL 3833, A 1105, D 1273, G 1353, COU I.1416); *Qui nihil habet, huic nullus amicus adest* (‘Quien no tiene dinero, no tiene amigos’, SD 8248, HL 7108, A 1105, D 2657, G 2717, COU I.2537); *Si fueris pauper, quis tibi amicus?* (‘Si eres

³⁵² Sobre el desprecio de la mujer anciana, *vid.* Apéndices 3.03, 3.48.

³⁵³ [Apéndice 9.12] Así lo determina otra sentencia menandrea: Πενίας βαρύτερον οὐδὲν ἐστὶ φορτίον (‘No hay carga más pesada que la pobreza’, Men. *Monost.* 660). La idea, como sostiene Lelli (2006: 53), deriva de la propia consideración del ser humano en función de su dinero, y ya estaba presente en Alceo (*fr.* 364 V: “Ἀργάλεον πενία κάκον ἄσχετον”, ‘La pobreza es un mal doloroso e incontrolable’) y en Teognis (384-392), pasaje que –por su extensión– reproducimos aquí sólo según la traducción de Calderón Dorda (2010: 83): “[...] obtienen, con todo, pobreza, madre de la impotencia, que desvía el ánimo de los hombres hacia el error, corrompiendo los sentimientos en su pecho bajo una imperiosa necesidad; sin quererlo, se resigna a soportar muchos ultrajes, sucumbiendo ante la indignancia, que enseña muchas desgacias, mentiras, fraudes y funestas discordias, incluso al hombre que no lo desea, y ninguna calamidad se le parece; pues aquella también engendra la amarga impotencia.”

pobre, ¿quién será amigo tuyo?', SD 9348, HL 8033, P 2736, A 58, G 3045, COU I.2858); *Homo mendicus, eius non remanet ullus* ('Al hombre mendigo no le queda ni un amigo', COU I.1233).

El español expresa igualmente la soledad del pobre (*Quien no tiene dineros, no tiene compañeros*, MK 51181; *A pobre y cautivo, no hay amigo*, MK 51152; *El que no tiene caire, ni tiene amigos ni donaire*, MK 51153; *El mendigo no tiene amigos*, MK 40610; *Tramontana no tiene abrigo, ni el pobre, amigo*, MK 15825), así como el desprecio que sufre (*Dámelo pobre, y dártelo he aborrecido*, MK 51185; *A quien dinero no tiene, nadie le quiere*, MK 51172) y el trato poco amigable que recibe (*Quien tiene poca hacienda, no hacen de él mucha fiesta*, MK 51178; *Cuando pobre, no me conoces; cuando rico, no te conozco*, MK 51164).

[Apéndice 1.32.1] Del poco trato que reciben los pobres también habla *Si careas aere, cupiet te nemo uidere* ('Si no tienes dinero, nadie querrá verte', SD 9322, HL 8010, M 139, COU I.2846), paremia tardía que cuenta con algunas continuaciones en español (*A quien es pobre, nadie lo mira*, MK 51173), especialmente por antífrasis (*Guarda y ten, y te vendrán a ver*, MK 1843; *Haz por haber, y venirte han a ver*, MK 55965; *Mientras tuvieres que comer, te vendrán a ver*, MK 55983).

[Apéndice 1.32.2] Siguiendo la estela del verso ovidiano, son diversos los refranes españoles que no hablan ya del amigo pobre en términos absolutos, sino especificando cómo se pierden los amigos al perderse el capital o el patrimonio (*Quien a pobreza viene, amigos no tiene*, MK 15352; *Si tus dineros se van, tus amigos también se irán*, MK 3037; *Hombre que empobreció, sin amigos se quedó*, MK 51154; *Serás querido, hasta verte perdido; y olvidado cuando te vean arruinado*, MK 34275; *Quien tuvo dineros, tuvo compañeros; mas si los dineros perdió, sin compañeros se quedó; porque los tales compañeros, no lo eran del hombre, sino de sus dineros*, MK 34274)³⁵⁴. Especial mención merece un subgrupo en el que se recurre a la imagen de animales que abandonan un lugar tan pronto como se acaba la comida (*Acabados los higos, los pájaros idos*, MK 34276; *A higuera sin higos no acuden los mirlos*, MK 34277; *Los estorninos, cien visitas diarias hacen a los olivos; pero acabada la aceituna, ninguna*, MK 34273; *Peral que no tiene peras, pocas visitas espera*, MK 34278; *Hormigas y amigos no van donde los graneros están vacíos*, MK 3026; *Donde no hay pan, vase hasta el can*, MK 51182; *De donde no hay pan, hasta los perros se van*, MK 51183)³⁵⁵.

[Apéndice 1.33] Una manera distinta de presentar esta cuestión es indicar que de los ricos todos quieren aprovecharse, intentando establecer parentesco con ellos, por muy lejano que sea. De ello ya habla la sentencia de Menandro (*Monost.* 748, *cf.* 754) *Τῶν εὐτυχούντων πάντες εἰσὶ συγγενεῖς* ('Todos los hombres son parientes de los que son afortunados'), que cuenta con una versión latina en *Felicitium omnes sunt cognati* ('Todos son parientes de los afortunados', A 52, G 978, COU I.1027). Consecuentemente, del pobre nadie querrá llamarse pariente, como bien atestigua la paremia medieval *Mendico ne parentes*

³⁵⁴ [Apéndice 1.32.3] Asimismo, contamos con unidades en las que, como en *Non habet unde suum paupertas pascat amorem* ('La pobreza no tiene medios para hacer crecer el amor', A 78, G 2007, COU I.1965), el tema se ha desviado hacia el amor, describiéndose su fin con la llegada de la miseria (*En acabándose la plata, el amor se desbarata*, MK 3643; *Cuando el hambre entra por la puerta, el amor huye por la ventana*, MK 3642), incidiendo a menudo en la codicia femenina (*Sin bolsa llena, ni rubia ni morena*, MK 3637, *cf.* Calero Fernández, 1991a: 1006-1011, § 6.1.2.2.2).

³⁵⁵ Incluimos estas paremias aquí por cuanto aluden al cambio de estatus económico, aunque evidentemente están emparentadas con algunas que se analizarán más adelante y que también toman como motivo la comida y, a veces, los animales (*vid.* Apéndice 1.34).

quidem amici sunt ('El mendigo no tiene como amigos ni siquiera a sus parientes', SD 5206, HL 4698, A 1105, D 1621, G 1627, COU I.1673).

Nuestro refranero recoge todas estas variantes: (1) la horda de supuestos parientes que rodea a los ricos (*Al pudiente, todos lo tienen por pariente*, MK 56028; *A la persona rica le salen parientes tras cada esquina*, MK 48831; *El rico siempre tiene parientes y amigos*, MK 56029; *A quien tiene ducados, no le faltarán primos ni cuñados*, MK 48832; *El rico tiene cien sobrinos y primos*, MK 56030; *Tío rico siempre tiene muchos sobrinos*, MK 60966), (2) el rechazo familiar que padecen los pobres (*No hay pariente pobre*, MK 48830; *Al pobre, nadie por pariente lo reconoce*, MK 51161; *Ni la verdad halla albergue, ni la pobreza parientes*, MK 63012; *Del hijo mendigo ni aun el padre es amigo*, MK 40609; *Enfermos indigentes no tienen parientes*, MK 51163), (3) a veces unido a la ausencia de amigos (*Quien dinero no tiene, tampoco amigos ni parientes*, MK 51158; *Al pobre y al ausente no le quedan amigos ni parientes*, MK 51162; *El pobre no tiene abrigo, pariente, deudo ni amigo*, MK 51157; *Cuando el villano no está rico, ni tiene pariente ni amigo*, MK 51156; *No hay amigo ni hermano, si no hay dinero de mano*, MK 3020); y (4), como viene siendo habitual, no podía faltar la unión de ambas circunstancias, la del rico y la del pobre (*Todos se llaman parientes del rico; del pobre, ni conocidos*, MK 48824; *El rico para todos es tío o primo; al pobre, nadie por pariente lo reconoce*, MK 56031; *Quien pobreza tien, de sus deudos es desdén, y el rico sin serlo, de todos es deudo*, MK 47649; *Quien pobreza tién, de sus deudores es desdén. Y el rico, sin serlo, de todos es deudo*, MK 51159; *A quien dinero no tiene, nadie le reconoce por pariente; y del rico, todos somos primos*, MK 51160).

[Apéndice 1.34] Otra modalidad de incorporar al refranero la amistad interesada es a través de la comida, que representa también la prosperidad y los bienes materiales: mientras tengamos alimentos que ofrecer, no nos faltarán amigos, aunque no serán auténticos, sino que lo serán sólo de nuestros víveres. No puede abordarse este apartado sin mencionar el personaje tipo de la comedia que se conoce como *edax* ('voraz, glotón, comilón, tragón', BL s. v.), término que enfatiza la glotonería del parásito, "que trata, con sus adulaciones y sus buenas palabras, que lo inviten a comer" (Bayet, 1996 [1966]: 57)³⁵⁶. Plutarco (*Mor.* 50c-d = *Adul.* 3) nos ha legado una reflexión en torno a distintos tipos de aduladores que se corresponden con distintas denominaciones de estos esclavos³⁵⁷:

Es posible observar muchas veces, en la ayuda y en los servicios, que la amistad es aventajada por la adulación. ¿Cómo no ha de ser así, diremos nosotros, si buscamos al verdadero adulador que se dedica a su trabajo con habilidad y arte, pero no pensamos, como hacen la mayoría, que son aduladores *aquellos que son llamados* [1] «transportadores de sus jarras de aceite», [2] «cambistas» y [3] «a los que se les oye después que [sic] el agua está sobre las manos» como dijo alguien, cuya grosería con chocarrería y desvergüenza es manifiesta con un solo plato y con una sola copa de vino? [τοὺς αὐτοληκίθους τούτους λεγομένους καὶ τραπεζέας καὶ μετὰ τὸ κατὰ

³⁵⁶ El personaje del parásito adulador ("κόλαξ") que lisonjea a su *rex* con el objeto de comer, así como la mera práctica de la adulación verbal ("κολακεία"), nacen en la comedia y, de ella, pasarán a la elegía, donde el amante tiene que agasajar a la mujer a través de las *blanditiae* ('piropos', *vid.* Apéndices 1.38.1, 2.08, 3.18, 9.17; *vid.* nota 440). Pese a su antigüedad, sigue siendo de inexcusable consulta el estudio dedicado a este personaje por Ribbeck (1884).

³⁵⁷ Citamos la traducción de la edición de Morales Otal/García López (1985: 204-205), destacando en cursiva las partes cuya versión original griega insertamos tras el texto español correspondiente. Entre paréntesis cuadrados indicamos, además, las designaciones o alusiones a los parásitos a las que nos referiremos después engarzándolas con otros testimonios.

χειρὸς ὕδωρ ἀκουομένους ὥς τις εἶπε κόλακας νομίζωμεν, ὧν ἐν μιᾷ λοπάδι καὶ κύλικι μετὰ βομολοχίας καὶ βδελυρίας ἢ ἀνελευθερία γίνεται κατὰδηλος;] Pues, realmente, no era necesario contradecir a Melantio, el parásito de Alejandro de Feras, el cual, a los que le preguntaban cómo fue muerto Alejandro, contestaba: «a través del costado hasta mi estómago», ni [4] *a los que se mueven alrededor de una mesa bien abastecida* [τοὺς ἀμφὶ πλουσίαν τράπεζαν ἐγκυκλομένους], [5] a los que «*ni el fuego, ni el acero, ni el bronce pueden impedir acercarse a la comida*» [Οὐ πῦρ οὐδὲ δίδαρος / οὐδὲ χαλκὸς εἶργει / μὴ φοιτᾶν ἐπὶ δεῖπνον].

La primera denominación que hallamos, (1) *ἀυτολήκυθος*, es contemplada por Erasmo (*Adag.* IV 4, 53) como una designación proverbial y alude a personas demasiado pobres para tener un criado que les llevara su jarra de aceite al baño público, por lo cual tenían que cargarla ellos mismos ('one who carries his own oil-flask, one who has no slave to do so: hence, wretchedly por. [...] II. flatterer, parasite', LSJ s. v.). Por tanto, este modo de referirse a los parásitos no nos interesa en este momento, pero sí los otros.

Con el término (2) *τραπεζεύς* ('at, of a table [...] parasite', LSJ s. v.) se relaciona ya a estos aduladores con la mesa en la que se come, razón por la cual estos individuos podrían llamarse 'amigos de mesa', como de hecho se les llama en los monósticos de Menandro que dicen *Πολλοὶ τραπέζης, οὐκ ἀληθείας φίλοι* ('Muchos son amigos de la mesa, no de la verdad', Men. *Monost.* 641) y *Πολλοὶ τραπέζων, οὐ φίλων εἰσὶν φίλοι* ('Muchos son amigos de las mesas, no de los amigos', Men. *Monost.* 682), o bien en el Antiguo Testamento: "Est amicus socius mensae, et non permanebit in die necessitatis" ('Hay amigo que es compañero de mesa, pero no permanecerá en tiempo de necesidad', *Si.* 6, 10)³⁵⁸. Similar es la designación (4), que presenta a estos falsos amigos pululando alrededor de una mesa como si fueran moscas³⁵⁹.

También (3) relaciona a estos vividores con el comer, en este caso aludiéndose al lavado ceremonial de las manos que precedía las comidas, al cual también se refiere Ateneo (IX 408f) cuando cita un verso de la *Hydria* de Menandro (*fr.* 405 K-Th) que apunta cómo se estrechan los lazos de la amistad una vez se han lavado las manos: "Οἱ δὲ κατὰ χειρῶν λαβόντες περιμένουσι, φίλτατε" ('Quienes han recibido en las manos, se quedan [para siempre], mi querido amigo'). Y la última designación (5) en realidad ha sido identificada como un fragmento del cómico Éupolis (*fr.* 148 M), atribución que, en otro de sus tratados morales, hace explícita el propio Plutarco (*Mor.* 778e = *Max. princ. phil.* 3)³⁶⁰.

Dos sentencias de Publilio Siro también indican cómo gracias a la comida se obtienen más amigos (*Plures amicos mensa quam mens concipit*, 'Más amigos granjea la mesa que la

³⁵⁸ La expresión "amigo de mesa" también aparece en algunos refranes españoles, como se verá.

³⁵⁹ Ateneo (I 7f) cita la locución *Μυκωνίος γείτων* ('vecino de Miconos', Zen. 5, 21; *Suda* μ 1400) como mencionada por Arquíloco (*fr.* 124a W) y por Cratino (*fr.* 328 K), diciendo que los de Miconos son proverbialmente mezquinos y avaros, pues su espíritu es tan pequeño y carente de valor como su isla. En lo que al tema en sí atañe, la *Suda* incluye otra unidad que alude no sólo a su mezquindad en general, sino también a su parasitismo: *Μυκωνίων δίκη ἐπεισπέπαικεν εἰς τὰ συμπόσια* ('Ha irrumpido en los banquetes como los de Miconos'), paremia que se aplica a quienes se presentan a los ágapes sin haber sido invitados. Sin embargo, como suele ocurrir con las unidades con gentilicios o topónimos, no ha perdurado en español, seguramente al perderse la referencia geográfica en el imaginario social.

³⁶⁰ En esta otra fuente, la cita presenta ciertas variantes formales de irrelevancia semántica ("Οὐ πῦρ οὐδὲ δίδαρος / οὐδὲ χαλκὸς ἀπείργει / μὴ φοιτᾶν ἐπὶ δεῖπνον") y es esta versión la que toma en consideración Meineke (1847: 185).

inteligencia', Publil. 670 / P 52), aludiendo asimismo a la distribución horaria prototípica (*Decima hora amicos plures quam prima inuenit*, 'Encontró más amigos a la hora décima que a la primera', Publil. 662 / D 28)³⁶¹. A su vez, Horacio (*Serm.* I 10, 79-80) emplea la designación "ineptus conuiua" ('invitado inconveniente') para referirse a un parásito; y en una oda centra el interés de estos falsos amigos en la bebida (alternativa que también contemplaba Plutarco): "Diffugiunt cadis / cum faece siccatis amici" ('Desaparecen los amigos una vez secas las tinajas hasta los posos', Hor. *Carm.* I 35, 26-27)³⁶².

Tras indicar la conveniencia de prestar atención a aquellos a quienes elegimos para compartir la comida (*vid.* Apéndice 1.12.2), Séneca (*Ep.* 19, 11) señala que la tarea de encontrar amigos –necesaria, recuérdese, para no estar a la par que las fieras– se ve dificultada por la turba de aprovechados que atraerá nuestra mesa, con lo cual "errat autem qui amicum in atrio quaerit, in conuiuio probat" ('se equivoca también quien busca al amigo en el atrio y lo prueba en el convite')³⁶³. Por otro lado, Juvenal (5, 161-163) considera que los así engañados más bien son conscientes de las intenciones de estos acompañantes: "Tu tibi liber homo et regis conuiua uideris: / captum te nidore suae puta tille culinae; / nec male coniectat" ('A ti te parece que eres un hombre libre y un invitado del rey: él piensa que has sido cautivado por el olor a cocina; y no conjetura mal').

En Petronio (38, 13) hallamos una alusión a lo que se conoce como *ollae amicitia* / *χύτρας φιλία* ('amistad de olla', Erasm. *Adag.* I 5, 23), locución con la que se determina la amistad basada en el interés³⁶⁴: "Sociorum olla male feruet, et ubi semel res inclinata est, amici de medio" ('La olla de los compañeros hierve mal y en cuanto el asunto ha decaído, los amigos se esfuman')³⁶⁵. Las paremiógrafos griegos registran la paremia *Ζεῖ χύτρα, ζεῖ φιλία* ('Hierve la olla, vive la amistad', Zen. 4, 12; Diogenian. 4, 96; Vind. 2, 79; Greg. Cypr. L. 2, 21;

³⁶¹ Un epigrama de Marcial (IV 8) detalla este horario, siendo la décima la hora en que "bonus aetherio laxatur nectare Caesar / ingentique tenet pocula parca manu" ('el buen César se deleita con el néctar celeste y sostiene en su poderosa mano una pequeña copa', Mart. IV 8, 9-10).

³⁶² [Apéndice 1.35] La paremia medieval *Amicitia inter pocula contracta plerumque est uitrea* ('La amistad contraída entre copas casi siempre es como el cristal') muestra también la fragilidad de las amistades basadas en el alcohol y en los momentos de diversión, aunque no se refiere a la gorronería, sino más bien a la falta de criterio que conlleva la embriaguez. En español, tenemos refranes paralelos (*Amistades que del vino nacen, al dormir la mona se deshacen*, MK 7874; *Amistad por el vino estrechada, no dura de la noche a la mañana*, COU II.215, HL 534; *En la cama y en la cárcel se conoce al amigo; no entre jarros de vino*, MK 3207), así como las designaciones "amigo de posada/hostal" que incluyen otros que aglutinan distintos elementos (*Casa de tierra, caballo de hierba y amigo de posada, no valen nada*, MK 2950; *Casa de tierra, caballo de hierba y amigo de hostal, no valen un real*, MK 2949).

³⁶³ Esta infructuosa búsqueda de amigos en el atrio remite a otro pasaje de Séneca (*Ben.* VI 34, 4-5) ya citado (*vid.* Apéndice 1.18). Además, estas palabras se recogen como proverbiales con ligeras variaciones: *Errat, qui amicum querit in atrio probatque in conuiuio* ('Se equivoca quien busca al amigo en el atrio y lo prueba en el convite', W 7166b)

³⁶⁴ También se documenta la versión personificada *amicus ollarius* u *ollaris* ('amigo de olla', SD 629, HL 555, M 18, B 158).

³⁶⁵ [Apéndice 9.13] Como señala López López (2007: 37) en su comentario a este pasaje, el sentido de la primera parte de esta cita se correspondería con los refranes *Olla de muchos, no bulle* (MK 52997, judeo-español) y *Olla de muchos, mal mejida y peor cocida* (MK 11568), con lo que habría que relacionarlo con paremias tardías del tipo *Communiter negligitur, quod communiter possidetur* ('Lo que se posee en común, en común se descuida', SD 1428, HL 1361, G 458, COU I.438) y otras unidades españolas como *Asno de muchos, lobos lo comen* (MK 52990), que indican la desatención que recibe aquello que es compartido por varias personas, dado que ninguna de éstas lo siente profundamente como propio y no se esmera en vigilarlo ni preservarlo.

Macar. 4, 30; Apost. 8, 31; *Suda* ζ 48, cf. 96), que cuenta con versiones latinas, como la literal *Feruet olla, uiuit amicitia* (SD 3079, M 20, A 52, D 921, G 996, COU I.1049) o la ligeramente diferente *Dum feruet olla, feruet amicitia* ('Mientras hierve la olla, hierve la amistad', SD 2354, HL 2222, COU I.763).

Los refranes españoles que perpetúan esta conceptualización clásica son muy numerosos, porque –a diferencia de otras formulaciones más abstractas– en este caso se trata de un modo muy físico y cercano de acercarse al tema, en tanto que si algo preocupa al pueblo llano (y a los pobres esclavos que la comedia ridiculiza convirtiéndolos en *servi edaces*) es el propio sustento, garantía de su bienestar. Así, nuestro refranero señala la abundancia de amigos que sigue a la de alimentos (*El ruidillo de la sartén tiene amigos cien*, MK 28777; *Haya fuego en mi cocina y buenas cosas que guisar, y amigos no me han de faltar*, MK 3130; *A mantel puesto, tendrás amigos ciento; no de tu trato, sino de tu plato*, MK 28336), si bien evidentemente aquéllos desaparecerán –como indicaba el *Sirácides*– cuando la prodigalidad se trueque en carestía (*El amigo de mesa no permanece en la necesidad: a otra mesa se va*, MK 3129), puesto que son falsos amigos (*Amigo de mesa, poca firmeza*, MK 3123; *Amigo de mesa y mantel, no fies de él*, MK 3124; *Amistad de pasera, no es verdadera*, MK 3125), de modo que el final de la comida terminará también con dicha amistad (*Comida acabada, amistad terminada*, MK 33455; *Comida hecha, compañía deshecha*, MK 61944; *Blas, ya comiste, ya te vas*, MK 61949; *Bocado comido no gana amigo; bocado por comer, suele ser*, MK 3131; *Eras mi amigo cuando comías conmigo; pero cuando conmigo no comiste, en la calle no me conociste*, MK 33652) y el supuesto afecto caerá en el olvido automáticamente (*Comido el bocado, el amigo olvidado*, MK 33654; *Manteles alzados, convite olvidado*, MK 33458; *Bocado tragado, en seguida olvidado*, MK 33457).

Aparte de estas referencias generales a la comida, también disponemos de alusiones a alimentos concretos. El pan aparece en cuantiosos refranes como sustento por antonomasia (*El pan comido, presto se echa en olvido*, MK 33449; *El pan comido, antes olvidado que digerido*, MK 33448³⁶⁶; *El pan comido, cada uno se va por donde ha venido*, MK 61946; *El pan que has dado, antes olvidado que cagado*, MK 33451; *Ayer mi pan comiste, y hoy no te acuerdas si me viste*, MK 33443; *Luego que tu pan comí, me olvidé de ti*, MK 33446), aunque a veces aparece mediante formas específicas (*Donde hay bodigos, hay amigos*, MK 3132) o en alusión a su materia prima (*¿Amigos? De tu pan y de tu trigo*, MK 3088; *Amigo, amigo, mientras tengas trigo: que el trigo acabado, al amigo se le da de lado*, MK 3090), alternancias indefectiblemente favorecidas por la rima. También la consonancia favorece la mención de una bebida tan mediterránea como el vino³⁶⁷, en especial con la designación *amigo de taza*

³⁶⁶ Aunque estos dos refranes son muy genéricos, su vinculación con el tema viene respaldada por su similitud con los que siguen, así como la clasificación temática operada por el compilador, quien los incluye –junto con muchos de los siguientes– en el apartado dedicado a la ingratitud que suele regir las relaciones humanas.

³⁶⁷ No debe extrañarnos que en este contexto aparezcan el pan y el vino, puesto que, como concluye Forgas Berdet (1996: 290) de su estudio de las paremias en torno a los ciclos del pan y del vino, éstos “constituyen algo así como el catecismo del bienestar material, el ideal pagano de felicidad, ambos compendian todo lo que el hombre puede desear: el alimento vital, necesario (el pan) y el superfluo, el goce, el capricho de los sentidos (el vino)”. Por tanto, estos amigos interesados echarán mano de la amistad para saciar sus necesidades más primarias de alimentarse y obtener placer, intereses que, al ser alcanzados, terminarán con la relación que ellos mismos originaron. Además, para una adecuada configuración del simbolismo de estos elementos gastronómicos, a la materialización del bienestar pagano, cabría añadir su valor religioso en el Cristianismo, donde representan, como es

de vino (MK 3107), que nos recuerda *amicus ollarius* (*Amigo de taza de vino, no vale un comino*, MK 6856; *Amigo de taza de vino, el vino acabado, ausente el amigo*, MK 3115; *Amigo de taza de vino, mal amigo y peor vecino*, MK 6855; *Al amigo de tu vino, no le quieras por vecino*, MK 62314; *Al que tiene buen vino en su bodega, enjambres de amigos se le llegan*, MK 3109; *Cierra la espita de tu vino, y se te irán los falsos amigos*, MK 3116; *Pensaba el necio que tenía amigos, y éranlo de su vino*, MK 3114; *Si tienes mujer hermosa o buen vino, no te faltarán amigos*, MK 3110).

Como ya vimos (*vid.* Apéndice 1.32.2), la rima con la palabra clave *amigo* auspicia el empleo de *higo* como representativo de la comida y de la abundancia en general (*Donde hay higos, hay amigos*, MK 3096; *En tiempo de higos, tuviste cien amigos; se acabaron los higos, y se fueron los amigos*, MK 3101; *Higos pendientes, amigos presentes; higos cogidos, amigos idos*, MK 33651; *Mientras higos haya, no pienses que tu amigo se vaya*, MK 3099; *Quien tiene higueras, tiene amigos: amigos de los higos*, MK 3098; *Dos clases tengo de amigos: unos vienen por mi trigo, y los otros, por mis higos*, MK 3097), lo cual conlleva alusiones ornitológicas que animalizan a estos falsos amigos (*Higos acabados, pájaros ausentados*, MK 61948; *Comidos los higos, se van los mirlos*, MK 33456), incluso sin mención de este fruto (*Pájaro que se llena, vuela*, MK 33459; *Mientras tienen fruto los olivos, son sus amigos los estorninos*, MK 3095).

[Apéndice 1.36] Por tanto, el dinero constituirá un obstáculo para la amistad, toda vez que, en cuanto las cuestiones pecuniarias se pongan de por medio, se verá afectada por una serie de bajezas humanas que contravendrán los fundamentos de comunidad, entrega y reciprocidad entre los amigos (*vid.* Apéndices 1.15, 1.23). Y en este punto nos encontramos con una aparente contradicción, ya que –como apunta Cicerón (*Lael.* 14, 51)– las personas que poseen conjuntamente poder, recursos económicos y virtud son, por un lado, las que menos necesitan la ayuda de otras, pero, por otro, se revelan como las más generosas, serviciales y dispuestas a entregarse libre y desinteresadamente a la amistad, por lo cual serían los amigos perfectos³⁶⁸. Ahora bien, resulta que, como acabamos de ver, a los ricos los termina rodeando una horda de aduladores y personas movidas por su propio interés (*vid.* Apéndices 1.31-33), de tal modo que, tanto si son virtuosos como si son avariciosos, sus posibilidades de entablar amistad serán escasísimas, porque los primeros no tendrán con quién y los segundos serán incapaces de compartir desprendidamente lo suyo. Por todo ello, Cicerón (*Lael.* 15, 54) termina estableciendo la práctica incompatibilidad entre el dinero y la amistad: “*Multorum opes praepotentium excludunt amicitias fideles*” (‘Las riquezas de muchos de los más poderosos excluyen las amistades fieles’); en armonía con lo que había dicho en un momento anterior de la misma obra: “*Pestem enim nullam maiorem esse*

bien sabido, la carne y la sangre de Cristo en la reproducción de la última cena que es cada celebración de la misa.

³⁶⁸ De este razonamiento, Villalba (1999: 127) extrae la siguiente deducción: “Sembla que el virtuos, per a actuar d’acord amb la virtut, ha de partir d’un cert nivell material. En aquest tema cal tenir present el nivell sòcio-econòmic de la societat romana”, dado que toda la filosofía moral y social se establece en función de los ideales de la clase alta, a la que suelen pertenecer los pensadores grecorromanos. [Apéndice 1.36.1] Sin embargo, la visión de los ricos como personas avaras, poderosas y, quizás, caprichosas hizo que la idea popular más bien fuera la contraria, como se refleja en la paremia tardía *Nec sit diues opum, nec sit tibi pauper amicus, aut famulus; uexant quolibet hocce modo* (‘Que tu amigo o tu siervo no sea ni rico en recursos ni pobre: de cualquiera de estas maneras afligen’, G 1788), que se corresponde con algunos de nuestros refranes (*El mozo y el amigo, ni pobre ni rico*, MK 14259; *El buen amigo, ni pobre ni rico*, MK 3311).

amicitiis, quam in plerisque pecuniae cupiditatem, in optimis quibusque honoris certamen et gloriae” (‘Pues no hay mayor peste para las amistades que, en la mayoría de la gente, el deseo de dinero, y entre los más nobles, la lucha por los cargos y la gloria’, Cic. *Lael.* 10, 34)³⁶⁹.

Sería difícil incorporar aquí todos los pasajes de la literatura griega y latina en los que se apunta lo pernicioso que es el dinero para las relaciones humanas, así que nos limitaremos a mencionar unos versos de Horacio (*Serm.* I 1, 84-87), en los que se habla hipotéticamente de alguien que antepone el dinero a todo, por culpa de lo cual todas sus relaciones se ven afectadas: su esposa e hijos no le desean el bien, al tiempo que sus vecinos, conocidos, mozos y mozas lo odian, representándose así todas las esferas a las que puede aplicarse el concepto de *φιλία* y, finalmente, preguntándole: “Miraris, cum tu argento post omnia ponas, / si nemo praestat quem non merearis amorem?” (‘¿Te sorprendes, cuando lo supeditas todo al dinero, si nadie te da un amor que no mereces?’).

Asimismo, imbuido del ideal cristiano de pobreza y austeridad, San Ambrosio (*Off.* III 22, 134 [PL 16, 182b-c]) proclama cuán perjudiciales son las riquezas para la amistad, a menudo llegando a hacer imposible: “Denique meliores amicitiae sunt inopum plerumque quam diuitum: et frequenter diuites sine amicis sunt, quibus abundant pauperes” (‘En fin, generalmente son mejores las amistades de los pobres que las de los ricos; y frecuentemente los ricos carecen de amigos, de los que abundan los pobres’).

En español vemos cómo en asuntos de dinero no prevalece ni la amistad (*En materia de dineros no hay amigos ni compañeros*, MK 34166; *Sobre dinero, no hay compañero*, MK 18182), ni la familia (*En materia de dinero, no hay amistad ni deudo*, MK 34164), ni cualquier tipo de afecto (*Bien me quieres, bien te quiero, no me toques al dinero*, MK 34176; *Bien te quiero, bien te quiero, y andando voy tras tu dinero*, MK 34219; *Bien te quiero, bien te quiero; mas no te doy mi dinero*, MK 41753; *Mucho me quieres y mucho te quiero; mas no me hablas de dinero*, MK 41754), puesto que todos se enemistan (*Mediando dinero entre dos amigos, los hace enemigos*, MK 3027; *Los amigos, al partir de los despojos se hacen enemigos*, MK 3029; *Al dinero llaman "pierde-amigos"*, MK 52155). Paralelamente, por el mismo motivo se indica que la persona avara carece tanto de amigos como de parientes (*El avariento, no tiene amigos ni deudos*, MK 5879; *El avariento rico, ni tiene pariente ni amigo*, MK 5878; *El avaro no tiene amigo ni pariente ni tenerlos quiere*, MK 5880).

[Apéndice 1.37] Las leyes de la reciprocidad de la amistad (*vid.* Apéndice 1.23) obligan a restituir los favores recibidos –sean de la índole que sean³⁷⁰–, pero ocurre algo que *a priori* va en contra de la razón: mientras ésta nos dice que la gratitud debería superar la gracia³⁷¹,

³⁶⁹ La primera parte de esta cita se reformula a modo de fraseologismo en algún compendio (*Pestis in amicitia pecuniae cupiditas*, ‘En la amistad, el deseo de dinero es una peste’, P 2251).

³⁷⁰ Aunque teóricamente el reintegro debería ser igual o superior, Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 2, 1165a5-34) contempla ocasiones en las que esto no es posible (por ejemplo, difícilmente se podría devolver a los progenitores el favor que nos hicieron al darnos la vida, o a los dioses el habernos favorecido con su gracia), concluyendo que habrá que conceder a cada cual lo que le sea propio y le corresponda, según el grado de relación, virtud y utilidad.

³⁷¹ [Apéndice 9.14] Por ello se incide en la necesidad de recordar más los favores recibidos que los conferidos: “Τὸ μνημονεύειν μᾶλλον ὧν ἔπαθεν ἀγαθῶν ἢ κακῶν, καὶ ἀγαθῶν ὧν ἔπαθε μᾶλλον ἢ <ὧν> ἐποίησεν” (‘Recordar más el buen trato que el malo, y los beneficios que se recibieron que los que se hicieron’, Arist. *Rhet.* I 13, 1374b16-18); “Ἐγὼ νομίζω τὸν μὲν εὖ παθόντα δεῖν μνησθαι πάντα τὸν χρόνον, τὸν δὲ ποιήσαντ’ εὐθὺς ἐπιλεῖσθαι” (‘Yo considero que los que han recibido [un favor] deberían recordarlo toda su vida, pero los que los han hecho deberían olvidarlo directamente’,

“οἱ δ’ εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δόρασαντας” (‘se piensa que los benefactores quieren a los beneficiarios más que los que reciben un bien quieren a quienes se lo hacen’, Arist. *Eth. Nic.* IX 7, 1167b17-18). A juicio de algunos, continúa el Estagirita, esto se produce porque se aplican las reglas del crédito: los benefactores son como prestamistas que desean el bien a sus deudores para verse recompensados y, por el contrario, los beneficiarios preferirían no tener que devolver nada³⁷². Aun así, para Aristóteles la clave está en la propia naturaleza de cada uno de los actos: habida cuenta de que la actividad es superior a la pasividad (*vid.* Apéndice 1.09), el benefactor se complace en la acción por cuanto ve en ella algo bello, al tiempo que el beneficiario advierte en ello algo útil, que siempre es menos ‘amable’ que lo bello.

Esta tesis explicaría por qué se produce la ingratitud en las relaciones familiares³⁷³ o en casos de amigos que prestan dinero desinteresadamente y que, contrariamente a lo esperado, con dicha acción de desprendimiento acaban perdiendo la amistad. Ya en una comedia de Plauto (*Trin.* 1052) leemos: “Quum repetas, inimicum amico beneficio inuenis tuo” (‘Cuando reclamas [lo prestado], gracias a tu propio favor descubres un enemigo en lugar de un amigo’)³⁷⁴. Es más que probable que Plauto aludiera a alguna paremia conocida, hipótesis que corrobora que posteriormente aparezcan variaciones del tipo *Mutua qui dederit repetens sibi comparat hostem* (‘Quien dio prestado, al reclamarlo se acarrea un enemigo’, W 18517), o bien reformulaciones como *Prestat inimico quam amico mutuum dare* (‘Es preferible prestar a un enemigo que a un amigo’, W 22227a) o, tomando léxico de la familia, *Mutua si dederis, germanus frater habebis; / si repetas, totus uilis es atque nothus* (‘Si prestas, tendrás un hermano carnal; si reclamas, serás completamente vil y bastardo’, W 15818a)³⁷⁵.

Paralelamente, en español se señala cómo el amigo se pierde al prestarle dinero, en ocasiones tornándose incluso enemigo (*Amigos al prestar, enemigos al pagar*, MK 52162; *El*

Demost. 18, 269); *Χάριν λαβὼν μέμνησο καὶ δοῦς ἐπιλαθοῦ* (‘Cuando recibas un favor, acuérdate, y cuando tú lo hagas, olvídate de él’, Men. *Monost.* 827).

³⁷² [Apéndice 9.15] Así se entienden las numerosas paremias que, contradiciendo las de la nota anterior, sostienen que los beneficios se olvidan fácilmente y, por el contrario, las ofensas perduran largamente en la memoria: *Memoria beneficiorum fragilis, iniuriarum tenax* (‘El recuerdo de los beneficios es efímero; el de las ofensas, persistente’, Ps. Sen. *Mor.* 128); *La memoria de agravio y de injuria, mucho más que beneficio dura* (MK 55153); *Se olvida una buena acción, y no se olvida un bofetón* (MK 55156).

³⁷³ De acuerdo con los refranes (*vid.* Apéndices 5.03, 5.34), esta desafección se produce de modo especialmente ingrato en los hijos, que a menudo se convierten en enemigos de sus propios padres y los perjudican, a pesar de haber recibido de ellos la vida y un cuidado que, en muchos casos, supuso un gran sacrificio por parte de los progenitores.

³⁷⁴ Asimismo, Séneca (*Ben.* II 11, 1) alude a lo embarazoso que resulta recordar lo que se debe: “Lacerat animum et premit frequens meritorum commemoratio” (‘Hiere y oprime el corazón el frecuente recuerdo de los favores’).

³⁷⁵ [Apéndice 9.16] Aun cuando no se menciona explícitamente la pérdida de la amistad, en Terencio (*Phorm.* 55-56) hallamos una queja paralela acerca del mal hábito de no retribuir lo que se debería: “Praesertim ut nunc sunt mores: adeo res redit / siquis quid reddit, magna habendast gratia” (‘Especialmente como ahora son las costumbres: las cosas han llegado a un punto en que, si alguien paga algo [una deuda], debe tenerse por un gran favor’). Igualmente, nuestro refranero constata con cinismo lo rara que es la restitución de lo que se presta (*Lo fiado, rara vez pagado*, MK 24595; *Lo prestado es medio dado*, MK 52114; *Lo prestado es primo hermano de lo dado*, MK 52115; *Del fiar y el prestar nació el no pagar*, MK 24594; *Cosa prestada, casi perdida*, MK 52116; *Lo prestado, casi nunca recobrado, y nunca mejorado*, MK 52118).

que es tu amigo al prestarle, será tu enemigo al cobrarle, MK 52163; Quien al amigo prestó, el amigo perdió, MK 52153; ¿Quieres perder al amigo más verdadero? Préstale dinero, MK 52150; Por el prestar, vi muchas amistades acabar, MK 52151; Dinero que prestaste, enemigo que te echaste, MK 52166; Si le quieres enemigo, presta tu dinero al amigo, MK 52170), por lo que las pérdidas serán dobles: el amigo y lo prestado (A tu amigo prestarás, y el amigo y lo prestado perderás, MK 52157; Al amigo presté, y sin dinero y sin amigo me quedé, MK 52154; Quien presta a un amigo, pierde el dinero y el amigo, S 68; Quien a su amigo presta su trigo, pierde su trigo o pierde su amigo, MK 52158). Por el contrario, si le fiamos algo a un enemigo, ganaremos un amigo, puesto que –a pesar de que seguramente tampoco nos reintegrará lo prestado– nos congraciaremos con él (El prestar hace amigos a los enemigos, y enemigos a los amigos, MK 52175; Prestar al enemigo es ganarlo; prestar al amigo, perderlo, MK 52178; Si prestaste, o un amigo perdiste, o un amigo ganaste, MK 52181; El prestar gana y pierde amigos, MK 52173; El prestar descompadra a los amigos y compadra a los enemigos, MK 52172)³⁷⁶.

Debido a todo ello, la conclusión a la que llegará el conjunto de nuestras paremias es que, por muy amigo que se sea, será mejor dejar de lado las transacciones pecuniarias y no prestar nunca a los amigos (Buen amigo y buen compañero; pero sin tocar al dinero, MK 3042; Cuenta conmigo; pero no con mi dinero ni con mi trigo, MK 3043; Amigos; pero cada uno gaste de su bolsillo, MK 3044; Amigos, hasta de aquí a la mar; pero de prestarle dinero, ni hablar, MK 3060; Amigo, hasta la pared de enfrente; pero en cuanto al dinero, ¡tente!, MK 3041; Amigos, hasta morir; pero de prestarte mi burra, no hay nada que decir, MK 3061; Si el amigo quieres conservar, dinero no le has de prestar, MK 52149).

[Apéndice 1.37.1] Un modo diferente de presentar el tema es mediante una antítesis de términos comerciales: *Qui dat mutuum, amicum uendit, inimicum emit* ('Quien da prestado, vende un amigo, compra un enemigo', W 39841s1). En español en ocasiones se prescinde de la alusión a la venta (*Quien presta a un amigo, compra un enemigo*, MK 52167; *Quien presta al amigo, cobra un enemigo*, S 68), mientras que en alguna que otra se conservan ambas transacciones (*Quien prestó al amigo, dos cosas más hizo: vendió un amigo y compró un enemigo*, MK 52168).

[Apéndice 1.37.2] Por otro lado, la paremia tardía *Si praestabis non habebis; si habebis, non tam cito; si tam cito non tam bene; si tam bene perdes amicum* ('Si prestas, no cobrarás; si cobras no tan rápido; si tan rápido, no tan bien; si tan bien, perderás el amigo', SD 9383, HL 8060, D 3046, G 3053, COU I.2868) presenta una encadenación de condiciones que se mantiene parcialmente en algunas unidades españolas equivalentes (*Quien presta no cobra, si cobra no todo, y si todo no tal; y si tal enemigo mortal*, MK 52097; *Quien prestó, no cobró; y si cobró, mal enemigo se echó*, MK 52169) o, desvinculándose del tema de la amistad, se amplía a una desconfianza general ante los préstamos (*Si fío, no obro; si cobro, no todo; pues para no cobrar, más vale no fiar*, MK 24607).

[Apéndice 1.37.3] A juicio de Séneca (*Ep.* 19, 11), cuanto más deba una persona a otra, mayor será el odio que sienta hacia ella –pese a que en teoría tendría que estarle más agradecida–, de lo cual extrae esta lapidaria conclusión: "Leue aes alienum debitorem facit, graue inimicum" ('Una deuda pequeña crea un deudor; una grande, un enemigo'). Esta misma idea recuerda Tácito (*Ann.* IV 18, 5) cuando habla de cómo la imposibilidad de

³⁷⁶ No es éste el único caso en que el refranero considera que se obtiene más beneficio de tratar con los enemigos que con los amigos (*vid.* Apéndice 1.41.2).

compensar lo recibido conduce invariablemente a la animosidad: “Beneficia eo usque laeta sunt dum uidentur exsolui posse; ubi multum anteuenere, pro gratia odium redditur” (‘Los beneficios le son continuamente agradables mientras le parece que pueden devolverse; cuando son muy superiores, se restituye odio en lugar de gratitud’). Pero es la formulación senequiana la que llegó a proverbializarse (a veces con pequeñas variantes: *Aes debitorem leue, grauius inimicum facit*, ‘Una deuda pequeña crea un deudor; una más grande, un enemigo’, Ps. Publil. 11) y la que ha perdurado entre nosotros (*Lo poco hace deudor, y lo mucho enemigo*, MK 17430; *Deuda pequeña, deudor crea; deuda grande, enemigo trae*, COU II.688).

[Apéndice 1.37.4] Por todo ello, lo mejor para conservar la amistad será una total transparencia en los pactos a los que se llegue, dejándolo todo estipulado de antemano: *Rationes crebras ponito, ut firma omnia custodias* (‘Harás numerosas cuentas para mantenerlo todo estable’, A 318, COU I.2698); *Clara pacta, amicitia longa* (‘Acuerdos claros, amistad larga’, SD 1380, HL 1300, A 318, D 397, G 440, COU I.417). Estas paremias tardías tienen sus correspondencias en español, que las diversifica pero sin alejarse excesivamente de sus fuentes (*Cuentas claras, amistades largas*, MK 3477; *Cuentas claras, la amistad alargan*, MK 14776; *Cuentas claras, y amistad que dure*, MK 14777; *Buenas cuentas la amistad sustentan, y hasta la aumentan*, MK 14774; *Razón y cuenta, amistad sustenta*, MK 14780; *Concierto claro, amigo caro*, MK 13447; *Cuenta acabada, amistad afirmada*, MK 14775)³⁷⁷, si bien también se alienta a extremar las precauciones (*Con todos un pacto, y con el amigo haz cuatro*, MK 3476) o se advierte que un excesivo celo en estos cálculos podrá, contrariamente, lastimar la relación (*Cuentas ajustadas, amistades amenguadas*, MK 14782; *Cuenta de cerca, amigo que se aleja*, MK 14781; *La cuenta, de cerca; y el amigo, de lejos*, MK 14784; *Cuentas comenzadas, amistades acabadas*, MK 14783)³⁷⁸). Ya sin correspondencia formal, el refrán *Entre dos amigos, un notario y dos testigos* (a veces completado así: *y entre hermanos, cuatro testigos y dos notarios*, MK 15956-7) igualmente señala la necesidad de establecer con claridad las condiciones del pacto entre amigos o parientes, pero en realidad son mayoría los fraseologismos que reprobaban cualquier trato comercial entre ellos, puesto que significará indefectiblemente el final de la relación, como han venido diciendo las paremias que configuran los grupos precedentes (*vid.* Apéndices 1.36-37).

De este modo, el refranero insta no sólo a no vender a los amigos (*Ni vendas a tu amigo, ni del rico compres trigo*, MK 11445; *Ni vendas a tu amigo, ni compres de tu enemigo*, MK 11446), sino también a no comprarles nada (*Quien compra del amigo, sale dolido*, MK 12030; *Quien compra al amigo o al pariente, compra caro y queda doliente*, MK 12029), ni emprender ningún tipo de negocio con ellos (*Si el amigo no quieres perder, con él negocios no has de tener*, MK 45273; *Si amistades quieres conservar, intereses no han de mediar*, MK 3478; *Al charlar, amigos; al contratar, ni conocidos*, MK 3028), porque en cuestiones económicas no hay tratos de favor (*En vender y comprar no hay amistad*, MK 11449; *De*

³⁷⁷ Frente a esta mayoría, en algún caso aislado se declara lo contrario (*Entre amigos no haya cuentas: el que lo tiene lo ponga, y el que lo ponga lo pierda*, MK 3053).

³⁷⁸ En este último refrán, en realidad lo que se transmite es un pleno rechazo a los negocios con los amigos, como en otras unidades que hemos mencionado en subapartados precedentes (*vid.* Apéndices 1.36-37), pero sin duda el aspecto formal lo relaciona con los que ahora tratamos.

mostrador adentro, ni amistad ni parentesco; de mostrador afuera, lo que quieras, MK 11447)³⁷⁹.

Varias de las paremias que hemos mencionado presentan una doble referencia, a la amistad y a la familia, pero contamos con otras en las que la cuestión compete exclusivamente al terreno del parentesco. En alguna ocasión se señala la necesaria claridad en los asuntos tocantes al dinero y al patrimonio (*Entre padres y hijos es buena la cuenta*, MK 14787; *Buena es la linde entre hermanos*, MK 14788), mientras en otras se recomienda –como ocurría en el caso de la amistad– no embarcarse en negocios ni préstamos con los parientes (*Con tus parientes, comer y bromear; con los extraños, negociar*, MK 45272; *Reniego de cuentas con deudos y deudas*, MK 14785; *Ni cuentas con parientes, ni deudas con ausentes*, MK 14789).

5.9. Sinceridad en la amistad

[Apéndice 1.38] De acuerdo con un conocido proverbio citado por Terencio (*Andr.* 68), el modo de granjearse amistades es mediante una actitud zalamera, en tanto que la sinceridad no acarreará sino menosprecio: *Obsequium amicos, ueritas odium parit* ('La complacencia procura amigos, la verdad engendra odio')³⁸⁰. El primer hemistiquio de esta paremia tiene su correspondencia con parte de uno de los *Disticha Catonis* (1, 34): *Obsequio dulces retinentur amici* ('Con complacencia se conservan los dulces amigos')³⁸¹; el segundo, en cambio, será empleado también por Ausonio (*Lud. Sept. Sap.* 8, 5). Paralelamente, varias unidades advierten del peligro que se corre siendo demasiado franco: *Ad perniciem solet agi sinceritas* ('La sinceridad suele conducir a la perdición', *Fedr.* 4, 13, 3); *Bonis honesta fert exitium ueritas* ('La honesta verdad conlleva daño a los sinceros', *M* 612); *Pericula ueritati*

³⁷⁹ Algunos refranes son contrarios a esta postura y apuntan la conveniencia de ser justo cuando se negocia con los amigos, dando por sentado que en otras transacciones lo que prima es la cicatería y la falsedad (*Amigos verdaderos no hagan trato de aparceros*, MK 3416; *Entre amigos leales, comprar y vender por lo que las cosas valen*, MK 3417).

³⁸⁰ Esta sentencia latina también es, posiblemente, el origen de uno de los más surrealistas de nuestros refranes, nacido con toda probabilidad de la corrupción del original como consecuencia de su transmisión oral entre personas poco duchas en latín: *Hocico dambico, varitas os dio padre* (Lázaro Carreter, 1980b: 211).

³⁸¹ [Apéndice 1.38.1] En realidad, esta visión de la cuestión terminará confundiendo con la tradición (grecorromana y judeocristiana) que aboga por la amabilidad como modo de adquirir y conservar amistades: “Βαρεῖται ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ” ('Severa con los enemigos y benévola con los amigos', *Eur. Med.* 809); *Fac tibi sit uultus comis, sermoque modestus, / sic multos facile tibi conciliabis amicos* ('Procura tener un rostro afable, un hablar modesto, y así fácilmente te reunirás muchos amigos', *M* 209); “Verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos” ('La palabra dulce multiplica los amigos y aplaca a los enemigos', *Si.* 6, 5); *Cortesía de sombrero, hace amistades y no cuesta dinero* (MK 13697); *El bien hacer gana amigos; el decir mal, enemigos* (MK 7566). [Apéndice 9.17] La cita bíblica aducida pone de manifiesto que el tema enlaza, asimismo, con aquel otro según el cual, gracias a la afabilidad, se apaciguan los ánimos y se resuelven los conflictos: “Ὁργῆς νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι” ('Las palabras son la cura de la ira padecida', *Aesch. Prom.* 380); *Μέγιστον ὀργῆς ἐστὶ φάρμακον λόγος* ('La palabra es el mayor remedio contra la ira', *Men. Monost.* 476); “Difficile dictu est quantopere conciliet animos hominum comitas affabilitasque sermonis” ('Es difícil expresar en qué medida concilia los ánimos de los hombres la dulzura y la afabilidad de la palabra', *Cic. Off.* II 14, 48); *Consilio melius uincas quam iracundia* ('Convencerás mejor con un consejo que con ira', *Publil.* 95 / C 11); *Responsio mollis frangit iram; sermo durus suscitatur furorem* ('La respuesta suave quebranta la ira; las palabras duras suscitan el furor', *Prov.* 15, 1); *La respuesta mansa, la ira quebranta* (MK 1305); *La buena palabra a los amigos agrada y a los enemigos aplaca* (MK 1310). Sobre la función de todo esto en el terreno amoroso, *vid.* Apéndices 2.08, 3.18.

saepe contigua ('Los peligros a menudo son vecinos de la verdad', G 2416). Y en este sentido, otra sentencia señala cuán incómodo resulta opinar sobre los amigos, mientras no hay ningún problema en censurar a los enemigos: *Inter amicos iudicatur quam inimicos molestius* ('Entre amigos se opina con mayor molestia que entre enemigos', Ps. Publil. 178).

En español tenemos algunas continuaciones más o menos libres del proverbio terenciano (*La lisonja causa amigos, y la verdad enemigos* MK 1003; *A quien miente, lo adoran; a quien la verdad dice, lo ahorcan*, MK 40661; *La mentira tiene muchos amadores, y la verdad, muchos aborrecedores*, MK 40662), pero su influencia se ve también en otros refranes que hacen hincapié en aspectos diversos. Como la segunda parte de dicho proverbio, se indica el rechazo de quienes dicen verdades que no quieren oírse (*La verdad engendra enemistad*, MK 63080; *La verdad engendra odio*, MK 63085; *La verdad es madre del aborrecimiento*, MK 63086; *Las verdades son las que amargan*, MK 63066; *Boca de verdades, cien enemistades*, MK 58400), perdiéndose así la amistad (*Por decir verdades se pierden las amistades*, MK 58401; *Hablad la verdad; perded la amistad*, MK 63078; *Cantaclaro no tiene amigos*, MK 58402), a menudo con fuertes represalias (*A quien dice la verdad, le ahorcan*, MK 63096; *Andaos por ahí a decir verdades y quebraros han la cabeza*, MK 58399; *Andaos a decir verdades y moriréis en los hospitales*, MK 58398; *Ándate a decir verdades, y paparás aire*, MK 63091). Por el contrario, las zalamerías resultan dulces a los oídos y a todo el mundo le gusta dejarse encomiar (*La verdad amarga y la mentira es dulce*, MK 63067; *Las verdades son de acíbar, y las mentiras, de almíbar*, MK 63068; *Hay verdades que saben a hiel y mentiras que saben a miel*, MK 63069), al tiempo que las verdades gustan a quienes las dicen y disgustan a quienes las oyen (*La verdad tiene dos sabores: uno dulce, para el que la dice, y otro, amargo, para el que la oye*, MK 63071; *La verdad, a quien la dice le sabe bien, y a quien la oye le sabe mal*, MK 63074; *Más dulce es decir verdades que oíllas*, MK 63073). Debido a todo ello, la persona lisonjera no sólo tendrá más amigos que la sincera, sino que además gozará de mayores oportunidades en la vida (*Medra el lisonjero, y no el hombre sincero*, MK 1005; *Vi al lisonjero medrado, y al sincero despreciado*, MK 1012; *Rico verás al lisonjero, y pobre al hombre sincero*, MK 1011).

[Apéndice 1.38.2] Análogamente, en el Antiguo Testamento hallamos el proverbio *Qui celat delictum quaerit amicitias* ('Quien oculta la falta [ajena], concilia amistades', *Prov.* 17, 9), que se corresponde con nuestro refrán *Disimula con el yerro, y tendrás amigo duradero* (MK 49585).

[Apéndice 1.39] Pero no todas las fuentes clásicas concuerdan con las que acabamos de analizar. De hecho, Cicerón (*Lael.* 24, 89) cita la paremia atestiguada por Terencio precisamente para demostrar su invalidez. Aun cuando admite que la verdad pueda ser odiosa, considera peor la condescendencia, habida cuenta de que hará que el amigo siga incurriendo en su error, que inevitablemente se verá agravado:

Molesta ueritas, siquidem ex ea nascitur odium, quod est uenenum amicitiae; sed obsequium multo molestius, quod peccatis indulgens praecipitem amicum ferri sinit. Maxima autem culpa in eo, qui et ueritatem aspernatur et in fraudem obsequio impellitur.

La verdad es enfadosa si es que de ella nace el odio, que es un veneno para la amistad; pero la adulación lo es mucho más, porque, condescendiente con las faltas, permite que el amigo se precipite más aún. Pero la mayor culpa está en aquel que desdeña la verdad y es empujado por la adulación hacia el engaño.

De esta manera, llega a la conclusión de que “*simulatio [...] amicitiae repugnat maxime: delet enim ueritatem, sine qua nomen amicitiae ualere non potest*” (‘la hipocresía se opone absolutamente a la amistad, pues destruye la sinceridad, sin la cual el nombre de «amistad» no puede tener valor alguno’, Cic. *Lael.* 25, 92). Un poco más adelante, incide en lo crucial de la sinceridad para conformar cualquier tipo de amistad: “*In qua [amicitia] nisi, ut dicitur, apertum pectus uideas tuumque ostendas, nihil fidum, nihil exploratum habeas, ne amare quidem aut amari, cum id quam uere fiat ignores*” (‘En la amistad, si tú no ves, como se dice, su pecho abierto y tú no le muestras el tuyo, no tienes nada seguro, nada cierto: ni tan sólo si verdaderamente amas o eres amado, pues no sabes hasta qué punto se hace de verdad’, Cic. *Lael.* 26, 97)³⁸².

Como era de esperar, al distinguir la amistad de la adulación, Plutarco (*Mor.* 74d = *Adul.* 36) incide en la sinceridad como la piedra de toque de la amistad: “*Καὶ διὰ τοῦτο δεῖ καὶ περὶ τὴν παρρησίαν φιλοτεχνεῖν, ὅσῳ μέγιστόν ἐστι καὶ κράτιστον ἐν φιλίᾳ φάρμακον*” (‘Y por ello hay que ejercitarse en el arte de la franqueza, en la idea de que es la mayor y más poderosa medicina en la amistad’). También parece revelarse como un contraargumento al proverbio terenciano otra de las sentencias que se hallan entre las de Publilio Siro: *Malo ueris offendere quam placere adulando* (‘Prefiero tropezar con la verdad que agradar adulando’, Ps. Publil. 195)³⁸³.

Aparte de los usos de la locución *pectus aperire* que veíamos en nota, San Ambrosio (*Off.* III 22, 135 [PL 16, 183a]) redundante en la necesidad de establecer una total sinceridad

³⁸² [Apéndice 9.18] En este pasaje, Cicerón emplea el fraseologismo *apertum pectus uidere*, que emplaza en el pecho o el corazón la sede de los sentimientos y de la inteligencia. Posteriormente, Ovidio (*Ars* III, 667) y Plinio el Joven (*Ep.* VI 12, 3) utilizan la misma expresión (*aperto pectore*), pero desprendiéndola del verbo y utilizándola adverbialmente en ablativo singular, por lo que se aproxima más a nuestras locuciones adverbiales *a pecho descubierto* (Buitrago, 2002 [1995]: 33) y *a corazón abierto* (Buitrago, 2002 [1995]: 18). Asimismo, el propio Plinio señala que ya la había empleado su interlocutor, Fabato, evidenciándose así su pertenencia al ámbito del discurso repetido: “*Epistularum, quas mihi, ut ais, aperto pectore scripsisti obliuisci me iubes*” (‘Me obligas a olvidarme de las epístolas que me escribiste, como dices, con el pecho abierto’). En época similar, Séneca (*Ep.* 59, 9) nos dejó escrita esta expresión, también en ablativo, pero en este caso en plural, pues el sujeto de la oración lo es, poniendo de manifiesto que no se trataba de una unidad totalmente fijada: Séneca afirma que la estupidez nos tiene absolutamente cautivos porque ni nos esforzamos por repelerla, “*nec apertis pectoribus haurimus*” (‘ni sentimos [las verdades halladas por los sabios] con los pechos abiertos’).

Siglos más tarde, San Ambrosio nos brinda dos testimonios más en los que vuelve a vincularse semánticamente al tema de la amistad, al tiempo que formalmente se abandona la forma participial y se utiliza el verbo en forma personal (*pectus aperire*), lo que supone un total paralelismo con *abrir [su] pecho/corazón* (DRAE, s. v. *pecho, corazón*), pues incluso coincide el régimen de dativo. En el primero aparece en pasiva: “*aperi pectus tuum amico*” (‘que tu pecho se abra al amigo’, Ambr. *Off.* III 22, 128 [PL 16, 180d]); en cambio, en el segundo la voz es activa, como sucede normalmente en español: “*Solatium quippe uitae huius est, ut habeas cui pectus aperias tuum, cum quo arcana participes, cui committas secreta pectoris tui*” (‘El consuelo es sin duda propio de esta vida, para que tengas a quien abrirle tu pecho, a quien comunicar secretos, a quien confiar las intimidades de tu corazón’, Ambr. *Off.* III 22, 131 [PL 16, 181c]).

³⁸³ [Apéndice 1.39.1] Otras dos de sus sentencias consideran que no hay que tener miedo del amigo, porque esa falta de confianza hacia sus reacciones va en contra de la naturaleza de la amistad: *Qui timet amicum, uim non nouit nominis* (‘Quien teme a su amigo, no conoce la esencia de esta palabra’, Publil. 540 / Q 40); *Qui timet amicum, amicus ut timeat docet* (‘Quien teme a su amigo, enseña al amigo a temerlo’, Publil. 524 / Q 24). Sin embargo, estas paremias no tienen continuación en español, a no ser que quiera verse cierta analogía con algún refrán que considera que el temor es propio de la enemistad (*Sé amado de tus amigos y temido de tus enemigos*, MK 3345; *De cuerdos es temer al enemigo*, MK 20954).

entre los verdaderos amigos: “Aperiamus secreta nostra amico quaecumque in pectore habemus, et illius arcana non ignoremus. Ostendamus illi nos pectus nostrum, et ille nobis aperit suum [...]. Nihil ergo occultat amicus, si uerus est” (‘Abramos al amigo nuestra privacidades, cualesquiera que tengamos en nuestro pecho, y no ignoremos sus secretos. Enseñémosle nosotros nuestro pecho, y el nos abrirá el suyo. Nada, pues, oculta el amigo si es verdadero’).

En español, la sinceridad se erige en requisito para la amistad (*La claridad conserva la amistad*, MK 58381; *Con la verdad, se acrisola la amistad*, MK 3431; *Entre amigos francos, el corazón en la mano*, MK 58383; *La verdad, a todo el mundo*; y *al amigo, sin disimulo*, MK 63061; *El espejo y la buena amistad siempre dicen la verdad*, MK 22777); y esta franqueza deberá ser proporcional al grado de amistad que una a las personas (*Mientras más amistad, más claridad*, MK 3426; *Cuanto más amigos, más claros*, MK 58379), entre las que no podrá haber secreto alguno (*Entre amigos no hay cosa secreta*, MK 3430; *A buen amigo no encubras secreto; que es causa de perderlo*, MK 57705).

Aunque, como vemos, ambas tradiciones contrarias tienen su representación tanto en latín como en español, cuantitativamente la primera es mucho mayor en nuestra lengua que la segunda, concordando así con el carácter desencantado y cínico de nuestro refranero al que hemos ido haciendo referencia.

[Apéndice 1.39.2] En el tratado tardío conocido como Pseudo-San Agustín (*Amic.* 24 [PL 40, 841]), hallamos una matización de esta sinceridad que debe definir la amistad, a saber: “Prae omnibus cauenda est suspicio, quae est amicitiae uenenum” (‘Ante todo hay que guardarse de la sospecha, que es el veneno de la amistad’), de ahí que la franqueza no sólo consista en amonestar, sino también en desdeñar cualquier habladuría o motivo de confianza que pueda entenebrecer la amistad. De la misma manera, nuestro refrán *Ni yerba en el trigo, ni sospecha en el amigo* (MK 3418) incita a confiar plenamente en las amistades.

5.9.1. Defectos del amigo

[Apéndice 1.40] Llegados a este punto, nos surge la cuestión de cómo hay que encarar los eventuales defectos que pueda tener nuestro amigo: ¿habrá que tolerarlos o corregirlos? Ante un amigo que nos defrauda con su debilidad, Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 3, 1165b17-20) se hace la siguiente pregunta: “Ἄρ’ οὖν εὐθὺς διαλυτέον; ἢ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνίατοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν;” (‘¿Habrá que romper inmediatamente? ¿O quizás no con todos, sino sólo con los de maldad incurable?’); la respuesta no se hace esperar y es así de clara: “Ἐπανόρθωσιν δ’ ἔχουσι μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἦθος ἢ τὴν οὐσίαν, ὅσῳ βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον” (‘En la medida en que son capaces de reformarse hay que ayudarles –más que asistirles económicamente–, pues es lo mejor y lo más propio de la amistad’). De modo similar, a juicio de Cicerón (*Lael.* 17, 61), “est [...] quatenus amicitiae dari uenia possit” (‘hay un punto hasta donde puede perdonarse a la amistad’), puesto que “uirtus, quam sequitur caritas, minime repudianda est” (‘la virtud, cuando va acompañada de amor, no puede en absoluto rechazarse’). Por tanto, a pesar de que la amistad más bella es la que se establece entre personas virtuosas y dado que nadie es perfecto, mientras se mantenga dentro de unos límites admisibles (*vid.* Apéndice 1.24), la amistad no habrá de descuidarse.

Uno de los monósticos de Menandro (*Monost.* 804) persuade de tolerar las pequeñas faltas del amigo, abogando por la mutua comprensión, que evitará que se termine aborreciéndolas: *Φίλων τρόπους γίνωσκε, μὴ μίσει δ’ ὅλωσ* (‘Comprende las costumbres de tus

amigos, no las odies en absoluto'). También se registra la paremia pareja *Ἡθῆ φίλων γίνωσκε, μιμήσῃ δὲ μὴ* ('Conoce las costumbres de los amigos, no las imites', Macar. 4, 40; *App. Prov.* 3, 4), en la que T 1322 ve "una confusione fra *μιμέομαι* «imito» e *μισέω* «odio»", la cual explicaría que constituya un caso aislado. Por el contrario, la lectura que ofrece Menandro es continuada por Publilio Siro (A 56): *Amici mores noueris, non oderis* ('Conoce las costumbres del amigo, no las odies'). Asimismo, Horacio (*Serm.* I 3, 43-44) incide en la tolerancia en cuanto a los defectos del amigo, parangonable a la de un padre para con su hijo: "Ac pater ut gnati, sic nos debemus amici / si quod sit uitium non fastidire" ('E igual que un padre con su hijo, así nosotros no debemos disgustarnos si acaso algún vicio es propio del amigo').

En español se recomienda igualmente paciencia con las carencias del amigo (*La falta del amigo hase de conocer, no aborrecer*, MK 3465; *La falta del amigo, con prudencia y buen tino*, MK 3466), porque lo más importante es preservar la amistad (*Tu amigo conserva con lo que de malo tenga*, MK 3471; *Al amigo, conocerlo y no perderlo*, MK 3462; *El amistad conoscerla, mas no romperla*, MK 3461). Más libremente y extremando la tolerancia, diversos refranes exhortan a resignarse a los vicios de los amigos (*Al amigo, sufrillo*, MK 3421; *Al amigo, con su vicio*, MK 3469; *Al amigo tuyo, con el vicio suyo*, MK 3470), aunque sean más molestos que un dolor de muelas (*El diente y el amigo, sufrillo, con su dolor y vicio*, MK 3468; *El amigo y el diente, aunque duelen, sufrirlos hasta la muerte*, MK 3467), toda vez que es probable que tales máculas sean nimias (*Con los amigos no se ha de mirar en pelillos*, MK 3422).

[Apéndice 1.40.1] En cambio, en otra sentencia de Publilio Siro (474 / P 25) los defectos del amigo pasan a considerarse como propios, de nuevo en armonía con la idea de que todo es común entre amigos: *Peccatum amici ueluti tuum recte putes* ('Considerarás correctamente como tuya la falta de tu amigo'). Formalmente similar resulta *Amici uitia si feras, facis tua* ('Si consientes las faltas de tu amigo, las haces tuyas', Publil. 10 / A 10), si bien sus implicaciones son completamente distintas: uno no tiene que condescender con las flaquezas del amigo, sino que debe tratar de corregirlas, como dice el refrán español *Callando faltas a tu amigo, te las apropias tú mismo* (MK 12220) o, más libremente, *Con el amigo sé complaciente, si tu conciencia lo consiente* (MK 12219).

5.9.2. Amonestación entre amigos

[Apéndice 1.41] Consecuentemente con estas últimas paremias, para cumplir con la verdadera amistad se deberá advertir al amigo de sus errores, al tiempo que habrá que dejarse aconsejar y amonestar cuando uno se conduzca como no debiera, siempre con la sinceridad como bandera³⁸⁴. Sin mención explícita de la amistad, Hesíodo (*Op.* 295-297) ya apunta la importancia de saber dejarse aconsejar: "Ἐσθλὸς δ' αὖ κακεῖνος, ὃς εἴ εἰπόντι πίθηται. / ὃς δὲ κε μήτ' αὐτὸς νοεῖ μήτ' ἄλλου ἀκούων / ἐν θυμῷ βάλλεται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ" ('Es bueno el que consiente que se le aconseje bien, pero quien ni piensa él mismo ni escuchando a otros guarda en su mente [lo que le dicen], ése es un hombre inútil').

Por este motivo, junto a otros aspectos de la amistad, Cicerón (*Off.* I 17, 58) añade como necesarias las reprensiones cuando procedan: "Vita autem uictusque communis, consilia, sermones, cohortationes, consolationes, interdum etiam obiurgationes in amicitiiis uigent maxime" ('Pero la vida y el común modo de vivir, los consejos, las conversaciones, las

³⁸⁴ Paralelamente, también en la educación de los hijos se entiende la reprimenda paterna como prueba de su amor, puesto que se corrige para enderezar a quienes se ama (*vid.* Apéndice 5.12).

exhortaciones, las consolaciones y a veces también las reprimendas florecen al máximo en las amistades'). Asimismo, en varios pasajes de su tratado sobre la amistad, el propio Cicerón matiza y desarrolla las circunstancias y maneras en las que estas reprimendas deben hacerse. Los verdaderos amigos han de sentirse libres de aconsejarse y amonestarse entre sí, con la convicción de que se seguirán las indicaciones que se den:

Consilium uerum dare audeamus libere, plurimum in amicitia amicorum bene suadentium ualeat auctoritas, eaque et adhibeatur ad monendum non modo aperte, sed etiam acriter, si res postulabit, et adhibitae pareatur. [Cic. *Lael.* 13, 44]

Que nos atrevamos a dar libremente un consejo verdadero, y sobre todo que en la amistad prevalezca la autoridad de los amigos que saben aconsejar bien y que esta [autoridad] sea aplicada para amonestar no sólo abierta, sino también duramente, si el asunto lo requiere, y que se obedezca una vez aplicada.

Pero esta reprimenda deberá llevarse a cabo siempre con la buena intención de enmendar al amigo, sin ánimo de ofenderlo: "Nam et monendi amici saepe sunt et obiurgandi, et haec accipienda amice, cum beneuole fiunt" ('Pues a menudo hay que amonestar y reprender a los amigos, y esto será aceptado amigablemente cuando se haga benévolamente', Cic. *Lael.* 24, 88). Por ende, el amonestado no deberá tomárselo como una crítica y tendrá que "delicto dolere, correctione gaudere" ('dolerse por la falta, alegrarse por la corrección', Cic. *Lael.* 24, 90). Por tanto, la conclusión de todo ello es lo siguiente: "Monere et moneri proprium est uerae amicitiae, et alterum libere facere, non aspere, alterum patienter accipere, non repugnanter" ('Advertir y ser advertido es propio de la verdadera amistad, y hacerlo uno franca y no duramente, y aceptarlo el otro pacientemente y no con resistencia', Cic. *Lael.* 25, 91).

Algo similar hallamos siglos después en San Ambrosio (*Off.* III 22, 127 [PL 16, 180c]), para quien es esencial reprender al amigo que yerra: "Errantem igitur amicum corripere, innocentem amicum ne deseras" ('Corrige, por tanto, al amigo que se equivoca, y no desampares al amigo honrado'); pero habrá que tener cuidado de "neque monitio aspera sit, neque obiurgatio contumeliosa" ('que la amonestación no sea áspera, ni la reprimenda injuriosa', Ambr. *Off.* III 22, 133 [PL 16, 182b]). Paralelamente, en el tratado de Pseudo-San Agustín (*Amic.* 27 [PL 40, 842]) se advierte lo siguiente: "Obiurgandus est amicus, si ueritatem aspernatur, et obsequiis atque blanditiis in crimen appellatur. Sed monitio acerbitate, obiurgatio contumelia careat" ('Hay que reprender al amigo si menosprecia la verdad, y se dirige hacia la falta por culpa de adulaciones y halagos. Pero que la amonestación carezca de acritud, y la reprimenda de injuria').

De toda esta ideología emana la paremia tardía *Ab amicis libenter moneamur* ('Seamos advertidos de buen grado por los amigos', SD 76, HL 76), así como refranes españoles que aconsejan tomar amigos que nos señalen nuestras imperfecciones (*Tal amigo tomarás, que te diga las tachas que has*, MK 3424) y actuar del mismo modo (*Más quiero enojar a mi amigo que perdelle*, MK 3463), visto que la amonestación siempre va en beneficio de quien la recibe (*Quien te amonesta, te ayuda y no te afrenta*, MK 3541; *Quien amonesta, ayuda y no denuesta*, MK 3540) y constituye una muestra de amor de quien la hace (*Quien te enseña el bien, ése te quiere bien*, MK 3542; *Quien te quiere, te dirá las verdades; y quien no te quiere, las vanidades*, MK 3543; *Quien bien te quiere, te hará llorar*, S 132; *vid.* Apéndice 5.12.2). Como vemos, en nuestro refranero lo primordial es amonestar en nombre de la amistad,

perdiéndose las indicaciones de hacerlo con suavidad que observábamos en algunas fuentes clásicas, seguramente debido a un ejercicio de esencialización del motivo.

[Apéndice 1.41.1] Un método para evitar los peligros de la extrema sinceridad con los amigos nos llega de la mano de la conocida sentencia *Secreto amicos admone, lauda palam* ('Amonesta a los amigos en secreto, alábalos en público', Ps. Publil. App. 103; W 27779)³⁸⁵, que probablemente fue parafraseada por San Ambrosio (*Off.* III 22, 127 [PL 16, 180c]), quien la habría adaptado para cambiarle el sentido: "Si quid in amico uitii cognouerit, corripere occulte; si non audierit, corripere palam" ('Si se reconociera alguna falta en el amigo, corregirla en secreto; si no escuchara, corregirla en público')³⁸⁶.

En español contamos con un equivalente prácticamente literal de la versión canónica de la sentencia (*Al buen amigo tuyo, corrígelo en secreto y lóalo en público*, MK 3425) y una adaptación en la que se obvia la referencia a la amistad (*El hombre discreto, alaba en público y amonesta en secreto*, MK 2152, Doval, 1997: nº 1219).

[Apéndice 1.41.2] Dado que el amigo tiende a caer en la condescendencia, no es de extrañar que llegue a valorarse al enemigo precisamente por no incurrir en ese error: dejando de lado la intención hiriente de éste, sus críticas nos servirán para enderezar nuestra conducta y hacernos mejores. En Eurípides (*Andr.* 957-958), tras oír a Hermíone hablar mal de las mujeres, Orestes exclama: "Σοφόν τι χρῆμα τοῦ διδάξαντος βροτοῦς / λόγους ἀκούειν τῶν ἐναντίων πάρα" ('Sabia actitud es la de quien enseñó a los mortales a escuchar los argumentos de los contrarios'). Y de la mano de Aristófanes (*Av.* 375-377) nos llega una reflexión similar, que incluye el contraste con lo poco que aprovecha la amistad en estos casos: "Ἄλλ' ἀπ' ἐχθρῶν δῆτα πολλὰ μανθάνουσιν οἱ σοφοί. / ἢ γὰρ εὐλάβεια σφίζει πάντα. παρὰ μὲν οὖν φίλου / οὐ μάθοις ἂν τοῦθ', ὁ δ' ἐχθρὸς εὐθὺς ἐξηνάγκασεν" ('Pero ciertamente los sabios aprenden muchas cosas de sus enemigos, pues la precaución lo salvaguarda todo. Del mismo modo, no aprendiste de un amigo, y el enemigo franco te obligó [a saber]').

Según uno de los dichos atribuidos al auténtico Catón (*Apoph.* 69, p. 109, 20-23 Jordan), *Praestat habere acerbos inimicos, quam eos amicos, qui dulces uideantur* ('Más vale tener enemigos acérrimos que esos amigos que parecen dulces', A 892, D 2422, COU I.2361, T 1330). A esta unidad se refirió Cicerón (*Lael.* 24, 90), quien presenta una lectura diferente, además acompañada de una glosa que la vincula con el tema que nos ocupa: *Melius de quibusdam acerbos inimicos mereri, quam eos amicos, qui dulces uideantur; illos uerum saepe dicere, hos numquam* ('Se obtiene mejor servicio de ciertos enemigos acérrimos, que de esos amigos que parecen dulces: aquéllos a menudo dicen la verdad; éstos, nunca').

También llegó a proverbializarse un verso de Ovidio (*Met.* IV, 428) que fue citado, entre otros, por Pedro Abelardo (*Ep.* 8) y que evidencia que se puede aprender a partir de cualquier cosa, incluidos los enemigos: *Fas est et ab hoste doceri* ('Es lícito aprender incluso del enemigo'). De hecho, el tema era un lugar común al que se recurría con frecuencia y al que

³⁸⁵ Se registran diversas variantes poco significativas, por ejemplo, la versión singularizada *Amicum secreto admone, palam lauda* ('Amonesta al amigo en secreto, alábalo en público', SD 622, HL 549, M 17) o la más libre *Castiga amicum clanculum, lauda palam* ('Reprende al amigo a escondidas, alábalo en público', Ps. Publil. 66).

³⁸⁶ En Pseudo-San Agustín (*Amic.* 27 [PL 40, 842]) se cita este pasaje, si bien presenta una lectura un tanto divergente: "Si quid uitii in amico deprehenderit, corripere occulte; si te non audierit, corripere palam" ('Si descubrieras alguna falta en el amigo, corrígela en secreto; si no te escuchara, corrígela en público').

Plutarco (*Mor.* 86b-92f) dedicó uno de sus tratados morales titulado *De capienda ex inimicis utilitate*, del cual traemos a colación el siguiente extracto³⁸⁷:

Por tanto, éste es el provecho y la utilidad que se saca con ultrajar al enemigo; pero no menos provecho se saca con lo contrario: con ser ultrajado y con que hablen mal de uno los enemigos. Por eso, Antístenes [o Diógenes, según manuscrito] dijo muy bien que *los que quieren salvarse necesitan amigos auténticos o enemigos ardientes* [τοῖς μέλλουσι σώζεσθαι φίλων δεῖ γνησίων ἢ διαπύρων ἐχθρῶν]. Pues los unos amonestan a los que se equivocan, y los otros, al censurarlos los alejan del error [οἱ μὲν γὰρ νοουθετοῦντες τοὺς ἀμαρτάνοντας οἱ δὲ λοιδοροῦντες ἀποτρέπουσι]. Y, puesto que ahora la amistad es de voz débil, cuando habla con franqueza, y su lisonja es locuaz y su amonestación muda, se debe oír la verdad de boca de los enemigos. Pues, así como Télefo, al no encontrar un médico conveniente, ofreció su herida a la lanza enemiga, del mismo modo es necesario que los que carecen de una persona amiga que les amoneste soporten la palabra del enemigo que los odia, si muestra y reprende su vicio, considerando el hecho, pero no la intención del que habla mal de ellos. [Plut. *Mor.* 89b-c = *Cap. inim.* 6; traducción de Mariño Sánchez-Elvira/García Romero, eds., 1985: 315-316]

Asimismo, como contrapunto a *Obsequium amicos, ueritas odium parit*, Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 7, 5-6) cita una sentencia que atribuye al sabio Anacarsis, según la cual *Cum uere obiurges, sic inimice iuuas; / Cum falso laudes, tunc et inimice nocet* ('Cuando reprendes verazmente, así hostilmente ayudas; cuando alabas falsamente, entonces hostilmente dañas').

En este caso, son numerosas las fuentes del Antiguo Testamento que redundan en la misma dualidad: *Melior est manifesta correctio quam amor absconditus* ('Mejor es una reprensión manifiesta que un afecto oculto', *Prov.* 27, 5); *Meliora sunt uulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis* ('Son mejores las heridas del que ama que los engañosos besos del que odia', *Prov.* 27, 6)³⁸⁸; *Qui corripit hominem, gratiam postea inueniet apud eum magis quam ille qui per linguae blandimenta decipit* ('Quien corrige a una persona, resultará al fin más grato a ella que aquel que la engaña con palabras lisonjeras', *Prov.* 28, 23)³⁸⁹.

Por último, en una de las cartas que San Agustín (*Ep.* 13, 4) escribió a San Jerónimo –incluida asimismo entre las del destinatario (*Hier. Ep.* 110, 4)– hallamos esta reflexión que viene a resumir toda esta tradición, aunándose las vías judeocristiana y grecorromana:

³⁸⁷ La cursiva es nuestra e indica, de nuevo, la traducción correspondiente al texto griego insertado a continuación entre paréntesis cuadrados. Sobre las repercusiones en la fraseología en torno al amor que tiene la historia de Télefo mencionada al final de este pasaje, *vid.* Apéndice 2.42.

³⁸⁸ En esta ocasión, el tópico enlaza con la idea de la falsedad del enemigo, con lo que se parece a *Haz consejo de amigo, y huye loor de enemigo* (MK 12884), si bien este refrán excluye la reprensión bien intencionada del amigo que contempla la cita bíblica.

³⁸⁹ Resulta similar otro pasaje bíblico en el que no se habla en términos de amistad o enemistad, sino de sabiduría y necedad: "*Melius est a sapiente corripit, quam stultorum adulatione decipi*" ('Es mejor ser reprendido por el sabio, que ser engañado por la adulación de los fatuos', *Ec.* 7, 6). Mención aparte merece el caso de "*Salutem ex inimicis nostris*" ('Salvación de nuestros enemigos', *Lc.* 1, 71), palabras con las que Zacarías agradece a Dios que haya nacido quien lo salve de sus enemigos, pero que con el tiempo llegaron a descontextualizarse pasándose a utilizar a menudo como 'salvación que proviene de nuestros enemigos' (SD 9043, VF 388), sentido que lleva a D 2906 a traducirlo como "Nuestro propio bien lo debemos aprender de nuestros enemigos", en plena concordancia con la cita ovidiana. Por otro lado, la idea de que quien ama debe corregir tendrá su aplicación en el ámbito de la familia, donde la severidad paterna se verá como un necesario correctivo respecto a los hijos, mientras la excesiva benevolencia se revelará como contraproducente (*vid.* Apéndices 5.09-12).

Hoc est enim quod acute uidit, qui dixit, utiliores esse plerumque inimicos obiurgantes, quam amicos obiurgare metuentes. Illi enim dum rixantur, dicunt aliquando uera, quae corrigamus: isti autem minorem quam oportet exhibent iustitiae libertatem, dum amicitiae timent exasperare dulcedinem.

Pues esto es lo que agudamente vio quien dijo que generalmente son más útiles los enemigos que reprenden, que los amigos que temen reprender: porque aquéllos, mientras discuten, de vez en cuando dicen algo verdadero que corregiremos; pero éstos le muestran a la justicia una libertad menor de la que conviene al temer agriar la dulzura de la amistad.

El propio San Agustín (*Conf.* IX 8, 8) retoma la idea de forma más lapidaria a través de esta comparación: “Sicut amici adulantes peruertunt, sic inimici litigantes plerumque corrigunt” (‘Así como los amigos que adulan falsean, los enemigos que disputan habitualmente enmiendan’).

Algunos refranes españoles –menos numerosos que los que presentan la visión contraria– perpetúan la convicción de que la verdad encierra mayor utilidad (*La verdad que daña es mejor que la mentira que halaga*, MK 63057), en especial indicando su conveniencia a pesar de su inevitable amargura (*A toda ley, la verdad aunque amargue*, MK 63056; *La verdad aunque amargue se traga*, MK 63065; *La verdad y la quina, porque amargan son medicinas*, MK 63058; *La verdad es una cosa saludable, pero amargosa*, MK 63072).

El consiguiente provecho sacado de los enemigos que censuran se transmite en refranes que recomiendan tomar en consideración lo que nos dicen (*Más bienes deberás a tus enemigos que a tus amigos*, MK 20918)³⁹⁰; pero se produce un cambio sustancial respecto a los testimonios clásicos, dado que aquellas fuentes hablaban de ‘críticas’, mientras que los refranes españoles hablan de ‘consejos’, acentuándose así la lección que de sus palabras se saca (*Del enemigo, el consejo*, MK 12795; *Del enemigo, el consejo; y la experiencia del viejo*, MK 12796; *El consejo del adversario pocas veces te es contrario*, MK 12797; *Toma el consejo del contrario, y serte ha sano*, MK 12798)³⁹¹.

5.9.3. Amistad falsa y enemistad sincera

[Apéndice 1.42] La consecuencia lógica de lo anterior será que las enemistades declaradas serán preferibles a las amistades falsas, que finalmente resultarán ser mucho más perjudiciales, por cuanto el daño procedería de una fuente insospechada. En varios momentos de las *Verrinas*, Cicerón se refiere a estas malintencionadas actitudes: “Nullae sunt occultiores insidiae quam eae quae latent in simulatione officii, aut in aliquo necessitudinis nomine” (‘No hay insidias tan ocultas como las que se encubren con la simulación del deber o en nombre de la necesidad’, Cic. *Verr.* II, I 39); “Tacitae magis et

³⁹⁰ [Apéndice 1.41.3] Este refrán se relaciona, casi literalmente, con la paremia tardía *Saepe uero ab inimicis non minus lucratur quam ab amicis* (‘En realidad, a veces no obtenemos menos de los enemigos que de los amigos’, G 2953, COU I.2773).

³⁹¹ [Apéndice 1.41.4] *De tu enemigo, el primer consejo* (MK 12793) indica la necesidad de hacer caso sólo de lo primero que nos diga el adversario, porque en cuanto se dé cuenta de lo provechoso que es, intentará convencernos de lo contrario. Parece que para este refrán el tópico ha confluído con la paremia tardía *Primo crede mulieris consilio, secundo noli* (‘Sigue el primer consejo de la mujer, no quieras el segundo’, SD 7774, *vid.* Apéndice 3.38.6), que cuenta con sus propios equivalentes (*De la mujer, el primer consejo; el segundo no lo quiero*, MK 12762; *En repentino menester, el consejo de la mujer*, MK 12760), así como una variación donde se fusionan ambos motivos: el enemigo y la mujer, que quedan irremisiblemente igualados para la visión androcentrista y misógina (*Del enemigo y la mujer, el primer consejo has de atender*, MK 12794).

occultae inimicitiae timendae sunt, quam indictae et apertae” (‘Las enemistades silenciosas y ocultas son más temibles que las declaradas y descubiertas’, Cic. *Verr.* II, V 182)³⁹². Entre las sentencias apócrifas de Publilio Siro encontramos una que invita a desconfiar más de los amigos que de los enemigos (*Mage cauenda amicorum inuidia, quam insidiae hostium*, ‘Hay que guardarse más de la envidia de los amigos que de las emboscadas de los enemigos’, Ps. Publil. 188), así como otra, en dos partes, que califica a estos falsos amigos como enemigos callados (*Peiora sunt tecta odia quam aperta. / Propterea te loquax inimicus minus quam taciturnus offendit*, ‘Son peores los odios ocultos que los declarados. Por esto el enemigo locuaz te perjudica menos que el callado’, Ps. Publil. App. 50-51).

Posteriormente, diversas paremias medievales advierten del peligro de la doblez de algunos, en ocasiones presentada como una celada traición (*Plus periculi in insidiatore occulto, quam in hoste manifesto*, ‘Hay más peligro en el traidor oculto que en el enemigo declarado’, W 39595n1), otras como falsa amistad (*Melior inimicus apertus quam falsus amicus*, ‘Es mejor un enemigo declarado que un falso amigo’, G 1603) o inmerecida confianza (*Non est hostis metuendus amanti, quos credis fidos effuge*, ‘Para el que ama no es temible el enemigo: huye de los que creas fieles’, G 1990).

En español se advierte, paralelamente, del perjuicio que viene del amigo (*La envidia del amigo, peor es que el odio del inimigo [sic]*, MK 21619), pues a menudo la amistad no es más que un subterfugio que encubre malquerencia (*Traición bajo amistad, es doble maldad*, MK 17056; *Doblada es la maldad, so celo de amistad*, MK 2952; *Con pretexto de amistad muchos hacen falsedad*, MK 2959), de modo que acaba perjudicando más la aversión oculta que la manifiesta (*El peor enemigo es el escondido*, MK 20965; *La encubierta malquerencia peor es que la descubierta*, MK 23989; *Mayor mal es el que se encubre que el que se descubre*, MK 23988), haciéndose preferibles los enemigos declarados a los amigos falsos y traicioneros (*Más quiero diez enemigos claros que un amigo falso*, MK 3324; *Dios me dé cien enemigos, y no me dé un falso amigo*, MK 3323; *Un falso amigo es peor que cien descubiertos enemigos*, MK 3334; *Más vale tener buenos enemigos que malos amigos*, MK 3328; *Enemigo franco y honrado, más conviene que amigo solapado*, MK 20930; *Franco enemigos me dé Dios, y falsos amigos no*, MK 2998; *Más vale amenaza de necio que abrazo de traidor*, MK 17014)³⁹³.

[Apéndice 1.42.1] Una formulación tardía sostiene que *Ab inimicis possum mihi ipsi cauere, ab amicis uero non* (‘De los enemigos puedo guardarme yo mismo, pero de los amigos en realidad no’, A 884, D 8, COU I.28), incidiendo así en el perverso fingimiento de algunos que pasan por amigos. Semejante llamamiento a la cautela encierran algunos refranes españoles (*Atiende bien a lo que te digo: más ojo has de tener con tu amigo que con tu enemigo*, MK 3319), a menudo poniendo en manos de la divinidad el estar protegidos de estas espurias amistades (*Guárdate tú de tu enemigo y guárdete Dios de tu amigo*, MK 3325; *De los amigos me guarde Dios; que de los enemigos me guardaré yo*, MK 3321; *Del que yo me fío me guarde Dios; que del que no me fío, me guardo yo*, MK 15995; *De quien yo me fío, guárdame, Dios mío; que de quien no, me guardaré yo*, MK 12571)³⁹⁴, pues su malevolencia

³⁹² En algunos compendios se incluye la versión simplificada *Occultae inimicitiae magis timendae sunt quam apertae* (‘Hay que temer más las enemistades ocultas que las descubiertas’, G 2182, COU I.2096).

³⁹³ Asimismo, también se prefiere los abiertamente enemigos a los amigos imprudentes o necios que pueden perjudicarnos con sus desatinos (*vid.* Apéndice 1.50).

³⁹⁴ [Apéndice 9.19] La estructura y el sentido de estos refranes son paralelos a los de otros como *Del toro manso me libre Dios; que del bravo me libraré yo* (MK 23959), *Del río manso me guarde Dios;*

puede actuar repetidamente (*Mi enemigo puede engañarme una vez; mi falso amigo, diez*, MK 3330) sin que podamos hacer nada para evitarlo debido a dicha simulación (*Del mal enemigo te librarás, y del mal amigo no podrás*, MK 3322).

Esta constante incertidumbre ante la autenticidad de la amistad propiciará las reiteradas recomendaciones de poner a prueba a los amigos (*vid.* Apéndice 1.19), así como cierta tradición que hará percibir la amistad y la enemistad como estados temporales que fácilmente pueden intercambiarse y, de esta manera, quienes antes eran amigos pueden convertirse en enemigos y viceversa (*vid.* Apéndice 1.43).

5.10. Pérdida de la amistad y reconciliación

5.10.1. Ruptura de la amistad

[Apéndice 1.43] Habida cuenta de que no todo es como aparenta ser y que tanto en la amistad como en el amor pueden darse circunstancias en las que las relaciones estén, en realidad, basadas en el interés u oculten las verdaderas intenciones, contamos con una antigua paremia que relativiza la implicación personal y la intensidad emocional que debe ponerse en ellas: amar pensando que se podrá odiar a esa misma persona y odiar pensando que se podrá amar a quien ahora se odia³⁹⁵. En el mundo clásico, las distintas formulaciones de las que disponemos se aplican, de forma general, a la *φιλία*, pero en el tránsito hacia el español acabarán ciñéndose al terreno amoroso, probablemente como consecuencia de la reinterpretación semántica del verbo *amar* respecto a su paralelo latino *amare* (*vid.* § 5.1).

Uno de los testimonios más antiguos lo hallamos en una tragedia de Sófocles (*Aj.* 678-682), en el cual el protagonista lleva a cabo la siguiente reflexión: “*Ἐπίσταμαι γὰρ ἀρτίως ὅτι / ὃ τ’ ἐχθρὸς ἡμῖν ἐς τοσόνδ’ ἐχθαρτέος, / ὡς καὶ φιλήσων αὐθις, ἔς τε τὸν φίλον / τοσαῦθ’ ὑπουργῶν ὠφελεῖν βουλήσομαι, / ὡς αἰὲν οὐ μενοῦντα*” (‘Yo, al menos, acabo de aprender que el enemigo deberá ser odiado por nosotros hasta un punto tal, que también pueda ser amado en otra ocasión, y que voy a desear ayudar al amigo prestándole servicios en tanto que no va a durar siempre’). En realidad, la tradición atribuye esta unidad al sabio Bías de Priene, de lo cual da fe Aristóteles (*Rhet.* II 13, 1389b24-25: “*Καὶ φιλοῦσιν ὡς μισήσοντες καὶ μισοῦσιν ὡς φιλήσοντες*”, ‘Quieren como si odiaran y odian como si quisieran’), para quien la veracidad del precepto debería ponerse en duda, como él mismo sostiene más adelante: “*Οὐ δεῖ, ὡς περ φασίν, φιλεῖν ὡς μισήσοντας, ἀλλὰ μᾶλλον μισεῖν ὡς φιλήσοντας*” (‘No hace falta, como se dice, querer pensando que se odiará, sino que más bien hay que odiar pensando que se querrá’, *Arist. Rhet.* II 21, 1395a26-27).

Aparte de esta última variación (*Arsen.* 13, 15p), los paremiógrafos griegos incluyen *Δεῖ φιλεῖν ὡς περ μισήσοντα, μισεῖν δὲ ὡς περ φιλήσοντα* (‘Hace falta querer como si se fuera a

que del fuerte yo me guardaré (MK 23936) o *Del agua mansa me guarde Dios, que de la brava yo me guardaré* (MK 23942), que no se inscriben en el campo de la amistad, pero igualmente previenen de la falsa mansedumbre y afabilidad, enlazando con las tradiciones que instan a desconfiar, igual que del aparente afable amigo, de las personas y situaciones excesivamente tranquilas (*Demissos animo ac tacitos uitare memento: / qua flumen placidum est, forsan latet altius unda*, ‘Procura evitar a los abatidos y a los callados: por donde el río es tranquilo, quizá se oculta un agua más profunda’, *Dist. Cat.* 4, 31; “*Altissima quaeque flumina minimo labuntur sono*”, ‘Los más profundos ríos fluyen sin que apenas sus aguas se dejen oír’, *Curt.* VII 4, 13).

³⁹⁵ Algo similar ocurre en el ámbito de la familia: los amados hijos a menudo acaban volviéndose contra sus sacrificados padres (*vid.* Apéndice 5.34).

odiar, y odiar como si se fuera a querer'), pero mientras Arsenio (5, 90m) insiste en la atribución a Bías de Priene, la *Mantissa Proverbiorum* (1, 77) atribuye esta unidad a Catón, filiación poco verosímil dada su preexistencia en la obra de Sófocles.

En ámbito romano, Cicerón (*Lael.* 16, 59) nos ofrece la versión latina del dicho: *Ita amare oportet, ut si aliquando esses osurus* ('Conviene que ames como si hubieras de odiar algún día'); pero no considera que pudiera haber sido acuñado por uno de los Siete Sabios, dado que representa más bien la opinión de alguien ruin o ambicioso, en tanto que lleva a alegrarse de la desgracia del amigo y a envidiar sus triunfos, lo cual supone la destrucción de la amistad. Pese a sus reticencias, no puede negarse que la idea caló en la mentalidad romana, puesto que se suceden las variaciones sobre el mismo tema: *Ita amicum habeas posse ut facile fieri hunc inimicum putes* ('Ten al amigo de tal modo que pienses que fácilmente puede hacerse enemigo', Publil. 245 / I 16; Macr. *Sat.* II 7, 11); "Bías [...] ita aiebat oportere homines in usu amicitiae uersari, ut meminissent eam ad grauissimas inimicitias posse conuerti" ('Bías así afirmaba que conviene que los hombres cultiven las amistades de tal modo que tengan presente que pueden trocarse en las más encarnizadas enemistades', Val. Max. VII 3 ext., 3); "«Hac» inquit «fini ames, tamquam forte fortuna et osurus, hac itidem tenus oderis, tamquam fortasse post amaturus»" ('Dice: «Ama tanto como quizás has de odiar, y odia tanto como quizás luego has de amar»', Gell. I 3, 30, quien lo atribuye a Quilón de Lacedemonia); *Ama tamquam osurus, oderis tamquam amaturus* ('Ama como si hubieras de odiar; odia como si hubieras de amar', Erasm. *Adag.* II 1, 72).

En español se conserva la idea con literalidad, pero con el ya mencionado cambio semántico en el verbo *amar* (*Ama como si hubieses de aborrecer, y aborrece como si hubieses de amar*, MK 3966; *Ama como si hubieras de odiar lo amado; aborrece como si hubieras de amar lo odiado*, MK 3967). Por otro lado, también se especifica en dos ámbitos temáticos: la amistad (*Trata con el enemigo, como que en breve haya de ser amigo*, MK 20915; *Trata a tu amigo como si hubiera de ser tu enemigo*, MK 3346; *Usa del amigo como si fuese enemigo*, MK 3347; *Vive con tu amigo como con tu mayor enemigo*, MK 16051; *Ninguno es tan tu amigo, que no pueda ser tu enemigo*, MK 3331) y el matrimonio, donde se convierte en consejos para la esposa (*Al marido, ámale como a amigo, y témele como a enemigo*, MK 39936; *Sírvele como a marido, y guárdate dél como de enemigo*, MK 39937; *Al marido, sírvele como a señor, y guárdate dél como de un traidor*, MK 39935; *Al marido, temerle, quererle y obedecerle*, MK 39938; cf. Calero Fernández, 1991a: 1112, § 6.4.10.1).

[Apéndice 1.43.1] En relación con la idea de que *Corruptio optimi pessima* ('La corrupción de lo mejor es la peor', SD 1583, HL 1537, M 114, D 463, G 497, COU I.489), una serie de unidades considera que de los mayores afectos surgen los más vehementes odios. Aristóteles (*Pol.* VII 7, 1328a16) trae a colación un fragmento trágico anónimo que considera una paremia, según la cual las personas que sienten lo positivo en grado sumo, también pueden sentir con la misma intensidad lo negativo: *Οἱ τοι πέρρα στέρξαντες, οἶδε καὶ πέρρα / μισοῦσιν* ('Quienes demasiado profundamente aman, demasiado profundamente odian').

Siglos después, San Agustín (*Ep.* 73, 3, 6) retoma el tópico hablando de la disputa nacida entre San Jerónimo y Rufino: "Fateor, multum dolui inter tam charas familiaresque personas, cunctis pene Ecclesiis notissimo amicitiae uinculo copulatas, tantum malum extitisse discordiae" ('Reconozco, con mucho dolor, que el gran mal de la discordia ha surgido entre tan queridas y amigas personas, unidas por un vínculo de amistad conocido por casi todas las Iglesias'). Y las paremias medievales atestiguan que su alcance remite a la amplitud

semántica del concepto de *φιλία*, presentado como *amicitia* (*Ex grandi amicitia nascuntur grandia odia*, ‘De una gran amistad nacen grandes odios’, W 8259) o, más acorde con la terminología de la época, como *amor* (*Ex magno amore, magnum odium*, ‘De un gran amor, un gran odio’, G 872, COU I.918).

En español se indica que el mayor de los odios se fundamenta en el amor (*El mayor aborrecimiento, en el amor tiene su cimiento*, MK 175), pues a menudo se cambian las tornas y los sentimientos pasan de un extremo al otro (*Aborrecer tras haber querido, mil veces ha sucedido*, MK 4180; *Fácilmente aborrece quien fácilmente quiere*, MK 176; *Tanto se quiere como se aborrece*, MK 9552; *Quien bien ama, bien desama*, MK 4178), porque en realidad no es tanta la distancia que los separa (*De gran amor a gran odio hay un paso corto*, MK 4181; *Entre amar y aborrecer, poco trecho suele haber*, MK 4182)³⁹⁶. Asimismo, algunos refranes hablan en términos estrictamente referidos a la amistad (*Bueno para amigo, malo para enemigo*, MK 3320; *Del mayor amigo suele venir la mayor lanzada*, MK 2941).

[Apéndice 1.44] Dejando de lado las amistades útiles y placenteras –que se truncan cuando desaparece el motivo que las originó–, Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 3, 1165b1-36) toma en consideración cuatro circunstancias en las que se produce el desengaño en la amistad: (1) por un malentendido por cuya culpa creímos, sin tener ningún indicio real, que alguien nos amaba por nuestro carácter; (2) por un fingimiento insidioso surgido de una persona perversa, relación que habrá que romper inmediatamente; (3) por un desliz en la conducta del amigo que, si es incapaz de corregirlo, terminará convirtiéndolo en una persona distinta y alejándolo; (4) por una mejora de uno de los dos, que distancia gustos y sentimientos, por lo que la amistad se hará imposible. Por supuesto, de todas estas eventualidades, la segunda es la más grave, dado que la relación era fruto de un engaño de una persona malévola y, como vimos (*vid.* Apéndice 1.06), los ruines son incapaces de entablar verdaderas amistades, por cuanto carecen de la estabilidad que proporciona la virtud y que hace que las amistades basadas en ella sean sempiternas: “Μόνιμοι γὰρ ὄντες καθ’ αὐτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους μένουσι [...]. οἱ δὲ μοχθηροὶ τὸ μὲν βέβαιον οὐκ ἔχουσιν: οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς διαμένουσιν ὅμοιοι ὄντες” (‘Pues los que son estables [porque poseen virtud] establecen con los otros relaciones que perduran [...]. Los perversos no tienen firmeza, pues ni perduran en la semejanza consigo mismos’, Arist. *Eth. Nic.* VIII 10, 1159b4-5,7-9)³⁹⁷.

De este modo, se entiende que la verdadera amistad sea la que haya sido largamente experimentada (*vid.* Apéndice 1.21), pudiendo superar cualquier trance adverso (*vid.* Apéndice 1.25), pues, como señala el propio Aristóteles (*Rhet.* II 21, 1395a31-32), “δεῖ [...] τὸν ἀληθινὸν φίλον ὡς φιλήσοντα ἀεὶ φιλεῖν” (‘quien quiere de verdad tiene que querer como si tuviera que querer siempre’), consideración que recuerda manifiestamente un verso de Eurípides (*Troa.* 1051) considerado proverbial por Arsenio (13, 15n): *Οὐκ ἔστ’ ἐραστής ὅστις οὐκ αἰεὶ φιλεῖ* (‘No es amante quien no quiere para siempre’). Paralelamente, un monóstico

³⁹⁶ Sobre más implicaciones sobre la confluencia del amor y el odio hacia una misma persona, *vid.* Apéndice 2.48.

³⁹⁷ En un pasaje anterior, Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 4, 1156b11-12) resulta más explícito: “Διαμένει οὖν ἢ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾧσιν, ἢ δ’ ἀρετῇ μόνιμον” (‘Su amistad [entre personas buenas] perdura tanto tiempo como perdura su bondad, pues la virtud es algo duradero’); y en otra de sus obras morales leemos cómo la estabilidad caracteriza necesariamente la amistad y sólo podrá surgir de la virtud misma: “Βέβαιον γὰρ τι δοκεῖ ἢ φιλία: μόνη δ’ αὕτη βέβαιος” (‘Pues la amistad se considera algo estable: sólo ésta [la amistad virtuosa] es estable’, Arist. *Eth. Eud.* VII 2, 1237b9-10).

de Menandro (*Monost.* 815) redundante en la estabilidad que conlleva una amistad auténtica: *Φιλίας δίκαιας κτήσις ἀσφαλεστάτη* ('La posesión de una amistad legítima es muy firme').

A juicio de Cicerón (*Lael.* 9, 32), "uerae amicitiae sempiternae sunt" ('las verdaderas amistades son eternas'). No obstante, como dirá más adelante imbuyéndose de la doctrina estoica, estas amistades son las que establecen los sabios entre sí, frente a las ordinarias, que son más simples y pueden llegar a romperse, en especial debido a que los defectos del amigo terminan repercutiendo en el otro (*Cic. Lael.* 21, 76), o bien porque se pondrán de por medio intereses derivados de la ambición y del dinero (*Cic. Lael.* 10, 34, *vid.* Apéndice 1.36). Como ya hizo Aristóteles, el pensador romano considera que los amigos deben ser "firmi et stabiles et constantes" ('firmes, estables y constantes', *Cic. Lael.* 17, 62), toda vez que de estas características podrá surgir la fidelidad necesaria para la amistad (*Cic. Lael.* 27, 100), cuyo recuerdo sobrevivirá al amigo y hará soportable su muerte, como ejemplifica Lelio con su difunto amigo Escipión (*Cic. Lael.* 27, 104).

Frente a la perpetuidad de las amistades, en uno de sus discursos el propio Cicerón (*Rab. Post.* 12, 32) contrapone la caducidad de las enemistades: "Neque me uero paenitet mortalis inimicitias, sempiternas amicitias habere" ('En realidad no me arrepiento de tener enemistades mortales y amistades eternas'). La fortuna de esta antítesis se evidencia en su reproducción en obras posteriores: "Amicitiae immortales, mortales inimicitiae esse debent" ('Las amistades deben ser inmortales; las enemistades, mortales', *Liv.* XL 46, 12); "Mortales esse inimicitiae debent" ('Las enemistades deben ser mortales', *Sen. Rhet. Contr. excerpt.* V 2, 1); "Δεῖ παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσι τὰς μὲν φιλίας ἀθανάτους ὑπάρχειν, τὰς δὲ ἔχθρας εἶναι θνητάς" ('Es preciso que, para quienes tienen buen entendimiento, las amistades sean inmortales y las enemistades, mortales', *Diod. Sic.* XXVII 16, 1)³⁹⁸.

Una formulación diferente presenta San Jerónimo (*Ep.* 3, 6) en una carta dirigida a su amigo Rufino, quien se encuentra en Egipto y a quien insta a mantener el contacto, aunque sea por vía epistolar, con la finalidad de que se preserve su amistad a pesar de la lejanía; tras enlazar diferentes consideraciones en torno a lo difícil que es encontrar y mantener una amistad o cómo ésta no puede comprarse con dinero, utiliza de colofón esta frase de carácter sentencioso que, si no lo estaba entonces, terminó proverbializándose: "Amicitia quae desinere potuit, uera nunquam fuit" ('Amistad que pudo cesar, nunca fue verdadera amistad').

En español hallamos alguna alusión a la inmortalidad de la verdadera amistad (*La verdadera amistad es inmortal*, DAPR 62; *Amistad fuerte, llega más allá de la muerte*, MK 3485), si bien la mayoría de las unidades referentes a este tema sigue la estela de San Jerónimo, hecho que habla a favor de la proverbialización de sus palabras (*Quien deja de ser amigo, jamás lo ha sido*, MK 3007; *Amigo no fue el que lo dejó de ser*, MK 3258; *Amistad que no fue duradera, no fue verdadera*, MK 3486; *Amistad que puede llegar a tener fin, nunca fue verdadera*, S 70), a veces innovándose en el modo de indicar el rechazo de estas amistades perecederas (*Amistad que se rompe, no era de bronce*, MK 3503; *Amistad que se quebró, ¿para qué la quiero yo?*, MK 3502)³⁹⁹.

[Apéndice 1.45] Disertando sobre los cambios de vocación, Cicerón (*Off.* I 33, 120) considera que será fácil llevarlos a efecto si las circunstancias son propicias, pero "sin minus,

³⁹⁸ La paremia tardía *Amicitiae sempiternae, inimicitiae implacabiles* ('Amistades eternas, enemistades implacables', *SD* 613, G 155) prueba su pervivencia, sujeta a modificaciones varias.

³⁹⁹ Sobre formulaciones análogas en el ámbito amoroso, *vid.* Apéndice 2.46.

sensim erit pedetemptimque facienda” (‘si no, tendrá que hacerse gradualmente y paso a paso’), del mismo modo que ocurre con las amistades displicentes, dado que “magis decere censent sapientes sensim diluere quam repente praecidere” (‘conviene más –creen los sabios– disolverlas gradualmente que cortarlas súbitamente’). Esta manera de quebrar una relación se consigue, según explica el mismo autor, restringiendo el trato paulatinamente, puesto que “amicitiae dissuendae magis quam discindendae” (‘las amistades han de descoserse, más que rasgarse’, Cic. *Lael.* 21, 76). El no cumplimiento de esta regla, es decir, la ruptura súbita, sólo sería justificable en el caso de que la ofensa infligida fuera intolerable, pero en general el objetivo es evitar que el cese de la amistad dé paso a la enemistad:

Primum danda opera est ne qua amicorum discidia fiant, sin tale aliquid euenerit, ut exstinctae potius amicitiae quam oppressae esse uideantur. Cauendum uero ne etiam in grauis inimicitias conuertant se amicitiae ex quibus iurgia maledicta contumeliae gignuntur. [Cic. *Lael.* 21, 78]

Primero hay que esforzarse por que no se produzcan disensiones entre amigos; pero si apareciera alguna, que parezca que son amistades extinguidas más que ahogadas. Hay que velar por que tampoco las amistades se conviertan en las violentas enemistades de las que nacen peleas, insultos y ultrajes.

Pero de las diferentes maneras de hablar de la ruptura de la amistad, es la metáfora de la costura la que mayor éxito ha tenido. En una breve carta al subdiácono de Aquilea, San Jerónimo (*Ep.* 8) alude explícitamente a ello para indicarle que, respecto a sus amigos, no ha obrado como correspondería: “Tu modo a nobis abiens, recentem amicitiam scindis potius, quam dissuis, quod prudenter apud Ciceronem Laelius uetat” (‘Tú, que te has alejado de nosotros hace poco, rasgas una amistad reciente más que la descoses, lo cual prudentemente prohíbe Lelio en [el tratado de] Cicerón’). Asimismo, en Pseudo-San Agustín (*Amic.* 15 [PL 40, 839]) hallamos la siguiente referencia: “Amicitia dissuenda, non rumpenda” (‘La amistad hay que descoserla, no romperla’).

Nuestro acervo paremiológico hereda fielmente esta imagen (*Las amistades no se han de romper, sino descoser*, MK 3497; *La amistad que no convién, hase de descoser, y no romper*, MK 3496; *Amistad que no te acomoda, descósela y no la rompas*, MK 3498; *La amistad, conocerla; y si importa, descoserla, mas no romperla*, MK 3495), que traspasa los límites de la amistad para indicar la conveniencia de actuar reflexiva y prudentemente (*Mejor es descoser que romper*, MK 38253; *Descose y no rompas*, MK 51876; *Más vale descosido que rompido*, MK 38252; *Lo que puedas desatar, no lo debes cortar*, MK 51877).

[Apéndice 1.46] Todas estas precauciones en torno a la pérdida de la amistad se entienden a la luz de la importancia que los amigos tienen en la vida de las personas (*vid.* Apéndice 1.04), por lo cual llega a considerarse que *Amicum perdere est damnorum maximum* (‘Perder un amigo es el mayor de los daños’, Ps. Publil. 24)⁴⁰⁰, sentencia latina cuyo sentido transmiten también algunas paremias españolas (*La pérdida de un amigo es el mayor de los daños*, Doval, 1997: nº 1312; *Si pierdes tu amigo, pierdes tu abrigo*, G II.217; *Perder en cualquier tiempo un amigo es como perder en invierno el abrigo*, COU II.2034).

⁴⁰⁰ También en las Escrituras se expresa el profundo dolor que se siente ante la ruptura de la amistad: “Nonne tristitia inest usque ad mortem / sodalis autem et amicus ad inimicitiam conuertentur?” (‘¿No es una tristeza hasta la muerte que un compañero y un amigo se conviertan en enemigos?’, *Si.* 37, 1-2).

5.10.2. Circunstancias que ponen en peligro la amistad

[Apéndice 1.47] Como veíamos, para Aristóteles la amistad debe consistir en actividad y conlleva la necesidad de contacto y convivencia (*vid.* Apéndices 1.09, 1.20-21), así que la distancia –en cualquier sentido– será siempre un obstáculo para su desarrollo. A este respecto, Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 6, 1157b13) cita la paremia *Πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν* ('No decir nada deshace muchas amistades'), en la que se atribuye a la falta de comunicación que la amistad no prospere. Pero la mayoría de casos hablan de la ausencia física, como el propio Estagirita (*Eth. Nic.* VIII 6, 1157b11-12) hace al glosar dicha unidad, comentario que es recogido como proverbial por Arsenio (6, 44a) e incluso se ha identificado como el fragmento de alguna tragedia: *Ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γένηται καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ ἡ ἀπουσία λήθην ποιεῖν* ('Si la lejanía se hace larga, la lejanía parece hacer olvidar incluso la amistad'). A este respecto, Ateneo (V 187a) cita –considerándola una de las más inhumanas que existen– la paremia equivalente *Τηλοῦ φίλοι ναίοντες οὐκ εἰσὶν φίλοι* ('Los amigos que viven lejos no son amigos', *App. Prov.* 3, 99)⁴⁰¹, cuya versión latinizada recoge Erasmo (*Adag.* II 3, 86): *Non sunt amici, qui degunt procul* ('No son amigos los que viven lejos'). Según el humanista holandés, se trata de una paremia con una posible doble interpretación:

Though I for my part do not see why Athenaeus should think this adage so far removed from ordinary human feelings. In my view it is not telling us how we ought to react so much as what normally happens. How few friends can you find so reliable that separation will not make them begin to change from that they were? And so you will be able to use this proverb in either of two ways, like a Delphian sword. You could understand it to mean that one should not trust friends from whom one is separated by a great distance, or that one ought not to make friends of those who live a long way off, from whom little benefit is to be expected, but if possible of those whose friendship one can enjoy face to face. [Traducción de Mynors, 1991: 181-182]

En época tardía, hallamos paremias que abundan en la idea de que los que se alejan son pasto del olvido: *De non apparentibus, et non existentibus eadem et ratio* ('Es el mismo estado el de los que no aparecen y el de los que no existen', G 588); *Absentes ut uita functos obliuis manet* ('Los ausentes, como los muertos, permanecen en el olvido', G 27).

En español son diversas las unidades que vinculan el alejamiento y el olvido (*La ausencia causa olvido*, MK 5838; *Larga ausencia causa olvido*, MK 5839; *La ausencia y el olvido van casi juntos por el mismo camino*, MK 5844; *Ausente y olvidado, una sola cosa con dos dictados*, MK 5841), variándose asimismo las formulaciones (*De la vista alejados, de la memoria ausentados*, MK 5852; *A espaldas vueltas, memorias muertas*, MK 5851; *El ausente, como se fue de la tierra se va de la mente*, MK 5854; *Quien se fue, se fue, y de él más no me acordé*, MK 5861; *Ausente el ido, presente el olvido*, MK 5840; *Cuando de vista te pierdo, si te vi, ya no me acuerdo*, MK 5858; *Con quien se va no se cuenta, ni siquiera se le mienta*, MK 5849; *Quien se va, no está; y quien no está, no es nadie ya*, MK 5850), llegando al mismo extremo que la última unidad latina citada de equiparar a quienes se ausentan con los muertos (*El muerto y el ido, presto en olvido*, MK 42671; *Muertos y ausentados, casi nunca recordados*, MK 42696; *Con el muerto y el que se ausenta, nadie echa cuenta*, MK 42693; *El*

⁴⁰¹ Para las paralelas implicaciones de la ausencia en el amor, la familia y la transmisión de herencias, *vid.* Apéndices 2.32, 5.30, 5.48. Asimismo, en diversas contraposiciones de la amistad y la parentela, se concluye que es preferible gozar de amigos o vecinos cercanos que de parientes distantes, como en refranes del tipo *Más vale amigo de cerca que hermano de lejos* (MK 3282) (*cf.* Hes. *Op.* 344-345; *cf.* *Prov.* 27, 10; *vid.* Apéndices 5.35.2-3).

muerto y el ausente no son gente, MK 42694; *Muertos y ausentes se van pronto de las mientes*, MK 42697; *Ninguno se vaya ni se muera; que de idos y muertos nadie se acuerda*, MK 5860).

[Apéndice 1.47.1] Como vemos, todos estos refranes españoles hablan en general de quien se separa de los suyos, por lo que pueden aplicarse a cualquiera de los ámbitos a los que se refiere la *φιλία* clásica: el amor, la familia, la sociedad. No obstante, igual que otros que se aplicarán exclusivamente a estas esferas (*vid.* Apéndices 2.32, 5.30, 5.48), hay algunos que se centran en los amigos ausentados (*Amigo lejos, amigo muerto*, MK 2984; *La mar, al más amigo, presto le pone en olvido*, MK 5800; *Ausencia al más amigo, presto le pone en olvido*, MK 5801; o *a contrario: El amigo que está presente vale por diez ausentes*, MK 5805), al tiempo que otros señalan cómo se deteriora la relación (*Ausencia prolongada, amistad enfriada*, MK 5802) o cómo nadie continúa siendo amigo de quien se va (*Muertos y ausentes, no tienen amigos ni parientes*, MK 42698; *A muertos y a idos, no hay amigos*, MK 5799; *Ausentes, presos ni cautivos no tienen amigos*, MK 5803).

[Apéndice 1.48] La convivencia y el trato común son, pues, imprescindibles para trabar amistad, pero al mismo tiempo pueden llevar a un exceso de confianza y a faltas de consideración hacia el otro, que en última instancia desembocarían en un abuso y descalificación del prójimo que pondría en peligro la relación. Por tanto, será esencial mantener en todo momento el respeto y, en este punto, para comprender las reflexiones de Cicerón al respecto, se hace necesaria la aclaración del término *uerecundia*, sujeto a distintas interpretaciones y traducciones en función de los textos, pero que nosotros entenderemos como sigue:

Un aspecto principal del *decorum* [atención a lo conveniente] es la *uerecundia*: el respeto a los demás hombres, que se distingue de la justicia en que a ésta corresponde no violar los derechos humanos y a la *uerecundia* no ofenderlos. [Castillo, 2001: 311]

El respeto a los demás con el fin de no resultar agravioso le sirve a Cicerón (*Off.* I 41, 148) como argumento para desechar totalmente el sistema filosófico de los Cínicos: “Cynicorum uero ratio tota est eicienda; est enim inimica uerecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum” (‘Pero el método entero de los Cínicos tiene que ser rechazado, pues es enemigo del respeto, sin el cual nada puede ser recto, nada honesto’); y como la amistad es algo bello, recto y honesto, “maximum ornamentum amicitiae tollit, qui ex ea tollit uerecundiam” (‘quita su mejor ornato a la amistad, quien de ella suprime el respeto’, Cic. *Lael.* 22, 82).

En una de sus biografías, Nepote (*Pel.* 3, 1) se lamenta de cuán perjudicial puede ser la familiaridad en demasía al recordar cómo Pelópidas pasaba desmedido tiempo en casa de Carón: “Nimia fiducia quantae calamitati solet esse” (‘Para cuánta desgracia suele ser la excesiva confianza’)⁴⁰². Por otro lado, Séneca (*Ep.* 11, 9) –tras hablar de cómo la sabiduría no puede eliminar sino pulir los defectos humanos– aconseja acompañarse de alguien que sirva de autoridad y modelo para conseguir un refinamiento de la conducta, proporcionándonos un ejemplo *a contrario* de lo que dicen las otras fuentes: “Aliquem habeat animus, quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat” (‘Que el alma tenga a

⁴⁰² Los compendios fraseológicos acostumbran a incluir una versión adaptada para funcionar autónomamente y desprovista de la estructura exclamativa, presentándola como una afirmación más objetiva: “Nimia fiducia magnae calamitati esse solet” (‘La excesiva confianza suele ser para una gran desgracia’, SD 6082, HL 5352, P 1858, M 220, G 1939).

alguien a quien venere y con cuya autoridad haga también más pura su vida íntima'). Pero es en una obra inciertamente atribuida a San Agustín (*Scal. Parad.* 8 [PL 40, 1001]) donde hallamos una formulación, explícitamente citada como "uulgare prouerbium" ('popular proverbio') y muy conocida hasta nuestros días: *Nimia familiaritas contemptum parit* ('La excesiva familiaridad engendra el menosprecio')⁴⁰³.

En español disponemos de continuaciones literales de esta última unidad (*La mucha confianza es causa de menosprecio*, MK 12587; *El mucho trato es causa de menosprecio*, MK 61406; *La mucha conversación acarrea menosprecio*, MK 13486)⁴⁰⁴, así como algunas más libres (*La confianza da asco*, CREA⁴⁰⁵) u otras en las que se indica la conveniencia de mantener cierta distancia con los amigos (*Las amistades se conservan más desde lejos que desde cerca*, MK 3483; *Cuenta de cerca, amigo de lejos*, MK 3482; *Aquél es tu amigo, que no te es muy vecino*, MK 3479; *Para conservar amistad, pared en medio*, MK 3481; *Amistades conserva la pared medianera*, MK 3480).

[Apéndice 1.49] De acuerdo con diversas unidades latinas, esta excesiva confianza puede materializarse en unas bromas que ridiculicen en público al amigo, por lo cual habrá que tener cuidado para que las ingeniosidades no se conviertan en escarnio. En Publilio Siro (576 / R 8) leemos que *Ruborem amico excutere, amicum est perdere* ('Hacer ruborizarse a un amigo es perderlo'), si bien resulta más tajante otra sentencia que se le atribuye falsamente y en la que se prohíben las bromas ofensivas: *Amicum laedere ne ioco quidem licet* ('Sin duda, no es lícito ofender a un amigo por una broma', Ps. Publil. 23). Análogamente, Horacio (*Serm.* I 4, 34-35) censura a quienes son capaces de cualquier agravio con tal de divertirse: "Dummodo risum / excutiat sibi, non hic cuiquam parcat amico" ('Con tal de arrancarse unas risas, no respetaré a ningún amigo'). Y Quintiliano (*Inst.* VI 3, 28) trae a colación un conocido proverbio que sería el lema de quienes son incapaces de refrenar su mordaz lengua: *Potius amicum quam dictum perdere* ('Perder un amigo antes que dejar de decir una agudeza'). Por último, en época tardía la idea continúa reformulándose, originando paremias del tipo *Cur ergo amicum offendam in nugis?* ('¿Por qué ofenderé a un amigo con bromas?', G 548, COU I.556).

El refranero español constata el peligro que encierran las burlas vejatorias (*Por un mal chiste un buen amigo perdiste*, MK 8076; *Por decir un buen dicho se puede perder un amigo*, MK 19831; *Por un dicho que muerde, un buen amigo se pierde*, MK 8075; *A trueque de un buen dicho, perder un amigo*, S 66), indicándose que lo adecuado sería callarse estas ocurrencias (*Más vale que se pierda un chiste que no un amigo*, MK 8095) y llegándose a reprobar su práctica (*Por un dicho perder un amigo, no es de hombre de buen juicio*, MK 19832).

⁴⁰³ Todo esto tiene, además, su correspondencia en el ámbito doméstico, puesto que el trato continuo puede hacer disminuir la autoridad y, al mismo tiempo, hacer que los inferiores conozcan todos los puntos débiles de sus superiores (vid. Apéndices 6.11, 9.48).

⁴⁰⁴ Estos refranes colindan con otros que aconsejan ser afable con todos pero mostrar familiaridad a pocos (vid. Apéndice 1.18.4).

⁴⁰⁵ A pesar de no estar comúnmente recogida en refraneros, la proverbialidad de esta paremia queda fuera de duda en el CREA, donde se registra su empleo junto a marcadores que indican su tradicionalidad y su pertenencia al saber popular ("Para eso son los amigos. La confianza da asco, ya lo sabes", José Ángel Mañas, *Historias del Kronen*, Destino, Barcelona, 1994: 176; "Dicen que la confianza da asco, o la negligencia", Santi Ortiz Trixac, *Lances que cambiaron la Fiesta*, Espasa Calpe, Madrid, 2001: 238). Tarnovska (2005: 215) incluye en su mínimo paremiológico la variante *Donde hay confianza da asco*.

[Apéndice 1.50] La burla no es la única actitud que puede resultar dañina: por ejemplo, también la imprudencia o la insensatez puede conducir a manifestaciones contrarias a la amistad, de tal modo que –por más que sean involuntarias– acabarán deslustrando la relación: *Quidam inimici graues sunt amici leues* ('Ciertos amigos ligeros son enemigos de peso', Ps. Publil. App. 72). En español se conserva esta alusión al peso de amigos y enemigos, pero se ha reinterpretado invirtiéndose su aplicación (*Amigos hay pesados y enemigos ligeros*, MK 3336; *Hay amigos pesados y enemigos ligeros; quédate con los últimos y reniega de los primeros*, MK 3337). Ya sin esta equivalencia formal, otros refranes indican lo perniciosos que resultan estos amigos (*Más daño hacen amigos necios que enemigos descubiertos*, MK 3326; *Más daño hace un amigo imprudente que un enemigo declarado*, MK 3327; *Más vale un enemigo discreto que un amigo necio*, MK 20927; *El amigo imprudente, con una piedra te mata el mosquito en la frente*, MK 3230) y aconsejan romper la relación con cualquier amistad que pueda perjudicar (*De amigo dañoso, como del tiñoso*, MK 3229; *Amigo tarambana, quien lo pierde, eso gana*, MK 3228).

[Apéndice 1.51] Si la ambición y la avaricia son dos vicios humanos que impiden el correcto desarrollo de la amistad, no es de extrañar que el surgimiento de intereses propios pueda hacer peligrar la amistad. Y si la imperiosa necesidad de alimentarse llevaba a fingir amistades (*vid.* Apéndice 1.34), también puede hacer que se olviden, como dice la paremia tardía *Dum canis os rodit, socium quem diligit odit* ('Mientras el perro roe un hueso, odia al compañero al que quiere', SD 2348, HL 2217, VF 140, P 742, A 453, D 696, G 734, COU I.755), así como sus equivalentes *Discordia duorum canorum super ossa* ('La discordia entre dos perros es sobre huesos', A 453, D 645, G 673, COU I.688) y *Pugna frequens geminis uno super osse molossis* ('La lucha sobre un solo hueso es frecuente entre dos perros molosos', A 453)⁴⁰⁶.

La herencia de estas paremias pervive en nuestro refranero, que habla del tema en términos de pérdida de la amistad (*Habiendo un hueso entre ellos, no son amigos dos perros*, MK 56311; *Entre dos perros amigos, echa un hueso y los verás enemigos*, MK 56310), ya sea por rivalidad (*A un solo hueso acuden diez perros*, MK 56307), por discordia (*Donde hay dos canes y un hueso, hay pleito*, MK 56313; *Dos perros y un hueso en medio, no hay acuerdo*, MK 56312; *Hueso en perrera, batalla fiera*, MK 56314) o por envidia (*Cuando un perro roe un hueso, ¡cómo le envidia otro perro!*, MK 21652; *Dos perros con un hueso, uno roe y otro está gruñendo*, MK 56309; *Mal mira un subueso [sic] a otro que roe un hueso*, MK 56308).

[Apéndice 1.52] Pero no sólo al participar directamente en una discusión se pone en peligro la amistad, sino que también ocurre cuando se media entre dos amigos enfrentados, ya que es fácil que la rencilla termine salpicando al tercero que intentaba conciliar los ánimos. Por este motivo, un monóstico de Menandro (*Monost.* 472) recomienda no actuar nunca de conciliador: *Μηδέποτε πειρῶ δύο φίλων εἶναι κριτής* ('Intenta no ser nunca árbitro entre dos amigos'). En latín hallamos la versión *Inter amicos non esto iudex* ('Entre amigos no seas juez', SD 4327, HL 3860), que cuenta con equivalentes directos en español (*No seas juez entre dos amigos*, MK 40263), en ocasiones glosándose las consecuencias de no seguir dicho

⁴⁰⁶ Esta rivalidad por la comida (y, por ende, por el control sobre ella) tiene, además, una aplicación política, como veremos más adelante (*vid.* Apéndice 8.04.5). Por otro lado, de un verso de Plauto (*Bacch.* 51: "Duae unum expetitis palumbem", 'Las dos anheláis una única paloma') acabará derivando la unidad *Duo unum expetunt palumbem* ('Dos anhelan una única paloma', A 453, COU I.781), que se emplea para indicar semejante rivalidad, pero que no ha pervivido en español.

imperativo (*Quien entre dos amigos es juez, uno de ellos ha de perder*, MK 40265; *Quien entre dos amigos es juez, un amigo ha de perder, y aun los dos alguna vez*, MK 40264). Más libremente, algunos refranes desaconsejan intervenir (*No metas paz; que perderás*, MK 40266; *Quien entra a meter paz, descalabrado sal*, MK 40267) e incluso se prefiere hacerlo con enemigos (*Mejor es juzgar entre dos enemigos que entre dos amigos*, MK 34872), como en la paremia medieval *Prestat inter hostes quam inter amicos iudicare* ('Es preferible juzgar entre enemigos que entre amigos', W 2227b). Saltando de la esfera de la amistad a la de la familia y el matrimonio, otras unidades disuaden de inmiscuirse en las disputas entre parientes (*Entre padres y hermanos no metas tus manos*, MK 40260) y cónyuges (*Entre cónyuges y hermanos, nadie meta sus manos*, MK 4761; *No mediéis en la cuestión; que marido y mujer son*, MK 40262).

[Apéndice 1.52.1] Algunos de estos últimos refranes emplean la locución *meter las manos* con el sentido de 'terciar, intervenir', quizás por influencia de la paremia tardía *Non uola claudatur, ubi libro stirps sociatur* ('No se meta la palma donde se une el tronco con la corteza', A 636, COU I.2013), que igualmente hace desistir de cualquier intento de avenir a los reñidos y que cuenta tanto con equivalentes literales (*Entre el árbol y la corteza no metas la mano*, S 89; *Entre el árbol y la corteza, meter la mano es simpleza*, MK 4764), como con nuevas formulaciones (*Entre dos muelas molares, nunca metas tus pulgares*, MK 51559; *No metas las manos entre dos muelas molares, que te prenderán los pulgares*, MK 40269; *Entre martillo y tenazas no metas tus nachas*, MK 40268).

5.10.3. Reconciliación

[Apéndice 1.53] Tal como decíamos al abordar el tema de la amistad entre personas desiguales (*vid.* Apéndice 1.16), Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155a32-1155b16) contempla la polémica sobre si lo que establece un vínculo más fuerte es la igualdad o la diferencia. A pesar de que la mayoría de las fuentes se decantan por la primera, no se puede pasar por alto la existencia de la segunda corriente, que, por ejemplo, representa Heráclito, de quien Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b5-6) toma las siguientes citas: "Τὸ ἀντίξουν συμφέρον" ('Los contrarios se llevan bien', Heracl. *fr.* 8 D-K), "Ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι" ('De las discordias surge la armonía más bella y todo se origina en la disputa', Heracl. *fr.* 80 D-K)⁴⁰⁷. De este último fragmento es clara deudora una de las sentencias de Publilio Siro (164 / E 18), que reza: *Ex lite multa gratia est formosior* ('De mucha discusión nace la más hermosa complacencia')⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ [Apéndice 9.20] De hecho, son varios los fraseologismos antiguos que ven un nexo de unión entre contrarios: *Extrema se tangunt* ('Los extremos se tocan', SD 2879, HL 2623, G 908, COU I.959), *Extremitates, aequalitates* ('Extremos, igualdades', A 474, D 862, G 911, COU I.961); o bien que hacen derivar la armonía a partir de elementos opuestos: "Ἐρᾶ μὲν ὄμβρου γαῖ' ὅταν ξηρὸν πέδον / ἄκαρπον ἀύχμη ἄντρος ἐνδεῶς ἔχη" ('La tierra desea el agua cuando el árido llano estéril por la sequía necesita humedad', Eur. *fr.* 898, 7-8. N²; Arist. *Magn.* II 11, 3, 1208b16-17; II 11, 29, 1210a), *Terra amat imbrem* ('La tierra ama la lluvia', Erasm. *Adag.* II 3, 64); *Contraria contrariis curantur* ('Las cosas contrarias se curan con sus contrarias', W 35737, *cf.* Hipp. *Aphor.* 2, 22), *Malum malo medicatur* ('Un mal se cura con un mal', Erasm. *Adag.* I 2, 6), *Pro medicina est dolor dolorem qui necat* ('Sirve de medicina el dolor que mata a otro dolor', Publil. 463 / P 14), *Vulnera dum sanas, dolor est medicina doloris* ('Cuando curas una herida, el dolor es el remedio del dolor', *Dist. Cat.* 4, 40, 2), *Daemon daemone pellitur* ('Un diablo se expulsa con otro diablo', Mt. 12, 15; Mr. 3, 24) (*vid.* Apéndices 2.47.1-2).

⁴⁰⁸ Una unidad tardía retoma la cuestión, pero no sostiene que la amistad nace de la disputa, sino que los amigos auténticos son capaces de discutir y reconciliarse con facilidad: *Boni amici rixantur*,

En español no son muy abundantes los refranes que contemplen esta fuerza unificadora de la disputa en las relaciones de la amistad (*Los mejores amigos son los reñidos*, S 69; *Los buenos amigos han de ser reñidos* MK 3491; *Quien fue bueno para enemigo, mejor será para amigo*, MK 3316), pero sí en el amor, como se verá más adelante (vid. Apéndice 2.35).

[Apéndice 1.54] El escaso éxito de la tradición anterior podría explicarse por lo que transmite una sentencia de Publilio Siro (91 / C 7) que advierte sobre el peligro que encierra la reconciliación: *Cum inimico nemo in gratiam tuto redit* ('Con el enemigo, nadie vuelve a la amistad de forma segura'). En realidad, este recelo concuerda con las unidades que consideran que la verdadera amistad es eterna y, por tanto, si una relación puede llegar a romperse, es porque no es auténtica⁴⁰⁹. Asimismo, la tradición judeocristiana propaga la misma desconfianza hacia el restablecimiento de la amistad: "Ne de inimico reconciliato simus securi" ('No estemos seguros del enemigo reconciliado', *Si.* 12, 11). Y todo ello culminará en paremias medievales también sintéticas como *Ab amico reconciliato caue* ('Guárdate de amigo reconciliado', W 34336), así como en los muy numerosos refranes españoles que advierten de lo mismo.

En algunos casos la advertencia se presenta desprovista de elementos accesorios (*Con el amigo reconciliado, ten cuidado*, MK 3536; *De amigo reconciliado, guárdate de él como del diablo*, MK 3526; *Del amigo reconciliado viva el discreto desconfiado*, MK 3537). En otros, lo que prima es indicar la imposibilidad de que se retome la amistad (*Amigos reñidos, nunca más buenos amigos*, MK 3499; *Amistad que murió nunca renació*, MK 3500; *Quien con su amigo riñó, para siempre lo perdió*, MK 3501; *Nunca del vinagre se hizo vino, ni el amigo que se torció volvió a ser amigo*, MK 63952; *Amigo de uno se es una vez; no diez*, MK 3518), puesto que siempre será falsa (*Amigos reconciliados, enemigos disimulados*, MK 3532) y la mayoría de las veces se habrá acrecentado el odio que subyacía (*Amigo enojado, enemigo doblado*, MK 3487; *Amigo reconciliado, enemigo doblado*, MK 3531; *Amigo reconciliado, tan temible es como el diablo*, MK 3533), por lo que habrá que extremar la cautela (*Amistad rehecha, siempre vive en sospecha*, MK 3539; *Al amigo reconciliado, con un ojo abierto y el otro cerrado*, MK 3535).

A partir de aquí, se establecerá una serie de analogías que resaltarán el problema. El amigo reconciliado se ve como una herida que no termina de sanar (*Amigo quebrado, soldado, mas nunca sanado*, MK 3504; *Amistad quebrada, soldada, mas nunca sana*, MK 3506; *Amistad renovada, y de nuevo trabada, es como llaga mal sana*, MK 3505), como un recipiente dañado o roto (*Amistad quebrada, nunca bien lañada*, MK 3508; *Amistad quebrada, nunca bien soldada*, MK 3509; *Amigo reconciliado, harnerillo agujereado*, MK 3515; *Amigo reconciliado, vaso quebrado y mal lañado*, MK 3516; *Amistad reconciliada, taza rota y mal pegada*, MK 3517; *Vasija lañada y amistad reconciliada, valen poco o nada*, MK 56536) o como una comida recalentada (*Ni amigo reconciliado, ni manjar dos veces guisado*, MK 3522; *Ni plato recalentado, ni amigo reconciliado*, MK 11022; *Amigo reconciliado y caldo recalentado pierden el sabor*, MK 3514; *Ni amigo reconciliado, ni carnero dos veces asado*, MK 3523; *Amigo reconciliado, chocolate recalentado*, MK 3512; *Amigos reconciliados, pasteles*

et sine arbitris reconciliantur ('Los buenos amigos discuten, y se reconcilian sin mediador', Bebel, 1879: 140, nº 526).

⁴⁰⁹ Por eso se dice que *Facile renouantur uetera discidia* ('Las viejas disensiones fácilmente se reavivan', Bebel, 1879: 115, nº 427).

recalentados, MK 3513)⁴¹⁰. Por último, se asocia a realidades de distinta índole igualmente indignas de confianza (*Dios nos libre de amigo reconciliado y de aire encallejonado*, MK 3529; *De amigo reconciliado, de viento por horado, y de hombre que va disimulando*, MK 3528; *De luna por horado, y de amigo reconciliado*, MK 37336; *No te fíes en cielo estrellado, ni en amigo reconciliado, ni en culo mal vezado*, MK 23185; *De amigo reconciliado y de fraile colorado*, MK 3527).

[Apéndice 1.54.1] En relación con la suspicacia de las unidades anteriores, Curcio (VII 8, 28) incluye en su obra la siguiente advertencia: “Quos uiceris, amicos tibi esse caue credas” (‘A quienes hayas vencido, guárdate de considerártelos amigos’). Esta consideración ha pasado casi literalmente al español (*A quien hubieres vencido, no le tengas por amigo*, MK 3003), aunque contamos con otros refranes paralelos semánticamente, con indicación explícita del vínculo anterior (*Sospechoso amigo es el que ha sido enemigo*, MK 3332; *Va tu enemigo a ti humillado, guárdate dél como del diablo*, MK 16044), o sin ella (*Al que mal hicieres, nunca le creas*, MK 16040; *A quien errares, nunca le creas*, MK 16041; *A quien has descubierto celada, de éste te guarda*, MK 16042; *A quien matare[s] el padre, no le críes el hijo*, MK 16043).

5.11. Recapitulación

Los postulados de la filosofía clásica en torno a la amistad podrían reducirse, según Powell (1995: 39), a dos temas que los recorren transversalmente: el problema de la conciliación de la amistad con el antiguo ideal de la autarquía, y la cuestión del origen de la amistad o las causas que hacen que una persona llegue a ser amiga de otra. Sin embargo, para nuestro refranero, estas cavilaciones a menudo carecen de interés, mientras otros asuntos menos teóricos logran una clara distinción.

The residue of ancient writing on friendship consists largely of practical precepts and advice on how to choose one’s friends, how to gain the friendship of the persons chosen, how to behave towards them when you have mad friends with them, and how to get rid of them if they prove to be less good friends than one expected. Particular writers may colour their discussion of these questions according to their more general philosophical position, but in general this type of thing moves mostly on the level of common sense and popular wisdom. [Powell, 1995: 39]

Por tanto, si bien la filosofía nos sirve constantemente de apoyo teórico, son los aspectos más inmediatos, aquellos que cuentan con una aplicación práctica a la vida

⁴¹⁰ [Apéndice 9.21] En esta ocasión, el tema se ha fundido con otra tradición cuyas raíces son igualmente clásicas. Según atestigua la *Suda* (κ 2318), la berza era lo primero que se servía en los banquetes de la Antigüedad (antes de la comida con vino, porque se consideraban incompatibles), y terminó dando origen al enunciado fraseológico *Δις κράμβη θάνατος* (‘Una berza dos veces es la muerte’, Erasm. *Adag.* I 5, 38; en latín: *Crambe bis posita mors*, ‘Una berza puesta dos veces [en la olla] es la muerte’), que se repetía para expresar aversión ante algo desagradable, dado que se dice que al recocinar la col provocaba náuseas. A esta unidad parece aludir Juvenal (7, 154) cuando habla de un discurso que hay que oír una y otra vez: “Occidit miseros crambe repetita magistros” (‘La berza recalentada mata a los miserables maestros’). En español, la mención de la col se ha conservado en refranes en los que se asocia a una mujer que contrae segundas nupcias (*Ni berza recalentada, ni mujer vuelta a casar*, MK 11148; *vid.* Apéndice 4.20), pero cambiándose por otros muchos alimentos ha pervivido junto a los refranes que ahora nos ocupan, y también independientemente, incidiendo en el rechazo a la manipulación que supone una segunda cocción (*Vianda recalentada no vale nada*, MK 11023; *Comida recalentada no vale nada*, MK 2449; *Manjar recalentado, para el gato*, MK 2450; *Caldo recalentado, doilo al diablo*, MK 8459; *De carnero dos veces asado, ni un bocado*, MK 11091).

cotidiana, los que adquieren mayor relevancia para el acervo paremiológico español, anclado al mundo palpable hasta tal punto que se impregna de un materialismo y un pesimismo profundamente arraigados. De este modo, aunque sí pueden rastrearse reminiscencias de las deliberaciones especulativas sobre la naturaleza de la amistad, su consideración como un ideal en la vida o su relación con la conducta ejemplar y virtuosa, en nuestro refranero ceden su preeminencia a consejos prácticos que, a su vez, también habían sido tomados en consideración por los clásicos, en tanto que la *φιλία* constituía uno de los pilares de la ética y de las relaciones humanas.

Así pues, los temas que cobran mayor importancia en nuestras paremias giran en torno a lo que podríamos considerar tres ejes recurrentes. En primer lugar, es esencial la identificación de las personas con las que es más conveniente trabar amistad, concluyéndose que serán las que resulten semejantes a cada cual –tanto en posición social como en edad o afanes–, en un claro intento de preservar el inmovilismo del orden establecido. En segundo lugar, destacan las consideraciones acerca de lo crucial que puede ser el influjo de las amistades para el desarrollo personal de las personas y para su apropiada convivencia. Y, por último, se revelan indispensables las instrucciones sobre cómo distinguir a los verdaderos amigos para no caer víctima de egoísmos e intereses ajenos, pues las personas que nos rodean pueden ser perniciosas, por lo cual será necesario asegurarse de que se deposita la confianza en las personas adecuadas, que deberán demostrar su fidelidad y su benevolencia y, en caso contrario, habrá que romper toda relación con ellas, en pro del bienestar de cada cual, exacerbándose el individualismo que en el fondo caracteriza nuestro patrimonio paremiológico.

Como hemos anunciado al comienzo, para una visión completa de este tema se hace necesario el desarrollo de otros a los que hemos ido haciendo referencia en este capítulo y que lo complementan o bien desde el punto de vista de la cultura grecorromana, o bien desde la perspectiva diacrónica que conduce hasta el acervo fraseológico español.

VI. El amor

6.1. Concepción del amor según la tradición clásica

En la mitología y el pensamiento griegos, Eros, el dios Amor, simboliza el poder de la pulsión sexual y desempeña una función esencial en la cosmogonía, en tanto que se presenta como un ímpetu cósmico omnipotente que lo originará prácticamente todo. De acuerdo con Guthrie (1985 [1962]: 28), para la mentalidad griega, la presencia de Eros se hace necesaria desde el inicio para fundamentar los apareamientos y los nacimientos, que son el único medio de procreación que en ese momento se concibe tanto para todos los elementos del universo como para cada una de las criaturas que lo habitan.⁴¹¹

Por tanto, frente a la romántica idealización del amor en la cultura moderna y contemporánea, los griegos lo vieron como una vigorosa fuerza de la naturaleza, no sólo generadora, sino también potencialmente perniciosa, por cuyo motivo debía ser controlada por la sociedad⁴¹². En términos actuales, esta visión del amor se correspondería más bien con el amor apasionado que, al decir del sociólogo Giddens (1998 [1992]: 42-43),

implica una conexión genérica entre el amor y la atracción sexual. El amor apasionado está marcado por una urgencia que lo sitúa aparte de las rutinas de la vida cotidiana, con las que tiende a entrar en conflicto. La implicación emocional con el otro es penetrante —tan fuerte que puede conducir al individuo o a los dos individuos a ignorar sus obligaciones ordinarias. [...] En el nivel de las relaciones personales, el amor pasión es específicamente desorganizador [...]; desarraiga al individuo de lo mundano y genera un caldo de cultivo de opciones radicales así como de sacrificios. Por esta causa, enfocado desde el punto de vista del orden social y del deber, es peligroso.

La destructividad del amor se trasluce en todo un imaginario que asocia el amor con dolores o enfermedades (*vid.* § 6.7.4), enajenaciones mentales (*vid.* § 6.5.3), el fuego (*vid.* Apéndice 2.25.1), la guerra (*vid.* Apéndice 2.28) o la violencia en general (*vid.* § 6.4.3), contagiando de tal desconfianza a las mujeres, el objeto por excelencia del amor desde la perspectiva androcéntrica que dirige la mentalidad dominante (*vid.* § 7.3). Al hilo de esto, Thornton (1997: 11-47) califica al dios Eros como “Tyrant of Gods and Men”⁴¹³, con el fin de demostrar y ejemplificar la verdadera naturaleza de la concepción griega de esta deidad y, por

⁴¹¹ Breitenberger (2007: 138) indica que la caracterización de Eros que Hesíodo traza en la *Teogonía* —como el mero impulso del deseo— dista de la que lo sitúa junto a Afrodita —primero como ayudante, después como hijo—, lo cual ha propiciado que se especule sobre si Hesíodo habría podido combinar dos tradiciones preexistentes bien diferenciadas: “that of the cosmic deity and that of the love-god. [...] Eros as presented in the *Theogony*, seems to be [...] Hesiod’s own creation as inspired by the exigencies of the cosmogonic genre. In spite of this context, however, some of the god’s particular features and activities (e.g. his beauty and the way he exerts power over gods and men) do not diverge from the ideas displayed later in lyric and drama.”

⁴¹² La amplitud del tema del amor nos impide, a todas luces, poder ofrecer un repertorio exhaustivo de los pasajes de la literatura clásica en los que aparecen las distintas facetas que iremos desarrollando en este capítulo. Para una visión más detallada de cada una de ellas, remitimos a la gran aportación recopilatoria que ha supuesto el reciente diccionario de motivos amorios de Moreno Soldevila, ed. (2011).

⁴¹³ En realidad, esta designación se basa en un epíteto que aparece en el himno a Eros compuesto por Eurípides (*Hipp.* 538): “τὸν τύραννον ἀνδρῶν” (‘el tirano de los varones’).

ende, del amor, insistiendo en que no se debe incurrir en el error de proyectar nuestra percepción actual a la hora de analizar los testimonios clásicos. Nos parece significativo el análisis que realiza, a guisa de ejemplo, del episodio mítico de Jasón y Medea referido al robo del vellocino de oro: las interpretaciones y revisitaciones modernas, llevadas por el idealismo amoroso⁴¹⁴, ven en este relato el triunfo del amor, que lleva a Medea a ayudar a su amado Jasón; en cambio, en su contexto original, la narración debe entenderse como un toque de advertencia ante los peligros del tirano amor, que lleva a Medea a traicionar a su padre y a su patria⁴¹⁵.

Sin embargo, en la doctrina platónica en torno al amor encontramos ya el germen de la dualidad del amor, sobre la que discurre el personaje Sócrates en *El banquete* y en *Fedro*, como resume Rhodes (2003: 546-548):

Socrates discerns two erotes, which can be called the tyrannical and the Socratic, or the left-handed and the right-handed, or, to substitute terms of our own, the evil and the good, or the destructive and the salvific. [...] These two erotes should not be understood as metaphysical entities; they are experienced movements in the soul. [...]

The diseased eros variously desires to use its beloveds not only as agents of sexual pleasure but as slavish sources of wealth, position, and honor; [...] the diseased eros employs “moving logoi” that transfer the emotional effects of beauty from beautiful realities to itself in order to seduce the intended slaves, charming them into embracing the tyrant and the tyranny as beautiful. [...]

The Socratic eros can be known and described more easily with regard to what it does, or its effects on us, than with respect to what it is. It is a divine force that pulls us through all the levels of our being to our proper telos on each plain. It moves our material bodies toward their health. It impels men and women toward the reproduction that sustains the human race. It drives all lovers, heterosexual and homoerotic, toward the rapture with the beauty of bodies that serves human beings both as the foundation of higher friendships and as the first step on the ladder of beauty. [...] Thus, it attunes the souls to the grounds of their true order.

Estas dos facetas serán esenciales para la interpretación de las paremias relativas al amor: el *ἔρως* tiránico, de larga tradición griega, sentará las bases de la desconfianza hacia el amor y sus efectos sobre las personas; el *ἔρως* socrático, posteriormente adoptado por la moral cristiana medieval, acabará derivando en el amor romántico y, asimismo, es el que tenderá a acercarse a la noción de *φιλία*, cuestión que ya apuntamos y que se hace necesario retomar en este momento.

Así pues, si bien a primera vista las nociones de *φιλία* y *ἔρως* pueden parecer claramente diferenciadas, lo cierto es que en el transcurso del tiempo ambos términos tendieron, si no a confundirse, sí a confluir (*vid.* § 5.1). Como señala Osborne (2002 [1994]: 58), a pesar de que el diálogo platónico *Lysis* se centra mayoritariamente en el término *φιλία*, también trata sobre *ἔρως* y *ἀγάπη*, puesto que los casos particulares que se analizan son de diversa índole, a saber: la relación homoerótica (*ἔρως*) entre Lisis e Hipotales, mayor que él; la amistad (*φιλία*) entre Lisis y Menexeno, de la misma edad; y el amor (*ἀγάπη*) que sienten por Lisis su padre y su madre. A lo largo de la obra, los tres ejemplos irán siendo descartados

⁴¹⁴ Acerca de este idealismo, Herrera Gómez (2010: 366-389) sostiene que, en la posmodernidad, el amor se ha vuelto más importante y difícil que nunca, llegándose a convertir en una utopía emocional que marca decisivamente la individualidad de las personas y las relaciones interpersonales.

⁴¹⁵ A este mito y otros parejos volveremos más adelante (*vid.* nota 470).

como auténticas amistades por Sócrates. En cuanto al primero, el comportamiento de los amantes es muy distinto del que caracteriza a los amigos, porque los amigos deben fundamentar su relación en la igualdad de su virtud y en la sabiduría, y no en el deseo de algo de lo que se carece (cf. Powell, 1995: 34). En lo que atañe al segundo, los muchachos son demasiado semejantes entre sí y no pueden ofrecerse el uno al otro nada de lo que carezcan (cf. Osborne, 2002 [1994]: 59). Y en lo que tocante al tercero, Lisis es demasiado joven como para ser amado por sus padres a causa de su virtud o su sabiduría. De esta forma, la pieza termina sin haber encontrado una verdadera muestra de amistad –en el sentido ya expuesto, *vid.* § 5.1–⁴¹⁶, pues sólo se certifica que el joven e inexperto Lisis es propenso a confundir los tres conceptos, hecho favorecido por la ambigüedad de las relaciones entre el *ἐραστής* ('amante') y el *ἐρώμενος* ('amado'), que aúnan la vertiente sexual de *ἔρωσ* –como en numerosos poemas amorosos griegos– y el cariz pedagógico de un maestro y su discípulo, a los que podría unir algún tipo de *φιλία* o *ἀγάπη*, semejante al vínculo que pudiera definir la relación paterno-filial.

Por el contrario, para Aristóteles, el deleite amoroso puede dar lugar a una de las clases de *φιλία*: la basada en el placer. Según el Estagirita (*Eth. Nic.* VIII 5, 1157a1-12), la amistad placentera es más estable si el placer obtenido procede de una misma causa –por ejemplo, dos personas joviales–, por lo cual no será muy sólido el vínculo originado a partir del *ἔρωσ* sensual, que es inconsistente por definición al complacerse en cosas distintas el amante y el amado: mientras el primero se deleita viendo al segundo, éste goza al ser cuidado por aquél. Por ello, la pulsión que mueve al amante se marchita a medida que avanza la edad y la contemplación del amado deja de entusiasmar (*vid.* Apéndice 2.24), de modo que no puede considerarse una manifestación de la *φιλία* en todo su esplendor, sino más bien una pobre imitación, aunque no por ello debe dejar de llamarse así: el concepto aristotélico de *φιλία* es tan amplio que en él caben las amistades menos perfectas, como la útil y la placentera⁴¹⁷.

Pero, para la configuración del imaginario del amor, será fundamental la cristalización de tópicos perfectamente codificados que inundarán la poesía griega y latina, no sólo en los géneros prototípicos como la elegía, sino también la tragedia y, especialmente, la comedia, configurándose así un vívido cuadro de toda la gama de situaciones a las que el amor puede conducir a los seres humanos (cf. Calderón Dorda, 1997: 16) y las implicaciones sociales y sociológicas que conllevan.

⁴¹⁶ A juicio de Osborne (2002 [1994]: 59), esta secuencia de argumentos refutadores puede entenderse de dos modos: o bien como un intento de hacer ver que lo que a menudo se considera *φίλος* en realidad no lo es, de manera que habría que concluir que progenitores, amigos y amantes no aman a sus respectivas parejas de relación; o bien, “on the more appropriate interpretation, the dialogue leads to a serious impasse, because we perceive that these are the most classic examples of love, and that if they are inexplicable something has gone seriously wrong with the analysis of love.”

⁴¹⁷ Aunque Aristóteles escribió un tratado conocido como *Erótica* (*Ἐρωτικός*), no nos ha llegado y no disponemos de mucha información en lo que respecta a su percepción de *ἔρωσ* y sus implicaciones éticas, si bien parece claro que no lo identificó con el instinto sexual (“ἐπιθυμία συνουσία”, cf. Arist. *Top.* VI 7, 146a9), en tanto que nace de la contemplación de la belleza (cf. Arist. *Eth. Nic.* IX 5, 1167a4-5; IX 12, 1171b29-31; *vid.* Apéndices 2.04-05).

6.2. Designación de la persona amada

[Apéndice 2.01] Una de las teorías sobre el amor que recoge Platón (*Symp.* 189c-193d) viene puesta en boca de Aristófanes, en cuyo discurso se funden la comicidad propia del género que cultiva y el papel de la comedia como transmisora del pensamiento filosófico antiguo mediante sentencias morales, lo cual dota esta teorización de un carácter ambivalente en el que a veces se ha querido ver una desacreditación por parte de Platón. Se ha convenido en llamarla “teoría del andrógino” y, por más que se presenta como un ingenioso mito, lo cierto es que tiene su importancia en la concepción del amor y en nuestra fraseología⁴¹⁸. Según se narra en el diálogo platónico, en un principio había tres tipos de humanos: andróginos, mujeres y varones; cada uno de ellos tenía dos caras, cuatro brazos, cuatro piernas y dos aparatos reproductores (los primeros tenían uno masculino y otro femenino; las segundas, dos femeninos; y los terceros, dos masculinos). Estos seres primitivos eran muy fuertes, poderosos y desobedientes, así que Zeus decidió aplacarlos partiéndolos por la mitad, naciendo de esta manera los humanos actuales y sus respectivas orientaciones sexuales: quienes fueron partidos de andróginos, son heterosexuales; las que nacieron de mujeres, son lesbianas; los que provienen de varones, son homosexuales. De todos los seres resultantes, los últimos se consideran los mejores, en tanto que no participan de naturaleza femenina: son los más valientes y los únicos aptos para los asuntos públicos, puesto que no tienen que ocuparse de una familia y permanecen solteros; en cambio, se unen a varones porque buscan lo que les es afín, es decir, audacia, valentía y masculinidad⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Basándose en Frutiger (1930), quien hace un balance de las hipótesis que se han planteado en cuanto a que Platón se inspirara para este mito en tradiciones anteriores, Libis (2001 [1980]: 77) resume la cuestión como sigue: “Según Ziegler, Platón habría estado influido por la tradición órfica, que, a su vez, estaría en relación de filiación con las creencias babilónicas: unas y otras atestiguarían la existencia de primitivos seres humanos de condición andrógina. Según Bury, Platón pudo haberse inspirado en las teorías de Hipócrates. Con lo que en todo caso debemos quedarnos es con la idea de que la imagen del antepasado andrógino es familiar al mundo griego.” Asimismo, la androginia puede considerarse una muestra más de las frecuentes figuraciones míticas que presentan unificado lo que se habría separado a lo largo del tiempo: así, aparecen híbridos de humanidad-animalidad, héroes medio humanos medio dioses, seres con dos rostros, etc. Por otro lado, Libis (2001 [1980]: 78-29) relaciona etnográficamente los mitos antropogónicos de un humano primordial andrógino (como Tuisto, en la mitología escandinava) con los que presentan una pareja primordial, cuyos miembros están tan ligados que constituyen una unidad dual (de ahí el tema frecuente de los gemelos, habitualmente teñido de androginia).

⁴¹⁹ Algunas versiones no mencionan que hubiera tres tipos de humanos, sino que sólo existía el andrógino, que sería un ser asexuado, con lo que, por razones ideológicas, se elude cualquier alusión a la homosexualidad. Compárese, por ejemplo, con la versión del mito que transmite Evola (1983 [1969]: 42-44), que, a pesar de basarse en el mismo pasaje que nosotros, habla sólo de la existencia del hermafrodita, cuya naturaleza acaba relacionando con el ser primordial creado a imagen de Dios en el *Génesis*. En cuanto a la tradición bíblica, Libis (2001 [1980]: 80-85) atestigua que la creación inicial de un humano andrógino aparece intuida en “Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum; masculinum et feminam creavit eos” (“Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó”, *Gn.* 1, 27), pasaje que parece decir, *stricto sensu*, que las dos personas creadas estaban investidas de naturaleza dual, lo cual se articula mal con el segundo relato que se yuxtapone un poco más adelante, según el cual Eva nace después de Adán o es extraída de él (*Gn.* 2, 21-22). Analizando detenidamente las fuentes, Libis (2001 [1980]: 85) llega a la conclusión de que la androginia del ancestro, “sugerida por el texto bíblico, fue ocultada por la Iglesia cristiana pero apareció reafirmada con fuerza en algunas corrientes gnósticas o teosóficas.” Con todo, otras interpretaciones entienden que no se trata de un andrógino, sino de la creación simultánea del varón y

En este mito hallamos ya constantes que van a determinar los roles sexuales, tales como la inferioridad de la mujer (*vid.* Apéndice 3.01) y su dedicación a las labores de la casa y a la familia, mientras las funciones públicas se dejan en manos del varón (*vid.* Apéndices 3.05, 3.61-62, 7.07-08, 8.01, 8.03). En cuanto a lo que concierne al amor, la explicación que se ofrece es que su causa está en que cada cual se afana por reencontrarse con su otra mitad: “Ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ συνήει” (‘Cuando aquella naturaleza quedó partida en dos, cada mitad anhelaba unirse con su propia mitad’, Pl. *Symp.* 191a)⁴²⁰. Por consiguiente, “ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρωσ ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην” (‘desde hace mucho tiempo, el amor de los unos hacia los otros es connatural a los humanos y es conservador de esa antigua naturaleza, intentando hacer uno solo de dos y curar así la naturaleza humana’, Pl. *Symp.* 191c-d).

Esta explicación puede relacionarse, haciéndola extensiva a la amistad, con las tradiciones que consideran que el amigo es ‘otro yo’ o que ser amigos consiste en tener una única alma (*vid.* Apéndices 1.13-14), en especial las que presentan al amigo como la mitad de la propia alma (*vid.* Apéndice 1.13.1). Aunque sin antecedentes literales clásicos, en español disponemos de una locución nominal que deriva de esta repertorio de imágenes y cuyo sentido suele restringirse al ámbito amoroso: *media naranja*. Según la definición de Buitrago (2002 [1995]: 417), esta unidad sirve para designar “a la persona que se complementa perfectamente con otra, sobre todo en el plano amoroso; ambas encajan sin ningún tipo de fisura, como las dos mitades de la misma naranja”⁴²¹. El recurso a la fruta se debe, evidentemente, a la imagen de un único ser (esférico, icono de la perfección) dividido en dos partes que, aunque puedan encontrar parejas similares, sólo pueden encajar con su mitad originaria⁴²². Siendo ésta la única manera de recuperar la plenitud y la felicidad, se reafirma ideológicamente –como de hecho hacía el mito del andrógino– la monogamia como el estado natural del ser humano, el camino que conduce a la integración tanto anatómica como emocional (*cf.* Barash/Lipton, 2001: 140; Herrera Gómez, 2010: 156-164; *vid.* Apéndice 2.33).

Asimismo, se documenta la locución nominal *cara mitad* (‘marido o mujer, consorte’, DRAE s. v. *mitad*), en la que se reproduce la misma imagen y cuyo sentido se restringe al matrimonio, incidiendo –conforme también a la moral cristiana– en que la pareja constituye dos partes de un todo indisoluble, pero presentando, gracias al adjetivo *cara*, la especificidad

la mujer, lo cual contradice la supuesta jerarquía de género que deriva de la versión de que Eva fue creada a partir de una costilla de Adán (*cf.* Castilla de Cortázar, 2005).

⁴²⁰ De ahí que se busque, al menos, a quien resulte parecido a uno mismo, como sustituto de la añorada mitad, tanto en el amor como en la amistad (*vid.* Apéndices 1.07-11).

⁴²¹ Este autor incluye la variante con artículo (*la media naranja*), que se corresponde con el empleo del posesivo cuando se indica la relación de una persona con otra (“su media naranja”, “la media naranja de alguien”); asimismo, señala que suele coaparecer con los verbos *ser* o *encontrar*, a los que cabría añadir *conocer* (CREA: “el protagonista se traslada a Barcelona donde transcurre la mayor parte de la historia y donde conoce a su media naranja, la equilibrista Alejandra”, *El mundo*, 3/07/2002). Como se ve en este ejemplo, su comportamiento sintáctico es el de un actante personal, de modo que suele ir precedida de la preposición *a* cuando complementa verbos transitivos.

⁴²² En otras lenguas europeas se recurre a la misma imagen, aunque en vez de una naranja se habla de una manzana, seguramente por tratarse de una fruta más propia de las zonas en las que se hablan dichas lenguas, como el inglés (*the other half of the apple*), el alemán (*die zweite Apfelsenhälfte*, ‘la otra mitad de la manzana’) o el polaco (*druga połówka jabłka*, ‘la otra mitad de la manzana’). Recuérdese, como se indicó (*vid.* Apéndice 1.13.1), que *media naranja* puede tener como sinónimo *alma gemela* cuando esta última locución se emplea en un sentido estrictamente amoroso.

de vincularlo con el afecto, algo poco frecuente en las designaciones españolas relativas al matrimonio y a los cónyuges (cf. Calero Fernández, 1999: 55).

[Apéndice 2.02] Otra posible denominación de la persona amada es *niña de [sus] ojos* (“ser algo o alguien lo que más valor o aprecio tiene para una persona”, Buitrago, 2002 [1995]: 675), o en su versión pluralizada *niñas de [sus] ojos* (‘coloq. persona o cosa del mayor cariño o aprecio de alguien’, DRAE s. v. *niño, ña*). Como se ve, esta locución nominal no sólo es aplicable al amor de pareja, pues a menudo se refiere –aunque no exclusivamente– al amor paterno-filial.

En registro coloquial, la *niña del ojo* es la pupila, y esta asociación existe en muchas lenguas del mundo, entre ellas, el egipcio y el griego antiguo (cf. Doval, 1995: 360). Tal como recoge LSJ (s. v.), el sustantivo griego *κόρη* tenía como primer significado ‘girl’, a partir del cual habrían derivado como mínimo dos más: por metonimia o por mera similitud pasó a significar ‘puppet, doll, as a child's plaything’, y también ‘pupil of the eye’, porque en la pupila se ve reflejada y minúscula la persona que está enfrente de nosotros⁴²³. A su vez, los romanos trasladaron el primer y tercer significados del griego al latín, concretamente en la palabra con diminutivo fosilizado *pupilla* –que es el origen de nuestro sustantivo *pupila*–, con la que se referían tanto a una niña huérfana (frente a su palabra primitiva *pupa*, ‘niña; muñeca’) como a la abertura circular del iris.

Aunque no disponemos de testimonios griegos o latinos que pongan de manifiesto el uso de estos términos con un significado similar a *niña de [sus] ojos*, consideramos que ambas culturas participan de una creencia extendida a lo largo del Mediterráneo, dado que también está presente en la judeocristiana, en la que definitivamente hallamos el paso hacia nuestra locución. Así, en el Antiguo Testamento encontramos varias referencias explícitas a la imagen que relaciona la pupila con lo más amado: “A resistentibus dexteræ tuæ custodi me ut pupillam oculi” (‘De los enemigos, en tu diestra, guárdame como a la pupila de tu ojo’, *Ps.* 16, 8); “Fili, serua mandata mea, et uiues; et legem meam quasi pupillam oculi tui” (‘Hijo, guarda mis preceptos y vivirás; que sea mi enseñanza como la pupila de tu ojo’, *Prov.* 7, 2); “Qui enim tetigerit uos tangit pupillam oculi eius” (‘Pues quien os toque a vosotros, toca la pupila de su ojo’, *Zc.* 2, 8).

[Apéndice 2.02.1] La alusión a las pupilas como lo más querido también aparece a modo de comparación estereotipada en *como/más que a las niñas de [sus] ojos* (S 718), en estrecha relación con *como los ojos de la cara* (DRAE s. v. *ojo*), que, según especifica la fuente, se emplea coloquialmente “para ponderar el aprecio que se hace de algo o el cariño y cuidado con que se trata, aludiendo al que cada viviente tiene con sus ojos.” Por tanto, se trata de dos locuciones adverbiales que se colocan con verbos como *querer* o *amar* (así lo contempla S 718) para encarecer la intensidad de dicho afecto –no necesariamente relacionado con el amor erótico–, y que cuentan con precedentes tanto griegos como latinos.

En un drama de Esquilo (*Sept.* 530) hallamos la comparación de superioridad “ὀμμάτων θ’ ὑπέρτερον” (‘máspreciado que sus ojos’), en la que los propios ojos aparecen como si fueran el *súmmum* de lo que alguien pueda querer. Asimismo, en el poema de Teócrito (*Idyll.* 11, 52-53) dedicado a Polifemo, el cíclope habla de sus sentimientos hacia Galatea indicando que estaría dispuesto a perder su ojo por ella, a pesar de lo mucho que lo ama: “Καίόμενος δ’ ὑπὸ τεῦς καὶ τὰν ψυχὰν ἀνεχοίμαν / καὶ τὸν ἔν’ ὀφθαλμόν, τῷ μοι γλυκερώτερον οὐδέν” (‘Por

⁴²³ Nótese la óptica claramente androcéntrica que subyace en esta polisemia –o en su interpretación–, como si sólo las chicas pudiesen estar enfrente de quien mira (que sería un varón).

ti aguantaría ardiéndome el alma y el ojo único, que para mí no hay nada más dulce que él’). Por otro lado, la referencia a los ojos aparece mediante una metafórica alusión a la luz tanto en un poema de Calímaco (*Hym.* 3, 211 Pf: “Καλὴν Ἀντίκλειαν ἴσον φαέεσσι φιλῆσαι”, ‘Amaba a la bella Anticlea como a sus luceros’) como en el diálogo entre la esposa y la madre de Hércules escrito por el poeta bucólico Mosco de Siracusa (*Meg.* 9: “Τὸν μὲν ἐγὼ τίεσκον ἴσον φαέεσιν ἐμοῖσιν”, ‘Yo lo apreciaba como a mis luceros’).

En latín, Plauto (*Mil.* 984) emplea una comparación de igualdad exacta a la española, puesta en boca del esclavo Paestrión y referida al soldado Pirgopolinices: “Vah delicatūs, quae te tanquam oculos amet” (‘¡Oh! Eres su favorito, ella te ama como a sus ojos’, cf. W 920). Por su parte, Terencio usa un símil paralelo en varias ocasiones, pero en términos de superioridad: “Ni magis te quam oculos nunc ego amo meos” (‘Ahora yo no te amo más que a mis ojos’, Ter. *Adelph.* 701); “Te amat plus quam hosce oculos” (‘Te ama más que a estos ojos’, Ter. *Adelph.* 903). E igualmente lo hallamos en diversos versos de Catulo, aplicado a distintas realidades: “Quem plus illa oculis suis amabat” (‘[El pájaro] al que ella amaba más que a sus ojos’, Catull. 3, 5); “Ni te plus oculis meis amarem [...]” (‘Si yo no te [al orador Calvo] amara más que a mis ojos [...], Catull. 14, 1); “Quinti, si tibi uis oculos debere Catullum / aut aliud si quid carius est oculis, / eripere ei noli, multo quod carius illi / est oculis seu quid carius est oculis” (‘Si lo que quieres, Quintio, es que te deba este Catulo hasta sus propios ojos o algo aún más precioso, si existiera, no le arrebatas tú lo que más quiere, más que a sus propios ojos, o que a algo aún más precioso, si ese algo existiera’, Catull. 82, 1-4, traducción de Fernández Corte, ed., 2009 [2006]: 431); “Ambobus mihi quae carior est oculis?” (‘¿[Mi vida] La que me es más querida que mis dos ojos?’, Catull. 104, 2).

6.3. Génesis del amor

6.3.1. Amor y belleza

[Apéndice 2.04] Desde muy antiguo existía una paremia, citada como ejemplo de versificación por Teognis (17), según la cual se establece que la belleza es la condición esencial para que algo sea apetecido y amado: “Ὅτι καλὸν φίλον ἐστί, τὸ δ’ οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί” (‘Lo que es bello es querido; lo que no es bello, no es querido’). El empleo del adjetivo *φίλος* nos sitúa, de nuevo, en el terreno de la *φιλία*, por lo que el alcance pragmático de esta unidad sobrepasa lo amoroso, como bien se encarga de atestiguar Platón (*Lys.* 216c) en su diálogo en torno a la amistad: tras aludir a este fraseologismo (“Κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι”, ‘Conforme al viejo proverbio, lo bello es querido’), matiza que “lo bello” puede identificarse con ‘lo bueno’, de acuerdo con la creencia de los antiguos de que la belleza del cuerpo debe implicar la del alma y viceversa (teoría ampliamente conocida mediante el binomio “καλὸς καὶ ἀγαθός”, ‘bello y bueno’), de lo cual también surge la firme opinión clásica de que la amistad perfecta sólo es posible entre personas virtuosas (*vid.* Apéndice 1.06).

Pero, como es bien sabido (*vid.* Apéndice 2.06), la belleza tendrá un papel esencial en la teoría platónica sobre el amor. De acuerdo con esta doctrina, de todas las inspiraciones divinas, la mejor es la que, contemplando lo bello que nos rodea en el mundo sensible, nos hace recordar lo verdaderamente bello –aquello que vimos cuando nuestra alma habitaba en el mundo inteligible–, merced a lo cual nos sentimos atraídos hacia ello y deseamos emprender el vuelo para volver al lugar de donde procede nuestra alma, en donde conocimos

el bien en sí y la felicidad (Pl. *Phaedr.* 249c-250a). Por este motivo, desde jóvenes nos encaminamos hacia los cuerpos bellos, con el propósito de perseguir la belleza de la forma y poder, al fin, llegar a la conclusión de que la belleza de todos los cuerpos es la misma (es decir, reflejo de la idea de belleza): en este proceso de aprehensión de la belleza, se salta de estadio a estadio (cuerpos, costumbres y leyes, sabiduría, belleza y verdad en sí), contemplando cada una de las manifestaciones concretas de la belleza para llegar a conocerla en abstracto (Pl. *Symp.* 209b-211c)⁴²⁴.

Como expone Scruton (2009: 40), Platón identificó *ἔρως* con el origen tanto del deseo sexual como del amor a la belleza, por lo que esta búsqueda de la belleza hace que el individuo pretenda unirse con la fuente de belleza-deseo y obtener, con esta unión, otros elementos semejantes a ella (una especie de copias de dicha fuente). Gracias a este proceso, los seres humanos tienen la posibilidad de perdurar en el tiempo y, dado que en él pueden entrar en juego tanto un componente físico como uno contemplativo, también dos serán los modos de lograr dicha perennidad. En concreto, estos dos procedimientos dependerán, tal como argumenta Platón (*Symp.* 208e-209a), del tipo de fecundidad que defina a cada humano: unos se procuran la inmortalidad engendrando descendencia (pues se considera que los hijos son parte de sus padres, *vid.* Apéndice 5.18), otros engendran en las almas el conocimiento u otras virtudes. Pero lo importante ahora es que cualquiera de estos individuos, en cuanto se siente fecundo, “περιὼν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν: ἐν τῷ γὰρ αἰσχρῷ οὐδέποτε γεννήσει” (‘busca a su alrededor [ya sea en los cuerpos, ya sea en las almas] lo bello en lo que pueda procrear, pues en lo feo no procreará nunca’, Pl. *Symp.* 209b). Por tanto, se reafirma la vieja paremia citada por Teognis, en tanto que “κάλλος μόνον ταύτην

⁴²⁴ [Apéndice 2.03] De todo esto surgirá el concepto de ‘amor platónico’, cuya significación es resumida por Ludwig (2002: 222-223) como sigue: “The reader [de Platón] is charmed by the sudden realization that the true coupling might be intellectual apprehension, whereas the activity we previously mistook for coupling was merely its image. Individuals who still choose to dissipate their eros in the lower form of coupling, mere reproduction, do so at the price of abdicating their specifically human privilege of producing something better than themselves. In this view, rather than speaking of philosophers who ‘sublimate’ their sex instinct, it would be truer to say that the rest of us tend to ‘profane’ our natural, philosophic eros.”

En español, la colocación nominal *amor platónico* se refiere a un “amor espiritual, intelectual, inalcanzable y, por tanto, nunca físico” (Buitrago, 2002 [1995]: 60). La moral cristiana adopta la idea platónica y pone su énfasis en la no carnalidad —obviando el paso previo a la abstracción, que es meramente físico—, convirtiéndose así en la regla de oro de los caballeros renacentistas, que tenían prohibido sobrepasar lo espiritual. De este modo, con el tiempo y su popularización, la unidad pasó a significar un amor inabastable debido a su naturaleza irreal (*cf.* E III.206), llegando a denotar ‘amor sin sexo’, como queda patente en los ejemplos del CREA que veremos en breve. Esta actitud es ridiculizada por la paremia *Quien el amor platónico siga, no tendrá quien padre le diga; si acaso no es fraile, que entonces por fuerza será padre* (S 75), que, en palabras de su compilador, constituye una “sátira contra los que miran a la mujer sólo con fin ideal, sin atreverse a proponerse en lo más mínimo.”

Derivadas de esta concepción, el español cuenta con otras colocaciones: las verbales (verbo+adverbio) *amar/enamorarse platónicamente* (REDES, *s. v. amar, enamorarse*) y las nominales (sustantivo+adjetivo) *amante platónico/a, amado/a platónico/a, romance platónico, enamoramiento platónico, sentimiento platónico o relación platónica* (REDES, *s. v. platónico*). Asimismo, en el CREA se atestigua, como decíamos, que su sentido generalmente se relaciona con la ausencia de cariz sexual en la relación amorosa que se designa: “Acepta resignado la extraña relación platónica. Fuego y hielo”, Juan Antonio Vallejo-Nágera, *Yo, el rey*, Planeta, Barcelona, 1994 [1985]: 160; “supe —no, quise intuir— que ella y Affan se habían acostado ya, que no era solamente una relación platónica pasajera, que sus besos no los daba en pañuelos sino en su boca”, Guillermo Cabrera Infante, *La Habana para un infante difunto*, Plaza y Janés, Barcelona, 1993 [1986]: 191).

ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασιμώτατον" ('sólo la belleza tiene este privilegio: ser lo más resplandeciente y digno de ser amado', Pl. *Phaedr.* 250d-e)⁴²⁵.

A pesar de que, para Platón (*Symp.* 210b), "τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι" ('se debe considerar más honorable la belleza que hay en las almas que la que hay en el cuerpo'), queda claro que, en lo tocante a la mentalidad común y al acervo paremiológico, se produce un cisma respecto a la filosofía platónica: la belleza del alma –la virtud y la bondad– será fundamental para el establecimiento de amistades (*vid.* Apéndice 1.06), mientras que la del cuerpo quedará relegada al amor⁴²⁶, como se intuye en la definición estoica del amor citada por Cicerón (*Tusc.* IV 34, 72: "Amor est conatus amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie", 'El amor es el deseo de hacer amistad, inspirado en un ideal de belleza') y repetidamente se atestigua en la literatura elegíaca⁴²⁷. Así, por ejemplo, Ovidio (*Am.* III 11b, 37-38) se debate entre la maldad moral y la belleza física de su amada, claramente diferenciadas: "Nequitiam fugio; fugientem forma reducit: / auersor morum crimina, corpus amo" ('Huyo de tu maldad; tu belleza me hace volver cuando huyo: menosprecio las faltas de tus costumbres, amo tu cuerpo'); y un poco más adelante, el poeta proclamará la belleza como instigadora del amor, ya totalmente desvinculada de lo espiritual mediante la alusión a la cara: "Facies exorat amorem" ('El rostro propicia el amor', *Ov. Am.* III 11b, 43).

Nuestro refranero incorpora la atracción que despierta la belleza (*Lo hermoso, a todos da gozo*, MK 7090; *Lo hermoso se lleva tras sí los ojos*, MK 7088), contraponiéndola tanto a la fealdad (*Todo lo hermoso agrada, y lo feo enfada*, MK 7112) como a la bondad (*Lo hermoso, aplice; lo bueno, satisface*, MK 7089) y otras circunstancias del amor que lo estabilizan (*La belleza atrae, el talento retiene, y el corazón sostiene*, MK 7102). Sin embargo, la cara negativa de la hermosura como encubridora de graves defectos⁴²⁸ nos proporciona alguna unidad que matiza y hace relativas las anteriores (*Lo hermoso no siempre es gustoso*, MK 7091).

[Apéndice 2.05] Una de las consecuencias de lo anterior es que la belleza, como reclamo, es capaz de facilitar el camino a quienes la poseen, pues, gracias a ella, hacen que quien los contemple se sienta hechizado; de ahí que una de las sentencias de Publilio Siro (169 / F 4) sostenga que *Formosa facies muta commendatio est* ('Un rostro hermoso es una muda recomendación'). Esta unidad parece estar en la mente de Ovidio (*Pont.* II 8, 54) cuando proclama que "auxilium non leue uultus habet" ('el rostro conlleva una ayuda no

⁴²⁵ Para más detalles sobre la función de la belleza en el campo del amor de acuerdo con la doctrina platónica, *vid.* Sheffield (2006: 75-111).

⁴²⁶ Así lo atestigua, por ejemplo, la larga tradición del tópico elegíaco, clásico y medieval, de la *descriptio pulchritudinis* de la amada, con el cual se la dota arquetípicamente de una serie de características estereotipadas que llegan a constituir un canon literario de la belleza femenina. Pese a ello, algunos poemas distinguen distintos tipos de belleza, como cuando Catulo (86) desprecia las virtudes individuales de la belleza de Quintia en pro de Lesbia, que es espléndida en su conjunto y desprende un encanto y una gracia únicos.

⁴²⁷ Por otro lado, cabe destacar que las implicaciones homoeróticas de la teoría platónica y de la elegía griega quedarán atenuadas en la literatura latina y desaparecerán de nuestro refranero, como consecuencia del cambio de percepción social de la homosexualidad y de la imposición de la dominante voz patriarcal heterosexual. Pese a estas modificaciones, la concepción platónica del amor no cayó en el olvido, pues "the heterosexual version of the Platonic myth had an enormous influence on medieval poetry and on Christian visions of women and how women should be understood, inspiring some of the most beautiful works of art in the Western tradition" (Scruton, 2009: 42).

⁴²⁸ Sobre la asociación de la belleza femenina con cualidades negativas, *vid.* Apéndice 3.52.

fútil’); pero a juicio de Diógenes Laercio (V 18) habría que remontarla a Aristóteles, aunque es consciente de que hay quien la atribuye a Diógenes el Cínico: “Τὸ κάλλος παντὸς ἔλεγεν ἐπιστολίου συστατικώτερον” (‘Afirmó que la belleza es [mejor] que cualquier carta de recomendación’).

El español es heredero de esta tradición gracias a refranes que añaden a dicha bella faz la buena apariencia proporcionada por la vestimenta (*Buen vestido y buen semblante, todas las puertas abre*, MK 63281; *El buen vestido y el buen semblante son poderosos recomendantes*, MK 63284), aunque no siempre se hace necesaria la presencia de la ropa (*Más puede la hermosura que billetes y escrituras*, MK 7136; *Por su bella cara, todo lo consigue Clara*, MK 44190). Con todo, no hay que olvidar que algunas unidades sostienen lo contrario (*De la hermosura no se unta ni se come*, MK 7092), así como tampoco puede obviarse la locución adverbial *por [su] cara bonita* (CREA)⁴²⁹, cuyas formulación y significación irónica (‘sin esfuerzo’) remiten sin duda a las mismas raíces⁴³⁰.

6.3.2. Surgimiento del amor

[Apéndice 2.06] Como decíamos, de larga tradición es la idea de que el enamoramiento se produce a través de los ojos, con la contemplación de la persona amada, conceptualización surgida ante la evidencia de que la atracción física más inmediata se cimienta en la vista⁴³¹. En la teoría platónica del amor, este sentido desempeña una función primordial, a saber: dado que la vista constituye la más aguda de las sensaciones que nos llegan mediante el cuerpo, gracias a ella podemos captar la belleza que nos rodea y que nos recuerda la belleza en sí que pudimos contemplar cuando nuestra alma habitaba en el mundo de las ideas (Pl. *Phaedr.* 250b-d, *vid.* Apéndice 2.04). Así pues, “ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δευμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται” (‘el que contempló entonces muchas cosas, cuando ve una cara de aspecto divino o alguna forma de cuerpo que imita bien la belleza,

⁴²⁹ Son diversos los textos de este *corpus* en los que se emplea esta unidad, con variación en cuanto a la persona del posesivo (“Son mi especialidad. No fue por mi cara bonita que me dieron el Premio Municipal”, Ednodio Quintero, *La danza del jaguar*, Monte Ávila, Caracas, 1991, s/p; “No soy tan estúpida como para pretender que me deis semejante información por mi cara bonita”, Alberto Vázquez-Figueroa, *La taberna de los Cuatro Vientos*, SGAE, Madrid, 1995: 21; “triunfar por tu cara bonita, o por tu inteligencia bonita, sería diferente”, Belén Gopegui, *Lo real*, Anagrama, Barcelona, 2001: 323; “–¿Cuántas cosas ha conseguido por su cara bonita? –Realmente todo lo que he conseguido en la vida lo he hecho con esfuerzo”, *Tiempo*, 19/11/1990; “Se estará imaginando que es una chorba a la que se ha ligado por su cara bonita”, Jaime Ribera, *La sangre de mi hermano*, Timun Mas, Barcelona, 1988, s/p; “embolsarse limpiamente y por su cara bonita 90 millones de pesetas”, *El Mundo*, 22/11/1994).

⁴³⁰ Como se observará, las aplicaciones se alejan de la temática amorosa, pero las derivaciones de esta tradición tendrán una importancia crucial para la consideración de la belleza femenina, por lo cual nos parece forzoso mencionarlo al hilo de lo que nos ocupa y reprenderlo más adelante al tratar específicamente el tema de la mujer (*vid.* Apéndice 3.48). Asimismo, para otras implicaciones de la belleza en torno a la mujer y, por androcentrismo heterosexual, en relación con la temática amorosa, *vid.* Apéndices 3.02, 3.48-56.

⁴³¹ Calderón Dorda (1997: 4) señala como aspecto fundamental de la elegía helenística –y de ella se transferirá a la latina y a la medieval– que el enamoramiento no se concibe como un proceso lento, sino como algo súbito; y esta instantaneidad será simbolizada por el hecho de que los enamorados sean alcanzados por la flecha de Eros, imagen que llegará hasta el español gracias al término *flechazo* (‘amor que repentinamente se siente o se inspira’, DRAE s. v.). Asimismo, el aguijón de Eros también representa que el amor es, al mismo tiempo, dulce y amargo (*vid.* Apéndice 2.37).

primero se estremece y le vuelven algunos de los escalofríos de entonces; luego, mirándola, la venera como a una divinidad', Pl. *Phaedr.* 251a), recordando la felicidad que sentía en su origen, de tal modo que, cada vez que la admira, su alma se vivifica, llenándose de gozo y terminándose el dolor, que reaparece en cuanto deja de contemplar dicha belleza.

A su vez, Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 5, 1167a3-7) recoge la idea de que el amor nace a través de la vista, pero la despoja de la parábola platónica y hace hincapié en la importancia de anhelar la presencia de la persona amada, en consonancia con la voluntad de convivir que debe regir cualquier amistad (*vid.* Apéndices 1.21, 1.47, 5.48):

Ἔοικε δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥσπερ τοῦ ἐρᾶν ἢ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονή: μὴ γὰρ προησθεῖς τῇ ἰδέᾳ οὐδέεις ἐρᾶ, ὁ δὲ χαίρων τῷ εἶδει οὐδὲν μᾶλλον ἐρᾶ, ἀλλ' ὅταν καὶ ἀπόντα ποθῆ καὶ τῆς παρουσίας ἐπιθυμῆ.

Parece, pues, que la benevolencia es el inicio de la amistad de la misma manera que el placer visual lo es del deleite amoroso, pues nadie ama si no se ha complacido antes en la forma visible del amado. Pero quien se deleita en la forma visible no ama todavía: ama cuando anhela al amado porque está ausente y desea su presencia⁴³².

Un poco más adelante, el filósofo retoma la cuestión, en esta ocasión indicando la primacía de la vista sobre otros sentidos en el surgimiento del amor y en su mantenimiento, puesto que el trato continuado (la visión habitual del amado) se concibe como esencial: “Ἄρ' οὖν, ὥσπερ τοῖς ἐρῶσι τὸ ὄρᾶν ἀγαπητότατόν ἐστι καὶ μᾶλλον αἰροῦνται ταύτην τὴν αἴσθησιν ἢ τὰς λοιπὰς ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου” (‘Para los enamorados lo máspreciado es, ciertamente, la visión del amado, igual que prefieren el sentido de la vista a los otros sentidos, por cuanto de él depende la existencia y el nacimiento del amor’, Arist. *Eth. Nic.* IX 12, 1171b29-31).

En su glosario de términos griegos, el precursor de la lexicografía Hesiquio de Alejandría (o 736) incluye la unidad *ὀμμάτειος πόθος* (‘deseo recibido por los ojos’), atestiguando así la lexicalización de esta concepción y remitiendo a dos conocidas citas que la respaldan a modo de argumentos de autoridad. Por un lado, trae a colación un verso de Sófocles (*fr.* 157 R) que describe cómo alguien “ὀμμάτων ἄπο λόγχας ἴησιν” (‘de sus ojos lanzas despide’), de modo que los ojos no sólo son órganos receptores del amor, sino también emisores, y cuya imaginería bélica nos recuerda, asimismo, la paremia *Γυναικὸς ὄμμα τοῖς ἀκμάζουσιν βέλος* (‘El ojo de la mujer es una flecha para los jóvenes’, Arsen. 5, 78k). La otra cita aducida es un verso –atribuido a Esténelo (*fr.* 1 S-K) o al trágico Agatón de Atenas (*fr.* 29 S-K)– que se presenta mucho más explicativo y lapidario, lo cual sin duda favoreció que fuera ampliamente recogido como proverbial: *Ἐκ τοῦ γὰρ ἐσορᾶν γίνετ' ἀνθρώποις ἐρᾶν* (‘Pues del mirar les nace a los humanos el amar’, Zen. Ath. 2, 54; Diogenian. 4, 49; Macar. 3, 72; Apost. 6, 89)⁴³³.

⁴³² Por tanto, alguien está verdaderamente enamorado cuando se deleita y se duele al mismo tiempo por la ausencia del amado (*vid.* § 6.7.4, *cf.* Arist. *Eth. Nic.* II 4, 1105b22; *Rhet.* I 11, 1370b22-25; Pl. *Leg.* VI 776a).

⁴³³ Clemente de Alejandría (*Paed.* III 5, 32, 2) cita este verso (con alguna variación meramente formal, la misma lectura que presenta Erasm. *Adag.* I 2, 79: “Ἐκ τοῦ γὰρ εἰσορᾶν γίνεται ἀνθρώποις ἐρᾶν”) para indicar que parece que esta regla no se aplica en los baños, donde hay mujeres que se desnudan ante los ojos de los varones sin pudor alguno. La versión latina de esta paremia proporcionada por Erasmo prescinde, por obvia, de la alusión a las personas: *Ex aspectu nascitur amor* (‘De la vista nace el amor’).

El tópico se hace presente en casi todos los géneros literarios. La comedia, por ejemplo, nos ofrece diversas historias de amor a primera vista, como la de Querea, que se enamora perdidamente de una chica a la que sólo ha visto por la calle (Ter. *Eun.* 307-325)⁴³⁴. En su poema épico-didáctico, Virgilio (*Georg.* III, 215-216) describe así el enamoramiento a través de la vista: “*Carpit enim uiris paulatim uritque uidendo / femina*” (‘Pues al mirarla, la mujer destruye las fuerzas y poco a poco lo inflama’). En una de sus sátiras, Juvenal (4, 114) proporciona una muestra *a contrariis*, pues menciona como un prodigio a un amante ciego “*qui numquam uisae flagrabat amore puellae*” (‘que ardía de amor por una chica a la que nunca había visto’). Y Aulo Gelio (X 17) cuenta que el filósofo griego Demócrito se quitó los ojos porque eran instigadores de depravados deseos.

En un ámbito propiamente paremiológico, en latín contamos con una sentencia de Publilio Siro (40 / A 39) que describe el amor como un camino que va del ojo al corazón: *Amor, ut lacrima, ab oculo oritur, in pectus cadit* (‘El amor, como la lágrima, sale del ojo y cae en el pecho’). Pero más conocido y repetido es un verso de Propercio (II 15, 12) posteriormente proverbializado, en el que los ojos son elevados a la categoría de mentores en el amor gracias a su capacidad para percibir la belleza del cuerpo amado: *Oculi sunt in amore duces* (‘Los ojos son los guías en el amor’)⁴³⁵.

Nuestro refranero cuenta con numerosas paremias que indican que el amor se instaura en el ser a través de los ojos (*El amor entra por los ojos*, MK 3909; *El amor y el deseo entran por los ojos*, S 74; *El amor por los ojos entra, y en el corazón se aposenta*, MK 3910; *El amor, por los ojos se entra en el corazón*, MK 3911; *Por los ojos entran los antojos*, MK 9328; *Del mirar nace el desear*, MK 64718), que se convierten metafóricamente en puertas (*Los ojos son las puertas por donde el amor entra*, MK 3913) o en un camino que conduce directamente al interior de la persona (*Los ojos son el camino del corazón*, MK 46677). En ocasiones, se establece un paralelismo entre ver y no ver, que son, respectivamente, fuente de amor y olvido (*Del mirar nace el amar, y del no ver, el olvidar*, MK 4148; *Del ver nace el querer, y el olvidar, del no ver*, MK 4149), en consonancia con algunas unidades que veremos más adelante (*vid.* Apéndice 2.32.3); otras veces, en cambio, se presenta el tema con cierta ironía (*Por una vez que mis ojos alcé, dicen que me enamoré*, MK 3915; *Si el ciego de amores muere, ¿qué hará quien vista tuviere?*, MK 3916)⁴³⁶. Asimismo, puede considerarse deudora

⁴³⁴ Comentando otro pasaje de Terencio (*Eun.* 635-638), el gramático del siglo IV Donato describe el proceso amoroso en cinco fases, la primera de las cuales se corresponde con el sentido de la vista: “*Quinque lineae sunt amoris, scilicet: uisus, allocutio, tactus, osculum siue suauium, coitus*” (‘Cinco son los hilos del amor, a saber: mirada, conversación, tacto, ósculo o beso y coito’, SD 8498, HL 7270). La misma pentapartita enumeración se incorpora en compendios fraseológicos, en la forma *Visus, auditus, tactus et post oscula factum* (‘Mirada, audición, tacto y, después de los besos, el acto’, SD 10703, HL 9263), cuya eufemística sustitución del último término es paralela a la que se produce en *Por el beso empieza eso* (MK 7225) o *Tras el beso viene eso* (MK 7226). La continuaciones españolas de estas enumeraciones se centran, como se ve en estos ejemplos, en las dos últimas fases y, por sus implicaciones en cuanto a la virtud femenina, se incluyen en Apéndice 3.09.2.

⁴³⁵ Como réplica a esta formulación de Propercio, el humanista holandés Jan van der Does (*Cup.* 2, 7) negó que los ojos fueran los que guían el amor, en pro de los besos: “*Oscula, non oculi, sunt in amore duces*” (‘Los besos, no los ojos, son los guías en el amor’). Este juego lingüístico basado en la paronomasia refuerza el carácter institucionalizado del verso de Propercio, puesto que, para poder desautomatizar una unidad fraseológica, debe estar previamente *automatizada* y ser reconocible como tal por los hablantes (*cf.* Mena Martínez, 2003; Norrick, 2007: 384).

⁴³⁶ Partiendo de esta concepción, una serie de refranes deriva la cuestión hacia el encaprichamiento, que hace desear cualquier cosa que se ve (*A Mariquita Pantoja, todo lo que ve se le*

de esta tradición la colocación nominal *amor a primera vista* (DiCE s. v. *amor*: “que se siente al conocer a alguien”)⁴³⁷, que suele considerarse un calco de la unidad inglesa *love at first sight* (OED s. v. *sight*), pero que evidencia la amplia extensión intercultural de la teoría de que el amor nace por los ojos.

[Apéndice 2.07] Como observábamos, ya en las consideraciones de Aristóteles sobre el papel de la vista estaba implícita la necesidad de convivir y tratar habitualmente con la persona amada (cf. Arist. *Eth. Nic.* IX 5, 1167a3-7; IX 12, 1171b29-31), dado que ni la amistad ni el amor se improvisan, sino que se entienden como el resultado de una repetición de actos de sociabilidad. Por este motivo, “ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας” (‘el afecto surge con el trato continuado’, Arist. *Eth. Nic.* IX 5, 1166b34). La misma idea, con alusión al mismo término, aparece en la paremia griega *Tò μὲν πῦρ ὁ ἄνεμος, τὸν δὲ ἔρωτα ἡ συνηθεία ἐκκαίει* (‘El viento atiza el fuego; el trato continuado, el amor’, *Mant. Prov.* 3, 11).

Todo ello es resumido a la perfección por la sentencia de Publilio Siro (O 15) *Oculi occulte amorem incipiunt, consuetudo perficit* (‘Los ojos ocultamente inician el amor, el trato continuado lo completa’), visto que, sin el contacto asiduo, el amor quedaría en nada al no poder, en modo alguno, realizarse lo propio de esta modalidad de amistad (que, recuérdese, se concibe como actividad, *vid.* Apéndice 1.09). Paralelamente, Lucrecio (IV, 1283) termina su exposición sobre el amor señalando que a menudo una mujer de escasa belleza también es amada, gracias a su comportamiento, a su carácter suave y a su cuidado personal, porque “consuetudo concinnat amorem” (‘el trato continuado ocasiona el amor’).

También Ovidio hace alusión a esta idea en más de una ocasión en sus poemas-tratados sobre el amor. Gracias al trato acostumbrado un amor vacilante llegará a ser firme (“Dum nouus errat amor, uires sibi colligat usu; / si bene nutrieris, tempore firmus eris”, ‘Cuando un amor reciente vacila, adquiera fuerzas con la costumbre; si lo alimentas bien, con el tiempo se hará firme’, *Ov. Ars II*, 339-340), de manera que, si pretendemos enamorar a alguien, tendremos que convertirnos en alguien habitual para esa persona (“Fac tibi consuescat: nil adsuetudine maius”, ‘Haz que se acostumbre a ti: nada hay tan fuerte como la costumbre’, *Ov. Ars II*, 345) y, en consecuencia, si queremos desenamorarnos, deberemos dejar de serlo y acostumbrarnos a la ausencia (“Intrat amor mentes usu, dediscitur usu”, ‘El amor entra en el corazón con la costumbre, con la costumbre [de no ver ni visitar] se olvida’, *Ov. Rem.* 503), pues el alejamiento conlleva una ruptura de dicho trato continuado (*vid.* Apéndice 2.32).

Análogamente, en español decimos que el afecto emana con la habitualidad (*El trato engendra el cariño*, MK 61405; *El roce hace el cariño*, Doval, 1997: nº 1152), por lo que fácilmente puede surgir entre personas que viven cerca (*La vecindad es fuente de la amistad*, MK 62261)⁴³⁸ e incluso llega a limar posibles asperezas entre estos individuos (*El mucho trato*

antoja, MK 9331), muy a menudo recurriendo a la escatología para subrayar lo ridículo de tal actitud (*Mierda que el antojadizo vea, mierda que desea*, MK 9338; *Culito que ves, culito que quiés*, MK 9334; *Culo veo, culo quiero; culo vi, culo quisí*, MK 9335; *Si culo vieras, culo quisieras*, MK 9336; *Si culo veo, de culo me da deseo*, MK 9337).

⁴³⁷ Y también la colocación verbal derivada *enamorarse a primera vista* (REDES s. v. *enamorarse*), en la que el colocativo es igualmente la locución –ora adjetiva, ora adverbial– *a primera vista*. Habrá quien, en ambos casos, considere estas unidades locuciones, pero –tal como expusimos, *vid.* 2.4.2.1– consideramos que *amor* y *enamorarse* mantienen plenamente su sentido, lo cual supone composicionalidad semántica.

⁴³⁸ Sobre las concomitancias entre la vecindad y la amistad, *vid.* Apéndice 1.04.1.

hermana al perro y al gato, MK 61404). Como vemos, nuestro refranero ha preferido, en general, adoptar esta tradición en el sentido más amplio de *afecto*, de tal manera que la frontera entre el tema del amor y la amistad vuelve a desdibujarse⁴³⁹. Con todo, en alguna paremia sí se alude específicamente a cómo el amor nace con el tiempo (*El amor se cría*, S 73).

[Apéndice 2.08] Pero que la vista y el trato sean condiciones para el amor no significa que no existan tácticas concretas que favorezcan su surgimiento. Conforme a una sentencia de Publilio Siro (56 / B 13), un método infalible para lograr la conquista amorosa es el empleo de requiebros que ensalzen las virtudes de la persona amada: *Blanditia, non imperio fit dulcis Venus* ('El dulce amor se alcanza con halagos, no con la fuerza'). Como era de esperar, también Ovidio contempla este procedimiento, tanto en sus reflexiones teóricas ("Blanditiis animum furtim deprendere nunc sit", 'Sea ya el momento de cautivar furtivamente su espíritu con halagos', Ov. *Ars* I, 620; "Blanditias molles, aurem iuuantia uerba adfer", 'Ofrece suaves halagos y palabras que agraden al oído', Ov. *Ars* II, 159), como en su aplicación práctica en sus propias elegías ("Blanditias elegosque leuis, mea tela, resumpsi; / mollierunt duras lenia uerba fores", 'Retomé los halagos y las ligeras elegías, mis propias armas: las palabras afables ablandaron las duras puertas', Ov. *Am.* II 1, 21-22)⁴⁴⁰.

Evidentemente, estos consejos enlazan con la tradición ya mencionada de que la afabilidad de la palabra concilia los ánimos y granjea amistades, con la consiguiente derivación hacia las ventajas obtenidas gracias a la artera adulación (*vid.* Apéndices 1.38, 9.17). En español, la vinculación de estas tradiciones se hace palmaria al confluir en refranes que hablan de que la gentileza lleva directamente al corazón de las personas, y el alcance de estas unidades va desde la cordialidad hasta la amistad y el amor (*Buen modo y buenas acciones, cautivan los corazones*, MK 1264; *Palabra suave llegar al alma sabe*, MK 1263; *Hombre de trato suave, de los corazones tiene la llave*, MK 1271; *Las buenas palabras quebrantan las peñas y ablandan los corazones*, MK 1254; *Para amar, es la cosa más segura buen trato, verde edad, limpia hermosura*, S 63). Por otro lado, debido al androcentrismo que caracteriza nuestras paremias, las unidades de temática específicamente amorosa que continuarían estas consideraciones clásicas enlazan con el tópico de la coquetería de las mujeres, a las que se presenta encandiladas ante cualquier piropo y, por ello, dispuestas a sucumbir a los aduladores (*vid.* Apéndice 3.18).

⁴³⁹ Al explicar *El roce hace el cariño*, Doval (1997: nº 1152) evidencia esta amplitud que extiende estas unidades a cualquier relación humana basada en el hecho de acostumbrarse a convivir: "Indica que el trato y la vida común hacen nacer la amistad, la confianza e, incluso, el amor."

⁴⁴⁰ López López (2011a: 322) considera que, en la literatura latina, las *blanditiae* ('piropos') "pueden ser todas las expresiones de halago o de requiebro que tienen como finalidad ensalzar bajo formas diversas la belleza y ciertas otras cualidades de una amada o de un amado, o bien servir de vehículo (lingüístico) al impulso erótico." En cuanto a su evolución, el mismo autor estima que "el *sermo meretricius* de la Comedia romana es el eslabón intermedio de una evolución que arranca de la poesía erótica griega de época helenística y que, bajo múltiples facetas, culmina –aunque no concluye– en la gran poesía de amor latina" (*vid.* Apéndices 1.38.1, 3.18, 9.17). Analizándolas como recurso lingüístico en la comedia latina, Dutsch (2008: 50) observa que estas expresiones no sólo predominan en el discurso de las personajes femeninos, sino que normalmente van dirigidas a mujeres cuando aparecen en las líneas correspondientes a los personajes masculinos, de tal forma que constituyen uno de los medios de la seducción amorosa en el caso de los varones, pero se convierten en un instrumento de engaño en boca de los personajes femeninos (especialmente, en el *sermo meretricius*), en consonancia con el estereotipo de la mujer falaz (*vid.* Apéndices 3.37-38).

6.3.3. Reciprocidad

[Apéndice 2.09] Como se indicó al analizar la amistad (*vid.* Apéndice 1.23), uno de sus fundamentos es la benevolencia mutua traducida en amabilidad recíproca (“ἀντιφίλησις”, Arist. *Eth. Nic.* VIII 2, 1155b28), de tal modo que, sin esta reciprocidad, se imposibilita toda amistad. En el amor, esta cuestión se traduce en la correspondencia amorosa: para que se origine el amor, es imprescindible mostrar afecto de manera espontánea y, por las leyes que rigen –según la filosofía clásica– las relaciones humanas, este afecto será devuelto por la persona a la que se ha dirigido. En este proceso, la iniciativa es esencial, en tanto que la *φιλία* es una actividad y “δοκεῖ δ’ ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι” (‘parece que consiste en amar más que en ser amado’, Arist. *Eth. Nic.* VIII 9, 1159a27-28), de manera que se considera que la muestra de amor conduce a sentimientos parejos por parte de quien ha sido objeto de dicho amor (por más que, en realidad y más allá de las deliberaciones filosóficas, no hay nada en la vida que asegure la correspondencia en el amor).

La poesía lírica y elegíaca reproduce también este pensamiento. En uno de los poemas más conocidos de Safo (*fr.* 1, 23-24 V), la poetisa invoca a Afrodita para que le ayude a recuperar a su amada, a lo que la diosa responde: “Αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει / χωρὶς ἐθέλοισα” (‘Si no te ama, pronto te amaré aunque no quiera’), porque el poder del amor acaba conduciendo a la reciprocidad. De esta manera, conforme a Calderón Dorda (1997: 9), la necesidad de ‘corresponder al amor’ (“ἀντιφιλεῖν”) se erige en uno de los tópicos más comunes de la elegía helenística –a menudo con trágicas y dolorosas consecuencias para el varón, *vid.* Apéndice 3.18–, haciendo siempre residir el ideal del amor en su correspondencia⁴⁴¹.

Al filósofo estoico Hecatón (*fr.* 27 Fowler) remite Séneca (*Ep.* 9, 6) como forjador de la paremia *Si uis amari, ama* (‘Si quieres ser amado, ama’)⁴⁴², que, a juicio del pensador de Rodas, describiría el método más eficaz para conseguir el amor: “Hecaton ait: «ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius ueneficae carmine: si uis amari, ama»” (‘Dijo Hecatón: «Yo te enseñaré una pócima amorosa sin drogas, ni hierbas, ni versos de ninguna hechicera: si quieres ser amado, ama»’). Semejante imperativo a amar hallamos en un epigrama de Marcial (VI 11, 10) en el que el poeta le echa en cara a un tal Marco⁴⁴³ que no comparta con él sus riquezas, pues la manera de demostrar la amistad es compartiendo: “Vt ameris, ama” (‘Para ser amado, ama’). Este verso halla sus resonancias en Ovidio (*Ars II*, 107: “Vt ameris, amabilis esto”, ‘Para ser amado, sé digno de ser amado’⁴⁴⁴) y

⁴⁴¹ Así es, por ejemplo, en un poema de Propertio (I 1, 32) en el que la reciprocidad se expresa en términos de igualdad: “Sitis et in tuto semper amore pares” (‘Y que seáis siempre iguales en vuestro seguro amor’).

⁴⁴² Como tal aparece en numerosos compendios fraseológicos (W 29376, SD 9431, HL 8094, VF 146, P 2753, M 33, A 71, D 3068, G 3067, COU I.2893, T 1423), así como entre las sentencias de Publilio Siro (Ps. Publil. 348), entre las que también leemos la versión glosada *Quae est ars parandae amicitiae? Si uis amari, ama* (‘¿Qué técnica hay para procurarse la amistad? Si quieres ser amado, ama’, Ps. Publil. 306), que a su vez evidencia que su alcance no se circunscribe a lo amoroso. En época medieval, se incorpora en paremias como *Laudatur merito laudator, amatur amator: / ergo ut lauderis, lauda, ut ameris, ama!* (‘Se elogia merecidamente al elogiador, se ama al que ama: por tanto, para ser elogiado, elogia; para ser amado, ama’, W 13541).

⁴⁴³ Por el contexto, parece remitir al trágico Pacuvio y al episodio de una de sus obras resumido por Cicerón (*Lael.* 7, 24) a propósito del valor de la amistad.

⁴⁴⁴ En el caso de Ovidio, no se trata de reciprocidad sino de resultar atractivo, combinando la apariencia externa con las cualidades del espíritu. La proverbialización de este verso ovidiano se hace

es reproducido literalmente por Ausonio (*Epigr.* 22, 6), quien lo aplica a un contexto estrictamente amoroso, ante las dudas de su amigo –llamado también Marco– sobre cómo hacer que dos muchachas lo amen.

Por su parte, Plinio el Joven (*Paneg.* 85, 4-5) parafrasea quizá el pasaje senequiano, exponiendo la cuestión mediante dos formulaciones paralelas: “Amari, nisi ipse amet, non potest. Diligis ergo, cum diligaris” (‘No puede ser amado si él mismo no ama. Por tanto, quieres porque eres querido’). Asimismo, una de las sentencias de Pseudo-Publilio Siro (241) incluye una reflexión en términos inversos que viene a decir que no es amado quien no ama: *Non est hominis maior stultitia quam putare se amari ab his, quos ipse non diligit* (‘No hay mayor necesidad humana que pensar que se es amado por aquellos a los que uno mismo no aprecia’).

Los compendios fraseológicos incorporan unidades tardías del tipo *Amor gignit amorem* (‘El amor engendra amor’, SD 645, HL 569, P 186, M 27, D 162, G 180, COU I.173) o *Amor amore complectatur* (‘El amor se abraza con amor’, SD 638, HL 562, G 172, COU I.168), así como algunos pasajes de la literatura neolatina que retoman la idea: “Quicumque me diligunt, aequalem amoris uicem a me recipiunt” (‘Cualesquiera que me amen, de mí reciben a cambio un igual amor’, Rosvita, *Abr.* VI, 2; *Paf.* III, 1), “Si prodesse aliis studeas, tibi proderis ipsi; / at nisi ames alios, et te quoque nullus amabit” (‘Si te afanas en ser útil a los demás, te serás útil a ti mismo; pero si no amas a los otros, nadie te amará’, Muret, *Inst. puer.* 16).

En español se indica que el método para obtener amor es ofrecerlo (*Amor no se alcanza sino con amor*, MK 3986), pues al amor sólo se puede corresponder con amor (*Amor pide amor*, MK 54239; *Amor con amor se paga*, S 71⁴⁴⁵; *Amor con amor se paga, y no con buenas palabras*, MK 54250; *Amor con amor se paga; y lo demás, con dinero*, MK 3669; *El amor no tiene otra paga sino el mismo amor*, S 73) y, cuando no sea así, deberá despreciarse (*Amor que con amor no se paga, buen provecho te haga*, MK 4003). Además, contamos con continuaciones más fieles a las unidades clásicas que apelan directamente al interlocutor (*Ama, y serás amado*, MK 54237; *Ama de buen grado, si quieres ser amado*, MK 54238; *Si queréis amor, amad; que amor saca amor y amistad*, MK 3761; *Ama si te han de amar; que cosa por cosa se ha de dar*, MK 54241; *No serás amado si de ti solo tienes cuidado*, MK 20515), a las que se añade que también la antipatía es recíproca (*Ama y te amarán; odia y te odiarán*, MK 54240; *Aborrece, y serás aborrecido; quiere, y serás querido*, MK 54242), o bien se inserta en listas de acciones y sus consecuencias (*Ama y serás amado; teme a Dios y serás honrado; trabaja y no pedirás necesitado*, MK 12307). Con todo, dando una visión menos idealizada del tema, algunas paremias defienden abiertamente la opinión contraria, según la cual ni el amor ni el odio dependen del sentimiento mutuo (*El amor no mueve a amar, ni el*

indiscutible ante paremias medievales del tipo *Sit procul omne scelus; ut ameris, amabilis esto!* (‘¡Que esté lejos toda vileza! ¡Para ser amado, sé digno de ser amado!’), W 29825).

⁴⁴⁵ A propósito de este conocido refrán, S 71 indica que a menudo se usa en sentido irónico, al tiempo que Doval (1997: n.º 1367) distingue entre su sentido directo (“denota que la única paga justa, proporcionada y satisfactoria que se le puede dar al amor es, precisamente, el amor”) y una acepción más general (“señala que cualquier dádiva se debe corresponder en la misma proporción, es decir, que debe haber reciprocidad entre el beneficio recibido y su correspondencia”), en la que sería más habitual el empleo irónico para subrayar la ingratitud. Por otro lado, Rodríguez Plasencia (1997: 34) pretende explicar –de manera poco creíble– el origen de esta unidad a través de la historia de un rico gentilhomme que se enamoró de una esquivia mujer, la cual le dijo que, si tanto la amaba, le diese cincuenta ducados, a lo que él respondió: “A eso que decís de dar, dar nada, que amor con amor se paga.”

odio a aborrecer, S 73; Ni se ama porque nos aman, ni se aborrece porque nos aborrecen, MK 9537).

[Apéndice 2.10] Pero más allá de esta derivación del principio filosófico de que se siente simpatía hacia quienes nos muestran benevolencia, no puede obviarse que la literatura de todos los tiempos está plagada de historias de amores no correspondidos, en los que la norma establecida por las unidades anteriores no se cumple. Desde este punto de vista, el tópico ha arraigado en paremias tardías como *Haud dolor est maior quam dum, qui quaerit amorem, spernitur: at miseris spes tamen usque nocet* ('El dolor no es mayor que cuando quien busca el amor es desdeñado: pero la esperanza, con todo, daña totalmente a los miserables', A 41) o *Illi poena datur qui semper amat nec amatur* ('Dolor se provoca a aquel que siempre ama y no es amado', W 11477).

No obstante, en vez de lamentarse por y recrearse en el dolor de la no correspondencia, nuestro refranero se revela mucho más pragmático al instar a olvidarse de él (*A amor mal correspondido, ausencia y olvido, MK 3999*), considerándolo una pérdida de tiempo (*Amar es tiempo perdido, si no se es correspondido, MK 4000; Amar sin ser amado, tiempo, desperdiciado, MK 4002; Querer sin ser querido, cariño y tiempo perdido, MK 54252*) e incluso un sinsentido (*Tanto es amar sin ser amado, como responder sin ser preguntado, MK 3998; Ama a quien no te ama, responde a quien no te llama, andarás carrera vana, MK 3995*), redundando así en la necesidad de que el amor sea correspondido para ser válido (*No vale nada el amor solo, si no se comunica con otro, MK 23621*).

6.4. Características del amor

6.4.1. El amor da la felicidad

[Apéndice 2.11] En paralelo a las consideraciones de la amistad como requisito para la consecución de la felicidad (*vid. Apéndice 1.01*), también el amor se erigirá en condición de ella, para lo cual podemos aducirse dos explicaciones: a modo de consecuencia de nuestra propia naturaleza asociativa, que convierte la *φιλία* y el amor en consustanciales al ser humano (*cf. "Humanum amare est", 'Amar es humano', Plaut. Merc. 319*), con el implícito deseo de perpetuarse a través de la procreación; o bien como resultado del ansia de acercarse a la belleza que conduce, desde la perspectiva platónica, al bien y a la felicidad (*vid. Apéndice 2.04-05*)⁴⁴⁶.

Innumerables son los pasajes de la filosofía y la literatura clásicas en los que se alude a ello, por lo que tan sólo mencionaremos algunos representativos. Una de las más conocidas elegías de Mimnermo (*fr. 1, 1 West*) empieza con la siguiente pregunta retórica: "Τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;" ('¿Qué es la vida, qué es deleitoso sin la dorada Afrodita?'). A la diosa del amor Venus apela Lucrecio (l, 22-23) con el fin de proclamar su trascendencia para la dicha de los mortales: "Nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur, neque fit laetum neque amabile quicquam" ('Sin ti nada surge hasta las divinas riberas de la luz, ni nada se hace alegre ni deleitoso'). En una carta sobre la felicidad, Horacio (*Ep. I 6, 65-66*) menciona –no sin sorna– un lema repetido en la elegía y que remite a dicho verso de Mimnermo: "Sine amore iocisque / nil est iucundum" ('Sin amor ni juegos, nada es

⁴⁴⁶ Conforme a Rousselot (2001 [1907]: 199-200), en la Edad Media, la identificación del amor con la felicidad nace, precisamente, de su consideración como fin en sí mismo y de su apreciación como lo único necesario, lo cual lo identifica irremisiblemente con la posesión del bien supremo.

agradable’). Y siglos después, Hugo de San Víctor (*Laud. char.* [PL 176, 973a]) hermana literalmente el amor con la felicidad: “Ipsa [dilectio] est beatitudo” (‘Éste [el amor] es la felicidad’).

En español contamos con pocas continuaciones fraseológicas de estas valoraciones, formuladas mediante la identificación de una vida sin amor como un jardín sin flores (*Corazón sin amores, jardín sin flores*, MK 3842) y, mayoritariamente, circunscribiendo la cuestión a las mujeres (*Doncella sin amores, jardín sin flores*, MK 43958; *Doncella sin amor, flor sin olor*, MK 43959; *Doncella sin amor, rosa sin olor*, MK 3843; *Mujer sin amor, arpa sin cuerdas*, MK 43962; *Mujer buena y sin amor, día sin sol*, MK 43961), como si sólo fuera la condición para la felicidad en ellas, siempre presentadas como más tendentes a la emotividad (*vid.* Apéndice 3.40), teniendo el matrimonio y la maternidad por objetivos vitales (*vid.* Apéndices 3.03, 4.01-02).

6.4.2. El amor iguala

[Apéndice 2.12] Tras constatar que la misma pasión afecta tanto a humanos como a animales terrestres, acuáticos o voladores, Virgilio (*Georg.* III, 244) nos ofrece la conclusión de que “amor omnibus idem” (‘el amor es igual para todos’), estableciendo el amor como una de esas circunstancias –igual que, por ejemplo, la muerte⁴⁴⁷– en las que las eventuales diferencias entre las personas quedan desdibujadas, puesto que puede afectar a cualquiera.

Este poder igualador del amor se concreta, especialmente, en que no entiende de linajes ni clases sociales. El verso de los *Carmina anacreontea* (29a, 1 W) *Γένος οὐδὲν εἰς ἔρωτα* (‘La estirpe no influye para nada en el amor’) ha llegado a proverbializarse con un sentido diferente del que tenía en su contexto (*cf.* T 1409), pues era una muestra de cómo en el amor lo único que cuenta es el dinero, mientras que suele citarse autónomamente como equivalente a los versos latinos “Nobilitas sub amore iacet” (‘La nobleza yace bajo el amor’, *Ov. Her.* 4, 161) o “Nec tibi nobilitas poterit succurrere amanti; / nescit amor priscis cedere imaginibus” (‘No te podrá ayudar a ti, amante, tu linaje: el amor no sabe inclinarse ante las imágenes de los antepasados’, *Prop.* I 5, 23-24).

Esta visión romántica cala en nuestro refranero, que indica que el amor iguala todo y a todos (*El amor todo lo iguala*, S 73; *El amor todas las cosas iguala*, MK 3901; *El amor iguala a los que se aman*, MK 3900; *Amor, gran igualador*, MK 3897; *El amor hace iguales a los que no*

⁴⁴⁷ [Apéndice 9.22] Múltiples son las muestras del poder igualador de la muerte, tanto en las fuentes clásicas y bíblicas, como en las medievales y españolas: “Aequa tellus pauperi recluditur regumque pueris” (‘La misma tierra se abre para el pobre y para los hijos de los reyes’, *Hor. Carm.* II 18, 32-34); “Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque turres” (‘La pálida muerte golpea con el mismo pie las cabañas de los pobres y los palacios de los reyes’, *Hor. Carm.* I 4, 13-14, *vid.* López López, 2011b, para su posible inspiración en *Plaut. Trin.* 490-494, *cf.* texto en apéndice); “Aequat omnes cinis, impares nascimur, pares morimur” (‘A todos iguala la ceniza, desiguales nacemos, iguales morimos’, *Sen. Ep.* 91, 16); “Si nocentem innocentemque idem exitus maneat, acrioris uiri est merito perire” (‘Si tanto el honesto como el deshonesto tienen un mismo final, es propio del hombre riguroso morir dignamente’, *Tac. Hist.* I 21); “Omnia mors aequat” (*Claud. Rap. Proserp.* II 302); “Vnus introitus est omnibus ad uitam, et similis exitus” (‘Una misma es la entrada para todos a la vida, y semejante es la salida’, *Sap.* 7, 6); *Debilis ac fortis ueniunt ad lumina mortis* (‘El débil y el fuerte acuden a la luz de la muerte’, SD 1930, HL 1841, A 844); *La muerte todas las cosas iguala* (MK 42360); *Después de muertos, todos iguales seremos* (MK 42359); *La muerte es juez tan severo, que a todos los mide por un rasero* (MK 42362); *La muerte no distingue entre pastores y reyes* (MK 42356); *También se muere el Papa como el que no tiene capa* (MK 42348).

lo son, MK 3899; *El amor es una terraja que iguala por donde pasa*, MK 3898), porque no establece jerarquías (*El amor es de hermano y no de señor*, MK 3904), sin importar la condición social de las personas (*Amor iguala lo pequeño a lo sublime, y lo menos a lo más*, S 71; *El amor iguala al vasallo con el señor*, MK 3902; *Amor ni mira linaje, ni fe, ni pleito homenaje*, MK 3896). En ocasiones, el amor se une a otras situaciones niveladoras, como la ya mencionada muerte (*La muerte y el amor, igualadores son*, MK 42361⁴⁴⁸), o bien formando parte de las tan paremiológicas tríadas (*Juegos, pendencias y amores, igualan a los hombres*, MK 35387). Con todo, algunos refranes califican de insensata la relación en la que uno de los miembros de la pareja es superior socialmente al otro, contrarrestándose así las unidades anteriores y pretendiéndose mantener el orden fundamentado en el inmovilismo social (*Amor loco, si el al es mucho y tú eres poco*, MK 3907; *Amor loco, si ella se estima en mucho y tú te tienes en poco*, MK 3908)⁴⁴⁹.

6.4.3. Poder del amor

[Apéndice 2.13] El poder del amor aparecía simbolizado ya en la mitología clásica en la figura de Eros, cuya voluntad se convierte –como veíamos al comienzo del capítulo– en una fuerza de la naturaleza que subyuga no sólo a los humanos, sino también a los dioses, por muy poderosos que sean: “Καὐτὸν ἅπ’ Οὐλύμπου Ζῆνα καθεῖλεν Ἔρως” (‘Amor hizo descender del Olimpo incluso a Zeus’, Meleagro, *Ant. Pal.* XII 101, 6).

En una carta a Apio Claudio Pulcro fechada en el año 50 a. C., Cicerón (*Fam.* III 9, 1) se alegra de la predisposición de su amigo a ayudarlo en lo que requiera, puesto que el afecto que siente por el filósofo lo facilitará todo: “Nihil enim est quod studio et benevolentia, uel amore potius, effici non possit” (‘Pues no hay nada que no pueda conseguirse con empeño y benevolencia, o mejor dicho, con amor’). Entendiendo *amor* como un sentimiento más intenso y factual que la *benevolentia*⁴⁵⁰, se hace evidente la amplitud semántica del primer sustantivo, así como del verbo *amare* en una consideración paralela que hallamos en otra de sus obras: “Nihil difficile amanti puto” (‘Creo que no hay nada difícil para quien ama’, *Cic. Orat.* 10, 33).

Esta última apreciación ciceroniana nos viene a la mente cuando, en una de las más conocidas cartas de San Jerónimo (*Ep.* 22, 40), escrita en el 384 d. C., leemos que “nihil amantibus durum est, nullus difficilis cupienti labor est” (‘nada es duro para quienes aman, ninguna labor es difícil para quien desea’). Aunque *a priori* podría pensarse que son equivalentes, el contexto nos alerta de que se ha operado un cambio sustancial: esta sentenciosa afirmación viene acompañada del ejemplo de Jacob, que estuvo catorce años trabajando para su tío Labán para poder, por fin, casarse con su amada Raquel. Por tanto, parece que el verbo *amare* se especializa en el ámbito amoroso (como nuestro refrán *Para la*

⁴⁴⁸ A este respecto, en algún refranero se incluye *El amor tiene la misma condición que la muerte, que así acomete los altos alcázares de los reyes como las humildes chozas de los pastores* (S 73), cuyas dimensiones y escasas virtudes rítmicas nos hacen entenderlo como una adaptación de los versos de Horacio (*Carm.* I 4, 13-14) ya citados en ocasión de la capacidad uniformadora de la muerte en la nota anterior.

⁴⁴⁹ Sobre estas mismas consideraciones aplicadas al equilibrio entre los cónyuges, *vid.* Apéndices 4.07-09.

⁴⁵⁰ Recuérdese que, en la teoría ciceroniana en torno a la amistad, la *benevolentia* equivale a la predisposición a querer el bien y sentir afecto hacia alguien, constituyendo así la base emotiva sobre la que puede cimentarse la amistad (*cf.* *Cic. Lael.* 14, 50, *vid.* nota 158).

pasión amorosa, no hay difícil cosa, MK 3760), pero también adquiere una dimensión metafísica en que el amor equivale a la fe ('amor a la divinidad') y a la caridad como concepto cristiano ('amor al prójimo'), en tanto que la deducción que hace el santo es la siguiente: "Amemus et nos Christum, eiusque semper quaeramus amplexus, et facile uidebitur omne difficile" ('Amemos nosotros también a Cristo, y busquemos siempre su abrazo, y todo lo difícil parecerá fácil')⁴⁵¹.

[Apéndice 2.13.2] Paralelamente, San Agustín (*Bon. vid.* 21, 26 [PL 40, 448]) considera que, gracias al amor (a la divinidad, al prójimo o entre cónyuges), cualquier tarea deja de ser desagradable, "nullo modo enim sunt onerosi labores amantium, sed etiam ipsi delectant" ('pues de ninguna manera son pesadas las labores de quienes aman, sino que éstos incluso se deleitan') en la realización de aquello a lo que obliga el amor. Por ello, la conclusión a la que llega en este mismo pasaje es que "in eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur" ('en lo que se ama, o no hay esfuerzo o se ama el esfuerzo')⁴⁵². La paremia tardía *Omne praeceptum leue est amanti* ('Toda orden es leve para quien ama', G 2205) viene a reflejar la misma idea, si bien –a diferencia de la fuente agustiniana– aplicable al amor pasional, así como también algunos de nuestros refranes que, no obstante, derivan hacia el subtema del sufrimiento por amor (*Padecer por mucho amar, no es padecer; que es gozar*, MK 3827; *El amor maltrata, pero no mata*, MK 3826; *Quien bien quiere a la rosa, aunque se pinche, no se enoja*, MK 3828).

[Apéndice 2.13.3] Pese a contar con estas aplicaciones específicas al tema del amor, lo cierto es que en español el alcance tiende a generalizarse a cualquier acto que, aun siendo una obligación, se hace con agrado (*Lo que acomoda, no incomoda*, MK 50529; *Lo que bien me parece, me sabe a nueces*, MK 50530), más en la línea de la paremia latina que incorpora Bernardo de Claraval (*Int. dom.* 24, 50 [PL 184, 533d]): *Facile agitur quod libenter auditur* ('Fácilmente se hace lo que libremente se escucha'). Estos refranes tienden a señalar la existencia de un mal deseado que no desagrada (*Mal que se tiene porque se quiere, no duele*, MK 50527; *Palos con gusto no duelen*, MK 29069; *Palos con gusto son llevaderos*, MK 29072; *Palos con gusto saben a almendras*, MK 29070; *Sarna con gusto no pica*, MK 50536), lo cual con facilidad puede asociarse con el amor (y más si tenemos presente que, de acuerdo con las paremias androcéntricas, la mujer y el matrimonio son un mal necesario y, hasta cierta medida, apetecido, *vid.* Apéndice 3.24).

[Apéndice 2.13.4] De hecho, las unidades que hablan de esta agradable contrariedad en términos de *carga* (*Carga que agrada no es pesada*, MK 29068; *Carga que aplace, bien se trae*, MK 50526; *Carga que me place, ligera se me hace*, MK 64900; *Carga que a gusto se lleva, nada pesa*, MK 64899) se remontan a una paremia latina empleada por Ovidio (*Am.* I 2, 10) en un contexto amoroso: *Leue fit, quod bene fertur, onus* ('Se hace ligera la carga que se soporta bien').

[Apéndice 2.14] Si en las citas de Cicerón, San Jerónimo y San Agustín que encabezaban esta sección dedicada al poder del amor se observaba cierta ambigüedad en torno al

⁴⁵¹ [Apéndice 2.13.1] La literatura cristiana nos ofrece otros pasajes en los que se señala el poder del amor, por ejemplo, Kempis (*Imit.* I 52, 2): "Multum facit qui multum diligit" ('Mucho hace quien mucho ama').

⁴⁵² Pese a que ésta es la lectura que ofrece Migne (PL), la mayoría de los compendios paremiológicos contemplan la siguiente versión: *Vbi amatur, non laboratur; aut, si laboratur, labor amatur* ('Donde se ama, no hay esfuerzo; o, si hay esfuerzo, se ama el esfuerzo', SD 10137, HL 8777, D 3231, G 3258).

concepto 'amor', debido a sus concomitancias con las acepciones de la amistad clásica y la caridad cristiana, Virgilio (*Ecl.* X, 69), con una cronología muy similar a Cicerón (probablemente en el año 37 a. C.⁴⁵³), nos proporciona una de las sentencias más repetidas en torno al poder del amor, en esta ocasión con un sentido erótico incuestionable y prácticamente exclusivo: *Omnia uincit Amor*. En este pasaje, Gayo Cornelio Galo se lamenta por ser desdichado a causa de su amada y planea retirarse al campo para componer poesías, pero al final tampoco le parece una buena solución, de modo que proclama la capacidad del amor para superarlo todo e insta a rendirse hedónicamente a él: "Omnia uincit Amor, et nos cedamus Amori" ('Todo lo vence Amor, a Amor cedamos también nosotros')⁴⁵⁴.

La fortuna de este verso se hace patente en diversos ejercicios de intertextualidad por parte de diversos poetas. Por un lado, Tibulo (I 4, 39-40) parece tenerlo en mente (*cf.* Lee, 1990 [1975]: 124) en estos versos: "Tu puero quodcumque tuo temptare libebit / cedas: obsequio plurima uincet Amor" ('Cede a tu chico en cualquier cosa con lo que desee ponerte a prueba: Amor conseguirá la mayoría de las cosas con sumisión'). A su vez, Ovidio lo altera, con cierto aire paródico, para indicar que en su obra desvelará todos los secretos del amor: "Mihi cedet Amor" ('Amor cederá a mí', *Ov. Ars* I, 21); y en una de sus elegías insta a entregarse al amor con un coreado "Cedamus!" ('¡Cedamos!', *Ov. Am.* I 2, 9) que evidentemente remite a Virgilio⁴⁵⁵. Asimismo, el verso virgiliano es reproducido literalmente por Macrobio (*Sat.* V 14, 5; *cf.* V 16, 7) y en época medieval es reformulado de distintas maneras (por ejemplo, *Femineus dulcis omnia uincit amor*, 'El dulce amor femenino lo vence todo', W 9317a), o bien tergiversado gracias a paremias del tipo *Omnia uincit amor, sed nummus uincit amorem* ('El amor todo lo vence, pero el dinero vence al amor', W 20099). Llegó a gozar de tal vitalidad, que el español incorporó la primera parte, tanto manteniéndola en latín (*Omnia vincit amor*, Doval, 1996: 267), como adaptándola de diversas maneras (*Todo*

⁴⁵³ La datación de la obra resulta relativamente fácil porque el protagonista es el político y poeta romano Gayo Cornelio Galo, quien acababa de ser abandonado por su amada Citeris y, en ese preciso momento, se encontraba defendiendo la costa adriática contra Sexto Pompeyo.

⁴⁵⁴ Esta formulación entronca, además, con otros de los *topoi* elegíacos que recopila Calderón Dorda (1997: 10): "La lucha interior suele ser un tópico frecuente en la poesía helenística: la persona enamorada intenta una resistencia al amor, pero éste resulta ser invencible. Tiempo después, el enamorado experimenta un cambio y pasa de la ἀμηχανία ['falta de recursos, impotencia'] a la acción. Esta μετανοία ['cambio de actitud'] se explica mediante el tópico helenístico que reconoce a Eros como el διδάσκαλος ['maestro'] por antonomasia." Por otra parte, la sumisión del poeta al amor también es descrita por Propertio (I 1, 4: "Et caput impositis pressit Amor pedibus", 'Y Amor me oprimió la cabeza con sus pies puestos [sobre ella]') u Ovidio (*Am.* I 2, 19: "En ego confiteor: tua sum noua praeda, Cupido", 'He aquí que yo lo reconozco: soy tu nueva presa, Cupido'). Como es bien sabido, este sometimiento del poeta al amor y a la amada será ampliamente desarrollado por la poesía amorosa de todos los tiempos, especialmente en la teoría del amor cortés y su transposición al amor de las relaciones sociales propias del feudalismo.

⁴⁵⁵ En otro pasaje, Ovidio (*Ars* II, 197) estima que la única manera de vencer el amor es ceder: "Cede repugnanti; cedendo uictor abibis" ('Cede a la que te lleva la contraria: cediendo saldrás vencedor'). [Apéndice 2.16] Es probable que en este verso se inspirara la unidad tardía *Quisquis repulit amorem, tutus ac uictor fuit* ('Todo el que rechazó el amor, vivió seguro y vencedor', SD 8539, HL 7299, A 75, D 2710, COU I.2630), en la que, sin embargo, se indica la conveniencia de rehuir el amor como método preventivo contra todo lo negativo que conlleva, igual que en algunos refranes españoles (*En la batalla de amor, el que huye es el vencedor*, MK 3699; *A las fuerzas del amor, el que huye es vencedor*, MK 3736; *En casos de amor, mejor es huir que esperar la batalla*, S 74; *Quien huye del amor, le vence; y el que le busca, en él perece*, MK 3698; *Yo amo bien, que no amo a alguien*, MK 3697).

lo vence el amor, MK 3743; *El amor lo vence todo*, MK 3737; *El amor todo lo vence*, MK 3738; *El amor todo lo puede*, MK 3738, Doval, 1997: nº 1382).

Pero éstas no son las únicas muestras de cómo nuestro refranero adopta esta tradición clásica: el amor vence lo inimaginable (*Imposibles vence amor*, MK 3740; *El imposible mayor lo vence el amor*, MK 3739; *Amor, en todo el mundo vencedor*, MK 3741; *Amor grande, vence mil dificultades*, MK 3744), pues no hay nada que pueda resistirse a él (*Al amor no hay fuerza que le resista*, MK 3745), ni siquiera personajes míticos conocidos por su vigor (*Más fuerte era Sansón, y le venció el amor*, MK 3742). Por todo ello, se equipara a otras circunstancias igualmente poderosas, como la fuerza del destino (*Amor y fortuna, no tiene defensa alguna*, MK 3747) o, de nuevo, la muerte, contribuyendo así a la perpetuación del tópico que asocia y opone *ἔρως* y *θάνατος* como las pulsiones que marcan la vida humana (*El amor es tan fuerte como la muerte*, MK 3749; *El amor es poderoso como la muerte*, S 73; *Para el amor y muerte, no hay cosa ni casa fuerte*, MK 3748; *Amor y muerte, nada más fuerte*, MK 3750). Con todo, entroncando con otros refranes que consideran que la muerte es inexpugnable⁴⁵⁶, en alguna ocasión se señala que el amor caería rendido ante ella (*El amor y la muerte se apostaron a ser fuertes; el amor bien luchó, pero la muerte venció*, MK 42268).

[Apéndice 2.14.1] En relación con la capacidad del amor para someter a cualquiera, Boecio (*Cons.* III 12, 47) se pregunta retóricamente: “*Quis legem dat amantibus?*” (‘¿Quién da leyes a quienes aman?’). La respuesta no se hace esperar: “*Maiores lex amor est*” (‘El amor es la ley suprema’), de modo que quienes se rigen por él están por encima de toda norma. Paralelamente, nuestro refranero proclama la superioridad del amor respecto a cualquier ley (*Los enamorados a ninguna ley están atados*, MK 3948; *Amor no respeta ley ni obedece a rey*, MK 3939), al tiempo que identifica el amor con un monarca absolutista (*El amor es rey, y reina sin ley*, MK 3731; *El amor reina sin ley, porque es de los reyes rey*, MK 3732; *Amor y rey no sufren ley*, MK 3730), de acuerdo con la época en la que se acuñaron estas unidades, en la que el regente era la máxima figura de autoridad en lo terrenal –o incluso más allá– y, por tanto, estaba por encima de toda legislación⁴⁵⁷.

[Apéndice 2.15] El amor se impone de forma tan imperiosa, que, como consecuencia, nadie puede rebatirlo, hasta el extremo de que, cuanto más resistencia se oponga, tanto mayor será la vehemencia con la que se apodere del individuo. Tras cuestionarse la disyuntiva “*Cedimus, an subitum luctando accendimus ignem?*” (‘¿Cedemos o acrecentamos este súbito fuego resistiéndonos?’), Ovidio (*Am.* I 2, 9-10) elige enérgicamente la primera opción, como apuntamos (*vid.* Apéndice 2.14), porque lo malo se lleva mejor si se acepta y visto que “*acrius inuitos multoque ferocius urget / quam qui seruitium ferre fatentur Amor*” (‘Amor trata más ásperamente y mucho más ferozmente a quienes se resisten que a quienes admiten rendirle submisión’, *Ov. Am.* I 2, 17-18). Nuestro refranero, por su parte, transmite también esta paradójica apreciación (*A quien más le resiste, con más fuerza el amor embiste*, MK 3751; *El amor más se enciende mientras más apagarlo se pretende*, MK 3752).

⁴⁵⁶ A ello aluden, por ejemplo, *A la muerte, no hay cosa fuerte* (MK 42267), *Fuerte fuerte, nada tanto como la muerte* (MK 42269) o *La muerte poder de Dios tiene y hace lo que quiere* (MK 42271). De hecho, como corresponde a una sociedad teocéntrica como la medieval, únicamente la divinidad será capaz de plantarle cara a la muerte: *Sólo Dios dijo a la muerte: “¿Adónde vas? Detente”* (MK 42272).

⁴⁵⁷ Para esta cuestión y sus implicaciones paremiológicas, *vid.* Apéndices 8.05-10.

6.4.4. Amor, exceso y ostensión

[Apéndice 2.17] Quizá el poder del amor radique en el hecho de que sea un ‘caso extremo’ (“ὑπερβολή”, Arist. *Eth. Nic.* VIII 7, 1158a12) que conlleva una radicalización: su intensidad es tal, que para Propercio (II 15, 30) se hace claro que “uerus amor nullum nouit habere modum” (‘el verdadero amor no conoce moderación alguna’), de la misma manera que tampoco las mujeres, de las que se dice que aman u odian sin término medio (*vid.* Apéndice 3.42). Nuestro refranero recoge esta consideración properciana casi literalmente (*El amor no sabe tener medio*, MK 4092), así como sin vinculación formal con dicha fuente (*Amor nunca dice "basta"*, MK 4104; *Quiere y aborrece sin arrechucho: de nada mucho*, MK 4108).

[Apéndice 2.18] El extremismo del amor lo inhabilita para poder ser encubierto, puesto que su propio ardor hace que se manifieste indefectiblemente, tal y como se lamenta Medea en la carta escrita por Ovidio (*Her.* 12, 37-38): “Quis enim bene celat amorem? / Eminent indicio prodita flamma suo” (‘¿Quién oculta bien el amor? La llama sobresale traicionada por su propio indicio’)⁴⁵⁸. La idea reaparece en paremias medievales que engarzan distintas circunstancias que no pueden ocultarse, entre las que se halla, como en la imagen de Ovidio, el fuego: *Quatuor abscondi non possunt: tussis, amor, ignis, dolor* (‘Cuatro cosas no se pueden esconder: la tos, el amor, el fuego, el dolor’, W 23669), *Amor tussisque non celatur* (‘El amor y la tos no pueden ocultarse’, W 995).

De acuerdo con nuestro refranero, el amor también es difícil de enmascarar (*Por más que el amor se encubra, mal se disimula*, MK 4128; *Mal se esconde el fuego en el seno, ni el amor en el pecho*, MK 4127) porque se exterioriza de forma ostensible (*Los que amores han, en andar se conocen y en pasear*, MK 4126), incluso haciéndose más perceptible por parte de otras personas que para las que están implicadas (*Piensen los enamorados que los otros tienen los ojos quebrados*, MK 4111; *Juzgan los enamorados que los demás tienen los ojos vendados*, MK 4112; *En amor y en juego, más ve quien está fuera de ellos*, MK 4113).

Igual que en las paremias medievales, son numerosos los refranes en los que el amor coaparece junto a otras realidades de infructífera ocultación: como en aquéllas, se menciona la tos (*Amor y tose bien se conoce*, MK 4121), el fuego (*Amor, tos y fuego, descúbrese luego*, MK 4117; *Amor, fuego y tos, descubren su poseedor*, MK 4119) y el dolor (*Amores y dolores, mal se pueden encubrir*, MK 4125), pero se añaden otras tales como las riquezas (*Dineros y amores, mal se encubren*, MK 18208; *Oro y amores, aun callando dan voces*, MK 18210; *Amor, tos y dinero llevan cencerro*, MK 4120; *Amor, tos, humo y dinero, no se puede encubrir mucho tiempo*, MK 4118), las personalidades malvadas (*Amores, diablos y dineros no pueden estar secretos*, MK 4114) o enajenadas (*Dineros y amores, diablos y locura, mal se disimulan*, MK 18207; *Amor, locura y dineros no pueden estar encubiertos*, MK 4115), o bien las preocupaciones que se traslucen en el rostro (*Amor, dinero y cuidado nunca fue disimulado*, MK 4116; *Dinero, amor y cuidado, no pueden estar disimulados*, MK 18209).

⁴⁵⁸ Ovidio (*Ars* I, 275-276) considera, no obstante, que para el varón sí es espinoso fingirse no enamorado, mientras que para la mujer no tanto, dado que se considera que la falsedad es uno de los rasgos de su carácter (*vid.* Apéndices 3.37-38): “Vtque uiro furtiua uenus, sic grata puellae: / uir male dissimulat: tectius illa cupit” (‘El amorfurtivo es tan grato para la mujer como para el varón: el varón lo disimula mal, pero ella lo desea más encubiertamente’).

6.5. Efectos del amor

6.5.1. Pérdida de la voluntad

[Apéndice 2.19] En un verso de Ovidio (*Ars* I, 243) encontramos la expresión *animos rapere* ('robar los ánimos, la voluntad'), que se basa en la idea de que quien se enamora deja de ser dueño y señor de sus sentimientos y de sus actos, pues se convierte –tal como se desarrollará posteriormente en la tradición del amor cortés– en un humilde esclavo de la persona amada: “*Illic saepe animos iuuenum rapuere puellae*” ('Allí a menudo las chicas han robado los ánimos de los jóvenes'). Tanto por lo que se refiere a la forma –salvo la diferencia de número gramatical– como al sentido –indudablemente ceñida al ámbito del enamoramiento–, esta unidad constituye el más literal antecedente latino de la locución verbal española *robar el corazón <a alguien>* (y su variante con perífrasis *tener robado el corazón*), que es ampliamente conocida a pesar de no aparecer inventariada explícitamente en los diccionarios consultados⁴⁵⁹.

[Apéndice 2.19.1] Otro aspecto de la pérdida de la voluntad como efecto del amor es que, de acuerdo con Lucrecio (II, 258), la fuerza de lo que apetecemos es tan imperiosa, que “*progredimur quo ducit quemque uoluptas*” ('marchamos adonde el placer nos lleva a cada uno'). Siglos después, San Agustín (*Civ.* XI 28) retoma esta imagen para indicar que el amor se impone allí donde surge e induce al individuo a obrar según su empeño: “*Ita corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur*” ('Así el cuerpo, cualquiera que sea su peso, es llevado como el ánimo es llevado por el amor'). Y en español contamos con algunos refranes paralelos (*Donde nos gusta, allí vamos*, G II.2275; *Adonde el corazón se inclina, el pie camina*, MK 1403; *Los pies se mueven hacia donde el corazón quiere*, MK 16495; *Dice el refrán: "Allá van los pies, donde el corazón está"*, MK 16491⁴⁶⁰).

[Apéndice 2.19.2] Seguramente derivada del grupo anterior, una tradición tardía circunscribe dicho movimiento del cuerpo a los ojos. Visto que a través de ellos nace el deseo y el amor (*vid.* Apéndices 2.06, 2.32.3) y dada la constatación de que *Est oculo gratum speculari semper amatum* ('Es grato al ojo contemplar siempre lo amado', W 7745), los ojos se dirigen irremediabilmente hacia lo que se ama: *Vbi amor ibi oculus* ('Donde está el amor, ahí está el ojo', Ioan. Sal. *Ep.* 167 [PL 199, 158a]; *Ep.* 202 [PL 199, 225d]; *Poligr.* 3, 12 [PL 199,

⁴⁵⁹ El CLAVE (s. v. *robar*) la incluye como ejemplo de uso (“Esa persona me ha robado el corazón”) y también se registra en el *corpus* CREA, tanto en contexto amoroso (“Dodi: el hombre que le robó el corazón [a Diana de Gales]”, *Caras*, Chile, 1/09/1997; “Aquella tarde de brumas y llovizna, Clara Barceló me robó el corazón, la respiración y el sueño”, Carlos Ruiz Zafón, *La sombra del viento*, Planeta, Barcelona, 2003: 28), como entendiendo la seducción en un sentido menos estricto (“Aquella jornada histórica Perico subió a los altares, pero Pello nos robó el corazón”, *El Mundo*, 27/11/1994; “[...] urbe que le robó el corazón al exitoso minero”, *Escape. Suplemento del diario La Razón Digital*, Bolivia, 25/04/2004). Aunque, conforme indican las muestras, el régimen más habitual de la unidad española es el dativo (<a alguien>), en alguna ocasión se atestigua el empleo de un complemento nominal (<de alguien>) que nos recuerda el genitivo empleado por Ovidio: “Irrumpe en escena la joven Elaine (Katharine Ross), hija adolescente de la mujer adúltera, quien roba el corazón de Ben” (Julio López Navarro, *Clásicos del cine*, Ediciones Pantalla Grande, Santiago de Chile, 1996: 279). En cuanto a la preferencia del latín por *animus* y del español por *corazón*, la predilección responde cuestiones de la historia de este campo semántico que se detallan más adelante (*vid.* Apéndice 2.32.3).

⁴⁶⁰ Nótese que, igual que otro refrán incluido en el siguiente párrafo, el compilador incluye el marcador mediativo (*cf.* Anscombe, 2010: 23-24, *vid.* nota 138) *dice el refrán* como parte integrante del mismo, incluso rimando con el último hemistiquio.

501b]; Ric. Vic. *Benj. Min.* 13 [PL 196, 10a]); *Illic est oculus qua res est quam adamamus* ('Allá van los ojos donde está lo que amamos', SD 3801, HL 3415, A 919, G 1236, COU I.1301). En español tenemos refranes prácticamente literales de esta última unidad (*Allá va la mirada donde está la cosa amada*, MK 16493; *Allá los ojos se van donde los amores están*, MK 3778), así como otros en los que no se menciona explícitamente el amor, sino que se hace referencia a la buena predisposición hacia alguien (*Allá miran los ojos donde quieren bien*, MK 16492; *Dice el refrán: "Allá van los ojos donde está la voluntad"*, MK 16490) o al ferviente deseo que designa la palabra *antojo*, relacionada etimológicamente con *ojo* (*Do van antojos, van los ojos*, MK 9325)⁴⁶¹. Asimismo, en alguna ocasión se prescinde de cualquier alusión a dichos órganos o al cuerpo en general, con el objeto de indicar que el amor monopoliza los pensamientos de la persona enamorada (*Do el corazón, ahí las mientes*, MK 16488).

6.5.2. Ceguera de amor

[Apéndice 2.20] De larga tradición es la idea de que el amor es ciego, en el sentido de que es capaz de hacer invisibles aspectos desagradables de una persona para quien la ama. Ya la mitología clásica se encargó de representar a Eros o Cupido con un ojo vendado, como símbolo de la ceguera del amor, aunque otras interpretaciones apuntan a que representa los desajustes que se producen en las relaciones amorosas (es decir, el amor no correspondido), porque, dado que el dios no tiene perspectiva visual, clava sus flechas a quien no corresponde.

Platón (*Leg.* V 731e-732a) habla de este efecto cegador del amor que incapacita al amante para razonar objetiva y rectamente: "Τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγούμενος" ('Pues el que ama se ciega respecto a lo amado, de modo que juzga mal lo justo, lo bueno y lo bello, porque piensa que siempre debe preferir lo suyo a lo verdadero'). En varios pasajes de sus obras morales, Plutarco (*Mor.* 48f = *Adul.* 1; *Mor.* 90a = *Cap. inim.* 7; *Mor.* 92f = *Cap. inim.* 11; *Mor.* 1000a = *Plat. quaest.* 2) remite a la primera parte de esta cita platónica, aunque preferentemente con la formulación "Τυφλοῦται γὰρ τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλούμενον" ('Pues el que ama se ciega respecto a lo amado'), mientras que algunos paremiógrafos registran como proverbiales las palabras literales de Platón pero despojadas del conector γὰρ: *Τυφλοῦται περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν* ('El que ama se ciega respecto a lo amado', *Mant. Prov.* 3, 30). Por su parte, San Jerónimo (*In Os.* III praef. [PL 25, 905a]) transmite otra variante que atribuye –erróneamente con toda probabilidad– a Teofrasto en vez de a Platón: *Τυφλὸν τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλούμενον* ('Lo que ama está ciego respecto a lo amado').

Alejándose de estas enunciaciones que terminaron proverbializándose, unos versos de la comedia fragmentaria *Andria* de Menandro (*fr.* 43 K-Th) redundan en la misma idea, añadiendo que afecta a cualquiera: "Τὸ δ' ἐρᾶν ἐπισκοτεῖ / ἅπασιν, ὡς ἔοικε, καὶ τοῖς εὖ λόγῳ / καὶ τοῖς κακῶς ἔχουσιν" ('Estar enamorado ciega a todos, según parece, tanto a los de buen juicio como a los que lo tienen malo'). Y Teócrito (*Idyll.* 10, 19-20) nos recuerda que Eros era ciego, en alusión tanto a la figura mitológica como a la creencia que encierra en torno al

⁴⁶¹ También se registra la variante con negación *Do no van antojos, van los ojos* (MK 16489), cuya falta de lógica nos hace pensar que quizá se trate o de un error debido a su transmisión oral, o de una errata del compilador, intuición respaldada por el hecho de estar inmersa, en dicha compilación, entre unidades que conforman este grupo.

amor: “Τυφλὸς δ’ οὐκ αὐτὸς ὁ Πλούτος, / ἀλλὰ καὶ ὠφρόντιστος Ἔρως” (‘No sólo es ciego Plutón [la abundancia, las riquezas] sino también el insensatísimo Amor’)⁴⁶².

En estos últimos versos se hallan los elementos necesarios para la acuñación de *Amor caecus* (‘amor ciego’ o ‘El amor es ciego’, SD 639, HL 563, A 68, G 175, COU I.170, T 1418⁴⁶³), fraseologismo cuyas reminiscencias se hallan a lo largo y ancho de la literatura latina, aunque normalmente se presenta engarzado en el desarrollo de un texto, más que expresado como paremia. Así, tenemos ejemplos en Catulo (*Carm.* 67, 25: “[...] siue quod impia mens caeco flagrabat amore”, ‘[...] sea porque su espíritu impío ardía de ciego amor’), Virgilio (*Georg.* III, 210: “[...] Venerem et caeci stimulos auertere amoris”, ‘apartar [a los animales] de Venus y de los agujones del ciego amor’), Horacio (*Carm.* I 18, 14: “caecus amor sui”, ‘el ciego amor propio’) o Séneca (*Ag.* 118: “[...] quod ulla coniunx perfida atque impos sui amore caeco”, ‘[...] de qué ha sido capaz una esposa infiel e incapaz de controlarse por su ciego amor’). Y pervive en época medieval gracias a paremias del tipo *Omnis amor caecus; non est amor arbiter equus* (‘Todo amor es ciego; el amor no es un juez justo’, W 20188).

Paralelamente a *Amor caecus*, otros testimonios dan fe de lo impregnadas que estaban la literatura y la cultura de esta conceptualización. En Plauto (*Mil.* 1259), Palestrión le dice a Pirgopolinices que la hetera Acroteleutia “caeca amore est” (‘está ciega de amor’). En su sátira sobre los vicios, Horacio (*Serm.* I 3, 38-40) nos insta a que nos fijemos en “amatorem quod amicae / turpia decipiunt caecum uitia, aut etiam ipsa haec delectant” (‘que los vergonzosos defectos de la amiga engañan al ciego amante, o incluso éstos mismos le complacen’). Prescidiendo del adjetivo referente a la ceguera, Propercio (II 14, 18) considera que “insano nemo in amore uidet” (‘en un amor loco nadie ve’)⁴⁶⁴, al tiempo que Ovidio (*Her.* 6, 21) hace que Hipsípila se lamente por haber creído a Jasón estando cegada por su amor, pues “credula res amor est” (‘cosa crédula es el amor’), lo cual le impidió percatarse de la traición de su amado. Por su parte, Séneca (*Ep.* 109, 16) alude al efecto cegador mediante un verbo, censurando “quos amor sui excaecat” (‘a quienes ciega el amor propio’). Por último, el pasaje de Platón que mencionábamos es glosado por San Jerónimo (*In Os.* III praef. [PL 25, 905a]; *C. Ioan. Hier.* 3 [PL 23, 373b]) diciendo que “amantium caeca iudicia sunt” (‘los juicios de los amantes son ciegos’), al tiempo que el santo estima que Cicerón (*Lael.* 22, 85) lo parafraseó a su modo al indicar, como ya se señaló, la necesidad de juzgar al amigo antes de empezar a amarlo (*vid.* Apéndice 1.19).

En época medieval proliferan paremias que sostienen que el amor ciega indefectiblemente a los amantes (*Amata res cecos amantes efficit*, ‘La cosa amada vuelve ciegos a los amantes’, W 922; *Cecat amor mentes ac interdum sapientes*, ‘El amor ciega las mentes y a veces a los sabios’, W 2208; *Verum credo fore: multi cecantur amore*, ‘Creo que

⁴⁶² Asimismo, la primera parte de este verso recuerda el principio de otro fragmento de Menandro (*fr.* 77, 1 K-Th): “Τυφλὸν ὁ Πλούτος” (‘Ciego es Plutón’).

⁴⁶³ A través de la elisión del verbo copulativo, la gramática latina difunde los límites entre sintagma y oración, por lo que una misma unidad puede entenderse, según el contexto, como perteneciente al nivel sintagmático (locución, colocación) o al nivel oracional/textual (paremia). La doble traducción que ofrecemos pretende reflejar esta dualidad. Además, optamos por enunciar la unidad con inicial en mayúscula porque, como decimos, puede entenderse como paremia, al tiempo que puede entenderse *Amor* como divinidad en el contexto de la mitología latina.

⁴⁶⁴ En otra de sus elegías, en cambio, considera que “turpis amor surdis auribus esse solet” (‘un amor deshonesto suele tener oídos sordos’, *Prop.* II 16, 36), verso en el se alude a otro sentido para indicar que las personas enamoradas hacen caso omiso de los consejos de quienes les advierten de lo que no ven a causa de la ceguera del amor.

será verdad: muchos son cegados por el amor', W 33197) o describen situaciones en las que aparece la colocación *caecus amore* ('ciego de amor') empleada por Plauto (*Ipse sui nimium caecus amore perit*, 'Éste muere demasiado ciego de amor propio', W 12845; *Ne sis natarum sic cecus amore tuarum, ut non corrumpi posse rearis eas*, 'No estés tan ciego de amor a tus propias hijas que creas que no pueden ser corrompidas', W 16109).

En español contamos con interpretaciones literales de este tópico (*El amor es ciego*, Doval, 1997: nº 1375; *Al amor lo pintan ciego*, MK 4044⁴⁶⁵), en ocasiones casi desautomatizado con un efecto humorístico (*Amor tiene cataratas*, S 72; *Ojos hay que de lagañas se enamoran*, MK 4064), en alusión indirecta a la ceguera del amor (*Si el amor tuviera ojos, no viviría entre abrojos*, MK 3922; *El amor desvaría como niño, es caduco como viejo y yerra como ciego*, S 73) o bien derivando temáticamente hacia la insania propia de todas las adicciones (*Afición ciega razón*, MK 49001; *La afición tapa los ojos a la razón*, MK 1409; *El amor desasna las gentes y ciega las mentes*, MK 4042; *vid.* Apéndice 2.22). Asimismo, los diccionarios combinatorios *DiCE* y *REDES* (s. v. *amor, ciego, ciego de, ciegamente*) contemplan la alta frecuencia de coaparición de *amor ciego, ciego/a de amor* y *enamorarse/amar ciegamente*, que pueden considerarse tres muestras de colocación (nominal, adjetivo-nominal y verbal, respectivamente).

[Apéndice 2.20.1] En el *Stichus* de Plauto, una comedia en la que triunfa el amor conyugal y la fidelidad, una de las hermanas coaccionadas por su padre para contraer nuevas nupcias ante la larga ausencia de sus maridos, en un momento menciona como argumento que "suus rex reginae placet" ('a una reina le complace su rey', Plaut. *Stich.* 133), posible paremia que entronca con la tradición de que a cada cual le gusta lo que es suyo y le parece mejor que lo otro por el mero hecho de pertenecerle (*vid.* Apéndice 9.03). Las mismas connotaciones tiene una deliberación que trae a colación Cicerón (*Att.* XIV 20, 3): "Suam cuique sponsam, mihi meam; suum cuique amorem, mihi meum" ('A cada cual le place su prometida, a mí la mía. A cada cual le place su amor, a mí el mío'). Algunos compendios fraseológicos contemplan la existencia de una paremia tardía en la que se habrían aglutinado estas dos referencias que apelan a la ciega devoción sentida hacia la persona amada: *Suus rex reginae placet; sua cuique sponsa sponso* ('A una reina le complace su rey; a cada prometido, su prometida', A 163, COU I.3001).

En el Antiguo Testamento hallamos una explicitación de en qué consiste esta ceguera: *Odium suscitatur rixas, et universa delicta operit caritas* ('El odio suscita querellas, pero el amor cubre todas las faltas', *Prov.* 10, 12)⁴⁶⁶, en paralelo con las unidades que censuran la excesiva condescendencia de las amistades y recalcan las enseñanzas que se obtienen gracias a las críticas de las enemistades (*vid.* Apéndice 1.41). Este proverbio bíblico nos viene claramente a la mente cuando San Jerónimo (*C. Ioan. Hier.* 3 [PL 23, 373b]) escribe: "Qui inimicus est, etiam in scirpo nodum quaerit: amicus prava quoque recta iudicat" ('Quien es enemigo, busca incluso un nudo en un junco: el amigo considera recto también lo torcido')⁴⁶⁷. La idea pervive

⁴⁶⁵ Este refrán da fe de que los personajes de los mitos clásicos se mantienen en la iconografía artística sin generar ninguna contradicción pese al imaginario monoteísta que acompaña al Cristianismo de la época.

⁴⁶⁶ Sobre las interrelaciones entre *amor, caritas* y *amicitia*, *vid.* § 5.1, 6.1. Nótese que en la siguiente cita de San Jerónimo se evidencia el alcance de esta *caritas* convertida en *amicitia*.

⁴⁶⁷ San Isidoro (*Etym.* XVII 9, 97) recoge la primera parte de esta cita como proverbio y ejemplo de uso de la conocida locución latina *in scirpo nudum quaerere* ('buscar un nudo en un junco'), que fue empleada, entre otros, por Plauto (*Menaech.* 247) y por Terencio (*Andr.* 941) para indicar que se crean

posteriormente gracias a paremias del tipo *Quae minime sunt pulchra, ea pulchra uidentur amanti* ('Las cosas que no son bellas en lo más mínimo, son vistas como bellas por el que las ama', G 2595), así como –saltando a la esfera de la familia– en las unidades en torno al ciego amor de las madres hacia sus hijos, cuyos defectos se les hacen invisibles (*vid.* Apéndice 5.43).

En español, algunos refranes hablan de la idealización de la persona amada (*Quien bien te quiere, bien te sueña*, MK 9530)⁴⁶⁸ o de la condescendencia con sus errores (*La mujer que te quiere no dirá lo que en ti viere*, MK 43978), puesto que para nadie resulta reprobable aquello que se ama (*No hay amor feo para el que ama de vero*, MK 4053; *No hay amor feo si es querido a deseo*, MK 4051; *No hay amor feo, ni cárcel alegre*, MK 4052), por mucho que lo sea (*Quien feo ama, hermoso le parece*, MK 4056; *Quien lo feo ama, bello lo halla*, MK 4057; *El amante en lo que ama imperfecciones no halla*, MK 4066; *El amor deshace las faltas de la cosa amada*, MK 4055; *Tanto te quiero, que tus flaquezas no veo*, MK 9541), produciéndose así una especie de fascinación ilusoria (*Quien de veras ama, se engaña con desengaños*, S 64; *El corazón manda en los ojos, y les hace trampantojos*, MK 3912) capaz de convertir todo lo malo en bueno (*La [a]fición amorosa, de los cardos hace rosas*, MK 4063; *El amor mira con unos anteojos que hacen parecer oro al cobre; a la pobreza, riqueza, y a las legañas, perlas*, MK 4041).

[Apéndice 2.20.2] En época medieval surgen paremias que identifican a la persona amada con un animal connotado negativamente cuyas imperfecciones no serán perceptibles para el amante, que equipará el objeto de su amor a seres sobresalientes por sus virtudes. Mientras *Omnis amans cecus, non est amor arbiter equus; / nam deforme pecus iudicat esse decus* ('Todo amante es ciego, el amor no es un juez justo, pues considera que una bestia deforme es una belleza', W 20188)⁴⁶⁹ presenta la cuestión de modo general, en otras paremias se alude a animales concretos (especialmente, ranas y sapos). En el caso de *Quisquis amat ceruam, ceruam putat esse Mineruam; / quisquis amat ranam, ranam putat esse Dianam* ('El que ama a una cierva, cree que la cierva es Minerva; el que ama a una rana, cree que la rana es Diana', SD 8530, HL 7292, P 2513, M 35, D 2707, COU I.2625 y I.2626), se han fusionado dos tradiciones paralelas preexistentes por separado (*cf.* SD 8136, A 163, G 3059, COU I.2878, W 25531) en las que se remite a diosas de la mitología romana, pero de estas identificaciones sólo la segunda ha perdurado en español (*Quien ama a la rana, tiénela por la diosa Diana*, MK 4059), tal vez porque el contraste y efecto humorístico es mayor debido a la imagen cultural del animal: mientras el ciervo posee connotaciones positivas (es

dificultades donde en realidad no existen (SD 4114, HL 3681, VF 243, P 1339, M 96, G 1306, COU I.1368); de este modo, equivaldría a *buscar cinco/tres pies al gato* o, con la misma alusión a rastrear una imperfección en una superficie lisa, *buscar el pelo al huevo* (Buitrago, 2002 [1995]: 92; *cf.* E III.268). Sobre la proliferación de esta locución en el mundo clásico, eclesiástico y medieval, *vid.* Sánchez Serrano (1982 [1980]: 656).

⁴⁶⁸ [Apéndice 2.21] La mención del sueño podría también hacer referencia a la creencia generalizada de que las personas enamoradas se muestran distraídas y alejadas de la realidad por sus ensoñaciones, en la línea de las unidades latinas *Qui amant, ipsi sibi somnia fingunt* ('Los que aman, ellos mismos se forjan sueños', Verg. *Ecl.* VIII, 108; Erasm. *Adag.* II 3, 90) y *Amans quod suspicatur, uigilans somniat* ('Lo que se imagina el amante, lo sueña estando despierto', Publil. 16 / A 16), o bien de los refranes españoles *Gran hechizo es el amor, no le hay mayor* (MK 3734) y *Ovejita blanca, requiere tu plata; en hora mala hubiste pastora enamorada* (MK 19354).

⁴⁶⁹ Nótese que se trata de una especie de versión glosada de una paremia mencionada a propósito de *Amor caecus*.

tenido por elegante y grácil, aunque también por cobarde), la rana es objeto de una figuración negativa como animal repulsivo (piénsese, por ejemplo, en cuentos infantiles).

[Apéndice 2.20.3] En *Sit bufo quod amas; id lunam uincere clamas* ('Aunque sea un sapo lo que amas, proclamas que supera la luna', W 29781), la comparación se establece con un astro –quizá en el origen de la paremia considerado como las diosas Selene o Luna–, que no siempre se mantiene en nuestro refranero (*Quien sapo ama, luna le parece*, MK 4060; *El sapo a la sapa tiénela por muy guapa*, MK 4061).

Además, cabe destacar que Artemisa (y luego Diana) terminó identificándose con la titánide Selene, por lo que la mención de la luna en estas paremias puede vincularse con la presencia de Diana en las anteriores. Por otro lado, la conjunción de estas diversas referencias a nuestro satélite y los anuros no es casual, en tanto que estos animales suelen formar parte de la mitología lunar.

6.5.3. Locura de amor

[Apéndice 2.22] Como describe Platón (*Phaedr.* 251e-252a), para el amante, la persona amada se sitúa por encima de todos (padres, madres, hermanos, amistades, etc.) y de todo, por lo que se negligencia las ocupaciones⁴⁷⁰, se pierden los bienes, se desdeñan las costumbres y las conveniencias que antes se esforzaba por observar quien ahora es presa del amor⁴⁷¹. Por tanto, el amor conduce a una enajenación –cuyo máximo desatino sería, a juicio de Platón, la predisposición a ser esclavo⁴⁷²– porque, por un lado, puede llegar a cambiar a los individuos y conducirlos a actuar de manera distinta a la habitual, y, por otro, los sentimientos y sensaciones que produce hacen que quien se enamora salga de la realidad o la perciba de modo distorsionado, como les sucede a los locos. De hecho, frente a la adivinación, la mística y la poesía, Platón (*Phaedr.* 265b) estima que el amor es la mayor de las inspiraciones divinas (*vid.* Apéndice 2.04), para lo cual emplea el término *μανία* ('madness, enthusiasm, inspired frenzy, passion', LSJ s. v.): "Ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι" ('Declaramos que la locura amorosa es la mejor').

De acuerdo con Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 7, 1157b28-32), debe distinguirse entre *φιλία* y *φίλησις* ('afecto', 'loving, affection', LSJ s. v.), que es un acto emocional que surge de la pasión y, a diferencia de la amistad, no es ni un hábito ni fruto de una elección basada en la razón, por lo cual, para experimentarla, sólo hay que dejarse llevar por la pasión, entendida como lo opuesto a la razón y, por ende, la guía propia de actitudes y actividades dementes.

⁴⁷⁰ Calderón Dorda (1997: 12-13) compila una serie de elegías en las que se narran casos en los que el amor hace faltar a los deberes, concluyendo que se trata de un tópico típicamente femenino, pues los ejemplos míticos que aparecen en las elegías muestran repetidamente la misma estructura: una mujer falta a sus deberes paternos (*vid.* Apéndices 5.01-02) y patrios (*vid.* Apéndices 7.07-10) contrayendo matrimonio con un varón que terminará engañándola. Por consiguiente, estas historias de hijas traidoras como Pisídice, Nánide o Medea (y otras como Escila, Cometo, Ariadna o Hipodamia, *cf.* Esteban Santos, 2005: 69, 75-76) sirven a la "razón patriarcal" (*cf.* § 7.1) para presentar una visión negativa del amor, que hace que las mujeres –supuestamente incapacitadas para el autocontrol debido a su falta de raciocinio (*vid.* Apéndices 3.01, 3.49)– se conviertan en motivo de grandes desgracias para la familia (*vid.* Apéndices 3.03-07, 4.18) y para la sociedad (*vid.* Apéndices 3.24-36).

⁴⁷¹ Esta misma absorción de la atención se describe, por ejemplo, en nuestro refrán *El joven enamorado, sólo en esto está su cuidado* (MK 3758), o en el ya citado *Ovejita blanca, requiere tu plata; en hora mala hubiste pastora enamorada* (MK 19354).

⁴⁷² La tradición literaria del amor cortés llevará a convertir al amante en siervo de la amada, concepción de la que deriva una unidad como *Quien ama es un criado, y su señor, el sujeto amado* (MK 3759).

De la locura que acarrea el amor ya habla un verso atribuido a Eurípides (*fr.* 161 N²) que se ha considerado proverbial (Arsen. 8, 68a): *Τὸ μαίνεσθαι δ' ἄρ' ἦν ἔρωσ βροτοῖς* ('Para los mortales, el amor es enloquecer'). Como explica Calderón Dorda (1997: 5), en la literatura griega esta locura se interpreta como un exceso irracional que conlleva atroces congostas y constituye un tópico que gozó de mucha fortuna: "Eurípides, por ejemplo, casi siempre concibe el amor como una *μανία* que acaba por entrar en colisión con el *νόμος*, las normas tradicionales de conducta, y que tiene dolorosas y nefastas consecuencias para el amante" (Calderón Dorda, 1997: 7). Lo irracional del amor se ve en unos versos del lírico Anacreonte (*fr.* 325 P) que ponen el acento en las demencias y altercados a que conduce con su juego: *"Ἀστραγάλαι δ' Ἐρωτὸς εἰσιν / μανίαι τε καὶ κυδοιμοί"* ('Las tabas de Eros son las locuras y los alborotos')⁴⁷³. Y con el tiempo se forjará el término *ἔρωμανία* ('mad love', LSJ s. v.), que es empleado especialmente por epigramistas tardíos, tales como Rufino (*Ant. Pal.* V 47): *"Πολλάκις ἠρασάμην σε λαβὼν ἐν νυκτί, Θάλεια, / πληρῶσαι θαλερῆ θυμὸν ἔρωμανίῃ"* ('Muchas veces, Talía, deseé poseerte por la noche para saciar mi ardor con ardiente locura de amor').

[Apéndice 2.22.1] Pero si hay una paremia conocida y de larga tradición sobre este tema, sin duda es *Amantes, amentes* ('Enamorados, locos', 'Amantes, amentes', SD 578, HL 512, VF 148, P 171, M 26, A 1005, D 139, G 147, COU I.147, T 1399), juego de palabras paronomásico que recoge la misma idea, presente, por ende, en la mentalidad romana, como atestiguan diversas documentaciones. Plauto (*Merc.* 81) enuncia esta unidad en nominativo singular y con los participios invertidos y coordinados copulativamente, poniéndola en boca de Carino, quien, "amens amansque" ('amente y amante'), se plantea renunciar a su amor para recuperar el favor de su padre. En cambio, Terencio (*Andr.* 218) desautomatiza esta unidad –lo que a su vez refuerza su carácter fraseológico– cuando el esclavo Davo censura la determinación que han tomado Pánfilo y Glicera de tener y reconocer el hijo ilegítimo que esperan, "nam inceptio est amentium, haud amantium" ('porque es propósito de amentes, no de amantes')⁴⁷⁴. Con posterioridad, Apuleyo (*Apol.* 84) recurre a estos términos para describir a su propia esposa, Emilia Pudentilla, a quien califica de "mulier obcantata, uecors, amens, amans" ('mujer embrujada, trastornada, amente, amante').

En la Edad Media, la unidad continúa vigente gracias a autores cristianos como Juan de Salisbury (*Ep.* 206 [PL 199, 229d]), para quien "amentis est, non amantis se et sua curare duntaxat, et quae aliorum sunt ducere aliena" ('es propio de un amente, no de un amante, preocuparse únicamente de uno mismo y de lo propio, y considerar ajeno lo que es de otros'); o bien el monje Nicolás Arematense (*Ep.* 40 [PL 196, 1639b]): "Amor igitur, et amor non tam amans quam amens" ('Por tanto, es amor, y un amor no tan amante como amente'). E igualmente está presente en formulaciones paremiológicas tardías más complejas, como *Amens nemo magis quam male sanus amans* ('Nadie es más amente que un amante loco', W

⁴⁷³ Esta conjunción de demencia y disputa nos recuerda el inicio de una elegía de Ovidio (*Am.* I 7, 1-4), en la que el poeta se arrepiente de haberse dejado dominar por un arrebató y haber golpeado a su amada: "Adde manus in uinclā meas –meruere catenas– / dum furor omnis abit, siquis amicus ades! / Nam furor in dominam temeraria brachia mouit; / flet mea uaesana laesa puella manu" ('¡Átame las manos –se han merecido las cadenas– ahora que toda mi locura se ha desvanecido, si estás aquí como amigo! Pues la locura lanzó mis irreflexivos brazos contra mi señora: mi amada llora maltrecha por mi furiosa mano').

⁴⁷⁴ Este verso es citado tanto por el gramático Diomedes (II 446, 13 K) como por San Isidoro (*Etym.* II 30, 4; II 39, 16).

937, T 1399), *Omnis amans amens: amor est insania: sano / insanit certo pectore, quisquis amat* ('Todo amante es amante: el amor es locura, el que ama ciertamente enloquece en su sano corazón', W 20186) u *Omnis amans amens est, omnis cura cor urens; / est onus omnis honor, est lignum culpa malignum* ('Todo amante es amante, toda preocupación abrasa el corazón; todo honor es una carga, la culpa es un mezquino leño', W 20187). Tal debió de ser su vitalidad, que pasó al español como latinismo, aunque en la forma plural que aducíamos al principio: *Amantes, amentes* (S 63, CREA⁴⁷⁵).

[Apéndice 2.22.2] Pero éste no es el único modo en que cristalizó fraseológicamente la idea. A juzgar por su frecuente coaparición, podría considerarse que *insanus amor* ('amor loco') constituía una colocación nominal habitual en latín. Ya hemos visto, en el capítulo anterior (*vid.* Apéndice 2.20), que Propercio (II 14, 18) la empleaba para decir que, en una relación de esta índole, todos se ciegan, pero también la encontramos, por ejemplo, en una de las églogas de Virgilio (*Ecl.* X, 44)⁴⁷⁶ o bien en Ovidio (*Ars* II, 563), quien describe, mediante esta designación, los sentimientos que trastornaron la mente de Marte e hicieron que depusiera las armas para entregarse al amor de Venus. En realidad, esta unidad sobrepasa los límites de la fraseología y llega a convertirse en el nombre de un tópico literario —a menudo en la versión francesa *amour fou*—; pero no por ello desapareció de la lengua común, pues en español contamos con la colocación nominal equivalente *amor loco*⁴⁷⁷, así como la adjetivo-nominal *loco/a de amor*⁴⁷⁸ o la verbo-nominal *enloquecer de amor*⁴⁷⁹, que equiparan la enajenación mental sufrida por el enamorado con una verdadera locura. Asimismo, el diccionario combinatorio REDES atestigua la alta frecuencia de coaparición de colocaciones

⁴⁷⁵ En el *corpus* digital CREA aparece utilizada en su forma latina, por ejemplo, en una novela de Roberto Bolaño (*Los detectives salvajes*, Anagrama, Barcelona, 1998: 437): "Y sin embargo yo no era un amante celoso. ¿Qué era, pues, lo que sentía? *Amantes, amentes*. Enamorados, locos, Plauto dixit" (*cf.* Plaut. *Merc.* 81). Ahora bien, no siempre está claro si se usa en latín o español, puesto que, como señala S 63, se trata de una "[f]rase bilingüe, por sonar lo mismo en castellano que en latín, con la cual se denota que es propio de la generalidad de los enamorados no tener sano el juicio." Amparándonos en la consideración de esta tradición, traducimos los términos latinos mediante sus homónimos españoles.

⁴⁷⁶ En otro de sus poemas bucólicos (Verg. *Ecl.* VIII, 66), hallamos el adjetivo *sanus* referido a los sentidos del amante, a raíz de lo cual Servio (Verg. *Buc.* VIII, 66) discurre: "*Sanos sensus* qui modo sani sunt, id est non amantes: unde contra amantes insanos uocamus" ('Sanos, en el sentido de que sólo están sanos, esto es, no son amantes: de donde tildamos de insanos a los amantes').

⁴⁷⁷ Registrada en el CREA: "La gran sacerdotisa del amor loco y la desesperada sensualidad" (*Semana*, Bogotá, 13/12/1996-14/01/1997); "Fue desde el primer momento un amor loco" (*El País*, 1/06/1986); "A gritos de pasión, de histeria, de amor loco profesado por nadie sabe a ciencia cierta cuántos miles de fans" (*ABC*, 9/04/1985).

⁴⁷⁸ Ejemplos del CREA: "Me ha gustado, en fin, reinventarme el mundo en esta fábula de pasiones e imaginar, por un rato apenas, que volverse loco de amor es una metáfora" (*El caimán barbudo. La revista cultural de la juventud cubana*, nº 324, 02/11/2004); "tuvo la buena suerte de no casarse conmigo porque estaba loca de amor por otro" (Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla*, Barcelona, Mondadori, 2002: 241); "Ay, Carolina, me tienes loco de amor" (Jaime Bayly, *Los últimos días de "La Prensa"*, Barcelona, Seix Barral, 1996: 215).

⁴⁷⁹ También documentada en el CREA: "Si antes enloqueció de amor, ahora estaba asediado por la sospecha" (José Balza, *La mujer de espaldas y otros relatos*, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1986); "Yo pertenecía a un pueblo de grandes comedores de serpientes, sensuales, vehementes, silenciosos y aptos para enloquecer de amor" (Daniel Piquet, *La cultura afrovenezolana*, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1982: 12); "Que canta, baila, enloquece de amor por una hermosa Cenicienta [...]" (Marcos Ricardo Barnatán, *Con la frente marchita*, Barcelona, Versal, 1989: 139); "Margarita, que había enloquecido de amor" (Luciano G. Egido, *El corazón inmóvil*, Barcelona, Tusquets, 1995: 262).

paralelas, especialmente verbales (*amar locamente, amar con locura, amar como un/a loco/a*, REDES s. v. *amar; enamorarse locamente, enamorarse como un/a loco/a*, REDES s. v. *enamorarse*), pero también nominales (*amor arrebatador, arrebató de amor*, REDES s. v. *amor*).

[Apéndice 2.22.3] Por añadidura, son diversas las sentencias de Publilio Siro que giran en torno a esta temática, si bien no podemos considerarlas todas estrictamente equivalentes: mientras en *In Venere semper dulcis est dementia* ('En el amor siempre hay una dulce locura', Publil. 276 / I 46) el empleo del nombre de la diosa Venus por antonomasia nos sitúa irremisiblemente en el ámbito del amor-pasión, en las otras el uso del verbo *amare* nos remite, de nuevo, a susodicha amplitud semántica: *Cum ames, non sapias, aut cum sapias, non ames* ('Cuando ames, no seas sensato, o, cuando seas sensato, no ames', Publil. 117 / C 32); *Amans quid cupiat scit, quid sapiat non uidet* ('El que ama sabe qué desea, pero no ve lo que es sensato', Publil. 15 / A 15); *Amare et sapere uix deo conceditur* ('Amar y ser razonable a duras penas fue concedido a la divinidad', Publil. 22 / A 22). Por otro lado, en estas tres últimas unidades observamos otra diferencia respecto a la anterior, dado que no aluden directamente a la locura, sino que se refieren tan sólo a la ausencia de juicio, afirmando la absoluta incompatibilidad del amor con la cordura. En español, contamos con un paralelo de la última sentencia de Publilio Siro: *Amar y saber sólo a Dios se concede* (Farnés, 1992-1999: A 898), en la que se ha operado una adaptación al cristianismo, sustituyéndose el inconcreto *deo* latino por el Dios cristiano, a la vez que el adverbio *uix* se ha reemplazado por *sólo*, de nuevo de acuerdo con la fe cristiana, frente a la postura más bien incrédula de la unidad latina. Con todo, hay otras versiones españolas que se acomodan mejor a las características del refranero (*Amar y saber, todo no puede ser*, MK 4077; *Mucho saber y mucho amar no pueden juntos estar*, MK 56734; *Tener amor y tener seso, ¿cómo puede ser eso?*, MK 4087; *Amor y buen consejo no caben en un pellejo*, MK 4080; *Amor y prudencia mal congenian*, MK 4082; *Es imposible amor y consideración*, S 74).

[Apéndice 2.22.4] De la indisolubilidad del vínculo entre amor y locura habla Horacio (*Serm. II 3, 271*), para quien resulta tan absurdo aquel que pretende racionalizar el amor como quien "insanire parat certa ratione modoque" ('se propone enloquecer con método y medida'), visto que, como dicen los refranes españoles, *Incapaz de desatino no hay amor fino* (MK 4094) y *Amor que no desatina, no vale una sardina* (MK 4093), porque no es auténtico.

[Apéndice 2.22] Sin embargo, la disparidad de enunciaciones va más allá de la mera fraseología, puesto que, como tópico literario y cultural, hace acto de presencia en múltiples ocasiones. Por ejemplo, en Virgilio (*Aen. IV, 412*) lo hallamos subrepticamente gracias a una conocida imprecación al amor, que obliga a los humanos a actuar de modos inimaginables: "Improbe amor, quid non mortalia pectora cogis?" ('Cruel amor, ¿a qué no empujas a los corazones mortales?')⁴⁸⁰. Por su parte, Livio (III 47, 4) alude a ello mediante un juego lingüístico que evidencia la consolidación en la mentalidad colectiva del vínculo entre el amor y la locura: "Tanta uis amentiae uerius quam amoris mentem turbauerat" ('Tanta era la fuerza de la demencia –[puede llamarse así] más verdaderamente que amor– que había transtornado su mente [de Apio Claudio]'). Quizá recreando la unidad *amens amans*, Curcio

⁴⁸⁰ Este verso fue remedado por Marcial (V 48, 1: "Quid non cogit amor?", '¿A qué no empuja el amor?') y, seguramente ya convertido en proverbial, fue alterado por Prudencio (*Ham. 149*): "Inproba mors, quid non mortalia pectora cogis?" ('Cruel muerte, ¿a qué no empujas a los corazones mortales?').

(VI 7, 8) dice que Dimno estaba “et amore et metu amens” (‘loco no sólo de amor sino también de miedo’). Y siglos después, en una carta a su amigo Estrategio, Símaco (*Ep.* VIII 46 [PL 18, 322b]) da testimonio del amplio alcance de estas unidades, dado que trae como argumento el hecho de que “rarum est in amante iudicium” (‘es raro el juicio en quien ama’) para referirse al afecto amistoso que los une y que hace que Estrategio desee que Símaco regrese junto a él a pesar de los inconvenientes.

La idea pervive en español gracias a definiciones del sentimiento amoroso como locura, pero más bien restringido al amor-pasión (*Enamorado loco, lo uno es lo otro*, MK 4075; *De enamorado a loco, va muy poco*, MK 4072; *El amor y el reloj locos son*, MK 4074; *Amor es demencia, y su médico, la ausencia*, MK 4153), disposición de ánimo que priva del juicio (*Los amores tiene eso: que sorben el seso*, MK 4086; *El loco, de juicio es privado, y de seso el enamorado*, MK 4083; *Lleno de pasión, vacío de razón*, MK 49003; *Pasión nubla conocimiento*, MK 49014; *El corazón manda en la razón*, MK 49004; *Do se rigen por sola afición fallecen el juicio y la razón*, MK 1408) y vuelve loco o necio al más cuerdo o sabio (*Los amores vuelven tontos o locos a los hombres*, MK 3770; *El amor es loco, pero a muchos vuelve tontos*, MK 4088; *El amor hace locos de cuerdos y sabios de necios*, MK 4089; *Del hombre sabio, el amor y el vino hace un asno*, MK 4079), por lo que todo lo que se hará será un error (*Ánimo apasionado, desacertado*, MK 49013), sin posibilidad de atender las recomendaciones de nadie (*A hombre apasionado, los consejos son en vano*, MK 49012; *Hombre apasionado, no quiere ser consolado ni aconsejado*, MK 49011).

Aparte de estas consideraciones paralelas a las clásicas, nuestro refranero trasluce el androcentrismo que lo rige incidiendo en la misoginia que convierte a las mujeres en la perdición de los varones (*El seso les sorben las mujeres a los hombres*, MK 4084; *vid.* Apéndices 3.19-20), aunque, en este caso, contamos con un paralelo feminista (*El seso les suerben los hombres a las mujeres*, MK 4085). Por otro lado, se tergiversa la temática al entenderse que, gracias al amor –igual que otras circunstancias como la necesidad o la pobreza–, se agudiza el ingenio con el fin de alcanzar el objeto del deseo, en consonancia con toda la tradición literaria de tretas maquinadas para la consecución del amor de una dama, que arranca ya de la comedia clásica y que se perpetúa hasta nuestros días (*El amor, de necios hace discretos*, MK 3766; *El amor desasna las gentes*, MK 3762; *Al hombre más rudo, el amor hácele sesudo*, MK 3765; *El amor, de asnos hace sabios, y de sabios, asnos*, MK 3763; *Pasión no quita conocimiento*, MK 49015).

[Apéndice 2.23] En relación con la enajenación que supone el amor, Ovidio (*Met.* II, 846-847) considera que “non bene conueniunt, nec in una sede morantur / maiestas et amor” (‘la majestad y el amor no se avienen bien, ni se paran en el mismo asiento’), de modo que, cuando el amor domina a una persona, se desdibuja la grandeza o la gravedad que pueda caracterizarla. En español se indica igualmente esta incompatibilidad, bien remitiendo con claridad a la formulación ovidiana (*Amor y majestad, no caben en un sujeto ni en un asiento*, MK 4098), bien señalando sencillamente su discordancia (*Amor y majestad, no hacen hermandad*, MK 4099; *Amor y gravedad, no hacen hermandad*, MK 4100).

6.6. Circunstancias del amor

6.6.1. Amor y edad

[Apéndice 2.24] Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 3, 1156a31-b3) arguye que la amistad de los jóvenes se basa, fundamentalmente, en el placer, dado que su inmadurez hace que sean dominados por las pasiones y persigan, por encima de todo, lo que les resulte placentero e inmediato. Por este motivo, sostiene que son también propensos a entregarse al deleite sexual, que se basa en parte en el placer y la pasión. En cambio, entre las personas ancianas ya no se busca el placer, por lo cual –como mencionamos, *vid.* § 5.3.1– tienden a entablar amistades útiles (*cf.* Arist. *Eth. Nic.* VIII 3, 1156a24-26).

En vista de estas consideraciones, se entiende la consecuente forja del personaje tipo del *senex amator* (‘viejo enamorado’), ridiculizado en la comedia griega y romana, en especial mediante ancianos casados con mujeres jóvenes. De esta manera, se reprueba que alguien actúe de un modo que no se corresponde a su estado (en este caso, su edad, como en nuestro refrán *A la vejez, viruelas*, MK 62632). A propósito de la pervivencia de este lugar común en la literatura medieval, George (2005: 11) resume sus implicaciones como sigue:

The *senex amans* tradition represented elderly men as “humorous victims of self-deception” (Murray, “Male Sexuality” 138 [= Murray, 1995: 138]). As E. R. Curtius has illustrated, the image of the old man was not wholly farcical. Old age was praised for the wisdom that comes with its experience. The topos of the *puer senex* –the old boy– was used to describe a multitude of exceptional people. However, while it was deemed exceptional when a youth behaved as an old man –with the wisdom of age– the old man who behaved as a youth was normally represented as foolish. Both to medieval moralists and in popular opinion, the *senex amans* was directly related to concepts of the natural aging process of the human species. Sexuality was believed to be connected to the heat and moisture in the body. As age progresses, the body becomes cool and dry, and sexual desire naturally lessens with the decline of heat and moisture. As a result, deviation from this pattern was considered worthy of censure.

Un verso de Eurípides (*fr.* 804, 3 N²) empleado paródicamente por Aristófanes (*Thesm.* 413) y recogido como proverbial (*Men. Monost.* 191; *Arsen.* 5, 93b) observa que, en un matrimonio desigual en cuanto a la edad, la esposa joven le usurpa a su anciano marido el poder, ya que éste es esclavo de sus pasiones: *Δέσποινα γὰρ γέροντι νυμφίῳ γυνή* (‘Pues de un esposo viejo dueña es la mujer’). Por ello, no es de extrañar que –en consonancia con las unidades que recomiendan el equilibrio entre los cónyuges, *vid.* Apéndices 4.07-09– otra sentencia griega desaconseje estos matrimonios: *Γέρον γενόμενος μὴ γάμει νεωτέραν* (‘Cuando te hayas hecho viejo, no te cases con una joven’, *Men. Monost.* 168). Paralelamente, un tercer monóstico de Menandro (*Monost.* 146) juzga que el amor en la vejez es sumarle un mal a otro mal: *Γέρον ἐραστῆς ἐσχάτη κακὴ τύχη* (‘Un viejo enamorado es el colmo de la mala suerte’).

En latín, una conocida sentencia de Publilio Siro (29 / A 29) describe el amor como propio de la juventud, mientras que es motivo de reproche en la vejez: *Amare iuueni fructus est, crimen seni* (‘El amar en el joven es fruto de su edad, en el anciano un delito’). De acuerdo con unos versos de Horacio (*Carm.* II 11, 6-8), la edad avanzada desdeña por sí misma los amoríos: “Arida / pellente lasciuos amores / canitie” (‘La estéril vejez rechaza los amores lascivos’). Para Propertio (I 7, 26), dedicarse a estos devaneos otoñales es perjudicial, puesto que “saepe uenit magno foenore tardus amor” (‘un amor que llega tarde se paga a

menudo con intereses’), pero más notoria es una enunciación que hallamos en uno de los poemas de Ovidio (*Am.* I 9, 4): “*Turpe senex miles, turpe senilis amor*” (‘Un soldado anciano es lastimoso; un amor senil ridículo’). Esta última formulación ha sido considerada largamente como proverbial y ha llegado hasta nosotros en diferentes grados de adaptación (*El viejo, mal soldado y peor enamorado*, MK 62446; *Tan malo es el viejo soldado como enamorado*, MK 58805), incluso sin relación con la temática amorosa (*El joven, armado; el viejo, arrugado*, MK 20086).

En el Antiguo Testamento, se critica la actitud de Salomón, quien estuvo con unas mil mujeres y, “*cumque iam esset senex, deprauatum est cor eius per mulieres*” (‘siendo ya viejo, su corazón se pervirtió a causa de las mujeres’, *1Rg.* 11, 4), que le llevaron a abonadonar su fe en Jehová y a adorar a dioses sidonios y amonitas. Por tanto, mientras era joven, Salomón pudo mantenerse firme en sus convicciones a pesar de sus idilios; entrado ya en años, no obstante, la fuerza de sus escarceos lo superó y significó su corrupción espiritual.

Con posterioridad, la idea pervive gracias a paremias tardías como *Est in canitie ridicula Venus* (‘En la vejez el amor es ridículo’, SD 2581, HL 2404, M 29, A 1399, D 786, G 825, COU I.858) o *Senex amore captus ultimum malum* (‘Un viejo cogido por el amor sufre su último mal’, G 3011). Y en español contamos con refranes que, como la sentencia de Publilio Siro, confrontan los amores juveniles y los seniles, indicando la idoneidad de los primeros y la inadecuación de los segundos (*El amor es gala en el mancebo y crimen en el viejo*, MK 3882; *El amor es carne para el mancebo y hueso para el viejo*, MK 3883; *El amor es fruta para el mancebo, y para el anciano, veneno*, MK 3884; *Útil es al joven amar, e indecoroso al viejo*, T 1410), pero son más cuantiosos los refranes que tratan los temas separadamente, como veremos a continuación.

Por un lado, algunas paremias incorporan la indisolubilidad de la pasión amorosa unida a la inexperta y ligera juventud (*Mocedad, ligereza y frivolidad*, MK 35716; *La mocedad es gozo: dejad divertirse al mozo*, MK 35715; *Cuando al mozo le apunta el bozo, ya quiere retozo*, MK 35706; *¿Qué hace la moza? Retoza*, MK 35707), en particular refiriéndose a la propensión al enamoramiento que caracterizaría a las chicas o bien a la presencia de pretendientes (*No hay boda sin arroz, ni mocita sin amor*, MK 39430; *Ni miércoles sin sol, ni viuda sin dolor, ni muchacha sin amor*, MK 41819), en concordancia con otros refranes que juzgan que las mujeres son lujuriosas por naturaleza y que, por tanto, habrá que custodiarlas para que no deshonren a la familia (*vid.* Apéndices 3.13-17).

Por otra parte, más abundantes son las unidades que critican a los ancianos que se dejan caer en las redes del amor, y en las que se hace visible la larga tradición cómica que durante siglos ridiculizó a estos personajes, que protagonizan refranes con, a menudo, un claro tono jocoso. De este modo, nuestro refranero subraya lo desacertado de estos sentimientos (*Vejez con amor, no hay cosa peor*, MK 62644; *Vejez enamorada, chochera declarada*, MK 62643) y su inconsistencia (*Abadejo y amor de viejo, todo es abadejo*, MK 3893; *Amor de viejo y de chiquillo, agua en canastillo*, MK 3895; *Viejo amador, invierno con flor*, MK 62630), pero hace especial hincapié en los peligros que acarrea, en tanto que quien actúa así se arriesga a perder la vida (*Viejo que se enamora, cerca tiene su última hora*, MK 62647; *Mal se quiere el viejo que amores tiene*, MK 62646; *Ofrecerse a Venus el viejo, es cumplir mal y arriesgar el pellejo*, MK 30349). Estos amores vetustos pueden desembocar en un matrimonio cuyo desatino se hace palmario (*Quien viejo se casa, mal lo pasa*, MK 39068), por lo cual se desaconseja con firmeza (*Cuando de los cincuenta pases, no te cases*, MK

39063). Quien no siga esta advertencia tendrá que atenerse a las consecuencias, pues topará no sólo con el peligro de muerte (*Quien se casa viejo, presto da el pellejo*, MK 39060; *Viejo que boda hace, requiescat in pace*, MK 39065; *Al viejo recién casado, rezarle por finado*, MK 39061; *Casado a los cincuenta, no llegarás a los sesenta*, MK 39062), sino también con el adulterio en el caso de que un viejo se case con una chica joven, ya que, si el marido no es capaz de saciar su fervor, su lujuria la llevará a buscar satisfacción extraconyugalmente (*Al tomar mujer un viejo, tocan a muerto, o a cuerno*, MK 39057; *Viejo que se casa con mujer moza, o pronto el cuerno, o pronto la losa, si no son ambas casas [sic, scil. por cosas]*, MK 39058; *Quien se casa viejo, o pierde la honra o pierde el pellejo*, MK 39059; *Veinte con sesenta, o sepultura o cornamenta*, MK 39064; *Viejo que con moza casó, o vive cabrito o muere cabrón*, MK 39055; *Viejo que con moza se casa, de cornudo no escapa*, MK 1172; *El viejo que casa con niña, uno cuida la cepa y otro la vendimia*, MK 39066)⁴⁸¹.

[Apéndice 2.25] Aunque las unidades anteriores hablan del despropósito de los amores canos y de sus riesgos, no se expanden en la explicación de por qué pueden resultar peligrosos, pero quizá la hallamos en una reflexión que Ovidio (*Her.* 4, 19) pone en boca de Fedra en referencia a su relación con Hipólito: “Venit amor grauius, quo serius” (‘Nace un amor más fuerte en la medida en que es más tardío’); por tanto, lo que florece tarde tiene una pujanza tal, que puede conducir a la perdición⁴⁸². En español, el refrán que mejor se adecua a esta idea es *Capricho de viejo no pasa luego* (MK 62588), aunque no pueden olvidarse los que señalan la lujuria de los ancianos (*Canas verdes, en muchos viejos y viejas las veredes*, MK 37225), de nuevo especialmente de las mujeres (*No hay mujer vieja, de la cinta abajo*, MK 37222; *De la cinta abajo, toda vieja tiene veinte años*, MK 37223; *De cinta arriba, vieja y pelleja; de cinta abajo, no hay mujer vieja*, MK 37224). Por el contrario, algunos refranes apuntan que los varones de cierta edad no se dejan llevar por arrebatos (*Hombre entrado en días, las pasiones frías*, MK 62625; *No hay viejo pecador*, MK 62626), quizá por razones fisiológicas (*A los setenta, de ciertos placeres ya no echas cuenta*, MK 62623).

[Apéndice 2.25.1] Una paremia medieval toma el motivo del fuego como imagen del deseo y de la pasión –compartida por el mundo clásico y por el judeocristiano⁴⁸³– para indicar

⁴⁸¹ Como se observará, nuestro refranero trata el tema del adulterio en tono de mofa, burlándose del hombre engañado por no ejercer su autoridad como debiera (*vid.* Apéndice 4.18).

⁴⁸² De modo similar, la paremia medieval *Senes, si conualuerint in stultitia, multo esse alii stultis stultiores* (‘Los viejos, si han aumentado en necedad, son mucho más necios que los otros necios’, A 971, COU I.2826) da fe de la existencia de la idea de que lo que surge en la vejez supera en intensidad a lo nacido en otras edades.

⁴⁸³ “El amor se convierte en un fuego, un estado febril que prende de tal manera en el enamorado que éste sucumbe irremediabilmente” (Calderón Dorda, 1997: 5). Por ejemplo, Cicerón emplea expresiones que se pueden considerar colocaciones verbo-nominales: *amore ardere* (‘arder de amor’, Cic. *Verr.* II, II 115), *studio ardere* (‘arder de afán’, Cic. *Pro Rege Deiotaro*, 29), *cupiditate ardere* (‘arder de ansia’, Cic. *Brut.* 302; cf. Liv. XXIX 6) o *desiderio ardere* (‘arder de deseo’, Cic. *Tusc.* IV 17, 37), similares –especialmente las últimas– a *ardere en deseos* <de algo> (DRAE, s. v. *deseo*: “anhelarlo con vehemencia”), y emparentadas cognitivamente con las colocaciones *abrasar/quemar el amor* (DiCE s. v. *amor*: “el ~ actúa negativamente sobre alguien”). Por otro lado, también hallamos muestras de usos metafóricos del verbo latino *ardere* como ‘apasionarse, abrasarse de pasión’ sin necesidad de un instrumental que indique en qué consiste el deseo, como en Virgilio (*Ecl.* II, 1: “Formosum pastor Corydon ardebat Alexin”, ‘El pastor Coridón se abrasaba por el hermoso Alexis’) u Horacio (*Carm.* II 4, 7-8: “Arsit Atrides medio in triumpho / uirgine rapta”, ‘El atrida se abrasó, en medio del triunfo, por una doncella raptada’). En ámbito cristiano, archiconocida es la frase de San Pablo “Melius est enim nubere, quam uri” (‘Pues es mejor casarse que abrasarse’, 1Co. 7, 9), en la que el equivalente *uri* alude,

cómo ésta arraiga con mayor fuerza en las personas longevas: *Arida sarmenta, recreant incendia lenta* ('La leña seca reaviva los incendios calmados', A 971, D 207, COU I.231). Algunos refranes españoles mantienen la referencia a la fácil combustión de la leña seca (*La leña más arde cuanto más seca*, MK 36355; *Mientras más seca, más arde la leña*, MK 62584; *La leña muy seca, arde como yesca*, MK 36356), pero suele ser más frecuente la alusión a un pajar viejo, inspirándose en un elemento anclado al mundo agrícola tradicional y reflejando uno de los peligros que acechaban su bienestar (*Pajar viejo, arde más presto*, MK 62582; *Cuando se enciende el pajar viejo, más arde que el nuevo*, MK 62581; *Pajar viejo, malo de encender y peor de apagar*, MK 62580; *Pajar viejo, cuando se enciende, peor es de apagar que el verde*, MK 62579); aunque éstas no son las únicas opciones de las que se dispone (*Casa vieja, pronto arde*, MK 37217; *Debajo de la ceniza, yace la brasa escondida*, MK 37220; *El carbón que brasa fue, con poca lumbre se vuelve a encender*, MK 37221). Con todo, algunas paremias minoritarias señalan que tanto arde en deseos el joven como el viejo (*La estepa, también arde, verde como seca*, MK 37215), mientras que otras niegan que las pasiones afecten a las personas ancianas, redundando en la creencia de que el deseo sexual disminuye con la edad (*Pajar viejo, no es prendido cuando es ardido*, MK 62583; *Cenizas no levantan llama*, MK 62624).

6.6.2. Atrevimiento en el amor

[Apéndice 2.26] Reformulando las conocidas y repetidas paremias según las cuales la fortuna favorece a los que se muestran atrevidos⁴⁸⁴, Tibulo (I 2, 16) las aplica al ámbito amoroso para indicar que, en dichos lances, la diosa del amor favorecerá a quienes venzan la timidez y la indolencia y se aventuren por los caminos de la pasión: "Audendum est: fortes adiuuat ipsa Venus" ('Hay que atreverse: la misma Venus ayuda a los valientes'). De hecho, en el manual del amante de Ovidio (*Ars I*, 607-608), encontramos una formulación que une ambas alusiones, a la fortuna y a la diosa: "Fuge rustice longe / hinc pudor; audentem Forsque Venusque iuuat" ('¡Huye lejos de aquí, vergüenza pueblerina!: el Azar y Venus ayudan al atrevido')⁴⁸⁵.

Son diversos los pasajes en que Ovidio hace referencia a ello. Por ejemplo, la sacerdotisa Hero azuza a su amado Leandro a arriesgarse por su amor, arguyendo el siguiente razonamiento: "Quod timeas, non est: auso Venus ipsa fauebit" ('No tienes de qué temer: la misma Venus te ayudará en el peligro', *Ov. Her.* 19, 159). Asimismo, en una de sus elegías, tras advertir de cómo la noche, el amor y el vino ofuscan el entendimiento (*vid.* Apéndice 3.19), explica que "illa [nox] pudore uacat, Liber Amorque metu" ('aquella [la noche] carece de vergüenza; Baco y Amor, de temor', *Ov. Am.* I 6, 60), verso a partir del cual se habría acuñado la paremia *Amor metu uacat* ('El amor carece de temor', SD 648, HL 573, COU I.175).

evidentemente, a la pasión sexual. Como se pone de manifiesto, la imagen del amor como fuego constituye uno de los pilares de la cognición que rodea al concepto 'amor', tal como ejemplifica Trim (2007: 212-214).

⁴⁸⁴ [Apéndice 9.23] Paradigmáticas de este grupo son *Fortes fortuna adiuuat* ('La fortuna ayuda a los valientes', *Ter. Phorm.* 203; *Erasm. Adag.* I 2, 45) y *Audentes fortuna iuuat* ('La fortuna ayuda a los audaces', *Verg. Aen.* X, 284; *Sen. Ep.* 94, 28; *Macr. Sat.* VI 1, 62).

⁴⁸⁵ En algunos compendios se recoge la variante *Audacem Forsque Venusque iuuant* ('Al audaz lo ayudan el Azar y Venus', HL 816, G 263), con el verbo pluralizado y el participio de presente *audens* sustituido por el adjetivo *audax*, como suele hacerse también con *Audentes/Audaces fortuna iuuat* (*cf.* SD 906, VF 179).

Y cambiando la perspectiva, no sólo sostiene que el amor beneficia a los audaces, sino que perjudica a los que no se implican activamente: “Amor odit inertes” (‘El amor odia a los inactivos’, Ov. *Ars II*, 229)⁴⁸⁶, visto que el amor y el recato son incompatibles: “Non ueniunt in idem pudor atque amor” (‘El pudor y el amor no se dan en el mismo [individuo]’, Ov. *Her.* 15, 121).

La idea pervive en la sentencia *Amor misceri cum timore non potest* (‘El amor no puede estar mezclado con el temor’, Ps. Publil. 26)⁴⁸⁷, cuya estructura negativa recuerda, por añadidura, la frase bíblica “Timor non est in charitate” (‘No hay temor en el amor’, *1Io.* 4, 18), que, en su contexto original, se aplica al amor a la divinidad.

Para nuestro refranero, está claro que el amor se caracteriza por la ausencia de temor (*El amor no teme ni debe*, COU II.782; *El verdadero amor destierra todo temor*, MK 3947) o de retraimiento (*El amor destierra la vergüenza*, MK 3941), a causa de lo cual la intrepidez será su distintivo (*El amor es atrevido*, MK 3943; *No hay amor cobarde*, MK 3946) y el de quienes se entreguen a él (*El amor hace valientes*, MK 3944; *El amor da al necio osadía y entendimiento*, MK 3940; *Para el animoso amante, no hay dificultades*, MK 3950; *El amor nunca hizo ningún cobarde*, S 73; *El amor no hace cobardes*, MK 3945; *Quien quiere a la doncella, por todo atropella*, MK 3938). De esta forma, lo que garantizará el éxito en el cortejo será la audacia y decisión del amante (*Amor atrevido, siempre bien ha parecido*, MK 3953; *Amor osado, nunca fue desdichado*, MK 3954; *Amante atrevido, de la amada más querido*, MK 3951; *Galán atrevido, de las damas preferido*, MK 3952), mientras que quien carezca de dicha osadía estará condenado al fracaso (*Amor que no es atrevido, nunca logra sino olvido*, MK 3930; *Amor que no es osado, amor poco estimado*, MK 3931; *Amor que no se atreve, desprecianlo las mujeres*, MK 3932; *Amor que no se atreve, no es fuego, sino nieve*, MK 3933; *A amante que no es osado, darle de lado*, MK 3923; *El galán que no hiere firme, despedirle*, MK 45876; *Amante vergonzoso, hácese a la amada sospechoso*, MK 3926; *Amor encogido, mal correspondido*, MK 3927; *Hombre cobarde no conquista mujer bonita*, MK 3934). Asimismo, en algunas ocasiones hallamos transferencias del ámbito erótico al del matrimonio, como objetivo vital que deriva de la pulsión amorosa (*Para torear y para casarse, hay que arrimarse*, MK 38859; *Hombre cobarde, se casa mal y tarde*, MK 38858).

Como se observará, el acervo paremiológico español hace explícita la óptica androcentrista que se hallaba latente en las fuentes clásicas: si en éstas las alusiones al papel del varón y de la mujer quedaban sepultadas bajo referencias generales al amor o gracias al empleo de adjetivos de género común (*audentes, audaces, inertes*), nuestras paremias combinan semejantes consideraciones genéricas con indicaciones directas de las funciones activa y pasiva del varón y de la mujer, respectivamente, en la conquista amorosa⁴⁸⁸. Este

⁴⁸⁶ Esta filosofía del amor como empresa diligente no puede dejar de relacionarse con la concepción aristotélica de la amistad como actividad (*ἐνέργεια*) (vid. Apéndice 1.09).

⁴⁸⁷ Con toda probabilidad, esta unidad habrá surgido de una carta de Séneca (*Ep.* 47, 18), donde formalmente sólo se observa un cambio de orden (“Non potest amor cum timore misceri”, vid. Apéndice 8.21). En el contexto original, esta lapidaria oración se refiere al respeto que los criados deben profesar por sus dueños, quienes no deben hacerse temibles, porque, en tal caso, el amor será imposible. Sin embargo, al descontextualizarse e incluirse en el repertorio de Pseudo-Publilio Siro, su semántica se hace más vaga y puede entenderse en el sentido que aquí nos ocupa.

⁴⁸⁸ En esta transformación hace acto de presencia el tópico de la valentía como insignia de la masculinidad, en paralelo con el lugar común de la *militia amoris* que veremos en breve (vid. Apéndice 2.28).

cambio puede haberse producido como consecuencia de un proceso de concreción del saber paremiológico, en tanto que la naturaleza popular de los refranes hispanos contrasta con la índole más bien culta o cultista de las paremias clásicas, que gustan de reflexiones abstractas que no siempre resultan cercanas al pueblo llano.

[Apéndice 2.27] El marco ideal para la atrevida consumación de este amor es la noche, cuya oscuridad no sólo disimula los posibles defectos de los amantes (*vid.* Apéndice 3.02), sino que también cela sus intenciones y, con su clima, favorece las más resueltas actuaciones: “Noctis erat medium; quid non amor improbus audet?” (‘Era medianoche, ¿qué no osa el amor impuro?’, *Ov. Fast.* II, 331). Sin embargo, en español no son muy numerosas las unidades en las que se describe esta circunstancia, a la que se une la ausencia de terceras personas (*La escuridad y desiertos despoblados, consolación es para los tristes enamorados*, MK 3662; *Amantes y ladrones, gustan de la sombra y los rincones*, MK 3663), aunque sí es habitual la idea de que la noche encubre los vicios y los crímenes (*La noche es capa de pecadores*, MK 45692; *La noche es amiga de ladrones*, MK 45693; *La noche, para los lobos y los ladrones*, MK 45694)⁴⁸⁹.

[Apéndice 2.28] Uno de los *topoi* más difundidos en la literatura erótica es la *militia amoris* (‘milicia del amor’)⁴⁹⁰, que equipara la seducción amorosa a una conquista militar y concibe las vicisitudes del amor como una empresa bélica. Esta identificación encubre una concepción inarmónica del amor según la cual se produce una lucha entre una parte atacante y una atacada, que sólo podrá resolverse con la victoria de una de ellas sobre la otra. Al mismo tiempo, con esta simbología se reflejan y se perpetúan unas relaciones hostiles entre varones y mujeres, que quedan convertidos en enemigos acérrimos enzarzados en una eterna lucha de sexos, a partir de lo cual la voz masculina patriarcal que guía la mentalidad (y las paremias) tejerá un entramado de estereotipos con el objeto de denigrar a “su adversaria”. A juicio de Cahoon (1988: 306), esta violencia sexual conlleva un desgarramiento del entero entramado social:

To regard love as a kind of warfare is not just a funny conceit about the nature of the sexual act because real hostility and real violence result from such an attitude. [...] Sexual disorder is social disorder. Sexual violence rends the social fabric. If there are no *lecti socialia iura* [‘leyes del tálamo compartidas’, *Ov. Am.* III, 11b, 45], *amor* inevitably ends in victory or defeat.

Resulta sintomático que, en la mitología griega, Afrodita y Ares mantuvieran una relación amorosa, que no era sino una alegoría de las relaciones entre humanos: el amor y la guerra en realidad no son dos conceptos tan antagónicos como a veces se piensa, sino que a menudo se unen y se funden en uno solo. De hecho, algunas fuentes consideran que Eros nació como fruto de estos amores adúlteros entre las divinidades del amor y de la guerra, y no puede olvidarse que el dios alado recurre a las armas para prender los corazones de la

⁴⁸⁹ [Apéndice 9.24] Semejante alusión a los ladrones y su predilección por la noche se halla en Horacio (*Ep.* I 2, 32): “Vt iugulent homines surgunt de nocte latrones” (‘Para degollar a los hombres, los ladrones se levantan de noche’). Y algunas paremias tardías indican la adecuación de la noche para las actividades ilícitas: *Hostiles regnant in nocte spiritus* (‘Por la noche reinan los espíritus malvados’, G 1200, COU I.1255); *Optima fugientibus nox* (‘Para los que huyen, la noche es lo mejor’, G 2285).

⁴⁹⁰ Ampliamente desarrollado en la literatura helenística y en la elegía latina (con Plauto como precursor), se hallan antecedentes no muy desarrollados en la literatura griega (por ejemplo, *Sapph. fr.* 1, 25-28 P), pero el tópico “permanece en una forma rudimentaria, con la simple aplicación de términos militares a actividades amorosas” (Bellido, 1989: 22). Para una detallada relación y amplio estudio de estas muestras, *vid.* Spies (1930: 28-45), Murgatroyd (1975: 60-65) y Rissman (1983).

pasión amorosa. Como comenta Thornton (1997: 23), para los griegos se produce un vínculo muy estrecho entre el sexo y la violencia:

[The Greeks] saw sex and violence as two sides of the same irrational coin, each interpenetrating and intensifying the other, creating a violent sex and sexual violence that exploded into profound destruction and disorder, a double chaotic energy threatening the foundations of human culture and identity. There are several obvious reasons for the connection of sex and war. In the Dark Ages, between the twelfth and eighth centuries, wife-and bride-stealing was no doubt frequently the cause of disputes⁴⁹¹. Sexual pursuit and conquest parallels the activity of war, calling forth many of the same skills, and the phallic shape of many weapons invites obvious comparison.

Esta visión bélica se corresponde, en realidad, con la perspectiva androcéntrica de las sociedades beligerantes, en tanto que es una trasposición de las actividades públicas prototípicamente masculinas a la esfera de la intimidad: en lo público, el soldado vence al enemigo; en lo privado, a la amada. Fredrick (1997) habla de la violencia en la poesía elegíaca, en la batalla del amor, que se traduce en una agresión del cuerpo femenino, como trasunto de la penetración sexual. De hecho, a los ojos de los romanos, los actos de penetrar y golpear, como dos formas de agresión corporal, eran estructuralmente equivalentes⁴⁹², como expone Walters (1997: 37-39), porque, mientras la actividad sexual se concebía como la penetración del componente más débil por parte del más poderoso, golpear y ser golpeado era un mecanismo que, en la esfera pública, servía para hacer distinciones entre las personas libres y las que no lo eran, respectivamente. Por ende, “the upper-class *vir* was defined by his freedom from penetration, sexual or violent, in all contexts except military service” (Fredrick, 1997: 189), pues la guerra es el único contexto en que podía ser penetrado el cuerpo de un varón sin que éste perdiera su estatus (cf. Walters, 1997: 40). De este modo, la asimilación del sexo a la guerra nos conduce irremediabilmente a la óptica de los vencedores, pues, como sucede normalmente, ésta es la perspectiva que se impone como categórica.

⁴⁹¹ Archiconocidos son episodios mitológicos como la Guerra de Troya o el rapto de las sabinas por parte de los fundadores de Roma. Asimismo, Herodoto (I 1-5) reproduce la explicación de los historiadores persas sobre el origen de las guerras entre Grecia y Persia (s. V a. C.), que habrían sido la culminación de una serie de conflictos entre el este y el oeste que se tradujeron en secuestros de mujeres (Io, Europa, Medea, Helena). La vigencia de estas teorías queda acreditada al ser parodiadas por Aristófanes (*Ach.* 526-528), quien sitúa como origen de un enfrentamiento el rapto de una cortesana y dos prostitutas, así como en la lista de ejemplos míticos que aduce Ovidio (*Am.* II 12, 17-24) para argumentar que su lucha por el amor de una mujer no es nueva en la Historia (entre estas mujeres causantes de guerras, cita implícitamente a Helena, Hipodamia, Lavinia y Tarpeya).

⁴⁹² Adams (1990 [1982]: 145-153) aporta ejemplos de verbos de los campos semánticos ‘golpear’ o ‘cortar’ utilizados con un sentido sexual (*caedere, percidere, percutere* ‘golpear’, *concidere* ‘golpear, cortar’, *battuere* ‘batir, picar’, *tundere* ‘golpear, moler’, *ferire*, ‘golpear, herir’, *dolare* ‘cortar’, *scalpere* ‘esculpir, rascar’, *scindere* ‘rasgar’, *inforare, perforare, pertundere* ‘agujerear’, *traicere* ‘atravesar’, *dirumpere, rumpere* ‘romper, destruir’, *molere* ‘moler’). Junto a los ejemplos latinos, Adams incorpora equivalentes griegos tanto en este caso como en el describo en la nota siguiente, cuya mención obviamos por no extendernos excesivamente en estos aspectos adyacentes al tema que nos ocupa. En español también son múltiples las formas de referirse al acto sexual y al miembro viril que denotan que las relaciones sexuales no son vistas desde la perspectiva del placer mutuo sino como una agresión del varón a la mujer (cf. Calero Fernández, 1991b).

Como consecuencia de este *topos*, la lengua se impregna de términos militares con un sentido sexual⁴⁹³. En español, por ejemplo, contamos con las acepciones secundarias de *conquistar* (“Lograr el amor de alguien, cautivar su ánimo”, DRAE s. v.), *conquistador/a* (“Que conquista”, DRAE s. v.) o *conquista* (“Persona cuyo amor se logra”, DRAE s. v.; “Logro del amor de una persona: Ese donjuán presume de poder hacer cuantas conquistas se proponga”, CLAVE s. v.), que a menudo forman parte de colocaciones, como la nominal *conquista amorosa* (REDES s. v. *conquista*)⁴⁹⁴ o la verbo-nominal *conquistar el corazón* <de alguien> (REDES s. v. *conquistar*). Asimismo, el verbo *rendir* admite su uso en contexto amoroso en el sentido de ‘someter a la voluntad de alguien’ (CLAVE, s. v.: “A fuerza de atenciones y regalos consiguió rendirla”), así como en las colocaciones *rendirse al encanto* o *a los encantos* <de alguien>⁴⁹⁵ o *caer rendido/a al/ante el encanto* o *a/ante los encantos* <de alguien> (REDES s. v. *rendirse*)⁴⁹⁶.

En la comedia romana, más que en la griega, se desarrolla ampliamente el personaje tipo del soldado enamorado, lo cual favorece este empleo de vocabulario bélico en el ámbito amoroso, puesto que el militar echa mano del léxico que le es propio. Así pues, en este tipo de obra –en especial en Plauto– se consolida una especie de código amoroso plagado de términos marciales, ejemplos de cuyo uso relacionamos a continuación. Cuando la criada Sofoclidisca le dice al joven Pegnio que no es adecuado para el amor porque todavía no ha alcanzado el peso de un hombre, éste replica identificando el amor con una milicia: “At

⁴⁹³ Como muestra de ello, téngase en cuenta lo que refiere Montero Cartelle (1991: 73-77) al analizar las transferencias de la lengua militar al léxico erótico latino, así como las aportaciones de Adams (1990 [1982]: 19-22, 157-159) en cuanto a empleos metafóricos de nombres de armas para referirse al pene (*telum* ‘dardo, flecha’, *hasta* ‘lanza’, *gladius* ‘espada’, *machaera* ‘sable’) y a la existencia de términos con el sema ‘lucha’ empleados con connotaciones sexuales (*luctari, conluctari* ‘luchar’, *pugnare* ‘luchar, combatir’, *colluctatio, luctamen* ‘lucha’, *rixa* ‘pelea’, *bellum* ‘guerra’, *proelium* ‘lucha, batalla’).

⁴⁹⁴ El CREA la documenta tanto en textos orales (“Yo creo que es una actitud hacia la caza muy de de [*sic*] conquista, un poco parecida a la actitud de la conquista amorosa, digamos, ¿no?”, Radio, Madrid, 21/09/91), como escritos, de la prensa (“Cuadroso «Enamorado», generalmente se lanza al ruedo de la conquista amorosa. Y ante la presunta víctima, asegura contar con grandes fortunas adquiridas en herencias, acciones, etc., y promete el mar y el cielo”, *El Siglo*, Panamá, 28/05/1997) o de la literatura (“a partir de esa tarde inició una delicada conquista amorosa donde lo cierto y lo probable se entreveraban en proporciones verosímiles”, Luis Landero, *Juegos de la edad tardía*, Tusquets, Barcelona, 1989 s/p; “alardeara de sus conquistas amorosas en su despacho de abogados”, Carmen Alborch, *Malas. Rivalidad y complicidad entre mujeres*, Aguilar, Madrid, 2002: 169).

⁴⁹⁵ En el CREA aparece registrada en varias ocasiones, a veces con un sentido erótico: “Mi madre [...] se había rendido rápidamente a su encanto y había adoptado frente a él una postura de solicitud” (Soledad Puértolas, *Queda la noche*, Planeta, Barcelona, 1993: 129), “Era la primera vez que un hombre no se rendía a sus encantos con sólo mirarla” (Benigno Dou, *Luna rota*, Planeta, Barcelona, 2002: 62), “la tentación femenina termina rindiéndose a los encantos de DiCaprio” (*Fotogramas*, 1921, 11/2003); pero también con aplicaciones no erótico-sexuales: “demuestra que el Viejo Continente continúa rendido a los encantos de la perla del Caribe” (*Granma Internacional*, 12/1996) “El público de La Boite, encandilado, se rindió a los salvajes encantos de Shirley Johnson” (*La Vanguardia*, 27/03/1994), “El balneario chileno se rindió ante sus encantos” (*Caretas*, Perú, 20/03/1997).

⁴⁹⁶ El CREA atestigua esta variante con un sentido amoroso con mayor frecuencia que la anterior: “Supongo que si el estudiante que amas tiene sentido común, pronto comprenderá su error y caerá rendido a tus encantos” (Carmen Martín Gaité, *Usos amorosos de la posguerra española*, Anagrama, Barcelona, 1994: 183); “Al principio de su carrera, en Viena, Erwin cayó rendido ante los encantos de esta joven discreta y aristócrata” (Jorge Volpi, *En busca de Klingsor*, Seix Barral, Barcelona, 1999: 264); “Cooper [...] cayó rendido ante los encantos de Dorothy Taylor” (Marta Rivera de la Cruz, *Fiestas que hicieron historia*, Temas de hoy, Madrid, 2001: 34).

confidentia / illa militia militatur multo magis quam pondere” (‘Pero esa milicia se combate mucho más con la osadía que con el peso’, Plaut. *Pers.* 231-232). Análogamente, en un soliloquio, la criada Astafia sostiene que “numquam amatoris meretricem oportet causam noscere, / quin, ubi nil det, pro infrequente eum mittat militia domum” (‘nunca conviene que una meretriz conozca la causa de su amante, ni que, cuando no le dé nada, lo envíe de la milicia a casa como a un [soldado] negligente’, Plaut. *Truc.* 229-230). Y en un pasaje –que no citamos literalmente a causa de su extensión– de otra comedia plautina (Plaut. *Merc.* 851-863), se identifica al enamorado con un soldado y se compara lo que el amante debe sufrir para conseguir a su amada con las tareas propias de un soldado.

La tesis que defiende Bellido (1989) es que los poetas elegíacos tomaron prestado de Plauto este código para el perfeccionamiento del *topos* de la *militia amoris*, aduciendo para ellos convincentes paralelismos. Propercio (III 5, 1-2) juega con el motivo, contrastando las teóricas armonía y avenencia que infunde el amor con las contiendas que mantiene el poeta con su amada: “Pacis Amor deus est, pacem ueneramur amantes: / sat mihi cum domina proelia dura mea” (‘Amor es un dios de paz, los amantes veneramos la paz: para mí son suficientes las duras batallas con mi señora’); asimismo, en otra de sus elegías identifica explícitamente la relación amorosa con una milicia, ya que se ve obligado a “militiam Veneris blandis patiere sub armis” (‘sufrir la milicia de Venus con sus dulces armas’, Prop. IV 1b, 137).

Con todo, el elegíaco que tal vez contribuye más al tópico es Ovidio, quien emplea metafóricamente *militia* como ‘amor’ (“Credibile est et te sensisse Cupidinis arcus: / in me militiae signa tuere tuae”, ‘Es probable que tú también hayas experimentado el arco de Cupido: defiende los estandartes de tu milicia a mi favor’, Ov. *Am.* I 11, 12), habla de sus éxitos amorosos como si fueran militares (“At mea seposita est et ab omni milite dissors / gloria, nec titulum muneris alter habet. / Me duce ad hanc uoti finem, me milite ueni; / ipse eques, ipse pedes, signifer ipse fui”, ‘Pero me pertenece a mí esta gloria no compartida con ningún soldado, y nadie más tiene el honor de esta tarea. A la consecución de este deseo he llegado siendo yo general y soldado: yo mismo he sido jinete, peón y portaestandarte’, Ov. *Am.* II 12, 11-14) o bien, en un poema dedicado casi totalmente al tema, identifica explícitamente al amante con un soldado que lucha en el campo del amor (“Militat omnibus amans et habet sua castra Cupido”, ‘Todo amante es un soldado y Amor tiene su propio campamento’, Ov. *Am.* I 9, 1).

El arraigo de este motivo llega hasta tal punto, que los tratados sobre el amor del propio Ovidio se impregnan de él y en ellos nos proporciona un verso cuyo primer hemistiquio llegó a proverbializarse como paradigmático: “Militiae species amor est: discedite segnes!” (‘El amor es una especie de milicia: ¡apartaos los indolentes!’), Ov. *Ars* II, 233; cf. *Ars* II, 674). De hecho, el poeta insiste, en más de una ocasión, en que da armas a los amantes para conseguir sus objetivos (Ov. *Ars* II, 741-744), igual a los varones que a las mujeres, para que vayan igualados al combate (Ov. *Ars* III, 1-6; *Rem.* 49-50). En palabras de Bellido (1989: 29), “tanto en Plauto como en Ovidio vemos que Amor (Cupido) obliga a que el enamorado, de naturaleza propiamente indolente, se transmute en el enamorado-soldado valeroso, atrevido y activo”, capaz de luchar con cuerpo y alma y sacrificarlo todo por la consecución de su amor.

En español se atestigua alguna continuación –seguramente culta– del tópico (*El amor y la guerra son una misma cosa*, S 74), pero puede rastrearse su pervivencia en refranes que ponen armas en manos de los amantes (*Quien ama y no es amado, de malas armas está*

armado, MK 3996; *De buenas armas es armado quien con buena mujer es casado*, MK 39479), hablan de la mujer como un botín de guerra (*Hombre cobarde no conquista mujer bonita*, MK 3934; *El presente y los presentes conquistan a las mujeres*, MK 3635; *Galán que a conquistar doncellas vas, cuando cuentes con su boca, contarás con lo demás*, MK 7218; *Mujer seguida y liebre corrida, conquista segura*, MK 43199; *Aquella es honrada fina, que lo es combatida; y si es honrada sin combate, no se ensalce*, MK 42998), o bien que hacen confluir el amor y la guerra en una serie de paralelismos (*En la guerra y el amor, el que vence tiene razón*, MK 28681; *Amor y guerra tienen batallas y sorpresas*, MK 4139)⁴⁹⁷.

[Apéndice 2.28.1] En ocasiones, se forma una tríada con la incorporación de la caza, otra de las metáforas con que suele relacionarse el amor (*Caza, guerra y amores, por un placer, mil dolores*, MK 10198; *Quien en caza, o en guerra, o en amores se mete, no sale cuando quiere*, MK 10205). Frente a los que presentan imaginería bélica, los refranes españoles que hablan del amor en términos cinegéticos son menos abundantes (*Gavilán de cazar mujeres no tiene cascabeles*, MK 2254; *A la que es pobre y sólo piensa en la riqueza, no la caces, que es mala pieza*, MK 11215; *La mujer es mosca, y el hombre araña, y así, al menor descuido la apaña*, MK 43183; *vid.* Calero Fernández, 1991a: 896, § 5.4.1).

Las alusiones a la caza y a la pesca impregnan la literatura latina de tema amoroso: “*Nam mihi tenduntur casses, iam Delia furtim / nescioquem tacita callida nocte fouet*” (‘Pues me han sido tendidas las redes, ahora que, en la silenciosa noche, la astuta Delia reconforta furtivamente a no sé quién’, *Tibull. I 6, 5-6*); “*Tendis iners docto retia nota mihi*” (‘Tiendes torpemente unas redes conocidas por mí, un experto’, *Prop. II 32, 20*); “*Parcius exigit pretium, dum retia tendis, / ne fugiant; captos legibus ure tuis!*” (‘Exige un precio módico mientras tiendes las redes, para que no huyan: una vez cazados, ¡abrásalos con tus condiciones!’; *Ov. Am. I 8, 69-70*); “*Decidit in casses praeda petita meos*” (‘Ha caído en mis redes la presa perseguida’, *Ov. Ars II, 2*), “*Semper tibi pendeat hamus: / quo minime credas gurgite, piscis erit. [...] / Inque plagam nullo ceruus agente uenit*” (‘Ten siempre echado el anzuelo: en el remolino en que menos creas, habrá un pez. [...] Y a la trampa llega un ciervo sin que nadie lo empuje’, *Ov. Ars III, 425-426 y 428*).

Como se deduce del contexto de estas referencias, en las fuentes clásicas la presa puede ser tanto masculina como femenina, mientras que en las paremias españolas citadas es, indefectiblemente, la mujer, acentuándose –paralelamente a las paremias de motivo bélico– la imagen de la mujer como botín o trofeo. En cambio, las formulaciones clásicas presentan una aplicación particular de una serie de fraseologismos cuyo sentido, más amplio, se incluye en el campo semántico del engaño⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Para más refranes en torno a la mujer como conquista militar, *vid.* Calero Fernández (1991a: 896-897, § 5.4.2).

⁴⁹⁸ [Apéndice 9.25] Algunas de estas unidades se circunscriben al ámbito de la pesca: *hamum ostendere* (‘mostrar el anzuelo’, *Plaut. Most. 1070*), *lineam mittere* (‘soltar el sedal’, *Plaut. Most. 1070*), *hamum uorare* (‘morder el anzuelo’, *Plaut. Curc. 431; Truc. 42*), *ad hamum decurrere* (‘correr hacia el anzuelo’, *Hor. Ep. I 7, 74*). Otras, en cambio, tienen un alcance mayor gracias al empleo de términos que pueden aplicarse tanto a la pesca como a la caza: *retia tendere* (‘tender las redes’, *Hor. Epod. 2, 33; Ov. Met. IV, 513; VII, 701; VIII, 331; Mart. II 27, 1*), *in trasenna decipere* (‘caer en la red’, *Plaut. Rud. 1235*), *in trasennam deducere* (‘hacer caer en la red’, *Plaut. Pers. 480*); *laqueos ponere* (‘poner lazos’, *Ov. Ars I, 646*), *in laqueos cadere/incidere* (‘caer en los lazos’, *Ov. Ars I, 646; Quint. Inst. V 10, 101; Iuv. 10, 314*). Esta tradición dará origen a numerosas locuciones españolas, como, por ejemplo, *echar el anzuelo* <a alguien> (Buitrago, 2002 [1995]: 241), *morder el anzuelo* (Buitrago, 2002 [1995]: 490),

6.6.3. Amor y ociosidad

[Apéndice 2.29] Pese a la existencia de unidades que defienden la acción y el atrevimiento en el amor, el tema de la ociosidad revela otra faceta (más fructífera, a decir verdad) que la presenta como condición propicia para el surgimiento del amor: cuando no se está atareado, es cuando se está más predispuesto a entregarse a estos lances, por lo cual Bellido (1989: 29) hablaba de la indolencia natural del amante. En realidad, el tema entronca con una tradición que ve en la inactividad el origen del mal, pues el aburrimiento conduce a actitudes y actividades que se apartan de lo esperado⁴⁹⁹. Por tanto, es una visión del ocio que se aleja de esa idílica vida retirada del tópico del *Beatus ille* y que conecta con la concepción cristiana de la pereza como pecado⁵⁰⁰.

Así pues, como explica Ovidio, el estar ocioso favorece que nos enamoremos (porque “Venus otia amat”, ‘Venus ama la ociosidad’, *Ov. Rem.* 143), de modo que, para librarnos de este mal –visto así el amor desde esta óptica–, lo mejor será tener la mente ocupada, pues Cupido odia a los activos: “Haec [otia], ut ames, faciunt; haec, quod fecere, tuentur; / haec sunt iucundi causa cibusque mali. / Otia si tollas, periere Cupidinis arcus” (‘La ociosidad hace que ames y, como ha creado [el enamoramiento], lo defiende; ella es el origen y el sustento de este placentero mal. Si suprimes la ociosidad, desaparecen los arcos de Cupido’, *Ov. Rem.* 137-139); “Qui finem quaeris amoris, / cedit amor rebus, res age, tutus eris” (‘Tú que buscas el fin del amor, el amor se rinde a las obras: haz algo, estarás a salvo’, *Ov. Rem.* 143-144)⁵⁰¹.

Como vemos, el cinismo que caracteriza esta obra ovidiana hace que el amor se convierta en un mal, uno más de los males que engendra la ociosidad. A partir de aquí, la

echar la red <a alguien> (DRAE s. v. *red*), *caer en las redes/en la red* <de alguien> (Buitrago, 2002 [1995]: 96), *armar lazo* <a alguien> (DRAE s. v. *lazo*), *caer en el lazo* <de alguien> (DRAE s. v. *lazo*).

⁴⁹⁹ [Apéndice 9.26] La idea está presente en las paremias griegas (Ἔς πολλὰ θνητοῖς ἡ σχολὴ ποιεῖ κακά, ‘¡Cuántos males causa el ocio a los mortales!’), *Men. Monost.* 875), el mundo romano (“Otium [...] beatas / perdidit urbes”, ‘El ocio ha echado a perder las felices ciudades’, *Catull.* 51, 15-16; “Diuurna quies uitium alimenta ministrat”, ‘Una prolongada inactividad sirve de alimento a los vicios’, *Dist. Cat.* 1, 2; “Blandoque ueneno / desidiae uirtus paulatim euicta senescit”, ‘Y, vencida por el dulce veneno de la pereza, la virtud poco a poco se debilita’, *Sil. It.* III, 580-581; “Nihil agendo homines male agere discunt”, ‘No haciendo nada, los hombres aprenden a obrar mal’, *Colum. Rust.* XI 1, 26), los libros sapienciales bíblicos (“Multam malitiam docuit otiositas”, ‘La ociosidad enseñó mucha maldad’, *Si.* 33, 29), la literatura cristiana (“Facito aliquid operis, ut semper te diabolus inueniat occupatum”, ‘Trabaja en alguna cosa para que el diablo te encuentre siempre ocupado’, *Hier. Ep.* 125, 11), las paremias medievales (*Otia dant uitia*, ‘Los ocios producen los vicios’, W 20490; *Non operando peris: res age, tutus eris*, ‘No haciendo nada te perderás: haz algo y estarás seguro’, W 18164; *Pigritia est puluinar Satanae*, ‘La pereza es la almohada de Satanás’, A 956, COU I.2292) y, por supuesto, el refranero español (*La ociosidad es causa de mucho mal*, MK 46455; *La pereza nunca hizo cosa buena*, MK 49668; *La holgazanería, de todos los vicios es portería*, MK 31035; *Dámelo perezoso, y te lo dará vicioso*, MK 49697). Una formulación particular emplea como metáfora el agua que, al verse parada y estancada, acabará corrompiéndose (“Capiunt uitium ni moueantur aquae”, ‘Las aguas se corrompen si no se mueven’, *Ov. Pont.* I 5, 6; *Sicut in stagno generantur uermes, sic in otioso malae cogitationes*, ‘Así como en la charca nacen gusanos, así en el ocioso los malos pensamientos’, G 3082; *Agua estancada, agua envenenada*, MK 1738; *Agua detenida, agua podrida*, MK 1735; *Agua corriente, agua inocente*, MK 1708).

⁵⁰⁰ Sobre la función y la significación del *otium* en la vida de los romanos, remitimos a los clásicos estudios de André (1962, 1966).

⁵⁰¹ El propio Ovidio (*Am.* I 9, 46: “Qui nolet fieri desidiosus, amet”, ‘El que no quiera volverse ocioso, que ame’) parece entrar en contradicción con lo que sostiene en los *Remedia amoris*, pero no hay que olvidar que la elegía a la que pertenece este último verso está en el contexto de la *militia amoris*, de forma que el enamorado se ha transmutado en un soldado atrevido y valeroso.

mentalidad cristiana dejará su impronta en la idea y, así, surgirá la unidad tardía *Otium naufragium castitatis* ('El ocio es el naufragio de la castidad', SD 7156, HL 6111, G 2307), en la cual el vicio se concreta en la pérdida de la virtud femenina, en concordancia con los fraseologismos que apuntan la necesidad de que la mujer esté ocupada en sus labores, tales como el hilado y el tejido (*vid.* Apéndice 3.61). Nuestro refranero hereda esta opinión, a veces de forma general (*La carne ociosa siempre es lujuriosa*, MK 46463⁵⁰²) o aplicada a los jóvenes⁵⁰³ (*Ociosos mozos y ociosas mozas, no aumentan hacienda y causan deshonra*, MK 46465), pero con mayor frecuencia restringida a la mujer, en correlación con la unidad latina tardía (*Doncella ociosa, piensa en otra cosa*, MK 43397; *Mujer ociosa, no puede ser virtuosa*, MK 43946; *Mujer virtuosa, nunca está ociosa*, MK 43040; *Mujer que no es laboriosa, o puta, o golosa*, MK 43945).

[Apéndice 2.29.1] La idea de que para que se den las circunstancias idóneas para el amor los individuos deben estar ociosos cuenta, asimismo, con una formulación especial que toma como motivo las deidades romanas de Venus, Marte y, en alguna ocasión, Cupido: *Venus duerme, si Marte vela* (MK 37274), *Mientras Marte vela, Venus duerma* (MK 28619), *Con Venus y Cupido se aviene mal el dios Marte* (S 988). Los dioses romanos Venus y Marte⁵⁰⁴ aparecen en estos refranes –sin correspondencia latina– como representación, por antonomasia y respectivamente, del amor-sexo y de la guerra, aunque hay que remarcar que en realidad Marte sufre una ampliación semántica, en vista de que representa los asuntos trascendentales en general, probablemente porque en la vida de un militar romano nada tenía más importancia que la guerra. Consiguientemente, el sentido que adquieren estas unidades es que quien está ocupado en cuestiones importantes no piensa en los placeres. Semejante incompatibilidad se intuye en *Tras de las luchas de Marte vienen las de Venus* (S 558), dado que estas ocupaciones no se pueden entender como simultáneas en esta descripción de la vida de un soldado.

Como indica Doval (1997: nº 1454), en estas unidades también se puede dar una inversión de los términos (*Marte duerme si Venus vela*), pasando entonces a significar que la pulsión sexual absorbe hasta tal punto la voluntad de los amantes, que los incapacita para desempeñarse en otros asuntos, en consonancia con otras unidades ya analizadas (*vid.* Apéndices 2.19, 2.22).

6.6.4. Amor, comida y bebida

[Apéndice 2.30] Una condición esencial para que las personas puedan entregarse a la pulsión sexual es tener colmada una de las necesidades fisiológicas más imperiosas, sino la que más: el hambre. Por tanto, sólo cierto bienestar permitirá que los placeres de la carne sean gustosos, pues, de lo contrario, no podrá disfrutarse de ellos de ninguna manera, como dice un verso de Aqueo (*fr.* 6, 2 S-K) que emplea el apelativo gentilicio Cipris para referirse a la diosa Afrodita, de nuevo como antonomasia del amor: “Πεινώσιν γὰρ ἢ Κύπρις πικρά”

⁵⁰² Nótese las claras resonancias cristianas del empleo del sustantivo *carne* en alusión al sexo.

⁵⁰³ Pues de ellos se considera propia la tendencia a lo erótico y a caer en las tentaciones por su falta de experiencia (*vid.* Apéndice 2.24).

⁵⁰⁴ Su presencia en nuestra paremiología no debe extrañar, ya que son dos de las divinidades de la mitología clásica más populares en nuestra cultura, seguramente porque simbolizan las dos pulsiones más determinantes de la condición humana: el amor –imposible de desligar en este caso del sexo– y la destrucción, pasiones antitéticas pero a menudo inseparables, como bien simbolizó la mitología mediante el romance vivido entre estos dos dioses, como ya apuntamos.

(‘Para quien tiene hambre, Cipris es amarga’). Lo más probable es que este poeta trágico tuviera en mente un conocido y repetido fraseologismo que señala que *Ἐν πλησμονῇ Κύπρις* (‘En la saciedad está Cipris’) y que ha sido identificado como perteneciente a una obra o de Eurípides (*fr.* 895 N²) o del cómico Antifanes (*fr.* 242, 3 K), pero que fue retomada con posterioridad por otros autores (*Arist. Probl.* X 47, 896a24; *Plut. Mor.* 917b = *Quaest. nat.* 21; *Liban. Or.* 64, 107; *Themist. Or.* 13, 164b). Entre los monásticos de Menandro hallamos nuevas formulaciones, ya sea completándolo con una alusión a la circunstancia contraria como en Aqueo (*Ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις, ἐν πεινῶσι δ’ οὐ*, ‘En la saciedad está Cipris, en los que tienen hambre, no’, *Men. Monost.* 231; *Zen. Ath.* 5, 65), ya sea explicitando la influencia de Afrodita en los cuerpos saciados (*Ἐν πλησμονῇ μέγιστον ἡ Κύπρις κράτος*, ‘En la saciedad, Cipris es una fuerza muy poderosa’, *Men. Monost.* 263). Y en otra de sus obras morales, Plutarco (*Mor.* 126c = *Sanit. praec.* 8) trae a colación la unidad –con variación en el número del sustantivo abstracto– para contradecirla: “Ὁὐ γὰρ «ἐν πλησμοναῖς Κύπρις», ἀλλὰ μᾶλλον ἐν εὐδία σαρκὸς καὶ γαλήνῃ καὶ Κύπρις εἰς ἡδονὴν τελευτᾷ καὶ βρῶσις καὶ πόσις” (‘Pues no está «en la saciedad Cipris», sino más bien en la serenidad y la calma de la carne, y Cipris tiene su fin en el placer, así como la comida y la bebida’).

[Apéndice 2.30.1] Si, por un lado, la comida es un requisito para el disfrute del amor, por otro, la ingesta de vino –la bebida alcohólica mediterránea por excelencia– auxiliará en su desarrollo, por cuanto su poder sobre el espíritu humano favorecerá la desinhibición necesaria para entregarse a él. De nuevo en una tragedia de Eurípides (*Bacc.* 772) encontramos un verso al respecto, registrado como proverbial por Arsenio (15, 42f): *Οἶνον δὲ μηκέτ’ ὄντος οὐκ ἔστιν Κύπρις* (‘Cuando no hay vino, no está Cipris’), ni ella ni hay ningún otro goce para los mortales, argumento que le sirve al mensajero para aconsejar a Penteo que acepte la divinidad de su primo Dionisos. De hecho, este dios aparece en representación del vino en la paremia equivalente *Ἀφροδίτη καὶ Διόνυσος μετ’ ἀλλήλων εἰσί* (‘Afrodita y Dionisos están una junto al otro’, *Apost.* 4, 58), a la que alude sin duda Aristóteles (*Probl.* XXX 1; 953b30-33): “Καὶ διὰ τοῦτο ὁ τε οἶνος ἀφροδισιαστικούς ἀπεργάζεται, καὶ ὀρθῶς Διόνυσος καὶ Ἀφροδίτη λέγονται μετ’ ἀλλήλων εἶναι” (‘Y por eso el vino incita al sexo, y con razón se dice que Dionisos y Afrodita están uno junto a la otra’).

El filósofo Cornuto (*Nat. deor.* 30, 61) considera que el vino favorece las relaciones interpersonales, especialmente las amorosas: “Κινητικὸν γὰρ πρὸς συνουσίαν ὁ οἶνος, διὰ τοῦτ’ ἐνίων κοινῇ θυόντων Διονύσω καὶ Ἀφροδίτῃ” (‘El vino es algo que anima al trato: gracias a ello algunos a la vez celebran ofrendas a Dionisos y a Afrodita’). Asimismo, en la novela amorosa de Aquiles Tacio (*II* 3, 3) tenemos una reflexión similar en torno al papel del vino en el amor: “Ὁἶνος γὰρ ἔρωτος τροφή” (‘El vino es el alimento del amor’). En cambio, en un poema de la *Anthologia Palatina* (*V* 167, 1-2) atribuido a Asclepiades encontramos un aparente contraejemplo: “Ἐπεὶ δὲ ἦν καὶ νύξ, καὶ τὸ τρίτον ἄλγος ἔρωτι, / οἶνος” (‘La lluvia, la noche y una tercera desgracia para el amor: el vino’). Sin embargo, la contradicción es ilusoria si tenemos en cuenta el contexto: el poeta se lamenta de que el bello Mosco no se deje ver, de forma que, a las inclemencias de la espera ante su puerta, se suma el hecho de que el vino consumido previamente ha producido una excitación que ahora hace más amarga la decepción: por ende, el vino sí colabora en la intensidad del deseo amoroso, al tiempo que puede acentuar los sinsabores del desamor.

Por su parte, Ovidio (*Ars* I, 229-244) examina el cometido del vino en la seducción amorosa, concluyendo que prepara el espíritu para el amor: dispersa las angustias gracias a

las risas, hace atrevido al apocado, disipa todo fingimiento y permite el afloramiento de la espontaneidad. Así, habrá que concluir lo siguiente: “Cum Veneris puero non male, Bacche, facis” (‘Con el hijo de Venus no te avienes mal, Baco’, *Ov. Ars III*, 762), pues en múltiples ocasiones en medio de los banquetes “Venus in uinis ignis in igne fuit” (‘Venus en el vino ha sido fuego en el fuego’, *Ov. Ars I*, 244), un incentivo que, no obstante, no carece de peligros, toda vez que obnubila la mente e impide valorar debidamente la belleza, del mismo modo que la oscuridad (*vid. Apéndice 3.02*)⁵⁰⁵. Son diversos los momentos en que Ovidio retoma la cuestión (*cf. Ars I*, 525-526; *I*, 590-600), pero siempre recomienda ingerirlo con precaución si se quiere tener éxito: “Vina parant animum Veneri, nisi plurima sumas / et stupeant multo corda sepulta mero” (‘El vino dispone el ánimo para Venus, siempre que no tomes mucho ni te aletargue los sentidos, sepultados por el mucho alcohol’, *Ov. Rem.* 805-806)⁵⁰⁶.

En la *Anthologia Latina* (I 2, 3-4 Burmann = 194 Meyer = 710 Riese) está compendiado un poema atribuido a Plinio el Joven cuyos últimos versos redundan en la idea de que el vino estimula la pasión amorosa: “Ardenti Baccho succenditur ignis Amoris, / nam sunt unanimi Bacchus Amorque dei” (‘El fuego de Amor es encendido por el ardiente Baco, pues Baco y

⁵⁰⁵ Con el cambio de perspectiva que se opera en el libro III del *Ars amatoria* de Ovidio, en el cual se dan consejos a las mujeres, tanto el exceso de bebida por parte de los varones como la noche se convierten en una excelente baza para las mujeres, por cuanto ambas circunstancias les permiten disimular sus defectos: “Etsi turpis eris, formosa uidebere potis, / et latebras uitii nox dabit ipsa tuis” (‘Aunque seas fea, parecerás hermosa a los bebidos, y la misma noche dará escondrijos a tus defectos’, *Ov. Ars III*, 753-754).

⁵⁰⁶ [Apéndice 3.64] Conviene preguntarse, en este punto, a quién conciernen estas recomendaciones en pro de la bebida. A juicio de Ovidio (*Ars III*, 761), “aptius est, deceatque magis potare puellas” (‘es más conveniente y convendría más que las chicas bebieran’), de manera que la indicación se hace extensible a ambos sexos, aunque la realidad histórica era otra, tal como recoge Cicerón (*Rep.* IV 6): “Carent temeto omnes mulieres” (‘Todas las mujeres se ven privadas de vino’). Como comenta Fatás Cabeza (2002: 191), “el poder misterioso del vino en el espíritu parece que impresionó a los romanos de la época arcaica, [...] la tradición más conservadora prevenía que los varones no debían beberlo antes de los 30 años y nunca las mujeres.” Esta prohibición del consumo femenino de vino se relaciona con la propia concepción de la mujer, que ya por naturaleza se considera desprovista de razón y tendente al vicio (*vid. Apéndices 3.01, 3.16-18*), con lo cual los efectos del alcohol no harían más que extremar estas particularidades que insistentemente se censuran e intentan someter. Además, esta cuestión enlaza con el personaje tipo de la *lena* (la vieja alcahueta bebedora) de la comedia romana, que cuenta con antecedentes en la griega y cuya excelsa representante en nuestra literatura es *Celestina* (*cf. Caballero, 1988*).

En español, son numerosos los refranes que reprueban a la mujer alcoholizada (*Mujer vinosa, desastrosa*, MK 43753; *Mujer vinosa, no hay en el mundo peor cosa*, MK 43755), pues se supone que se dejará llevar por su naturaleza viciosa (*Mujer que al vino se da, ¿a qué vicio no se dará?*, MK 43756; *Mujer vinosa, mujer lujuriosa*, MK 43754) y descuidará las tareas que se le encomiendan (*Mujer que se aficiona al vino, ¡pobre casa y pobres hijos!*, MK 43757; *A Dios te doy libreta, bebida y por hilar*, MK 6838; *La que se muestra a beber de tierna, enviará el hilado a la taberna*, MK 6839; *Lo que se había de echar en lino, échémoslo en vino*, MK 6602; *Quítame allá esa rueca; que la boca se me seca*, MK 6610). Por todo ello, la mujer beoda acabará siendo peor considerada que la prostituta (*Ser puta es menos tacha que ser la mujer borracha*, MK 7730) e incluso se hará merecedora de un violento castigo (*Para la mujer borracha, el mejor remedio es la estaca*, MK 7744). Como se intuye en alguna de estas paremias, la mujer ebria llega a convertirse en una especie de personaje proverbial ridiculizado –heredero del personaje tipo de la comedia– y que enuncia despropósitos (*Vino, marido, que no molino*, MK 6834; *Vino, marido, que me fino*, MK 6600; *Caldo de uvas, marido, que me fino*, MK 6601; *Daime la bota, y quitáime la toca: una me cansa y otra me conforta*, MK 6622; *Esta roca me ten morta, este viño me conforta*, MK 6605; *Menudead, comadre, en colar, no se os seque el paladar*, MK 6611; *Pensé que no tenía marido, y comíme la olla y bebíme el vino*, MK 23538) (*vid. Calero Fernández, 1991a: 715-717, § 3.2.1*).

Amor son dioses bien avenidos’). Por su parte, Apuleyo (*Met.* II 11, 2-3) nos ha legado esta apología de la bebida como espuela del amor:

Veneris hortator et armiger Liber aduenit ultro. Vinum istud hodie sorbamus omne, quod nobis restinguat pudoris ignauiam et alacrem uigorem libidinis incutiat. Hac enim sitarchia nauigium Veneris indiget sola, ut in nocte peruigili et oleo lucerna et uino calix abundet.

Líber se presenta espontáneamente como instigador de Venus y portador de sus armas. Bebamos hoy todo este vino, que extinga la cobardía del pudor e infunda vehemente vigor a nuestra libido. Pues el navío de Venus necesita este único aprovisionamiento: que en una noche en vela abunde en aceite la lámpara y en vino la copa.

[Apéndice 2.30.2] Estas dos tradiciones –la exigencia de comida y el acicate del vino– confluyen en una paremia de gran proliferación hasta nuestros días. En algún repertorio paremiológico griego se introduce *Νεκρὸν Ἀφροδίτη Διονύσου δίχα καὶ Δήμητρος* (‘Afrodita se muere lejos de Dionisos y Deméter’, *Apost.* 12, 2), pero es probable que se trate de una versión helenizada de su equivalente latino –mucho más documentado y conocido–, que recurre al empleo por antonomasia de las mismas deidades clásicas en su versión itálica: *Sine Cerere et Libero friget Venus* (‘Sin Ceres y Líber, Venus se enfría’). Respecto a las paremias anteriores, se repiten las alusiones a Dionisos-Baco-Líber como ‘vino’ y a Afrodita-Venus como ‘amor-sexo’, pero se incorpora a Deméter-Ceres en referencia a los cereales y al pan como alimento elemental en la dieta mediterránea⁵⁰⁷.

La paremia es empleada por Terencio (*Eun.* 732) en boca de Cremes, quien ve más hermosa a la esclava Pitias después de haber bebido vino, de manera que se le confirma la veracidad del dicho. Este pasaje es citado literalmente por Cicerón (*Nat. deor.* II 23, 60) al reflexionar, precisamente, sobre cómo se da el nombre de una divinidad al objeto que ésta simboliza, “ut cum fruges Cererem apellamus, uinum autem Liberum; ex quo illud Terentii: «sine Cerere et Libero friget Venus»” (‘como cuando llamamos Ceres a las cosechas y Líber, al vino; de donde viene aquello de Terencio de que «sin Ceres y Líber, Venus se enfría’). A su vez, Minucio Félix (*Oct.* 21, 2) remite a la misma fuente, si bien con modificaciones en el orden de los actantes y con el verbo en infinitivo por cuestiones sintácticas: “Comicus sermo est «Venerem sine Libero et Cerere frigere»” (‘Es un decir cómico que «Venus sin Líber ni Ceres se enfría’). Comentando un verso de Virgilio en el que se habla de copiosas mesas, Servio (*Verg. Aen.* I, 686) señala que en dicha situación “castitas rara est et facilis amoris occasio: unde est «sine Cerere et Libero friget Venus»” (‘la castidad es rara y la ocasión del amor es fácil, de donde viene «sin Ceres y Líber Venus se enfría’).

En la literatura cristiana, esta unidad es varias veces reproducida con literalidad por San Jerónimo (*Ep.* 54, 9; *Adv. Iov.* II 7 [PL 23, 310b]; *Reg. monach.* 11 [PL 30, 357a]), siempre

⁵⁰⁷ Sobre la primacía de los cereales en la alimentación, Pounds (1992 [1989]: 227) expone que, “desde principios del Neolítico, la dieta fue basándose cada vez más en las harinas, a medida que los cereales cultivados fueron sustituyendo a los productos de la caza y la recolección. A lo largo de la Edad Media y también de la Moderna hasta finales del siglo XIX, los cereales siguieron ejerciendo su dominio, aunque con el añadido, en todas partes, de legumbres, verduras, frutas y cantidades variables, aunque por lo general, escasas, [sic] de proteínas animales.” En cuanto a su importancia en Roma, Fatás Cabeza (2002: 191) indica que “tan importante fue la producción romana de pan como alimento básico, a menudo a cargo del Estado, que hubieron de crearse corporaciones de panaderos (*collegia pistorum*), capaces, en algunos momentos, de surtir a diario, y con cargo a las arcas públicas, a más de doscientas mil personas en la ciudad de Roma.” Sobre la importancia del pan en nuestras paremias y de su elaboración en la sociedad tradicional, *vid.* Forgas Berdet (1996) y *vid.* nota 367.

indicando su origen en la comedia –cuyo fin entiende explícitamente como conocer y describir las costumbres humanas– y en el contexto del valor de la abstinencia en todos esos placeres, pues “*esus carniū, et potus uini, uentrisque saturitas, seminarium libidinis est*” (‘la ingesta de carnes, la bebida de vino y la saciedad del vientre son el vivero de la libido’, Hier. *Adv. lov.* II 7 [PL 23, 310a]). Posteriormente, la paremia es integrada, con afán recopilatorio, en las obras del gramático Plocio (6, 467, 12 K), San Isidoro (*Etym.* I 37, 19) o Erasmo (*Adag.* II 3, 97).

En época medieval, el dios romano Baco –que gozaba y goza de mayor popularidad– reemplazó al dios itálico Líber, que en realidad había quedado identificado con Dionisos o Baco desde muy temprano, por lo que en las obras literarias latinas y en la unidad fraseológica latina aparece simplemente como un equivalente de éste. Con este cambio de nombre, se reformula la unidad en ocasiones prescindiendo de la alusión a la comida (*Raro frigescit Bacho Venus, ipsa calescit*, ‘Raramente se enfría Venus con Baco, ella misma se calienta’, W 26315,1; *Materiam Veneris incendunt pocula Bachi*, ‘Las copas de Baco inflaman la madera de Venus’, W 14480), pero también se parafrasea a modo de glosa (*Ex Bacho, Cerere crescit Venus et sibi uires / assumit: corpus aggrauat hinc hominis*, ‘De Baco y Ceres nace Venus y toma sus fuerzas: de allí hace más pesado el cuerpo del hombre’, W 8242), o bien haciendo gala de un cambio en la moral que censura abiertamente la propensión al sexo (*Vina Venus cupit, hac face mens furit, actio fumat; / mox stomachus satur, in Venerem datur, improba spumat*, ‘Venus anhela los vinos, la mente enloquece con esta tea, la acción humea; / una vez saciado el estómago, la desvergonzada se ofrece a Venus y babea’, W 33411; *Cum pastus nimius casu replet horrea uentris / et bacho stomachus fertiliore madet, / gignitur ex istis statim furiosa libido, / et maculosa uenus associatur eis*, ‘Cuando excesivo alimento rellena casualmente los graneros del vientre y el estómago se llena de vino más abundantemente, inmediatamente nace de estos la furiosa libido y la sucia lascivia se junta con ellos’, W 4301).

En español se ha conservado la paremia latina pero con la mención de Baco, como en las fuentes medievales. Frente a la literalidad de *Sin Ceres y Baco, Venus se enfría* (Doval, 1997: nº 1453), otras continuaciones se presentan con mayor libertad (*En quien no tiene amistad con Ceres ni con Baco, siempre está Venus fría*, S 70) e incluso emplean el artículo junto a los nombres de los dioses con un efecto cotidianizador, como si se hablara de algunos vecinos (*Es una cosa muerta Venus sin el Baco y sin la Ceres*, S 988; *Sin el Baco y la Ceres, no me acuerdo de las mujeres*, MK 37280⁵⁰⁸). En algunas unidades se produce una desacralización mediante la evocación de las realidades simbolizadas por las deidades (*Sin pan ni vino el amor se enfría*, Farnés, 1992-1999: A 1236; *Sin pan y vino, no hay amor fino*, MK 3623), aunque a veces puede ser parcial con la conservación de Venus, una de las divinidades clásicas más reconocibles y descifrables (*Sin pan y vino, Venus tiene frío*, MK 48655; *Sin pan y vino, la Venus pierde sus bríos*, MK 37281; *Sin el buen comer y beber, se resfría la señora Venus*, S 906). Asimismo, se producen otras alteraciones, tales como prescindir –igual que en numerosas fuentes clásicas y medievales– de la alusión a la comida (*Venus y Baco andan juntos y van borrachos*, MK 37275) o al vino (*Donde no hay qué comer, no hay placer*, MK 51112; *Donde no hay qué comer, ¿qué alegría puede haber?*, MK 51111), o bien –como en las últimas unidades medievales citadas– dotar a la unidad de un componente didáctico en pro

⁵⁰⁸ Nótese en este último refrán la perspectiva androcéntrica, implícita en toda la tradición debido a la enraizada negación de la sexualidad femenina.

de un comportamiento más casto y adecuado a la moral cristiana (*Comer poco y beber menos a lujuria ponen freno*, MK 37279), incluso sin especificar la naturaleza de dicha conducta inmoral (*Adonde entra mucho vino, todos los vicios hacen camino*, MK 6854)⁵⁰⁹.

6.6.5. Amor, tardanza y ausencia

[Apéndice 2.31] Para que el amor llegue a colmar a los amantes, se hace ineludible una pizca de temor a perder a la persona amada, puesto que el desasosiego que suscita intensifica el deseo de posesión. Por este motivo, Ovidio (*Ars III*, 473-474) recomienda a las muchachas que respondan a las cartas tras una breve dilación, toda vez que “*mora semper amantes / incitat, exiguum si modo tempus habet*” (‘la demora siempre excita a los amantes, con tal de que dure poco tiempo’). En otros versos de este autor, hallamos paralelas referencias a este acicate: hay que hacerse desear llegando tarde a los banquetes (“*Grata mora uenies; maxima lena mora est*”, ‘Llegarás con una agradable demora: la demora es la mayor alcahueta’, *Ov. Ars III*, 752⁵¹⁰), teniendo en cuenta que la tardanza alimenta la pasión (“*Verba dat omnis amor, reperitque alimenta morando*”, ‘Todo amor engaña y encuentra sustento en la demora’, *Ov. Rem.* 95) y que, cuanto más haya que esperar, mayor será el placer (“*Sustentata uenus gratissima*”, ‘El deseo diferido es muy agradable’, *Ov. Rem.* 405).

No obstante, en Séneca (*Herc. fur.* 588) encontramos un contraejemplo en boca del coro, para el que “*odit uerus amor nec patitur moras*” (‘el verdadero amor odia las demoras y no las soporta’), en alusión al carácter impulsivo e impaciente de la pulsión erótica. Con todo, la contradicción es más aparente que verdadera, dado que la aversión del amante a todo aplazamiento es lo que, en realidad, lo convierte en un incentivo en sí mismo.

En español, son escasos los refranes que abordan este aspecto y no presentan uniformidad: por un lado se indica que la esperanza de conseguir lo deseado es lo que sustenta el amor (*No hay amor sin esperanza*, MK 3575), por lo cual quien sienta auténtico amor esperará todo lo que sea necesario (*Quien bien ama, bien aguarda*, MK 3576). Pero cuando el refranero se centra en cómo actúa la mujer, esta teoría se desmorona: aunque unas veces se establece una distinción entre la buena y la mala mujer (*La mala no espera un día; la buena, toda la vida*, MK 3574), otras se entronca con la tradición que invita a desconfiar de toda mujer (*vid.* Apéndices 3.37-38), pues se la considera incapacitada para ser fiel y perseverante (*Fe la mujer no guarda, si el que la quiere se tarda*, MK 43966)⁵¹¹.

[Apéndice 2.32] Pero, como advertía Ovidio, si se quiere que esta tardanza sea efectiva, nunca deberá ser excesivamente prolongada, ya que, en tal caso, llegaría a convertirse en una ausencia, circunstancia incompatible con cualquier relación interpersonal: “*Sed mora tuta breuis: lentescunt tempore curae, / uanesquitque absens et nouus intrat amor*” (‘Pero la

⁵⁰⁹ Cabe señalar la existencia de algún refrán contrario que, desde una óptica androcéntrica, considera incompatibles el vino y la pulsión erótica, en tanto que el consumo excesivo de alcohol puede afectar fisiológicamente a la capacidad del varón para realizar el acto sexual (*Hombre vinoso, poco lujurioso*, MK 6588).

⁵¹⁰ Esta cita, por el contexto en el que aparece, nos viene a la mente ante un refrán como *Quien viene, no tarda, si se huelga quien le aguarda* (MK 59980).

⁵¹¹ Esta disparidad entre unos refranes y otros quizá se deba al hecho de que tampoco existe unanimidad en cuanto a si lo que se aplaza debe considerarse perdido (*Lo que mucho se retarda, en poco se tiene*, MK 55561; *Bien diferido, dalo por perdido*, MK 55563; *Lo que se aplazó, casi siempre se malogró*, MK 55566; *No es bien el que llega tarde*, MK 59934), o bien todavía existe alguna posibilidad de que se realice (*Bien diferido no es bien perdido*, MK 55507; *Lo diferido, es alejado, pero no es perdido*, MK 55508; *No todo lo dilatado es malogrado*, MK 55509).

demora segura es la breve: con el tiempo la inquietud disminuye, el amor ausente se desvanece y entra uno nuevo', Ov. *Ars* II, 357-358). Como se expuso en cuanto a la amistad (*vid.* Apéndices 1.21, 1.47, 5.48), la convivencia es indispensable para que puedan realizarse las actividades propias de la *φιλία*; y las relaciones amorosas no serán una excepción, partiendo de la base de que el trato acostumbrado consolida el amor (*vid.* Apéndice 2.07) y de que "quod latet, ignotum est: ignoti nulla cupido" ('lo que está oculto es desconocido: no existe ningún deseo hacia lo desconocido', Ov. *Ars* III, 397).

De este último verso ovidiano deriva *Nihil uolitur quin praecognitum* ('Nada es deseado si antes no es conocido'), que, según HL 4344, constituye "la definición filosófica de la primera condición de toda voluntariedad, y es la posición filosófica de los intelectualistas." En español, algún refrán incide en la imposibilidad de cualquier deseo a partir de lo desconocido (*Lo que no se conoce, no se apetece*, MK 16498), si bien con mayor frecuencia este afán se especifica en términos amorosos (*Sin conocer, amor no puede haber*, MK 3561; *Lo que no es conocido, mal puede ser querido*, MK 16184; *Para querer, conocer*, MK 9549; *El amor tiene por padre al conocimiento*, S 73).

[Apéndice 2.32.1] El propio Ovidio (*Trist.* V 14, 25) vuelve a echar mano del tópico de la ausencia como enemiga del amor al sostener, desde una óptica femenina, que "esse bonam facile est, ubi quod uetet esse remotum" ('ser buena es fácil cuando lo que impide serlo está alejado'), dado que la no presencia obliga forzosamente a la castidad. A su vez, Propertio (I 12, 11) recrea el lamento de un hombre que ve cómo el amor se ha desvanecido tras una larga ausencia: "Mutat uia longa puellas" ('Un largo viaje cambia a las muchachas').

Nuestro refranero se hace eco de este motivo desde diversos puntos de vista. En primer lugar, se indica la incompatibilidad entre el amor y la ausencia (*Amor no sufre ausencia*, MK 4154; *El amor muere de mal de ausencia*, MK 4158; *Contra ausencia no tiene el amor resistencia*, MK 4159; *La ausencia mata la bienquerencia*, MK 4160), tanto en su dimensión espacial como temporal (*Leguas y tiempo, del amor más encendido hacen hielo*, MK 4163), puesto que el amor únicamente es factible con la presencia de ambos miembros de la pareja (*Amor requiere presencia, y no sufre ausencia*, MK 4155; *El amor presencia quiere, y sin ella pronto muere*, MK 4156; *El amor vive en presencia y muere en ausencia*, MK 4157). Por otro lado, los ausentes se equiparan a los muertos (*Ausentes y fallecidos, ni éstos bien amados ni aquéllos bien venidos*, MK 5819) y, como ellos, serán pasto del olvido (*Amante ausentado, luego olvidado*, MK 4152), facilitándose así su pronto reemplazo (*A marido ausente, amigo presente*, MK 4161; *¡Ay del amante ausentado, que a los quince días será reemplazado!*, MK 4162; *Vine de lejos, niña, por verte: hállote casada, quiero volverme*, MK 16414).

[Apéndice 2.32.2] Por esta razón, uno de los remedios contra el amor más eficaces de todos los que presenta Ovidio será alejarse de la persona amada ("I procul, et longas carpere perge uias", 'Vete lejos y disponte a recorrer largos caminos', Ov. *Rem.* 214), y esta ausencia deberá extenderse hasta que se haya extinguido cualquier resquicio de ese amor ("Lentus abesto, / dum perdat uires sitque sine igne cinis", 'Auséntate largamente, hasta que [el amor] pierda sus fuerzas y sea ceniza sin fuego', Ov. *Rem.* 243-244), porque, de no ser así, el sentimiento resurgirá ("Manat amor tectus, si non ab amante recedas", 'Surge el amor encubierto si no te alejas de tu amante', Ov. *Rem.* 619).

Paralelamente, algunos refranes españoles presentan el alejamiento como remedio para el mal de amores (*Contra el amor es remedio poner mucha tierra en medio*, MK 3709;

¿Quieres a un mal amor hallar remedio? Pon tierra en medio, MK 3710; *Contra amor y epidemias, leguas y más leguas*, MK 3708), un apartamiento que pasa por ni ver ni oír nada de la persona amada (*Para no sentir, no ver ni oír*, MK 5787; *Para olvidar un querer, tres meses de no ver*, MK 4173; *Para olvidar un querer, no hay cosa como no ver*, MK 3707).

[Apéndice 2.32.3] En una de las elegías de Propercio (III 21, 10) hallamos una formulación de gran fortuna paremiológica y que, como los últimos refranes españoles, hace mención del sentido de la vista para indicar la lejanía, remitiendo así a la consideración de que del mirar nace el amar (*vid.* Apéndice 2.06): “Quantum oculis, animo tam procul ibit amor” (‘Tan lejos irá el amor del alma cuanto de los ojos’).

La idea está presente ya en el proverbio griego *Ἀπελθόντων τῶν ὀμμάτων τὰ τῆς μνήμης ἄξια ἐκ τοῦ νοῦ ῥαδίως ἐκφεύγει* (‘Cuando se han ido los ojos, lo que es digno de recordar huye más fácilmente de la mente’, Apost. 3, 42), posiblemente tardío por su escasa documentación. Mientras esta unidad griega prescinde de la proporcionalidad entre la distancia visual y sentimental del verso elegíaco, esta comparación de igualdad fue, con posterioridad, reiteradamente remedada, como, por ejemplo, por Aristeneto (I 12), según el cual “τοσοῦτον φίλος, ὅσον ὀρᾷ τις ἐναντίον” (‘se ama en la medida en que se ve [al amante] delante’). Asimismo, evidenciando que el alcance de estas unidades no era estrictamente amoroso, el obispo Venancio Fortunato (*Carm. misc.* VII 12, 71 [PL 88, 249c]) se pregunta: “An quantum ex oculo, tantum tibi corde recedo?” (‘¿Es que cuanto me alejo de tu ojo, tanto [me alejo] de tu corazón?’). Siglos después, el doctor de la Iglesia Anselmo de Canterbury (*Ep.* I 66 [PL 158, 1137c]) cita un dicho popular, poniendo nuevamente de relieve que podía aplicarse a cualquier relación de amistad o de caridad cristiana: *Quod longe est ab oculis longe est a corde* (‘Lo que está lejos de los ojos está lejos del corazón’). Por añadidura, el monje Kempis (*Imit.* I 23, 1) nos ofrece una nueva reformulación del tópico: “Cum autem sublatus fuerit ab oculis, etiam cito transit a mente” (‘En cuanto es eliminado de los ojos, también rápidamente se va de la mente’).

Sin duda, las repetidas apariciones del tópico en la literatura cristiana evidencia su vitalidad y, al mismo tiempo, favorece su pervivencia. Los compendios de paremias medievales registran distintas formulaciones, en las que se observa, no sin excepciones (*Procul ex oculis procul ex mente*, ‘Lejos de los ojos, lejos de la mente’, W 39758), una clara preferencia por el empleo de *cor* como sede de los sentimientos, en detrimento de otras opciones preexistentes como *animus* o *mens* (*Qui procul est oculis, procul est a limine cordis*, ‘Quien está lejos de los ojos, está lejos del umbral del corazón’, W 24556⁵¹²; *Quod oculus non uidet, cor non desiderat*, ‘Lo que el ojo no ve, el corazón no lo desea’, W 39863g1; *Quod non uidet oculus, cor non dolet*, ‘Lo que el ojo no ve, el corazón no lo siente’, W 25940; *Non oculo*

⁵¹² A lo largo de la transmisión de esta paremia, hubo vacilación en cuanto a si se trataba del sustantivo *limen* (‘umbral’) o de *lumen* (‘luz’), llegando a ser mayor la documentación del segundo (*cf.* *Qui procul ex oculis, procul est a lumine cordis*, ‘Quien está lejos de los ojos, está lejos de la luz/visión del corazón’, W 24558; *Quidquid abest oculis, remouetur lumine cordis*, ‘Lo que se aleja de los ojos, se aparta de la luz/visión del corazón’, W 25226, *cf.* W 10082; *Quod procul est oculis, procul est a lumine mentis*, ‘Lo que está lejos de los ojos, está lejos de la luz/visión de la mente’, W 25982). Es probable que se potenciara el empleo de *lumen* por una asociación de ideas con *oculus*, a pesar de que los verbos de movimiento o adverbios locativos que aparecen en estas unidades más bien favorecen la lectura *limen*.

nota res est a corde remota, ‘No es conocida por el corazón la cosa alejada del ojo’, W 18127)⁵¹³.

Esta tendencia responde a un cambio que se estaba operando en las lenguas románicas por influencia de la ideología y la terminología cristianas. Mientras en latín clásico voces como *animus*, *mens* o *cor* estaban provistas de un amplio alcance semántico relacionado indisolublemente con la espiritualidad, las facultades intelectivas, la voluntad o los sentimientos, estas unidades reflejan que dichos términos estaban especializándose tal como los conocemos, por ejemplo, en español (*alma*, espiritualidad; *ánimo*, intencionalidad y voluntad; *mente*, intelección y memoria; *corazón*, sentimientos). La predilección de estas paremias por el sustantivo *cor* se corresponde ya con el sentido románico, y esto es lo que también explica que, en los refranes españoles que las continúan, sea insistentemente *corazón* la voz que forma parte de ellos cuando se alude al sentir, mientras que sea *mente* el vocablo al que se recurre para referirse al olvido.

Así pues, algunos refranes españoles señalan que aquellos a quienes no se ve frecuentemente acaban desapareciendo de nuestra mente (*De la vista ausente, ido pronto de la mente*, MK 5853; *De la vista alejados, de la memoria ausentados*, MK 5852; *Cuando de vista te pierdo, si te vi, ya no me acuerdo*, MK 5858), aunque la mayoría hablan de la ausencia de deseo, sentimientos o inquietudes (*De lo que no veo, ni siento deseo*, MK 16497; *Ojos que no ven, ni lloran ni sienten*, MK 5785; *Por lo que no ven mis ojos, no tengo cordojo*, MK 5788; *Quien no mira, no suspira*, MK 5789), pues del mirar nace la pasión (*En los ojos están los antojos; que si ojos no vieran, antojos no se tuvieran*, MK 9329; *Cuantas veo, tantas quiero; y si más viera, más quisiera*, MK 9333). Pero, como adelantábamos, el grupo más cuantioso de refranes hace mención del corazón como sede de los sentimientos (*Ojos que no ven, corazón que no siente*, Campos/Barella, 1995 [1993]: 259; *Ojos que no miran, corazón que no suspira*, MK 4144; *Ojos que no ven, corazón que non quiebran*, MK 5783; *Lo que ojos no ven, corazón no duele*, MK 5784; *Lo que ojos no ven, corazón no desea*, MK 16496; *Ido de la vista e ido del corazón, casi una cosa son*, MK 4142; *Lo que de los ojos no está cerca, del corazón se aleja*, MK 4143; *Si ojitos no vieran, corazoncitos no sufrieran*, MK 5790) y, en alguna ocasión, se recrea la comparación que veíamos en Propercio (*Tan lueñe de ojos, tanto de corazón*, MK 4141; *Ausencia, enemiga de amor; cuan lejos de ojos, tan lejos de corazón*, MK 4150).

A pesar de todo, contamos con algunos refranes contrarios que apuestan por la perennidad del amor y niegan que no ver a la persona amada signifique el olvido (*Lo que se ama, no tiene espaldas*, MK 4166; *Fortuna me quita el veros, mas no me quita el quereros*, MK 4165; *Cuando veo a mi tía, muero de acedia; y cuando no la veo, muero de deseo*, MK 9332).

6.6.6. Exclusividad del amor

[Apéndice 2.33] Respecto al mundo que rodea a los amantes, la pasión amorosa crea la ilusión de que son autosuficientes, por lo cual no necesitan nada ni a nadie más, e incluso algunas posibles terceras personas más bien se ven como un impedimento que obstaculiza el desarrollo del amor. En Tibulo (III 19, 12 = IV 13, 12) hallamos una enunciación de esta visión de la pareja enamorada, cuya autonomía es tal que equivale a una muchedumbre incluso en

⁵¹³ Asimismo, algunas unidades prescinden de cualquier alusión al lugar donde residen los sentimientos (*Quisquis abest oculis, fructu privatur amoris*, ‘Cualquiera que se aleja de los ojos, es privado del fruto del amor’, W 25514; *Voluptas non uisa citius est elisa*, ‘El deseo no visto es más rápidamente ahogado’, W 34140).

medio de una zona deshabitada: “In solis tu mihi turba locis” (‘En lugares desiertos, tú eres para mí una multitud’). Con una cronología similar, Ovidio (*Met.* I, 355) nos ofrece la versión “Nos duo turba sumus” (‘Nosotros dos somos una multitud’), que imagina como dicha por Deucalión a Pirra tras quedarse solos en el mundo a causa del diluvio perpetrado por Zeus y justo antes de disponerse a repoblar la Tierra arrojando piedras.

Al hablar del número de amigos, ya vimos cómo el refranero español sentía preferencia por la “compañía de dos”, en detrimento de las más numerosas (*vid.* Apéndice 1.17), y su alcance podía aplicarse a la relación de pareja (recuérdese, además, que había derivaciones hacia el tema del matrimonio). En relación con esas unidades que proclamaban como nociva, especialmente, la compañía de tres, unidades como *Tres son multitud*⁵¹⁴ o *Dos son compañía y tres, multitud* (CREA)⁵¹⁵ se emplean pragmáticamente –así lo demuestran la mayoría de los ejemplos en nota– en la esfera amorosa y guardan similitud formal con las fuentes latinas, si bien en español la multitud no se refiere a la autosuficiencia de la pareja, sino al exceso de acompañamiento.

[Apéndice 2.33.1] De hecho, estas últimas unidades españolas ponen de relieve que, para el universo paremiológico, el amor es cosa de dos y su exclusividad descarta cualquier posibilidad de que pueda compartirse con una tercera persona. Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 7, 1158a10-13) teoriza sobre ello en conexión con la quimera de disfrutar de muchos amigos (*vid.* Apéndices 1.17-18): “Πολλοῖς δ’ εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ’ ἐρᾶν πολλῶν ἅμα, εἶκοι γὰρ ὑπερβολῆ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι” (‘No es posible hacerse amigo de muchas personas con una amistad perfecta, como tampoco es posible estar enamorado de muchas personas, pues el enamoramiento es un caso extremo que, por su naturaleza, nos lleva a una sola persona’). Por tanto, el componente obsesivo y absorbente que connaturalmente aparece junto al enamoramiento es lo que convierte a la persona amada en el centro de todo (de ahí la ceguera y la locura del amor, *vid.* Apéndices 2.20, 2.22), haciéndose así inadmisibles la presencia de un tercer elemento.

Como se verá más adelante (*vid.* Apéndice 8.04), semejante restricción en cuanto al número se establece también en la política, y de la mano de Ovidio (*Ars* III, 564) nos ha llegado una asociación estereotipada que compara la intolerancia de un compañero de gobierno con la exclusividad del amor: “Non bene cum sociis regna Venusque manent” (‘Los reyes y Venus no se avienen bien con otros socios’). Pese a que no sepamos con seguridad si se trataba de una paremia, sí parece seguro que este vínculo estaba fijado, en tanto que reaparece en Séneca (*Ag.* 259): “Nec regna socium ferre nec taedae sciunt” (‘Ni el reino ni las teas nupciales saben soportar un socio’); y esta frase se proverbializará con alguna ligera modificación: *Nec regna nec taedae socios ferre queunt* (‘Ni los reinos ni las teas nupciales

⁵¹⁴ Aunque no hemos podido localizar esta variante ni en el CREA ni el CORDE, creemos que es la más empleada, como demuestra que sea, precisamente, el título español de diversas películas (*Za sreću je potrebno troje*, dir. Rajko Grlic, Yugoslavia, 1985; *You, Me and Dupree*, dir. Anthony y Joe Russo, Estados Unidos, 2006) y de dos teleseries, una española (prod. Globomedia, 2003) y otra chilena (prod. Lucky Partners, 2007). En el CREA, esta unidad aparece con variación en la persona del verbo (“Con uno basta, que tres somos multitud”, José Ángel Mañas, *Historias del Kronen*, Destino, Barcelona, 1996: 139) y desautomatizada mediante una negación (“La cama es lo suficientemente grande –le dijo–, y tres no somos multitud” (Roberto Quesada [Honduras], *Big Banana*, Seix Barral, Barcelona, 2000: 108).

⁵¹⁵ En el CREA aparece literalmente, por ejemplo, en una novela de Jordi Sierra i Fabra (*El regreso de Johnny Pickup*, Espasa Calpe, Madrid, 1995: 173). Campo Martínez (1999: 15) contempla la variante *Dos son compañía, tres son multitud*.

pueden soportar a los socios', W 16247). La vinculación de estos dos ámbitos perdura claramente en nuestro refranero (*Amar y reinar no sufren par*, MK 3850; *Ni el que ama ni el que manda quiere compañía*, MK 3852; *El amor y el imperio no quieren compañero*, MK 3853; *La ley de reinar es como la de amar*, MK 55686).

Desligándose del tema político, la unidad tardía *Impatiens socii est omnis amor* ('Todo amor se muestra incapaz de sufrir rival', HL 3426, A 69) redundante en la idea, así como *Zelotypia oritur ex amore non patiente consortium in re amata* ('Los celos nacen del amor que no consiente compañía en la cosa amada', M 239, A 76, D 3452), que la relaciona con los celos y, a su vez, parte de un pasaje de Santo Tomás (*Super Sent.* III 27, 1, 1, ad 3): "Et hinc oritur zelotypia, quae non patitur consortium in amato" ('Y de ahí surgen los celos, que no consienten compañía en lo amado'). También en español la cuestión aparece independientemente de la política, no sólo indicando la intolerancia hacia cualquier compañía (*Amor no sufre segundo*, MK 3854; *Ningún enamorado quiere ser acompañado*, MK 3856; *Ningún enamorado se pagó de compañía más que el diablo del agua bendita*, MK 3857), sino también la imposibilidad de que pueda compartirse el amor con más de una persona (*El verdadero amor no admite división*, MK 3855; *El verdadero amor no se divide*, S 74), ponderando de nuevo la monogamia como ingénitamente humana (*vid.* Apéndice 2.01).

6.7. Claroscuros del amor

6.7.1. Falacias del amor

[Apéndice 2.34] Como hemos visto, el amor es capaz de poner a los humanos en situaciones que contravienen cualquier ley de la convivencia, ya que se traduce en un estado de enajenación en el que todo se extrema y adquiere un valor relativo cuyo alcance está sujeto a la propia circunstancia del enamoramiento. Una de estas anomalías provocadas por el amor concierne a los juramentos que se hacen los enamorados, que proverbialmente se presentan como carentes de validez; por tanto, su cumplimiento no es aguardado, fundándose así una excepción a la regla general que obliga a la observancia de lo que se promete⁵¹⁶.

Parece que ya Hesíodo (*fr.* 124 M-W) transmitió esta opinión: "Ἐκ τοῦ δ' ὄρκον ἔθηκεν ἀποινίμων ἀνθρώποισι / νοσφιδίων ἔργων πέρι Κύπριδος" ('Según cierta creencia, puso un juramento con castigo para los hombres, excepto el de las ocupaciones en torno a Ciprís'). Se trata de un fragmento atestiguado por los escoliastas de Platón (*Symp.* 183b), quien presenta la idea en alusión a una unidad fraseológica o a una creencia compartida en su momento: "Καὶ ὁμνύντι μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τῶν ὄρκων – ἀφροδίσιον γὰρ ὄρκον οὐ φασιν εἶναι" ('Incluso cuando jura, sólo [el amante] obtiene el perdón de los dioses si viola sus juramentos, puesto que dicen que el de Afrodita no es un juramento'). De hecho, en otro de sus diálogos, Sócrates pregunta a Protarco qué está más emparentado con la verdad, si el intelecto o el placer, a lo cual responde que el goce es lo más falso que hay, pues "ὥς δὲ λόγος, καὶ ἐν ταῖς ἡδοναῖς ταῖς περὶ τὰφροδίσια, αἱ δὴ μέγιστα δοκοῦσιν εἶναι, καὶ τὸ ἐπιорκεῖν συγγνώμην εἴληφε παρὰ θεῶν" ('según el dicho, incluso en los placeres del amor, que son al parecer los mayores, los dioses perdonan el perjurio', Pl. *Phileb.* 65c), en tanto que los placeres son como niños y están privados de juicio.

⁵¹⁶ En consecuencia, los juramentos de los enamorados entran dentro del juego amoroso presidido por las *blanditiae* ('requiebros, piropos', *vid.* Apéndices 2.08, 3.18, *vid.* notas 356 y 440).

En un epigrama de Calímaco (*Epigr.* 25, 3-4 Pf) hallamos una nueva referencia a la convicción de que las divinidades no toman en consideración lo que juran los enamorados: “Τοὺς ἐν ἔρωτι / ὄρκους μὴ δύνειν οὐατ’ ἐς ἀθανάτων” (‘Los juramentos de amor no llegan a los oídos de los inmortales’)⁵¹⁷. Tiempo después, en una de sus descripciones de cuadros, Filóstrato (*Imag.* II 8, 3) nos legó la formulación “Εἰς ὕδωρ τὸν ἔρωτα [...] γράφεις” (‘Escribes el amor sobre el agua’)⁵¹⁸, que emplea la locución *εἰς ὕδωρ γράφειν* (‘escribir en el agua’, ‘realizar algo inútil’, T 1417), gracias a la cual enlaza con una derivación de esta tradición en la que se recurre a esta locución para concretar el falso juramento del amor en el perjurio de la mujer a su amante, vinculándose con la proverbial propensión de la mujer a la mentira (*vid.* Apéndice 3.38, particularmente 3.38.3).

Puede afirmarse que la especificidad de esta última unidad griega se encauzará casi exclusivamente hacia la caracterización de las mujeres, mientras que se circunscriben al tema del amor las unidades que –siguiendo más fielmente los testimonios de Hesíodo, Platón y Calímaco– mencionan, de un modo u otro, un acto de obtestación que apela a la divinidad como testigo. Esta corriente cristalizó en una serie de paremias griegas que hablan de que el “juramento de Afrodita” no se considera ni vinculante (*Ἀφροδίσιος ὄρκος οὐ δάκνει*, ‘El juramento de Afrodita no muerde’, Hesych. α 8771), ni digno de ser castigado en el caso de que se falte a él (*Ὀρκος Ἀφροδίτης συγγινώσκειται*, ‘El juramento de Afrodita se perdona’, Macar. 6, 47; *App. Prov.* 4, 33; *Ἀφροδίσιος ὄρκος οὐκ ἐμποίνιμος*, ‘El juramento de Afrodita no es sancionable’, Diogenian. 3, 37; *Apost.* 4, 56; *Greg. Cypr.* 1, 2 = L. 1, 1; *Macar.* 2, 69; *Suda* α 4652). Asimismo, estas unidades cuentan con sus versiones latinas, que las adaptan a la mitología romana (*Venereum iusiurandum non punitur*, ‘El juramento de Venus no es castigado’, B 3484, M 246), o bien prescinden del empleo antonomásico de la diosa (*Amantis iusiurandum poenam non habet*, ‘El juramento del enamorado no tiene castigo’, *Publil.* 38 / A 37).

La existencia de estos paralelos latinos se explica, en gran medida, gracias a que la literatura latina adoptó la idea de la griega. De este modo, en Plauto (*Cist.* 103) la *lena* sostiene sentenciosamente que “nihil amori iniurium est” (‘para el amor nada es injurioso’) cuando Silenia le cuenta que Alcesimarco, tras haberle prometido ante su madre que se casaría con ella, ahora se dispone a contraer matrimonio con otra. Paralelamente, a juicio de Séneca el Retórico (*Contr.* II 2, 10), lo que se prometen los amantes carece de importancia: “Quid ad patrem pertinet quod amantes iurant? Si uis credere, nec ad deos pertinet” (‘¿Qué le importan a un padre lo que se juran unos amantes? Créeme, ni a los dioses les importa’).

En una de sus poesías más extensas, Catulo (64, 143-144) hace hablar a Ariadna, dolorida por el disfavor de Teseo, dando este consejo a todas las mujeres: “Nulla uiro iuranti femina credat, / nulla uiri speret sermones esse fideles” (‘Ninguna mujer crea a un varón que jura, ninguna espere que las palabras de un hombre sean fieles’), porque, una vez hayan saciado su deseo, se olvidarán de todo lo que dijeron para congraciarse la voluntad femenina. A la misma historia mítica y a este preciso poema catuliano alude uno de los *Carmina*

⁵¹⁷ Zenobio (3, 49) incluye la paremia *Εἰς θεῶν ὄτα ἦλθεν* (‘Ha llegado a oídos de los dioses’), que presenta en afirmativo la misma idea que el final de este dístico de Calímaco, pese a su disparidad formal (“A propósito de quienes no pasan desapercibidos por lo que han hecho”, Mariño Sánchez-Elvira/García Romero, eds., 1999: 131).

⁵¹⁸ Apostolio (6, 56) incorpora esta metáfora tan sólo alterada por un mero cambio de orden del verbo y su complemento (*Εἰς ὕδωρ γράφεις τὸν ἔρωτα*).

Tibulliana atribuidos a Lígdamo, proporcionándonos dos imágenes de gran fortuna, la de la divinidad riéndose de los juramentos de amor y la del viento llevándose estas vanas promesas: “Periuria ridet amantium / Iuppiter et uentos irrita ferre iubet” (‘Júpiter se ríe de los perjuros de los amantes y ordena que los vientos se los lleven incumplidos’, Tibull. III 6, 49-50)⁵¹⁹. Pero el auténtico Tibulo (I 4, 21-24) ya había recurrido a la segunda de estas imágenes: “Veneris periuria uenti / irrita per terras et freta summa ferunt. / Gratia magna loui: uetuit pater ipse ualere / iurasset cupide quicquid ineptus amor” (‘Los vientos se llevan incumplidos los perjuros de Venus a través de las tierras y el más profundo mar. La gran gracia de Júpiter: el mismo padre prohibió que tuviera validez cualquier cosa que jurase el importuno amor a causa del deseo’).

La estela de Tibulo es seguida tanto por Propercio (II 28, 8), para quien “quidquid iurarunt, uentus et unda rapit” (‘lo que [las muchachas] han jurado, el viento y el agua se lo llevan’), como por Ovidio (*Am.* II 16, 45-46): “Verba puellarum, foliis leuiora caducis, / irrita, qua uisum est, uentus et unda ferunt” (‘Las palabras de las muchachas, más livianas que las hojas caídas, el viento y el agua se las llevan incumplidas por donde les parece’). Por otro lado, también en Ovidio (*Ars* I, 633) hallamos la visión de las deidades riéndose de la vanidad del amor humano: “Iuppiter ex alto periuria ridet amantum” (‘Júpiter desde lo alto se ríe de los perjuros de los enamorados’).

Como se observará, en algunos testimonios es el varón quien perjura, lo cual remite irremesiblemente a la trágica estampa de mujeres míticas víctimas del abandono de su amante (Ariadna, Medea, Deyanira, Enone, Escila, Dido... cf. Esteban Santos, 2005: 67-68), imagen que la comedia tomará prestada a menudo para exaltar finalmente el triunfo del amor (como en la *Cistellaria*, en la que la anagnórisis permite el enlace entre Silenia y Alcesimarco). Las primeras elegías latinas (Tibulo) se mantienen más fieles a la tradición helenística, incluso en cuanto a la incorporación de algunas referencias homoeróticas (en concreto, las composiciones dedicadas a Márato). En cambio, la elegía latina posterior se hace heterosexual, de modo que la obra de Propercio y, en especial por su vocación erotodidáctica, la de Ovidio son más propensas a presentar a un varón que se lamenta por haber sido engañado por su amada, lo que, a su vez, entronca con la idea generalizada de que la mujer es malvada (*vid.* Apéndices 3.24-36) e incapaz de guardar fidelidad a causa de su doblez (*vid.* Apéndices 3.37-40, 4.18).

Así, en una elegía con tintes didácticos, Ovidio (*Am.* I 8, 85-86) recoge un consejo que da la alcahueta Dipsas a su amada, en el que sería la mujer quien jurara en falso para conseguir lo que quiere: “Nec, si quem falles, tu periurare timeto; / commodat in lusus numina surda Venus” (‘Y, si engañas a alguno, no temas perjurar: Venus vuelve sordas a las divinidades en estos juegos [amorosos]’). En otra composición, el poeta ha sido engañado por su amada, quien no ha sido castigada por los dioses —a perder su belleza— a pesar de haberlos puesto como testigos de su amor: “Scilicet aeterni falsum iurare puellis / di quoque concedunt, formaque numen habet” (‘Es evidente que los dioses eternos permiten también a las mujeres jurar en falso, y su hermosura tiene divinidad’, *Ov. Am.* III 3, 11-12). El mismo

⁵¹⁹ En contra de la idea de que lo que se dice no puede ser revocado (*vid.* Apéndice 9.27), estas unidades —y en especial la segunda parte de este dístico— se vinculan con la tradición de que las palabras carecen de fundamento porque no queda constancia de ellas, como dice la conocida *paremia* tardía *Verba uolant, scripta manent* (‘Las palabras vuelan, los escritos permanecen’, W 33093a, *vid.* Apéndice 9.28).

tono de impotencia hallamos en un tercer poema de desamor: “Turpia quid referam uanae mendacia linguae / et periuratos in mea damna deos?” (‘¿Por qué referiré las mentiras vergonzosas de tu lengua vana y los dioses perjurados en detrimento mío?’, *Ov. Am.* III 11, 21-22)⁵²⁰.

Con la sublimación del amor operada por el cristianismo, el falso juramento no tiene cabida en literatos y filósofos cristianos como San Agustín (*Ep. lo. Part.* 7, 8 [PL 35, 2033]), para quien el amor –convertido en *dilectio*– es fuente de bondad divina y, por ende, no podrá sino engendrar actuaciones rectas:

Dilige et quod uis fac; siue taceas, dilectione taceas; siue clames, dilectione clames; siue emendes, dilectione emendes; siue parcas, dilectione parcas; radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum exire.

Ama y haz lo que quieras. Si callas, callarás con amor; si gritas, gritarás con amor; si corriges, corregirás con amor; si perdonas, perdonarás con amor. Como está dentro de ti la raíz del amor, ninguna cosa sino bien podrá salir de esta raíz.

Sin embargo, los refranes españoles desdeñan esta concepción por idealista o abstracta, y, por el contrario, perpetúan la convención de que en el amor los juramentos son vanos, de forma que ni fundan obligación alguna ni hay que darles crédito (*Jura apasionada, ni obliga ni vale nada*, MK 35569; *Juramentos de enamorado no valen un cornado*, MK 35573; *Juramento del amante, ni le creas, ni te espante*, MK 4033), hasta el extremo de identificar el juramento con la mentira (*Quien ama, jura y mente*, MK 4034). En cuanto a las metáforas elegíacas, se observa la pervivencia de la imagen del viento haciendo desaparecer las palabras de los enamorados (*Amorosos juramentos, se los lleva el viento*, MK 4036; *Juramentos de amor y humo de chimenea, el viento se los lleva*, MK 35572) y, en menor medida, la de la risa divina, que –para evitar posibles irreverencias respecto a la divinidad cristiana– se desacraliza aludiendo a cierta personificación del amor (*Ella de ser libre hizo juramento, y amor que la escucha se queda riendo*, MK 4035). En este contexto, son escasas las unidades españolas en las que se presenta como perjura a la mujer⁵²¹, seguramente debido a que se considera ya de por sí inmerecedora de confianza en cualquier situación (*vid.* Apéndice 3.38) y se prefiere presentarla como víctima del amor, en un probable intento de controlar su conducta sexual, a guisa de consejos dirigidos exclusivamente a las muchachas (*Juras del que ama mujer, no se han de creer*, MK 4032; *La que al hombre cree al jurar, ál no gana que llorar*, MK 31197; *La que a los hombres cree jurando, sus ojos quebranta llorando*, MK 43418).

⁵²⁰ Con todo, en alguna ocasión es el propio poeta quien se dispone a jurar en falso recurriendo a los requiebros, por lo cual, de antemano, pide perdón a Júpiter (*Ov. Am.* II 1, 19), congraciándose así su benevolencia.

⁵²¹ Junto al último refrán español citado, se puede incluir aquí *Juramentos de puta y fieros de rufián, plumas son que volando van* (MK 35570), cuyo alcance se circunscribe sólo a la prostituta, lo que nos recuerda los personajes cómicos de la meretriz (*meretrix*) y de la alcahueta (*Iena*), las cuales “are most frequently accused of using *blandimenta* [‘halagos, requiebros’] to manipulate others” (Dutsch, 2008: 58), como prototipos de la mujer embaucadora que, mediante la seducción verbal, obtiene beneficio recurriendo al sexo y al engaño.

6.7.2. Riñas de amor y reconciliación

[Apéndice 2.35] El poder del amor es tal, que es capaz de superar las riñas y los posibles desacuerdos, incluso a pesar de la proverbial iracundia femenina y su supuesto rencor (*vid.* Apéndices 3.43-44). Por esto, una sentencia de Menandro (*Monost.* 600; *fr.* 567 K-Th) señala que, cuando hay verdadero amor, los enfados son pasajeros: *Ὀργὴ φιλοῦντων ὀλίγον ἰσχύει χρόνον* ('La ira de los que aman tiene fuerza durante poco tiempo'). Esta reflexión, que resulta lógico hallar en una comedia cuya trama gire, como la de tantas, en torno a relaciones amorosas, se desarrolla más extensamente en la comedia romana. Así, en Plauto (*Amph.* 940-943) el dios Júpiter le comenta a Alcmena que las discordias de los amantes son transitorias ("Irae interueniunt, redeunt rursum in gratiam", 'Se enfadan y vuelven de nuevo a la amistad') y que a menudo sirven para fortalecer la relación ("Verum irae si quae forte eueniunt huius modi / inter eos, rursum si reuentum in gratiam est, / bis tanto amici sunt inter se quam prius", 'Pero si acaso se da entre ellos un enfado de este tipo, entonces, si vuelven de nuevo a la amistad, son entre sí dos veces más amigos que antes').

También Terencio (*Eun.* 59-61) desarrolla este tópico, cuando el esclavo Parmenón intenta consolar a su amo, el *adulescens* Fedria, que está disgustado porque la meretriz Tais le ha dicho que tienen que estar unos días sin verse: "In amore haec omnia insunt uitia: iniuriae, / suspiciones, inimicitiae, indutiae, bellum, pax rursum" ('En el amor se dan todos estos males: injurias, sospechas, enemistades, treguas, guerra y, de nuevo, la paz')⁵²². Análogamente, en otra de sus comedias, Cremes no se cree que Pánfilo y Glicera hayan puesto punto final realmente a su relación, porque *Amantium irae amoris integratio est* ('Las peleas de los amantes son la renovación del amor', Ter. *Andr.* 555). Esta consideración, comprendida entre las sentencias de Publilio Siro (37), subraya la idea de que las riñas son necesarias para que el amor pueda seguir adelante; es más, después de una pelea, la unión entre ambas personas suele resultar reforzada y más afianzada, tal como decía Plauto en términos más generales de amistad. Otras sentencias atribuidas al mimógrafo defienden una posición semejante: *Discordia fit carior concordia* ('La discordia hace más agradable la concordia', Publil. 131 / D 9); *Amans, ita ut fax, agitando ardescit magis* ('El amante, como una antorcha, se enciende más agitándolo', Publil. 39 / A 38); *Cogas amatam irasci, amari si uelis* ('Haz enfadar a tu amada, si quieres ser amado', Publil. 108 / C 22)⁵²³.

Semejantes reflexiones tenemos en Ovidio, quien afirma que un amor sin peleas es en verdad poco duradero: "Non bene, si tollas proelia, durat amor" ('El amor no dura mucho si suprimes las peleas', *Ov. Am.* I 8, 96), por lo que aconseja fomentar la sospecha en nuestro/a amante (por ejemplo, dejando a la vista los regalos que otros u otras nos han hecho) para que no esté totalmente seguro/a de nuestro amor. De este modo, considera apropiado que el amado primero crea que es el único, pero que poco después "riualem partitaque foedera

⁵²² Estos versos son retomados por Horacio (*Serm.* II 3, 267-268) en su diatriba contra los amantes dolientes que vacilan sobre cómo actuar ante el desdén de su amada, trayendo a colación una transparente adaptación de Terencio para concluir que el amor siempre es fuente de problemas, tanto en la dicha como en la desgracia: "In amore haec sunt mala, bellum, / pax rursum" ('En el amor existen estos males: la guerra y, de nuevo, la paz').

⁵²³ [Apéndice 2.35.1] Esta última sentencia es la que más se desmarca del resto: primero, por acercarse a las unidades que señalan que la doblez de la mujer en el juego del amor (que la lleva, según las paremias, a fingir no querer cuando sí quiere, *vid.* Apéndice 3.18); segundo, por presentarlo como una estrategia para llevar a cabo la conquista amorosa, igual que *Mujer despreciada, mujer enamorada* (MK 43967).

lecti / sentiat: has artes tolle, senescet amor” (‘sienta que tiene un rival y comparte el derecho a tu cama: si suprimes estas técnicas, el amor envejece’, Ov. *Ars* III, 593-594).

Con posterioridad, el filósofo cisterciense Alano de Lilla (*Parab.* 1, 33-34 [PL 201, 581c-582a]) incluyó en sus parábolas en verso el siguiente símil: “Clarior est solito post nubila plurima Phoebus, / post inimicitias clarior est et amor” (‘Después de muchísimas nubes el sol es más resplandeciente que de costumbre; también después de una pelea el amor es más resplandeciente’). Y la paremia tardía *Quae modo pugnarunt, iungunt sua rostra columbae* (‘Las palomas que hace un instante han luchado juntan sus picos’, G 2596) presenta una figuración distinta que renueva el tópico.

En español contamos con continuaciones literales de la paremia del *Andria* de Terencio (*Las iras de los amantes son redintegración del amor* [sic, cf. “integratio” en Ter. *Andr.* 555], S 63; *Las riñas de los amantes son la renovación del amor*, Doval, 1997: nº 1387), así como con formas más innovadoras (*Riña de amantes, agua refrescante*, MK 13375), algunas que –como Plauto– auguran la duplicación del afecto (*Ira de enamorados, amores doblados*, Doval, 1997: nº 1387; *Iras de enamorados, son los amores doblados*, MK 4129; *Riñas de enamorados, amores doblados*, MK 13373) y otras que no especifican en qué proporción (*Las rencillas de los amantes son para confirmación de más amor*, S 63; *Rencillas entre amantes, mayor amor que de antes*, MK 4134; *Riñen los amantes, y quiérense más que antes*, MK 4135). Por otro lado, algunos refranes se limitan a señalar –como Menandro– la brevedad de las peleas entre amantes (*Ira de dos que se aman, en abrazos para*, MK 4130; *Riñas de enamorados paran en besos y abrazos*, MK 13376; *Riñen el lunes los amantes, y se buscan el martes*, MK 4136), mientras otros indican la necesidad de reñir para el bien del amor (*Amores queridos, han de ser reñidos*, MK 4138) o por el placer de reconciliarse (*Riñen a menudo los amantes, por el gusto de hacer las paces*, MK 4137; *Por el gusto de hacer las paces, riñen muchas mujeres con sus amantes*, MK 13341⁵²⁴).

6.7.3. Celos

[Apéndice 2.36] Uno de los elementos fundamentales de estas discordias reconstituyentes del amor son los celos, tal como apuntaba Ovidio (*Ars* III, 593-594). De este modo, se sientan las bases de la inherencia de los celos al verdadero amor, que será incapaz de tolerar la presencia de cualquier rival (*vid.* Apéndice 2.33.1).

En un epigrama que remeda parcialmente una elegía de Tibulo (IV 13, 5-6), Ausonio (*Epigr.* 88, 3) se dirige a una tal Crispa, que a él le parece hermosa, deseando que otros varones la vean fea, precisamente “iunctus quia zelus amori est” (‘porque los celos están unidos al amor’). Paralelamente, San Agustín (*C. Adim.* 13, 2 [PL 42, 147]) analiza el papel de los celos en el ámbito conyugal, llegando a la conclusión de que, una vez desprovistos del error y el dolor que suponen⁵²⁵, lo que queda es la loable voluntad de custodiar la castidad y

⁵²⁴ Nótese que, frente a la primera de estas dos unidades, en la segunda se presenta a la mujer como parte activa de la discusión, incidiendo en los tópicos de su irracionalidad, su volubilidad o su iracundia, y mostrando al varón como víctima de sus ataques.

⁵²⁵ Como una grave falta aparecen representados en el Antiguo Testamento: “Non zeles mulierem sinus tui, / ne ostendat super te malitiam doctrinae nequam” (‘No tengas celos de la mujer de tu seno, para que no muestre la maldad de una depravada lección sobre tí’, *Si.* 9, 1).

castigar el adulterio⁵²⁶, de forma que se confirma –a juicio de San Agustín– una paremia que suele decirse: *Qui non zelat, non amat* ('Quien no siente celos, no ama').

El refranero español ratifica la indisolubilidad entre amor y celos (*El amor y los celos son compañeros*, MK 10521; *El amor y los celos son hermanos gemelos*, MK 10520; *Donde hay celos, hay amor; donde hay viejos, hay dolor*, MK 10517), pues éstos se consideran la derivación lógica de aquél (*Los celos son hijos del amor*, MK 10522), hasta el extremo de que se hacen ineludibles para definir e identificar el auténtico amor (*No hay amor sin celos*, MK 10518; *Amor sin celos no lo dan los cielos*, MK 10519; *Dijo un sabio doctor que sin celos no hay amor*, MK 10525⁵²⁷; *No hay amor sin celos, ni cordura sin recelos*, MK 10526; *Quien bien quiere, celos tiene*, MK 10523; *Aquel que no tiene celos, no tiene amor verdadero*, MK 10524; *Quien no cela, no ama*, MK 10527⁵²⁸).

6.7.4. Amor y dolor

Como se indicó (*vid.* Apéndice 2.06), desde antiguo se considera que el amor nace irremediabilmente ligado al dolor, ya que se estima que se está realmente enamorado cuando el amante, por un lado, se deleita con la idea del amado y, por otro, se lamenta por su ausencia. Según el mito de Platón (*Phaedr.* 251c-d), la contemplación de la persona amada vivifica al amante, llenándolo de gozo y acabando con el sufrimiento ocasionado por la añoranza que el alma siente al no hallarse en su medio original; sin embargo, cuando no se ve al amado, el alma se marchita y el deseo la golpea, haciendo que prorrumpe un profundo dolor que desasosiega al amante y que no podrá hallar alivio hasta que no se produzca el reencuentro.

Para Aristóteles, como se recordará, el amor surge unido al dolor, en tanto que no basta con la felicidad que conlleva la visión del amado, sino que su ausencia debe producir cierto padecimiento: “Ἀρχὴ δὲ τοῦ ἔρωτος αὕτη γίγνεται πᾶσιν, ὅταν μὴ μόνον παρόντος χαίρωσιν ἀλλὰ καὶ ἀπόντος μεμνημένοις [ἔρωσιν] λύπη προσγένηται τῷ μὴ παρεῖναι” ('El inicio del amor se produce con todos estos elementos, cuando no sólo se siente satisfacción de una presencia, sino también cuando al recuerdo de la ausencia se añade la pena de no tenerla presente', Arist. *Rhet.* I 11, 1370b22-25; *cf.* *Eth. Nic.* II 4, 1105b22).

Por otra parte, la alegoría de Eros o Cupido también incide en la asociación del amor y el dolor, habida cuenta de que la pasión amorosa se inicia con el impacto de su dardo. Así, como expone Calderón Dorda (1997: 5), “a medida que el amor penetra en el corazón de la víctima del flechazo, se manifiesta más y más claramente como un dolor, como un tormento, como un *πάθος ἐρωτικόν*” ('sufrimiento amoroso'), porque estará unido a múltiples y constantes zozobras: no sólo la ausencia, sino también los celos, el miedo al engaño, las dudas acerca de la correspondencia, el temor al abandono, etc. Dada esta ineludible

⁵²⁶ De nuevo, la perspectiva masculina se reafirma como dominante, pues la alusión a la *castitas* remite indefectiblemente al valor de la castidad femenina (*vid.* Apéndices 3.06-12), énfasis que pretende redimir su supuesta tendencia a la lujuria y al vicio (*vid.* Apéndices 3.16-18), que la conduce fácilmente a la infidelidad (*vid.* Apéndice 4.18), lo cual, a su vez, hace necesaria la custodia de la mujer (*vid.* Apéndices 3.13-15). De hecho, esta deducción de San Agustín encierra en sí misma un resumen de la visión de la mujer que transmite la sociedad tradicional y las paremias de origen grecolatino, como se verá en el próximo capítulo.

⁵²⁷ Podría pensarse que este refrán alude a alguna fuente conocida (quizá el pasaje de San Agustín), pero nos inclinamos por pensar que se trata de una mera mención de una fuente de autoridad no precisada, favorecida por las cuestiones rítmicas y la rima.

⁵²⁸ Esta unidad parece ser la traducción literal de la citada por San Agustín.

dualidad, para toda la poesía erótica tendrá cabal importancia la descripción de los sufrimientos del amante, que tenderá a sentirse irremisiblemente desgraciado.

[Apéndice 2.37] A Safo (fr. 130 V) se atribuye la acuñación de un epíteto de Eros en el que se evidencia esta doble naturaleza, placentera y dolorosa, a través de una difundida sinestesia que recurre a los sabores dulce y amargo: “Ἔρος δηῦτέ μ’ ὀ λυσιμέλης δόνει, / γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον” (‘De nuevo Eros, que los miembros afloja, me sacude, una fiera dulce-amarga, incombustible’)⁵²⁹. El éxito de este calificativo se atestigua gracias a su pervivencia en varios poemas incluidos en la *Anthologia Palatina*: Posidipo de Pela (*Ant. Pal.* V 134, 4) habla sencillamente de “ὁ γλυκύπικρος Ἔρωζ” (‘el dulce-amargo Amor’), mientras que Meleagro de Gádara en ocasiones lo aplica metonímicamente a las flechas del dios alado (“Τὸ γλυκύπικρον Ἔρωτος ἔχων βέλος”, ‘Llevando [clavado] el dulce-amargo dardo de Eros’, *Ant. Pal.* XII 109, 3) y en otras lo desglosa empleando los lexemas de los que se compone (“Ἦ σύ γε μὴνύεις, ὅτι καὶ γλυκὴ καὶ δυσόιστον / πικρὸν ἀεὶ κραδίᾳ κέντρον Ἔρωτος ἔχει;”, ‘Es que quieres decir que también ella [la amada Heliodora] posee un aguijón de Eros, dulce e intratable a un tiempo y amargo siempre para mi corazón?’, *Ant. Pal.* V 163, 3-4).

De los dos adjetivos que integran este epíteto, es el relativo a la dulzura el que persiste con mayor fuerza, asimilándose a adjetivos que denotan lo agradable o placentero y, al mismo tiempo, combinándose con otros que vienen a sustituir la amargura. Así, en Eurípides (*Hipp.* 348), Fedra le pregunta a su nodriza qué es amar, a lo que ésta le responde: “Ἠδίστον, ὃ παῖ, ταῦτόν ἀλγεινόν θ’ ἅμα” (‘Lo más dulce, hija, y también doloroso a la vez’). Y en un epigrama funerario dedicado a sí mismo, Meleagro (*Ant. Pal.* VII 419, 3-4) reinventa el epíteto de Safo aglutinando el adjetivo *γλυκός* a un lexema con el sentido de ‘lágrima’: “Εὐκράτεω Μελέαγρος, ὁ τὸν γλυκύδακρυον Ἔρωτα / καὶ Μούσας ἴλαραῖς συστολίσας Χάρισιν” (‘Meleagro, hijo de Éucrates, quien unió al dulce-derramador-de-lágrimas Amor y a las Musas con las felices Gracias’).

En latín, la asociación del amor con la amargura viene respaldada por un juego paronomásico entre *amor/amare* y el adjetivo *amarus*, como se pone de manifiesto en varias comedias plautinas. En un reflexivo monólogo, Lisiteles compara los distintos placeres físicos, estableciendo que, mientras otros son sólo dulces, el amor conlleva también un componente de amargura: “Quamquam illud est dulce, esse et bibere, / Amor amara dat tamen, satis quod aegre sit” (‘Aunque esto es dulce, comer y beber, Amor también da cosas amargas, suficientes para que sea molesto’, Plaut. *Trin.* 259-260)⁵³⁰. Ante la lectura de unas tablillas por parte de Pséudolo, Calidoro le indica que las noticias que recibe le dejan una mezcolanza de ambos sabores en la boca: “Dulce amarumque una nunc misces mihi” (‘Ahora me mezclas dulce y amargo en una sola [copa]’, Plaut. *Pseud.* 63). Viendo que la *meretrix* Gimnasia se

⁵²⁹ En su antología de poesía amorosa griega, Calvo (2009: 73) señala que este epíteto remite a Homero, pero en realidad en sus epopeyas hallamos sencillamente “γλυκός ἔμερος” (‘dulce deseo’, Hom. *Il.* III, 446; XIV, 328; *Od.* XXII, 500), pues en estos pasajes se presenta sólo la vertiente agradable del amor, con claras referencias a un contexto sexual: en ambos pasajes de la *Ilíada*, el mismo hexámetro se repite como colofón de un parlamento amoroso mediante el cual Paris y Zeus pretenden convencer, respectivamente, a Helena y a Hera para que mantengan relaciones sexuales con ellos, manifestando que el susodicho deseo los embarga.

⁵³⁰ Los compendios fraseológicos recogen sencillamente *Amor amara dat tibi satis* (SD 637, HL 561, A 70, D 159, COU I.167) o *Amor amara dat* (T 1415), donde se pierde la oposición con lo dulce y la concepción del amor como enfermedad (gracias al adjetivo *aegre*), haciéndose hincapié, no obstante, en la paronomasia.

burla de que esté enamorada, Selenia juega explícitamente con el hecho de que tanto *amare* como *amarus* comienzan con *amar-*, referencia metalingüística encubierta bajo el sentido literal de la pregunta que formula: “Eho an amare occipere amarum est, obsecro?” (‘Pero dime, por favor, ¿es que es amargo empezar a amar?’, Plaut. *Cist.* 68). Y la respuesta que obtiene recurre a dos sustancias –la miel y la hiel– que proverbialmente se asocian a la dulzura y al amargor⁵³¹, quizá echando mano de una paremia preexistente, pero que en todo caso terminó lexicalizándose: *Amor et melle et felle est fecundissimus* (‘El amor es riquísimo no sólo en miel, sino también en hiel’, Plaut. *Cist.* 69; W 985)⁵³².

No refiriéndose estrictamente al amor sino a los placeres en general, Lucrecio (IV, 1133-1134) considera casi como una ley natural que, del placer, brota una amargura que atormenta: “Medio de fonte leporum / surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat” (‘De en medio de la fuente de las delicias surge algo amargo que, entre las propias flores, desasosiega’). A su vez, Catulo (68, 18) relata que en su juventud se entregó a los desenfrenos del amor, por lo cual no es desconocido para Venus, la diosa “quae dulcem curis miscet amaritiem” (‘que mezcla con las penas una dulce amargura’). En uno de sus poemas bucólicos, Virgilio (*Ecl.* III, 109-110) habla igualmente de la dualidad de sabores del amor, pero sin recurrir al oxímoron catuliano: “Et uitula tu dignus et hic, et quisquis amores / aut metuet dulcis aut experietur amarus” (‘Tú eres digno de la ternera, y éste también, y cualquiera que tema los dulces amores o experimente los amargos’).

Una formulación particular presenta Ovidio (*Am.* II 9, 25-26), quien no habla del amor sino del objeto del amor (la amada) y prescinde de la referencia a lo amargo, aplicando el adjetivo *dulcis* al sustantivo *malum*, de tal modo que enlaza con la tradición que considera que la mujer es un mal agradable (*vid.* Apéndice 3.24.1): “«Viue» deus «posito» siquis mihi dicat «amore» / deprecer – usque adeo dulce puella malum est” (‘Si un dios me dijera «vive sin amor», yo le suplicaría que alejara de mí tal orden: hasta ese punto la mujer es un dulce mal’). Por su parte, Petronio (56, 6), hablando de las abejas, trae a colación una paremia que ratifica la doble naturaleza del insecto: *Vbicumque dulce est, ibi et acidum inuenies* (‘Donde está lo dulce, allí encontrarás también lo amargo’). Aunque no aparece en un contexto amoroso, se evidencia que la idea existía en la mentalidad romana en un sentido amplio, en la línea de Lucrecio.

Un tiempo después, Apuleyo retoma la alusión a ambos sabores y ambas sustancias cuando Fotis, tras ser besada por Lucio, le advierte de que se trata de un dulce primer paso

⁵³¹ Esta asociación entre *mel* (‘miel’) y *fel* (‘hiel’) se ampara también en la paronomasia y “topicamente indica la commistione di dolcezza e amarezza, elementi positivi e negativi, e che è particolarmente usato in contesti di tipo amoroso [...], o per indicare inganni particolarmente subdoli [...], falsità [...], o per incitare alla moderazione dei piaceri” (T 1688). Por ejemplo, en un marco amoroso, Ovidio (*Ars* II, 520) sostiene que “quae patimur, multo spicula felle madent” (‘las flechas que soportamos están empapadas en hiel abundante’). [Apéndice 2.37.1] Pero resultan más paradigmáticas las paremias *Vbi mel, ibi fel* (‘Donde hay miel, allí hay hiel’, SD 10174, HL 8808, P 2947, M 78, G 3266, COU I.3083) o *Vbi mel, ibi apes* (‘Donde hay miel, allí hay abejas’, G 3265), cuyo alcance es visiblemente mayor y aplicable a los peligros de cualquier circunstancia placentera, como sus equivalentes españoles (*No hay miel sin hiel*, MK 24538; *Debajo de la hiel suele estar la miel*, MK 4572; *Quien te dio la hiel, te dará la miel*, MK 11944; *Aún más dulce la miel fuera, si no picaran las abejas*, MK 32287; *Quien coger miel quiera, guárdese de las abejas*, MK 41813; *El favo [scil. panal] es dulce, mas pica la abeja*, MK 49267; *Dulce es el panal; pero el aguijón de la abeja no es tal*, MK 32288).

⁵³² Haciendo balance de esta combinación, la cortesana concluye que la amargura resultante es mucho mayor que la dulzura, de la que sólo se consigue una dosis mínima. A la misma impresión llegará Ovidio (*Ars* II, 515), como veremos (*vid.* Apéndice 2.38).

que puede volverse amargo: “Dulcem et amarum gustulum carpis; caue ne nimia mellis dulcedine diutinam bilis amaritudinem contrahas” (‘Tomas un entrante dulce y amargo: cuídate de que, con la excesiva dulzura de esta miel, no te ocasiones una continuada amargura de bilis’, Apul. *Met.* II 10, 2). Más adelante, cuenta que Venus se ha enfadado porque Cupido se ha casado con Psique, su rival en hermosura, de manera que se propone hacer que su hijo experimente la vertiente negativa del amor: “Sed iam faxo te lusus huius paeniteat et sentias acidas et amaras istas nuptias” (‘Pero haré que te arrepientas pronto de este juego y que sufras ácidas y amargas estas nupcias’, Apul. *Met.* V 30, 2). Se observará que este pasaje presenta ciertas peculiaridades: al adjetivo *amarus* se coordina con *acidus*, hasta cierto punto equivalentes y, por otro lado, se aplican a las nupcias, frente al resto de fuentes, en las que no había vinculación alguna entre amor y matrimonio, como será la tendencia general (*vid.* Apéndices 4.01-02).

En su mistificación del amor, San Agustín (*Conf.* IV 12, 18) subraya que su amargura se hará patente en cuanto se deje de lado el amor a Dios: “Bonum, quod amatis [...] bonum est et suaue; sed amarum erit iuste, quia iniuste amatur deserto illo quidquid ab illo est” (‘El bien que amáis es bueno y agradable, pero justamente será amargo si, abandonado Dios, injustamente se ama lo que de él procede’). En cambio, el epigramista neolatino John Owen (*Epigr.* I 13, 1-2) recurre a la iconografía de Venus como personificación del amor, imaginándola dulce a su llegada y amarga a la hora de su marcha: “Principium dulce est, at finis amoris amarus: / laeta uenire Venus, tristis abire solet” (‘El principio del amor es dulce, pero su final es amargo: Venus suele venir alegre e irse triste’).

Aunque no muy profusamente, el español recoge la indisolubilidad entre amor y amargura (*No hay amor sin amargor*, MK 3808), en vista de que, a pesar de que el inicio del amor sea dulce, acabará siendo desagradable (*Dulce es la entrada, mas amarga es la estada*, MK 3823; *El amor es dulce carga; pero al fin, amarga*, MK 3825; *El amor es dulce carga, al principio, que no a la larga*, MK 3824).

[Apéndice 2.38] Otro grupo de pasajes literarios y fraseologismos opta por hablar directamente de las pesadumbres que acarrea el amor, prescindiendo de la sinestesia que caracterizaba los anteriores. Por ejemplo, Medea se lamenta de que “βροτοῖς ἔρωντες ὡς κακὸν μέγα” (‘para los mortales, los amores son como un gran mal’, Eur. *Med.* 330), mientras una pieza de Meleagro (*Ant. Pal.* XII 144, 1-4) comienza con esta pregunta: “Τί κλαίεις, φρενοληστή; (‘¿Por qué lloras, destructor-de-corazones?’), que apela a Eros con este descriptivo epíteto y cuya respuesta se halla en el último verso de la composición, donde el dios es presentado como causa de sufrimiento: “Ὡς μόλις, οἷ’ ἔδρας πρόσθε, παθῶν ἔμαθες” (‘De mala gana has aprendido con dolor qué dolores has causado tú antes’).

Una sentencia de Publilio Siro incide en que *In Venere semper certat dolor et gaudium* (‘En Venus [el amor] siempre contienden el dolor y el gozo’, Publil. 268 / I 38), mientras que otra evidencia que, por más bien que estén los enamorados, *In amore semper causa damni quaeritur* (‘En el amor siempre se busca la ocasión de sufrir’, Publil. 274 / I 44), porque la congoja es inherente a ellos: *Amor otiosae causa est sollicitudinis* (‘El amor es origen de superflua inquietud’, Publil. 34 / A 34).

En las obras de Ovidio, son múltiples las referencias que hallamos acerca de la amalgama que conforman el amor y el dolor, surgiendo éste como consecuencia de aquél (“Attenuant iuuenum uigilatae corpora noctes / curaque et in magno qui fit amore dolor”, ‘Las noches en vela, la preocupación y el dolor que nace de un gran amor adelgazan los

cuerpos de los jóvenes’, Ov. *Ars* I, 735-736), angustiando a los enamorados con miedos diversos (“Res est solliciti plena timoris amor”, ‘El amor está lleno de angustioso temor’, Ov. *Her.* 1, 12)⁵³³ y multiplicándose los desengaños hasta casi el infinito (“Litore quot conchae, tot sunt in amore dolores”, ‘Cuántas conchas hay en la playa, tantos dolores hay en el amor’, Ov. *Ars* II, 519), llegando a superar en proporción a lo que resulta gustoso (“Quod iuuat, exiguum, plus est, quod laedat amantes; / proponant animo multa ferenda suo”, ‘Lo que place a los amantes es escaso, es mayor lo que los hiere: prepárense en su interior para soportar muchas cosas’, Ov. *Ars* II, 515-516). Para Ovidio, sin embargo, el dolor no sólo siempre es un obstáculo, sino que en muchas ocasiones actúa como acicate, haciendo más intenso y deseable el amor que se siente (“Nil ego, quod nullo tempore laedat, amo”, ‘No amo aquello que en ningún momento me hiere’, Ov. *Am.* II 19, 8), ya que el riesgo siempre constituye un aliciente (“Quae uenit ex tuto, minus est accepta uoluptas”, ‘El placer que procede de lo seguro es menos estimado’, Ov. *Ars* III, 603) y lo que se obtiene con comodidad carece de incentivo (“Quod datur ex facili, longum male nutrit amorem”, ‘Lo que se da fácilmente mal puede alimentar un amor duradero’, Ov. *Ars* III, 579)⁵³⁴.

En época tardía, el tópico continúa gracias a paremias del tipo *Quod suaue est in amore, abit; quod turpe est, manet* (‘Lo que hay agradable en el amor, desaparece; lo que hay infame, permanece’, A 83, G 2855, COU I.2673), pero cobra particular relevancia una nueva vinculación léxica entre los términos *amor* y *dolor*, que –pese a coaparecer ya en algunos pasajes latinos– ahora se oponen con claros efectos eufónicos: “Sine dolore non uiuitur in amore” (‘Sin dolor no se vive en el amor’, Kemp. *Imit.* III 5, 7); *Vbi amor, ibi dolor* (‘Donde hay amor, allí hay dolor’, SD 10140, HL 8779, P 2942, A 70, D 3233, G 3260, COU I.3071)⁵³⁵.

Si la larga tradición del dulce-amargo amor tenía pocas repercusiones en nuestro refranero, las asociaciones explícitas del amor con el padecimiento cuentan con numerosos exponentes, en especial gracias a la pervivencia, en español, de la armonía fonética entre *amor* y *dolor*. Así pues, nuestro acervo paremiológico señala la indisolubilidad de ambos sentimientos (*Donde hay amor, hay dolor*, S 72, Doval, 1997: nº 1374⁵³⁶; *Quien tiene amores,*

⁵³³ [Apéndice 2.39] Este verso, así como la última sentencia de Publilio Siro citada y la paremia medieval *In Veneris ludo timor est et sollicitudo* (‘En el juego de Venus hay temor e inquietud’, W 12130) ponen el énfasis en el hecho de que el padecimiento se manifiesta a modo de preocupaciones, recelos y miedos, tal como hace nuestro refranero (*Amor engendra temor*, MK 3860; *Mientras más amor, más temores*, S 74; *Quien ama, teme*, S 63; *Mucho teme quien bien ama*, MK 3862; *Quien quiere teme*, MK 3864; *Quien no teme, no ama*, MK 3866; *Amarás y temerás*, MK 3863; *Lo que mucho se quiere, mucho se teme*, MK 3865; *Estoy metida entre amor y miedo; no sé cómo vivir puedo*, MK 3859).

⁵³⁴ [Apéndice 2.40] Estas tres últimas citas se corresponden, por un lado, con “Fit quoque longus amor, quem diffidentia nutrit: / hunc tu si quaeres ponere, pone metum” (‘También se hace prolongado el amor al que alimenta la desconfianza: si quieres ponerle fin, pon fin al miedo’, Ov. *Rem.* 543-544) y, por otro, con “Amor crescit dolore repulsae” (‘El amor aumenta con el dolor del rechazo’, Ov. *Met.* III, 395), que recalca el poder del desdén igual que algunos refranes españoles (*Entre amores, los desprecios son favores*, MK 4012; *Más puede con el amor el desprecio que el favor*, MK 4013; *El desdén es al amor lo que el hisopo del herrero al carbón*, MK 4011), aunque no faltan los que advierten de sus riesgos (*En los principios de los amores, los desdenes suelen ser parte para acabarlos*, S 75).

⁵³⁵ La misma estructura de esta unidad se encuentra en una paremia homóloga que en los *Carmina Burana* (119, 3, 4) se cita explícitamente como proverbio: *Vbi amor, ibi miseria* (‘Donde hay amor, allí hay desdicha’). Esta asociación de *amor* y *miseria* ya se hallaba en Plauto (*Pers.* 179), cuando la prostituta Lemniselene se lamenta amargamente de que “miser est qui amat” (‘quien ama es desdichado’).

⁵³⁶ En cuanto a este refrán, ambas fuentes contemplan un sentido que no estaba presente en los precedentes clásicos: que el dolor de las personas queridas se siente como propio. A nuestro

tiene dolores, MK 3810; *Donde no hay amor, no hay dolor*, MK 3811; *Gran mal padece quien amores atiende*, MK 3819; *Mucho sufre quien bien ama*, MK 3816), intrincados hasta el extremo de que se identifican indefectiblemente (*Quien dijo amor, dijo dolor*, MK 3809; *Desdicha y amor son una cosa y parecen dos*, MK 3813; *Según es el amor, tal es el dolor*, MK 3800) y la ausencia de dolor es indicadora de que el amor no existe realmente (*Donde no hubo dolor, ni hay caridad ni amor*, MK 9508; *No hay amor sin dolor*, MK 3807; *Amor sin dolor no es verdadero amor*, MK 3812; *Amar sin padecer, no puede ser*, MK 3806).

Perfilando los detalles del tema, se señala que el amor es motivo de angustia (*Amores y dolores quitan el sueño*, S 75) y, dado que suele derivar en conductas no enteramente racionales, pone en peligro la honorabilidad de los individuos (*El amor, a ninguno da honor y a todos da dolor*, MK 3799). Asimismo, se establece una clara oposición entre el comienzo y el final del proceso amoroso, puesto que los sentimientos positivos desaparecerán y sólo pervivirá el sufrimiento (*Los amores se irán, y los dolores quedarán*, MK 3821; *Vanse los amores, y quedan los dolores*, MK 39162), de modo que todo amor está destinado a un desenlace estrepitoso (*Amor, amor, malo el principio y el fin peor*, MK 3720; *Amor, amor, palabra dada, el hecho malo, el fin peor*, MK 3719), por muy placentero que fuera en su inicio (*El amor entra con cantos y sale con llantos*, MK 3723; *El amor y el niño empiezan brincando y acaban llorando*, MK 3724; *Los amores entran riendo, y salen llorando y gimiendo*, MK 3721; *Cosquillas y amores, empiezan con risa y acaban con dolores*, MK 3722; *El amor y las sopas van por una vía: las primeras cucharadas calientes y las demás frías*, MK 3725), visto que lo que prometían al principio no llega a cumplirse (*Amores y dolores, prométense bienes y dan sinsabores*, MK 3804; *Los amores prometen gustos y dan sinsabores*, MK 3805) y, haciendo balance, la proporción de perjuicios será mucho mayor que la de beneficios (*¡Oh falso amor, pocas veces das placer y muchas dolor!*, MK 3802; *Amores, por un placer mil dolores*, MK 3803; *Hombres y mujeres, mil placeres y diez mil displaceres*, MK 37268)⁵³⁷.

Por último, si bien en la mayoría de las unidades se tiende a adoptar una perspectiva general en la que se hace difícil identificar una voz masculina o femenina, en algunos refranes ésta es claramente masculina, ya que no se habla del amor, sino del dolor que acarrea amar a las mujeres (*Mujeres y amores, por un placer, cien dolores*, MK 43457; *La fortuna y la mujer dan mil pesares por un placer*, MK 59268; *Quien ama a la tejedera, duelos tiene y más espera*, MK 3814; *Quien adama la dondella, la vida trae en pena*, MK 3815; *Dicen ellas que el amor no causa penas; y nos decimos que nosotros lo sentimos*, MK 3822), entroncando así con el misógino tópico de que la mujer es fuente de mal (*vid.* Apéndices 3.24-36).

[Apéndice 2.38.2] Una derivación particular de esta tradición es la que da lugar a la paremia tardía *Amor cogit ad nuptias litem capit, atque dolorem* ('El amor obliga al matrimonio y recoge disputas y dolor', A 759, G 177, COU I.171). Esta paremia, que engrosa la

parecer, esta acepción correspondería a una interpretación que, en un ánimo idealizador de la cuestión y de acuerdo con la moral imperante, habría pretendido darle una vertiente afable a una tradición que presentaba una imagen del amor bastante descarnada.

⁵³⁷ [Apéndice 2.38.1] El recurso a estas cantidades hiperbólicas nos recuerda la paremia tardía *Amor, arma, canes et aues, simplex uoluptas, centuplex dolor* ('Amor, armas, perros y aves, por un único placer, cien dolores', A 422, D 161, G 173, COU I.169), que cuenta con sus propias continuaciones españolas (*Caza, guerra y amores, por un placer, mil dolores*, MK 10198; *Guerra, caza y amores, por un placer mil dolores*, MK 28650). Por otro lado, el refranero presenta, en este punto, cierta discordancia, habida cuenta de que algunos refranes presentan lo positivo y lo negativo en equilibrio (*Hombres y mujeres, sinsabores y placeres*, MK 37269; *Hombres y mujeres, mil pesares y mil placeres*, MK 37267).

larga lista de unidades contrarias al casamiento, transfiere –de modo excepcional– el amor al matrimonio; y en ella se intuye la perspectiva androcéntrica, en tanto que se relaciona con los refranes que describen el tormento del hombre casado e incluso le instan a permanecer soltero (*vid.* Apéndices 3.27-29). En español, esta unidad puede verse reflejada en paremias en las que se ha agregado la circunstancia del matrimonio respecto a las anteriores (*Casado por amores, casado con dolores*, MK 39164; *Matrimonio por amores traen muchos sinsabores*, MK 39163; *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores*, S 75; *Casamiento por amores, no darán fruto esas flores*, MK 39165; *Por amores casamiento, flores son que lleva el viento*, MK 39166), a las cuales habría que añadir alguna con una clara alusión sexual (*Quien casa por amores, malos días y buenas noches*, MK 39161), que incide implícitamente en la condición de la mujer como objeto de deseo sexual.

[Apéndice 2.41] Dado que el proceso amoroso está marcado por los sufrimientos, no es de extrañar que, en el universo elegíaco, “el amor se presente como una enfermedad (*νόσος*) que debilita a las personas que son víctimas de su embrujo” (Calderón Dorda, 1997: 5). En dos de sus relatos amorosos, Partenio de Nicea realiza esta sintomática identificación, reforzada por el hecho de que se trata de amores incestuosos, como casos extremos de aberración a los que obliga el imperioso y morboso amor: “Οὗτος κατὰ μῆνιν Ἄφροδίτης εἰς ἔρωτα ἀφικόμενος τῆς ἀδελφῆς, τέως μὲν ἐκαρτέρει οἰόμενος ῥᾶστα ἀπαλλάξασθαι τῆς νόσου” (‘A causa de la ira de Afrodita, [Leucipo] se enamoró de su propia hermana; durante cierto tiempo se contuvo, creyendo que se liberaría fácilmente de su enfermedad’, Parth. *Narr. am.* 5, 2); “Ταύτης εἰς ἔρωτα ἐλθὼν χρόνον μὲν τινα ἐκαρτέρει καὶ περιτῆν τοῦ παθήματος, ὡς δὲ πολὺ μᾶλλον αὐτὸν ὑπέρρει τὸ νόσημα, τότε διὰ τῆς τροφοῦ κατεργασάμενος τὴν κόρην λαθραίως αὐτῇ συνῆλθεν” (‘Durante cierto tiempo, se pudo contener y pudo vencer su pasión; pero, como la enfermedad lo desbordaba cada vez más, con la complicidad de la nodriza, corrompió a la doncella y se unió con ella en secreto’, Parth. *Narr. am.* 13, 1). Acentuando el carácter crónico de esta dolencia, la paremia griega *Ἐλκος ἔχω τὸν ἔρωτα* (‘Para mí el amor es como una llaga’, Apost. 7, 3) asimila el amor a una herida de difícil curación, recogiendo un *topos* presente en la literatura erótica⁵³⁸.

Por tanto, a pesar de todas las inconveniencias que acarrea eventualmente el amor, sus raíces pueden ser tan profundas, que sus huellas acaben siendo indelebles, de tal modo que nada podrá hacerse para olvidarlo y, siguiendo con la metáfora, para curar dicha enfermedad. Teócrito (*Idyll.* 11, 1-3) niega la existencia de cualquier antídoto que pueda luchar contra él, a excepción de la poesía, gracias a su función catártica: “Οὐδὲν πὸτ τὸν ἔρωτα πεφύκει φάρμακον ἄλλο / Νικία οὐτ’ ἔγγριστον, ἐμὶν δοκεῖ, οὐτ’ ἐπίπαστον, / ἢ ταὶ Πιερίδες” (‘Contra el amor no existe otro remedio, según me parece, Nicias, ni ungüento ni en polvo, salvo las Píeridas [Musas]’). Propercio (II 1, 57) se hace eco de esta misma cuestión: “Omnes humanos sanat medicina dolores: solus amor morbi non amat artificem” (‘La medicina cura todos los males de los hombres; el amor es el único que no quiere médico para su enfermedad’). Y en varias ocasiones Ovidio indica que no hay hierbas ni potajes que puedan curar el mal de amor: “Nullis amor est sanabilis herbis” (‘El amor no se cura con

⁵³⁸ Sobre la especificidad del amor como una herida que envejece y que, por ende, es de difícil curación, *vid.* Apéndice 2.43.

ninguna hierba', Ov. *Met.* I, 523); "Amor non est medicabilis herbis" ('El amor no se medica con hierbas', Ov. *Her.* 5, 149)⁵³⁹.

Pese a que la tradición de la hechicería continúa en nuestra literatura amorosa (en especial, a través de la figura de la alcahueta), lo cierto es que en nuestro refranero no perdura este rechazo a las técnicas bruñeriles, sino que se indica que el amor es un mal sin cura (*El mal de amor, no lo cura el doctor*, MK 3700) o bien, sencillamente, que no puede ser vencido por nada debido a su supremacía (*vid.* Apéndice 2.14).

[Apéndice 2.42] De hecho, de acuerdo con otras unidades, lo único que puede guarecer el mal de amor es su propia causa, es decir, la persona amada. Aunque ya Platón (*Phaedr.* 251c-d) estima, como se mencionó, que la visión del amado alivia el dolor que su ausencia provoca (*vid.* Apéndices 2.37-38), hay que tener en cuenta que la concepción de que lo que daña es la única cura posible para el quebranto infligido está presente en la mentalidad clásica y se halla en la base del principio de la medicina homeopática *Similia similibus curantur* ('Lo semejante se cura con lo semejante', W 29639), que, a su vez, se inspira en la ley de los semejantes de Hipócrates.

La locución nominal *la lanza de Aquiles*, a veces completada con la glosa *que hiere y sana* (Doval, 1995: 350-351; Buitrago, 2002 [1995]: 414-415), se emplea para denominar lo que, siendo perjudicial, contiene en sí mismo el remedio para el menoscabo que ocasiona y, como se deduce de su formulación, su interpretación debe retrotraerse hasta el episodio mítico protagonizado por Télefo, rey de Misia, y el héroe Aquiles, que recordamos a continuación siguiendo a Graves (1985 [1960]: II.189-191)⁵⁴⁰. En su camino hacia Troya, los griegos desembarcaron por equivocación en Misia, creyendo que se hallaban en Frigia⁵⁴¹; sin embargo, Télefo supuso que se trataba de una invasión y los atacó, matando a muchos de ellos, hasta que se presentó Aquiles y el rey misio huyó para tropezar con una vid y ser herido por el héroe griego en un muslo. En vista de que pasaba el tiempo y la herida no sanaba, Télefo decidió consultar el oráculo de Apolo, que le dijo que sólo la curaría la misma arma que la había causado. En consecuencia, el rey marchó vestido de mendigo a Áulide, donde acampaban los griegos, y les prometió mostrarles el camino hacia Troya si Aquiles consentía en poner remedio a su mal: el héroe accedió y aplicó un poco de óxido de su espada en la herida de Télefo, quien se recuperó al momento⁵⁴².

En relación con este relato, en algunos compendios fraseológicos griegos se incluye la escueta unidad *Ὁ τρώσας ἰάσεται* ('El que ha herido curará', *Mant. Prov.* 2, 28). Un tanto sutilmente, Platón (*Gorg.* 447b) puede estar haciendo referencia a esta unidad –o simplemente a la idea que desarrolla– cuando, al inicio de su diálogo, Sócrates culpa a Querefonte por haberles hecho llegar tarde a casa de Gorgias, a lo cual responde: "Ὅδδὲν πρᾶγμα, ὦ Σώκρατες: ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι" ('Ninguna molestia, Sócrates, pues yo también lo

⁵³⁹ Más extensamente, el propio Ovidio (*Rem.* 249-290) desecha como métodos para deshacerse del amor todo lo que concierne a las artes mágicas: hierbas, brebajes, ensalmos, filtros, conjuros, etc.

⁵⁴⁰ Recuérdese que ya apareció una referencia a este mito al traer a colación un texto de Plutarco sobre los beneficios que pueden obtenerse del enemigo (*vid.* Apéndice 1.41.2).

⁵⁴¹ Algunas versiones dicen que lo hicieron aposta, pues tenían la intención de destruirla para evitar que se volviera contra ellos y ayudara al troyano Príamo.

⁵⁴² Parece que la versión que daba Eurípides en su tragedia *Télefo*, hoy perdida, era distinta: el rey misio habría raptado al pequeño Oreste, hijo de Agamenón, y habría amenazado con matarlo si Aquiles no aceptaba curarle la herida.

curaré'), dado que se considera amigo de Gorgias e intercederá para disculparlos, de modo que el problema es solucionado por quien lo ha causado. Y Plutarco (*Mor.* 46f-47a = *Rect. rat.* 16) remite a la tragedia perdida que Eurípides (*fr.* 724 N²) escribió sobre la historia de Télefo y Aquiles, ampliando el alcance de este remedio homeopático a lo filosófico: "Οὐ γὰρ μόνον, ὡς Εὐρυπίδης φησί, τὸ Τηλέφου τραῦμα «πριστοῖσι λόγχης θέλγεται ῥινήμασιν», ἀλλὰ καὶ τὸν ἐκ φιλοσοφίας ἐμφυόμενον εὐφύεσι νέοις δηγμὸν αὐτὸς ὁ τρώσας λόγος ἰᾶται" ('Pues no sólo, como dice Eurípides, la herida de Télefo «es calmada por las limaduras raspadas de una espada», sino que el escozor de la filosofía implantado en los jóvenes buenos lo cura la misma palabra que los hirió').

La vitalidad del mito y de su imaginario se hace patente al analizar la poesía latina, en la que se remite a él a veces en un contexto amoroso, como ejemplificación de que, para el amor, no hay remedio que valga salvo el que proviene de la persona que lo inflama. Por ejemplo, tras indicar que la pasión amorosa es la única dolencia que no sana la medicina (*vid.* Apéndice 2.41), Propertio (*II* 1, 63-64) pone como ejemplo de solución homeopática la historia de Télefo: "Mysus et Haemonia iuuenis qua cuspide uulnus / senserat, hac ipsa cuspide sensit opem" ('El joven misio, con la misma lanza hemonia con la que había sentido la herida, sintió el alivio').

Por su parte, Ovidio alude al mito en sus poemas desde el exilio, a guisa de comparación con la propia situación del poeta, cuya herida (el ostracismo) únicamente puede ser curada por el Emperador ("Namque ea uel nemo, uel qui mihi uulnera fecit / solus Achilleo tollere more potest", 'Pues o bien nadie puede quitarme estas heridas, o bien, al modo de Aquiles, sólo el que me las hizo', *Ov. Trist.* I 1, 99-100), al tiempo que el ejercicio de la poesía puede remediar el menoscabo que sus versos pasados le ocasionaron ("Sic mihi res eadem uulnus opemque ferat, / Musaque, quam mouit, motam quoque leniat iram", 'Así también [igual que a Télefo] a mí lo mismo que me [dio] la herida me dará el alivio, y la Musa mitigará, asimismo, la cólera que ella ha provocado', *Ov. Trist.* II 1, 20-21).

En una tercera carta, dirigida a su esposa, Ovidio retoma el mito de nuevo en alusión al Emperador ("Telephus aeterna consumptus tabe perisset, / si non, quae nocuit, dextra tulisset opem. / Et mea, si facinus nullum commisimus, opto, / uulnera qui fecit, facta leuare uelit", 'Télefo, consumido por su eterno decaimiento, habría muerto si la mano que lo dañó no le hubiera dado alivio. También mis heridas, si no cometimos ningún crimen, deseo que hagan que quien las hizo quiera mitigarlas', *Ov. Trist.* V 2, 15-18), pero en esta ocasión aparece una referencia a la "mano" que hiere y cura, la misma imagen que el poeta empleará en contextos estrictamente amorosos, ya sin mención explícita del relato. Así, Cidipe le escribe una carta a Aconcio implorando a la verdad de su amor, instando a "prosint, quae nocuere, manus" ('que me ayuden las manos que me han dañado', *Ov. Her.* 21, 184). Al inicio de su tratado en contra del amor, enlaza con lo expuesto en *Ars amatoria* y justifica la escritura de estos cuatro libros señalando que "una manus uobis uulnus opemque feret" ('una misma mano os dará la herida y el alivio', *Ov. Rem.* 44).

Apuleyo recurre dos veces a la idea sin que haya atisbo de referencia al mito y dando fe de su afianzamiento en el ámbito amoroso. Respondiendo a las procaces insinuaciones de Lucio, la sirvienta Fortis le dice: "Si te uel modice meus igniculus afflauerit, ureris intime nec ullus extinguet ardorem tuum nisi ego" ('Si te alcanzara levemente mi chispa, te abrasarías interiormente y nadie extinguiría tu ardor sino yo', *Apul. Met.* II 7, 7). Una de las historias que incrusta en su trama cuenta la desventura de una madrastra que se enamora de su hijastro, a

quien confiesa su amor en estos términos: “Causa omnis et origo praesentis doloris et etiam medela ipsa et salus unica mihi tute ipse es” (‘La causa y todo origen de mi actual dolor –y también la propia cura y el único remedio para mí– eres tú, tú mismo’, Apul. *Met.* X 3, 5).

Como vemos, mientras en las fuentes griegas originarias la imagen era aplicable a diversos contextos, con el tiempo se produjo un proceso de especialización semántica que fue restringiendo su alcance al terreno amoroso o, como mínimo, al mundo de los sentimientos⁵⁴³. Prueba de esta evolución es el hecho de que, si bien la paremia griega antes citada era susceptible de ser empleada en numerosos contextos –pues en su formulación sólo aparecen los conceptos de herida y cura–, una conocida y repetida sentencia latina de Publilio Siro (31 / A 31) incorpora ya la referencia al amor: *Amoris uulnus idem sanat qui facit* (‘La herida del amor la cura el mismo que la hace’).

En español, contamos con paralelos de la paremia griega (*Quien dio la herida, dio la medicina*, MK 55176; *Quien da la llaga, da la medicina, y quien la herida, la cura*, MK 55175), que, a su vez, cuentan con equivalentes sin relación formal (*Quien la hace, la deshace*, MK 55191; *Quien yerra, lo enmienda*, MK 55194), cuya diversidad de contextos es evidente. Con todo, más abundantes son los refranes en los que se habla de un herida de amor, como en la unidad de Publilio Siro (*Sólo el que de amor hiere, sanar la herida puede*, MK 3706; *Amor hace la llaga, y él la sana*, MK 3703; *De amor la llaga sólo quien la hace la sana*, MK 3704; *La llaga del amor, quien la hace la sana y quita el dolor*, MK 3701; *La llaga del amor, sólo la cura quien la causó*, Doval, 1997: nº 1390)⁵⁴⁴, porque lo único que puede curar la dolencia amorosa es el propio amor (*Amor, con amor se cura*, MK 3702), ya tenga por objeto la misma persona, ya otra, como se verá (*vid.* Apéndice 2.47).

6.7.5. Amor constante, olvido y reemplazo

[Apéndice 2.43] Si el amor es una herida, lo peor que puede pasar es que se mantenga abierta durante mucho tiempo, ya que, cuanto más se prolongue, tanto más dificultosa será la cura. Así, por ejemplo, Lucrecio (IV, 1068), hablando de los males de amor que el sabio debería evitar, equipara este sentimiento a una úlcera que, envejeciendo, empeora: “Ulcus enim uiuescit et inueterascit alendo” (‘Pues la úlcera se aviva y envejece alimentándola’). Por su parte, Catulo (76, 13) se aleja de la imagen del amor como malestar, pero sí recoge cuán trabajoso es deshacerse de él, en especial cuando se trata de un sentimiento antiguo: “Difficile est longum subito deponere amorem” (‘Es difícil desprenderse súbitamente de un amor duradero’). Semejante referencia a la duración hallamos en Petronio (42, 7), quien a su vez retoma el motivo de la enfermedad: “Antiquus amor cancer est” (‘Un viejo amor es un cáncer’). Por último, San Juan Crisóstomo (*Hom.* 32 [Roland, 2, 204d]) nos ofrece una lectura que aún esta consideración con la que niega toda posibilidad de curarse del mal de amor

⁵⁴³ Ejemplos no eróticos se hallan en la literatura cristiana, como en San Juan Crisóstomo (*Antioch.* 5, 5 [PG 49, 76]), donde aparece en un contexto doctrinal: “Ἡμεῖς αἴτιοι τοῦ τραύματος, ἡμεῖς τὸ φάρμακον κατασκευάσωμεν” (‘Nosotros somos los responsables de la herida, nosotros proporcionamos la medicina’).

⁵⁴⁴ Parece claro que la referencia a la *llaga* remite al reiterado *uulnus* de las fuentes latinas, por lo cual creemos que el hecho de que en refranes análogos aparezca *llama* (*La llama de amor sólo la cura quien la causó*, MK 3705; *La llama del amor quien la hace la apaga*, COU II.1322, HL 581) puede deberse –a causa de su transmisión oral– a un error de interpretación de las paremias anteriores, en el cual habría contribuido la consabida simbolización del amor mediante el fuego (*vid.* Apéndice 2.25.1).

(*vid.* Apéndice 2.41): “Annosa passio medicamento momentaneo non curatur” (“Una pasión antigua no se cura con una medicina en un momento”).

Los refranes españoles no perpetúan, en esta ocasión, la imagen de la herida del amor, pues parece que la tradición se ha escindido en dos subgrupos. Por un lado, en un contexto no exclusivamente amoroso, se indica que las heridas antiguas obligan a una lenta y penosa curación (*Llagas viejas, tarde sanan*, MK 37438; *Llagas y cuentas viejas, malas llagas y malas cuentas*, MK 37440) que puede no concluir nunca (*Llagas viejas tarde curan, o no curan nunca*, MK 37439; *Llagas hay que no se curan, y toda la vida duran*, MK 37441), dado que siempre resulta más sencillo dañar que curar (*Más fácil es hacer la llaga que sanarla*, MK 37442) y pueden amargar toda una existencia (*Llaga incurable, vida miserable*, MK 37443).

Por otro lado, contamos con refranes que, prescindiendo de la imagen de la herida, sí señalan que el verdadero amor se olvida o bien tarde (*Quien bien quiere, tarde olvida*, MK 4168; *Aunque más me diga, ¡gía, quien bien ama, tarde olvida*, MK 4167; *Aunque más me digáis, madre, quien bien quiere olvida tarde*, MK 4170), o bien nunca (*Jamás olvidó el que bien amó*, MK 4171; *Quien bien ama nunca olvida, aunque le cueste la vida*, MK 4169; *Bien ama quien nunca olvida*, MK 3562; *Quien de veras amó, todo lo supo, y olvidar no*, MK 4172)⁵⁴⁵, puesto que es una de esas circunstancias de la vida de las que difícilmente puede alguien desprenderse (*Amores, diablos y dineros no son muy sacaderos*, MK 3572; *Amores, diablos y dineros son muy malos de sacar*, MK 3573), por más que pueda aminorarse su intensidad (*El amor no se puede desarraigar, mas puedese adelgazar*, MK 3570).

[Apéndice 2.44] Esta condición de permanencia hace que el primer amor sentido por una persona se convierta en el que más intensa y largamente perdura en un individuo. A la muerte de Tibulo, Ovidio (*Am.* III 9, 31-32) dice que se recordará a Delia por haber sido “primus amor” (‘el primer amor’) del poeta, la misma denominación con la que el autor identifica a Dafne respecto a Apolo (*Ov. Met.* I, 452).

La presencia de esta idea en la literatura y en la mentalidad llevará a la acuñación de una paremia tardía como *Maximus primus semper amor* (‘El primer amor siempre es el mayor’, G 1595) y sus múltiples continuaciones españolas, que recalcan la importancia y autenticidad de este amor (*No hay tal amor como el primero*, MK 4014; *Los primeros amores son los mejores*, MK 4016; *De los amores verdaderos, el más fino es el primero*, MK 4019; *El amor primero es el único verdadero*, MK 4020; *Frutas y amores, los primeros son los mejores*, MK 25339; *Las sopas y los amores, los primeros son los mejores*, MK 4015; *No hay luna como la de enero, ni amor como el primero*, MK 4018), pues persiste en la memoria de quien lo experimentó (*Amor primero no es olvidadero*, MK 4023; *Amor primero, amor postrero*, MK 4029; *Amor primero, nunca olvidado; pero no postrero*, MK 4024; *El primer amor que entra en el corazón es el último que sale de la memoria*, COU II.953), dejando su imborrable huella (*Los primeros amores son unas flores que nunca pierden sus olores*, MK 4026; *Del amor primero, dura siempre el fuego, escondido, pero no muerto*, MK 4025; *El amor primero jamás se olvida; pepita le queda por toda la vida*, MK 4022) y desluciendo cualquier otra relación posterior

⁵⁴⁵ Estas alusiones a la permanencia en la memoria nos recuerdan, además, un pasaje en el que, al describir pormenorizadamente un episodio de su relación con Faón, la Safo de Ovidio (*Her.* 15, 43) apostilla que “meminerunt omnia amantes” (‘los amantes lo recuerdan todo’). Aunque en los refranes que nos ocupan el recuerdo se refiere al amor mismo, no deja de ser relevante el hemistiquio ovidiano, cuyo alcance puede extenderse más allá de la retención de detalles, hacia una interpretación existencial, favorecida por su inclusión en algunos compendios paremiológicos (P 1640, D 1610).

(*Los amores primeros son los verdaderos; los demás no valen un bledo*, MK 4021; *Amor del alma, el primero; los demás son apetitos del cuerpo*, MK 4028).

[Apéndice 2.45] En realidad, la idea que subyace en estas unidades es que el verdadero amor es inmortal y es capaz de superar cualquier obstáculo gracias a su inquebrantable poder (*vid.* Apéndices 2.13-15). En uno de sus poemas, Ovidio (*Trist.* III 7, 43-44) juzga que el amor, precisamente, es uno de los pocos bienes imperecederos de los que podemos disfrutar los humanos: “Nihil non mortale tenemus / pectoris exceptis ingenique bonis” (‘Nada inmortal poseemos, exceptuados los bienes del amor y de la mente’). A pesar de que el recurrido tópico que nos viene a la mente es el de la inmortalidad del amor, capaz de sobrevivir a la muerte gracias a la eternidad del alma humana⁵⁴⁶, nuestro refranero se muestra, hasta cierto punto, más pragmático, dado que sitúa el límite de este firme amor en la propia muerte (*Amor fuerte dura hasta la muerte*, MK 3566; *Hasta la sepultura el amor fuerte dura*, MK 3568; *Quien de veras quiere, queriendo vive y muere*, MK 3569), aunque contamos con alguna excepción (*Amor fuerte, ni en vida ni en muerte [olvida]*, MK 3567).

[Apéndice 2.46] Consiguientemente, quien pueda sustituir un amor por otro será porque el anterior no era auténtico, en consonancia con la noción de que, si una amistad llega a romperse, es porque en realidad no era verdadera (*vid.* Apéndice 1.44); de ello da cuenta la sentencia de Publilio Siro (534 / Q 34) *Qui potest transferre amorem, potest deponere* (‘Quien puede cambiar de amor, puede desprenderse de él’). En español, se dice que no era genuino el amor que se quebró (*No amó quien dejó de amar*, MK 4176) o se olvidó (*Quien supo olvidar, no supo amar*, MK 4177; *Amor que llega al olvido, amor no ha sido*, MK 4175; *Amor que conoce olvido, no fue amor, sino salpullido*, MK 4174), porque se considera que la inconstancia está reñida con los sentimientos legítimos (*Amor que como entra sale, nada vale*, MK 3614), lo cual conlleva pensar que sólo se puede experimentar auténtico amor una vez en la vida (*Quien ha querido dos veces, no ha querido ninguna*, MK 3615).

Con todo, tal como veremos más adelante (*vid.* Apéndice 3.41.2), en algunos refranes se presenta el amor como innatamente tornadizo, en cierta medida porque se asocia con la mujer, uno de cuyos estereotipados defectos más censurados por el refranero es la volubilidad (*Amor, opinión y fortuna corren la tuna*, MK 3585; *Amor, viento y ventura, poco dura*, MK 3586; *El cariño y el aire soplan de cualquier parte*, MK 3589).

[Apéndice 2.47] Sin embargo, a pesar de estas teorizaciones sobre la eternidad del amor, existe una corriente adyacente que estima que las relaciones se suceden y que el mejor método para olvidar un amor es encontrar otro. De este modo, Ovidio (*Rem.* 451-460) proporciona una serie de episodios mitológicos en los que un desamor se remedió gracias a haber emprendido una nueva relación, dado que “successore nouo uincitur omnis amor” (‘todo amor es vencido por otro nuevo que lo reemplaza’, *Ov. Rem.* 462). Análogamente, nuestro refranero proclama que con un amor se sustituye otro (*Amor quita amor*, MK 3610; *Un amor saca otro*, MK 3608), por cuanto hace olvidar el anterior (*Amor nuevo, olvida el primero*, MK 3607; *Amores nuevos, olvidan viejos*, MK 3606; *Besando una boca se olvida otra*, MK 46774), a veces centrándose en la celotipia (*Celos con celos se curan*, MK 10513) o en paralelo con los dolores (*Dolor alivia dolor y amor alivia de amor*, MK 31213; *Un dolor alivia otro dolor; y un amor cura de otro amor*, MK 3716), aunque en alguna ocasión se emplea

⁵⁴⁶ “Amor constante más allá de la muerte” se titula el conocido poema de Quevedo cuyo último verso sentencia: “Polvo serán, mas polvo enamorado” (ed. Blecua, 1969-1971: I.658).

semejante comparación para reafirmar –en contra de estas unidades– la constancia del amor (*Dolor mata dolor; pero amor no quita amor*, MK 31214).

[Apéndice 2.47.1] Por otro lado, estas últimas paremias españolas enlazan, de nuevo, con la larga tradición homeopática, que considera que los problemas se solucionan con elementos semejantes y que, por ende, un mal se cura con otro: *Malum malo medicari / Τὸ κακὸν κακῶ θεραπεύειν* ('Curar un mal con un mal', Erasm. *Adag.* I 2, 6). En realidad, las primeras muestras de esta unidad se hallan en forma negativa, considerándolo un método erróneo que no hace sino agravar el perjuicio que acarrea el previo mal. Así, en la dramatización de Sófocles (*Aj.* 362-363), Tecmesa aconseja a Áyax que no añada al infortunio de su locura otro infortunio todavía mayor, el que supondría su suicidio: "Μὴ κακὸν κακῶ διδοῦς / ἄκος, πλέον τὸ πῆμα τῆς ἄτης τίθει" ('No des remedio a un mal con un mal, no hagas mayor el daño del hado'). Semejantes ejemplos hallamos en Herodoto (III 53, 4: "Μὴ τῶ κακῶ τὸ κακὸν ἰῶ", 'No cures un mal con un mal') o Tucídides (V 65, 2: "Διανοεῖται κακὸν κακῶ ἰᾶσθαι", 'Pretende curar un mal con un mal').

Entre otras, los compendios griegos recogen la paremia *Ἀμαρτήματι τὸ ἀμάρτημα θεραπεύσεις* ('Curas una falta con una falta', Diogenian. 5, 16), cuya exégesis parece interpretarla como un sinsentido. No obstante, en latín contamos con unidades paralelas en las que –como en los refranes españoles que nos han conducido hasta aquí– un segundo dolor se considera un remedio eficaz para aminorar el primero: *Pro medicina est dolor dolorem qui necat* ('Sirve de medicina el dolor que mata otro dolor', Publil. 463 / P 14)⁵⁴⁷; *Vulnera dum sanas, dolor est medicina doloris* ('Cuando curas una herida, el dolor es el remedio del dolor', *Dist. Cat.* 4, 40, 2); *Dolor est dolori medicina* ('El dolor es el remedio para el dolor', G 700, COU I.718); *Remedio amaro bitem amaram diluere* ('Disolver una bilis amarga con un remedio amargo', G 2896, COU I.2712). El cambio semántico pudo deberse al hecho de que se trocaran términos de alcance moral como *κακόν* o *ἀμάρτημα* por el concepto 'dolor', de implicaciones mucho más físicas que las voces griegas, con lo cual se hace más factible la revitalización del método homeopático.

Aparte de los refranes españoles en los que la cuestión se funde con el tema amoroso (por los motivos que veremos en breve, *vid.* Apéndice 2.47.3), nuestro acervo paremiológico es prácticamente unánime en la aceptación de los poderes terapéuticos de la sustitución de un mal por otro (*Un mal saca otro*, MK 54946; *Con un mal se saca otro tal*, MK 31210; *Mitígase un mal con otro tal*, MK 21047; *Mal con mal se sofoca, tal como fuego con estopas*, MK 16646), de un dolor por otro (*Dolor saca dolor*, MK 19545; *Un dolor se aplaca con otro mayor*, MK 13185; *El dolor de cabeza hace olvidar el de la oreja*, COU II.2522), de un sentimiento por otro (*Pena quita pena*, MK 13184; *Pena nueva, alivio es de la vieja*, MK 1538), e incluso un veneno puede servir de antídoto contra otro (*Un veneno saca otro*, MK 40304; *Con un veneno se saca otro*, MK 31211; *Un veneno contra otro aprovecha*, MK 40303). Con todo, el rechazo original de este método en alguna ocasión deja verse tímidamente en nuestro refranero (*Son hombres locos los que a costa de unos males curan otros*, MK 54965; *Mal con mal se mata mal, y fuego con estopa, otro que tal*, MK 62853).

[Apéndice 2.47.2] Paralelamente, en el Nuevo Testamento (*Mt.* 12, 24-27, *Mr.* 3, 22-24) se cuenta que Jesús, ante la acusación de los fariseos de que expulsaba los demonios en

⁵⁴⁷ Otra sentencia de Publilio Siro (383 / N 7), citada por Aulo Gelio (XVII 14), presenta una circunstancia semejante, aunque no referida al dolor: *Numquam periculum sine periculo uincitur* ('Nunca se vence un peligro sin otro peligro').

nombre de Beelzebub, se defendió dando a entender que, si un diablo era despedido por otro –tal como decían los fariseos–, el reino de Satanás estaría abocado al fracaso porque se rompería su unidad (pues los demonios se contrarrestarían entre sí); por lo tanto, repeler un demonio por medio de otro era un remedio imposible e ineficaz. A partir de estos pasajes, se forjaron unidades del tipo *Daemon daemone pellitur* ('Un diablo se expulsa con un diablo', SD 1794, HL 1719, A 385, G 562, COU I.573), a la que parece aludir Eusebio de Cesarea (*Hier.* 34 [PG 22, 837b]): "Δαίμονας γὰρ ἀπελαύνει ἄλλω ἄλλον, ἢ φασι, δαίμονι" ('Pues expulsa demonios, un demonio con otro, como se dice'). Al alejarse del contexto original (la argumentación de Jesús) y ser funcional de forma independiente, la expresión pudo pasar a referirse a un método realmente efectivo, como ocurre con las unidades latinas que aducíamos o con la continuación española *Un diablo saca otro* (MK 3715).

[Apéndice 2.47.3] Aunque parezca que nos hayamos desviado del tema que nos ocupa, las identificaciones, por un lado, del amor con un dolor o una dolencia y, por otro –pues no hay que olvidar la óptica andro- y falocéntrica del refranero–, de la mujer con un mal (*vid.* Apéndices 3.24-36) conducen irremisiblemente a estas concomitancias, y esta doble figuración constituye el motivo principal por el cual una unidad sinónima de estas que indican que un mal se soluciona con otro mal acabó aplicándose casi exclusivamente al terreno amoroso: si el amor es una enfermedad y la mujer es un mal, el método homeopático lleva a la conclusión de que esta enfermedad y este mal se curan, respectivamente, con otro amor y con otra mujer.

Junto a la ya mencionada *Ἀμαρτήματι τὸ ἀμάρτημα θεραπεύσεις* ('Curas una falta con una falta'), Diogeniano (5, 16) incluye: "Ἦλω τὸν ἦλον ('Un clavo con un clavo [se saca]') y *Πάτταλον ἐξέκρουσας παττάλω* ('Has sacado una clavija con una clavija')⁵⁴⁸. Si observamos lo que la *Suda* (η 259) apunta a propósito de la versión "Ἦλω τὸν ἦλον ἐκκρούει" ('Quita un clavo con un clavo'), el significado de estas unidades era que se trataba de expiar una falta mediante otra, lo cual se consideraba imposible; por consiguiente, su empleo originalmente era equivalente al de las unidades que acabamos de ver. Con este sentido, la utiliza, por ejemplo, Luciano (*Apol.* 9) cuando se lamenta de que a la acusación que se le hace se le pueda añadir la de adulación por intentar arreglarlo, "ἦλω, φασίν, ἐκκρούων τὸν ἦλον" ('sacando, dicen, un clavo con un clavo'), haciendo que de un mal surja otro mayor; asimismo, con significación análoga, este autor la pone en boca de Tychiades, trasunto suyo, en uno de sus diálogos (*Philops.* 9)⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ El lexicógrafo alejandrino Julio Pólux (IX 120) incorpora ambas unidades sin verbo alguno y yuxtapuestas, como si hubieran llegado a fundirse en una única paremia: "Ἦλω τὸν ἦλον, παττάλω τὸν πάτταλον" ('Un clavo con un clavo, una clavija con una clavija'). En cambio, Sinesio (*Ep.* 45) emplea la segunda con los sustantivos en plural: "Οἱ πάτταλοι γὰρ παττάλοις ἐκκρούονται" ('Pues las clavijas se sacan con clavijas').

⁵⁴⁹ Sin embargo, Aristóteles (*Pol.* V 11, 1314a4-5) presenta la unidad con variación tanto formal (se trata de una variante con el verbo elidido y con el sustantivo ἦλος en nominativo, frente al acusativo del resto de fuentes) como semántica: "Καὶ χρήσιμοι οἱ πονηροὶ εἰς τὰ πονηρὰ: ἦλω γὰρ ὁ ἦλος, ὥσπερ ἡ παροιμία" ('Y los malos son útiles para lo malo, pues un clavo con un clavo, como dice el proverbio'). Como anota García Valdés (1994: 350), en este pasaje "el proverbio tiene el sentido de que son malos los que hacen actos malos." Por tanto, parece que en tiempos de Aristóteles existía una unidad emparentada con significado distinto, hecho favorecido por su laconicidad, que podía conducir a reinterpretaciones y a la adquisición de otros sentidos. Con todo, hay que destacar que se trata de un caso aislado y que, en general, la acepción principal de la paremia es la que refleja la *Suda*.

El fraseologismo pasa del griego al latín y es empleado ya por Cicerón (*Tusc.* IV 35, 75), quien nos ofrece por primera vez su vinculación con la temática amorosa: “*Nouo amore ueterem amorem, tamquam clauo clauum, eiciendum putant*” (‘Se cree que un amor viejo se saca con un amor nuevo, igual que con un clavo se saca un clavo’)⁵⁵⁰. Las fuentes recogen diversas variantes de esta unidad, en ocasiones entendida como un enunciado fraseológico (*Clauo clauus eiicitur*, ‘Un clavo se saca con un clavo’, SD 1387, HL 1304, G 442, COU I.419 y I.420; *Clauus clauo retundatur*, ‘Un clavo se despunta con un clavo’, SD 1387)⁵⁵¹, mientras en otras su formulación en infinitivo la hace entender como una locución verbal (*Clauum clauo expellere*, ‘Sacar un clavo con un clavo’, Hier. *Ep.* 125, 14; *Clauum clauo pellere*, ‘Sacar un clavo con un clavo’, Erasm. *Adag.* I 2, 4).

Aun así, en español parece que la versión como enunciado es la que ha triunfado y, a juzgar por su uso y por la inclusión en el tema “remedios contra el amor” por parte del recompilador Martínez Kleiser (1956), su empleo en el ámbito del amor es evidente. Junto a formulaciones literales (*Un clavo saca otro clavo*, MK 3609; *Con un clavo se saca otro*, MK 3712), disponemos de refranes que las matizan (*Sacar un clavo con otro no es para bobos*, MK 3713; *Un clavo saca otro clavo, si no tiene vuelto el rabo*, MK 3714). Además, una unidad como *Un caso hace olvidar otro* (MK 46775) nos recuerda esta tradición, que también cuenta con un grupo de refranes que describen cómo una mancha de mora –según el método tradicional– se quita con otra menos madura (*La mancha de la morita con otra verde se quita*, MK 3711; *La mancha de la mora, con otra verde se borra*, MK 38615; *La mancilla de la mora, con mora verde se quita*, MK 38614; *Lo que tiñe la negra mora, la verde lo descolora*, MK 38616; *Lo que la mora negra tiñe, la verde lo destiñe*, MK 38613).

6.7.6. Amor y odio

[Apéndice 2.48] Por sus implicaciones y su relación con el sufrimiento, el amor agita a los humanos y los llena de sentimientos contradictorios que desembocan en la paradoja de sentir amor y odio por una misma persona (*vid.* Apéndice 1.43). Como motivo elegíaco, ya en las poesías de Catulo hallamos precedentes. En uno de estos epigramas, el poeta se debate entre una persistente atracción física y una ruptura afectiva e intelectual con Lesbia, el conocimiento de cuya esencia ha terminado perturbándolo: “*Nunc te cognoui: quae, etsi impensius uror, / multo mi tamen es uilior et leuior. / Qui potis est, inquis? Quod amantem iniuria talis / cogit amare magis, sed bene uelle minus*” (‘Ahora ya te conozco: por eso, aunque en más fuego me consumo, más despreciable e insignificante eres para mí. ¿Cómo

⁵⁵⁰ A este pasaje se referirá posteriormente, con toda seguridad, San Jerónimo (*Ep.* 125, 14): “*Philosophi saeculi solent amorem ueterem amore nouo, quasi clauum clauo expellere*” (‘Los filósofos paganos suelen expulsar un amor viejo con un amor nuevo, como un clavo con un clavo’).

⁵⁵¹ En este grupo puede incluirse también *Cuneus cuneum trudit* (‘Una cuña saca una cuña’, G 545, COU I.555), paremia tardía equivalente que no ha perdurado en español. Esta unidad podría haber nacido, por un lado, como paralelo formal y semántico de la unidad que nos ocupa y, por otro, como una derivación de la paremia *Malo arboris nodo malus cuneus requirendus est* (‘Para un mal nudo de árbol se requiere una mala cuña’), citada de este modo por San Jerónimo (*Ep.* 69, 5), pero que cuenta con otras lecturas, como *Malo nodo malus quaerendus cuneus* (‘Para un mal nudo hay que buscar un mal cuño’, Erasm. *Adag.* I 2, 5) o *Duro nodo, durus quaerendus est cuneus* (‘Para un nudo duro, hay que buscar una cuña dura’, SD 2393, HL 2250, A 457 y 682, G 765, COU I.788, *vid.* Apéndice 9.29), que a su vez entronca con *Durum durum destruit* (‘Lo duro destruye lo duro’, SD 2395, HL 2252, A 458, G 766, COU I.789). En español, refranes como *A mal ñudo, mal cuño* (MK 46109) o *Duro, con duro se ablanda* (MK 58551) son muestras de la continuidad de estas unidades (*vid.* Apéndice 9.30).

puede ser, preguntas? Porque tan gran traición obliga así al enamorado: a sentir más amor, pero a querer menos', Catull. 72, 5-8). En otra de sus composiciones, insiste en el conflicto provocado por la vergonzosa conducta de su amada, que lo sume a él en un dilema moral, puesto que su corazón "iam nec bene uelle queat tibi, si optima fias, / nec desistere amare, omnia si facias" ('ya no podrá quererte, aunque te vuelvas la mejor; y no podrá dejar de amarte, aunque le hagas cualquier cosa', Catull. 75, 3-4). Y en un tercer y breve *carmen* Catulo resume este atolladero emocional, citado en innumerables ocasiones como ejemplo de este *topos* elegíaco: "Odi et amo. Quare id faciam fortasse requiris; / nescio, sed fieri sentio et excrucior" ('Odio y amo. Acaso me preguntes por qué obro así. No lo sé, pero siento que es así y sufro', Catull. 85, 1-2). Semejante dualidad de emociones leemos en un *carmen tibullianum*, donde Lígdamo dice que su amada Neera es "perfida, sed quamuis perfida, cara tamen" ('pérfida, pero aunque pérfida, querida aun así', Tibull. III 6, 56).

Ovidio se hace heredero de este conflicto, pues él también se teme incapaz de remediar sus debilidades (en concreto, sentirse atraído por muchos tipos de mujeres), dado que, a pesar de odiar dichas flaquezas, experimenta un irremediable afán que lo conduce hacia lo que moralmente aborrece: "Odi, nec possum cupiens non esse, quod odi" ('Odio, y no puedo dejar de desear lo que odio', *Ov. Am.* II 4, 5)⁵⁵². En otra de sus elegías, insiste en la misma idea y se propone intentar aborrecer en la medida de lo posible o, de lo contrario, dejarse llevar por sus sentimientos: "Luctantur pectusque leue in contraria tendunt / hac amor hac odium, sed, puto, uincit amor. / Odero, si potero; si non, inuitus amabo" ('Por un lado el amor y, por otro, el odio luchan entre sí y orientan mi débil corazón en direcciones opuestas; pero creo que vence el amor. Odiaré, si puedo; si no, a desgana amaré', *Ov. Am.* III 11b, 33-35); unas líneas más adelante, en cambio, la paradoja ya no aparece generalizada, sino que se aplica directamente a una mujer que despunta tanto en belleza como en perversidad: "Sic ego nec sine te, nec tecum uiuere possum, / et uideor uoti noscius esse mei" ('Así yo no puedo vivir ni sin ti, ni contigo, y parece que no sé lo que quiero', *Ov. Am.* III 11b, 39-40). El primero de estos versos, a su vez, seguramente le sirvió a Marcial (XII 46, 2) como modelo para una reflexión similar: "Nec tecum possum uiuere nec sine te" ('No puedo vivir contigo, ni sin tí').

Desvinculándose de su contexto erótico, la misma aparente contradicción fue empleada, según cuenta Estrabón (XIV 2, 24), por el orador Híbreas de Mileta hacia el final de un discurso público, en referencia al dirigente de la ciudad, que había abusado de sus influencias: "Εὐθύδημε, κακὸν εἶ τῆς πόλεως ἀναγκαῖον· οὐτε γὰρ μετὰ σοῦ δυνάμεθα ζῆν οὔτ' ἄνευ σοῦ" ('Eutidemo, eres un mal necesario en la ciudad, pues no podemos vivir contigo ni tampoco sin tí')⁵⁵³. Por la cronología de los hechos, parece que la formulación es anterior a la ovidiana, por lo que es posible que el propio Ovidio tuviera en mente esta celebrada consideración para la creación de su verso, o bien que todos se basaran en una unidad preexistente.

⁵⁵² Repárese en que se empieza el verso de manera semejante al último poema catuliano citado, como si le hubiera servido de modelo a Ovidio.

⁵⁵³ Como se verá, la denominación "mal necesario" se aplicaba a la mujer y al matrimonio, por lo que la trasposición de la paradoja del ámbito amoroso al político podría explicarse por la confluencia con esta otra unidad: el político sería un mal necesario, odiado y deseado al mismo tiempo, igual que el matrimonio y la mujer lo son para el varón cuya voz se trasluce en las paremias (*vid.* Apéndice 3.24).

En español contamos con la clara y conocida continuación *Ni contigo ni sin ti*⁵⁵⁴, que es empleada tanto en ámbito amoroso como referida a otras relaciones interpersonales. El androcentrismo vuelve a hacer acto de presencia en nuestro refranero, en tanto que el fraseologismo se pasa a tercera persona en alusión a las mujeres como paradigma de la alteridad, en contraste con la voz del refranero, eminentemente masculina (*Ni con ellas, ni sin ellas*, MK 42732; *Ni con ellas, ni sin ellas, ni soltallas, ni tenellas*, MK 42733). A partir de aquí, se emplea el adjetivo *malas* tanto en alusión a las mujeres en general (vid. Apéndices 3.24-26), como a la atracción que el mal despierta en el individuo, como le ocurría a Ovidio (*Ni con malas, ni sin malas*, MK 42734); o bien se recurre a otras designaciones como su atuendo (*Mal con las faldas, y peor sin las faldas*, MK 38832) o la mención directa (*Las mujeres, donde están sobran; y donde no están, hacen falta*, MK 42735).

6.8. Recapitulación

Las fuentes clásicas de nuestro refranero –en su mayor parte, literarias y filosóficas– arrojan una mirada uniforme respecto al amor, que se presenta como un concepto de fundada trascendencia en la existencia humana. Se describe su génesis, su mantenimiento, sus aportaciones a la vida de las personas, sus efectos en quienes lo experimentan, las circunstancias que lo favorecen, sus límites frente a otras emociones, etc., configurándose, de tal manera, una visión teórica del amor. Sin embargo, el refranero, a pesar de mantener vigente la mayoría de formulaciones clásicas, extrema el tono desencantado que las caracteriza y las sumerge en un cinismo que revela una perspectiva mucho más pragmática que la contemplada por los clásicos. A guisa de ejemplo, sirva la cuestión de la correspondencia amorosa: para la tradición grecorromana, es uno de los fundamentos del amor y, en la literatura, numerosos son los poetas y personajes que se lamentan por su ausencia; en cambio, en el caso de no existir dicha correspondencia, los refranes instan a olvidarse de ese amor, sin más complicaciones.

De nuevo, se hace palmaria la diferente naturaleza de las fuentes clásicas y españolas. Y, precisamente, la paremia *Sin Ceres y Baco, Venus se enfría* nos puede dar la clave para entender estas divergencias: la tradición culta, perteneciente a los grupos sociales cuyas necesidades primarias están ampliamente satisfechas, se detiene parsimoniosamente en el tema del amor, explayándose en sus implicaciones filosóficas y emocionales; para la tradición popular, por el contrario, existen muchas más preocupaciones que convierten los lances amorosos en meras anécdotas juveniles.

Ahora bien, estas desavenencias se manifiestan más en matices, tonos jocosos y ciertas actitudes, que realmente en una ideología marcadamente distinta. No hay que olvidar que no todas las unidades que constituyen nuestro acervo paremiológico son de origen popular, así como tampoco se puede obviar el peso fundacional de la tradición grecorromana en la forja de la cosmovisión propia del mundo occidental.

⁵⁵⁴ Todavía no recopilada en los refraneros consultados, es probable que su origen esté en una copla cuyo inicio dice: “Ni contigo ni sin ti / tienen mis penas remedio: / contigo porque me matas, / sin ti porque me muero”, aunque también podría ser que la copla se basara en una frase popular anterior. Su vitalidad se hace evidente al haber servido como título, por ejemplo, para una canción del grupo español Fangoria (álbum *El extraño viaje*, DRO/Warner Music, 2006) o para una telenovela mexicana (prod. Mapat L. Zatarain, 2011).

Por todo ello, el grueso del refranero transmite una filosofía del amor fuertemente entreverada con la percepción clásica, que proyecta sobre él una visión desengañada que tiene sus implicaciones en el ámbito del matrimonio: en el seno de la unión conyugal, el amor es algo ajeno⁵⁵⁵ y la relación se caracteriza por una sexualidad “casta” cuya función es la reproducción, mientras que el amor apasionado y emocional es presentado recurrentemente como extraconyugal. La conciliación de estas dos facetas de la sexualidad humana –fusión imbuida del ideal cristiano de la unión mística entre hombre y mujer en paralelo a la unión con la divinidad– dará origen a la moderna concepción del amor romántico, que es extraño a la mundivisión clásica y medieval –y, por ende, al refranero–, ya que empezó a hacerse notar en la Europa de finales del siglo XVIII.

Conforme a la exposición del sociólogo Giddens (1998 [1992]: 43-51), frente al amor-pasión, el amor romántico se desvincula de la lujuria y de la sexualidad terrenal, dado que se fundamenta en una comunicación psíquica entre los amantes: gracias al amor, se reparan las carencias que se tienen y, así, los individuos –imperfectos por definición– se complementan. De esta manera, la absorción del otro, prototípica del amor apasionado, se convierte en un modo de validar la identidad del yo con el fin de escribir una biografía narrativa mutua, en la que la mujer adopta un papel activo y decisivo, particularidad que subvierte las tradicionales relaciones entre varones y mujeres. Este carácter subversivo, no obstante, se frustró por la asociación del amor con el matrimonio y la maternidad, así como por el triunfo ideológico del prejuicio de que el amor verdadero es para siempre, lo cual, en conjunto, facilitó la continuidad de las funciones sociales basadas en la división sexual del trabajo, confinando la sexualidad femenina al matrimonio como distintivo de la respetabilidad de la mujer, para quien la condición de casada se mantuvo como objetivo primario.

En consecuencia, los refranes de tema amoroso pueden describir conductas o hacer advertencias que no concuerdan con la visión contemporánea, pero se fundamentan en unos roles sociales y sexuales que sólo actualmente empiezan a cambiar de forma ostensible y que, con todo, todavía siguen fuertemente enraizados en numerosos sectores de la sociedad. Por tanto, la ideología que impregna las paremias sobre las mujeres –que abordaremos en el capítulo siguiente– presenta una fuerte continuidad desde la Antigüedad clásica hasta el siglo XX, pues, como sostiene Giddens, la innovación que suponía inicialmente el amor romántico respecto al papel de las mujeres en las relaciones humanas quedó en suspenso, a la espera de tiempos más propicios para el igualitarismo. En realidad, el tema del amor no puede llegar a comprenderse enteramente sin una detallada caracterización de la imagen de la mujer que presenta el refranero, porque, por androcentrismo heterosexual, se suele hablar del amor pensando en la mujer como objeto de dicho deseo, lo cual favorece que se transfieran a éste cualidades que se presuponen en aquélla. Así, que el amor sea peligroso, loco, ciego, inconstante... que no tenga término medio o admita la mentira como procedimiento, por ejemplo, también se explica por la supuesta naturaleza de las mujeres, que, como veremos a continuación, se consideran desprovistas de razón.

⁵⁵⁵ Como señala Veyne (1991 [1985]: 52), en el mundo clásico, desde los tiempos de Homero, el ideal de la ternura entre esposos se limitaba a la estricta obligación matrimonial. Ésta es la perspectiva que parece adoptar el refranero, aun cuando, a partir de Ulpiano, el matrimonio romano se sustentaba en la *maritalis affectio* (‘afecto conyugal’) (Calero Secall, 2006: 122) y a que la ideología cristiana se encargará de sublimar el amor entre los cónyuges.

VII. La mujer

7.1. La condición de la mujer

Como se ha mencionado en los apartados teóricos (*vid.* § I, § IV), la percepción de la realidad que se transmite a través de la lengua en realidad no pertenece a toda la comunidad, sino a algunos sectores de la misma, según las relaciones de poder que se establecen en su seno. Si observamos los refranes sobre las mujeres⁵⁵⁶, se hace evidente que la perspectiva que adoptan y perpetúan es plenamente androcéntrica, pues en ellos la mujer no es considerada en sí misma sino desde la visión que los varones proyectan sobre ella. “El colectivo varón impone, por objetiva y neutra, la universalización de su propia existencia, de su visión del mundo, de sus horizontes, valores y normas” (Cascajero, 2001a: 17), y su voz se erige en portadora de una verdad que en realidad es subjetiva, parcial e interesada. De esta manera, en las culturas patriarcales (como la grecorromana y la española), la voz y la razón del varón se presentan como expresión de la totalidad, haciendo que todo lo que no concuerde con ellas sea considerado irracional y, consiguientemente, condenado al silencio (*cf.* Rivera Garretas, 1994: 193).

[Apéndice 3.01] Esta parcialidad se hace claramente palmaria en paremias que proclaman la inferioridad de la mujer respecto al varón. A raíz de la afirmación de Ulpiano (*Dig.* I 9, 1 pr.) de que “maior dignitas est in sexu uirili” (‘en el varón hay mayor dignidad’), puede explicarse la presencia de refranes españoles tales como *Más vale un hombre de paja que una mujer de plata* (MK 58000), *Un hombre de plomo vale más que una mujer de oro* (MK 31180) o *Un hombre de diez maravedís, vale más que una mujer de diez mil* (MK 31179).

Desde las primeras manifestaciones literarias griegas atribuidas a Homero (*Od.* XI, 405-415) y Hesíodo (*Op.* 59-105, *Theog.* 535-616), se presenta a la mujer como no regida por el *logos*, sino por el instinto, lo cual conlleva una debilidad moral que la incapacita irremisiblemente para tener constancia, equilibrio y sentido de la medida (por lo que no es digna de confianza), sembrándose así la semilla del tema de la *muliebris impotentia*⁵⁵⁷. Según Aristóteles (*Pol.* I 13, 5-14, 1260a1-1260b7), todos los seres humanos (varones, mujeres, esclavos y niños) están dotados de virtudes morales, pero en grados diferentes y sólo en la

⁵⁵⁶ Para una exhaustiva recopilación de los mismos, téngase en cuenta Calero Fernández (1991a), tesis en la que –como hemos venido apuntando– pueden hallarse más refranes españoles de cada uno de los apartados en los que la mujer desempeña un papel principal (§ VII, VIII, IX, X). Dado que las remisiones a esta obra de referencia podrían acabar resultando, por su cantidad, fastidiosas, optamos por remitir a ella desde aquí (pues en su índice temático pueden localizarse los refranes relativos a cada uno de nuestros subapartados).

⁵⁵⁷ La expresión fue usada por Livio (XXXIV 2, 2) al referir un discurso de Catón que aludía a Tulia, pero fue Tácito (*Ann.* I 4; I 33; XII 57) quien más a menudo echó mano de ella (definiendo las actitudes de Livia, Agripina y otras mujeres anónimas) y contribuyó en mayor medida a su fijación como tópico. También Séneca (*Cons. Helv.* 14, 2) la emplea para criticar a las madres que abusan del poder de sus hijos sin ningún atisbo de autodominio. Santoro L’Hoir (2009 [2006]: 10) precisa así su sentido: “Embracing a remarkably expansive and flexible range of nuances, *muliebris impotentia* connotes female appropriation of legitimate male prerogatives, including political power and the art of eloquence; the expression, as Tacitus employs it, also embraces the rhetorically related transgressions of adultery, poisoning, seduction, and magic.” Por tanto, la *muliebris impotentia* puede entenderse como que la mujer carece de autocontrol y muestra renuencia a actuar según las propias limitaciones (e incluso a reconocerlas). Para éstos y más detalles, *vid.* Santoro L’Hoir (2009 [2006]: 111-157).

proporción indispensable para el cumplimiento del destino que a cada uno de estos seres se le ha asignado. Así, puesto que el varón tiene la función de gobernar, debe poseer la virtud moral en toda su perfección, mientras que en la mujer esta perfección se considera innecesaria en tanto que no es requerida por su papel en la sociedad, a saber: engendrar herederos para los varones bajo cuya potestad se halla y someterse pasivamente a los designios de éstos. Además, el Estagirita considera que la razón es lo que distingue a los seres destinados por naturaleza a mandar de aquéllos cuyo destino es obedecer.

También la tradición cristiana toma parte en esta marginación, en tanto que, de acuerdo con lo que se dice en diversas epístolas de San Pedro, la mujer debe estar bajo el control y la vigilancia del varón: “Mulieres uiris suis subiectae sint” (‘Las mujeres estén sujetas a sus propios maridos’, *Ef.* 5, 22), porque se cree que éste es la cabeza de la mujer, del mismo modo que Cristo es la cabeza de la Iglesia y ésta se subordina a Él. Además, el santo insta a que “mulier in silentio discat cum omni subiectione” (‘la mujer aprenda en silencio con toda sujeción’, *1Tm.* 2, 11), ya que no le permite enseñar ni ejercer ningún dominio sobre el varón.

De esta manera, se convierte en dogma filosófico-moral que la impotencia y la irracionalidad rigen a las mujeres, que quedan convertidas en sujetos instintivos no sometidos a la razón. Partiendo de esta base ideológica, es fácil entender cómo la “razón patriarcal” (Amorós, 1985: 10) que dicta las paremias achaca a la mujer una ingente cantidad de defectos: todas las cualidades intelectuales y morales se atribuyen al varón y la mujer se ve despojada de ellas, hasta tal punto que “el ser individual femenino resulta disuelto en la masa informe de la humanidad incompleta, condenada por la misma naturaleza a una situación de eterna subordinación y dependencia” (Cascajero, 2002: 34-35).

[Apéndice 3.02] La idea de esta “masa informe” se recoge en las sentencias de Menandro (*Monost.* 166), donde leemos: *Γυνή γυναικὸς πῶποτ’ οὐδὲν διαφέρει* (‘Una mujer nunca se distingue en nada de otra mujer’). Difuminada en esta “masa de humanidad incompleta”, la mujer acaba siendo reducida a un *cuerpo-para-el-varón*, un objeto para su explotación, ya económica, ya sexual (Cascajero, 2002: 35). Esta suma descalificación cristaliza en el proverbio griego *Λύχνον ἀρθέντος γυνή πᾶσα ἢ αὐτή* (‘Apagada la luz todas las mujeres son iguales’, *Apost.* 10, 90)⁵⁵⁸, también ampliamente documentado en latín de época tardía: *Sublata lucerna, nihil interest inter mulieres* (‘Apagada la lámpara, ninguna diferencia hay entre las mujeres’, *Erasm. Adag.* III 4, 77), *Sublata lucerna, omnes mulieres aequales sunt* (‘Apagada la lámpara todas las mujeres son iguales’, SD 9762, HL 8400, A 157, G 3156, COU

⁵⁵⁸ Con toda probabilidad, hay que relacionar esta unidad con *Χαῖρε, φίλον φῶς* (‘¡Adiós, luz querida!’), *Zen.* 6, 42; *Diogenian.* 8, 7; *Apost.* 18, 14; *Suda* χ 157), frase que, conforme a Zenobio, fue pronunciada por una anciana que quería entregarse al desenfreno amoroso y que apagó la luz para que no se viera cuán arrugado estaba su cuerpo. Según la *Suda*, en cambio, no tiene por qué circunscribirse a la mujer anciana, sino que lo diría cualquier mujer lujuriosa que se desharía de la luminosidad que pudiera poner de relieve su falta. Por otro lado, Plutarco (*Mor.* 705c = *Quaest. conv.* 7) sostiene que un tal Teodectes llevaba una vida sexual tan desmedida que había perdido la vista y decía “Χαῖρε, φίλον φῶς” (‘¡Hola, luz querida!’) cuando saludaba a su amada, a quien consideraba la luz de sus malogrados ojos; de todos modos, es factible que se trate de una variante jocosa de un verso de Eurípides (*Iph. Aul.* 1509), mediante el cual Ifigenia se despide de la vida: “Χαῖρέ μοι, φίλον φῶς” (‘¡Adiós, mi querida luz!’) (cf. Mariño Sánchez-Elvira/García Romero, eds., 1999: 227-228). Nótese que el verbo *χαίρειν* se utiliza tanto para saludar como para despedirse (“at meeting, *hail, welcome* [...] at leavetaking, *fare-thee-well*”, *LSJ* s. v.), aunque en la expresión generalmente suele entenderse en el segundo sentido.

I.2081), *Extincta lucerna, omnis mulier eadem* ('Apagada la lámpara, todas las mujeres son la misma', SD 2867, HL 2615, A 157 y 569, D 856, G 3156, COU I.956). Sin embargo, en español esta igualdad entre todas las mujeres se concreta en la belleza, que deja de ser relevante en la oscuridad (*A oscuras, nada vale la hermosura*, MK 7117; *A oscuras, no hay mujer fea*, MK 44153; *A oscuras, tanto da morena como rubia*, MK 42160; *En apagando el candil, blancas y prietas van por un mismo carril*, MK 46284; *En tinieblas, ni la hermosa es hermosa ni es fea la fea*, MK 44154)⁵⁵⁹.

En la literatura latina, el tópico resuena en Ovidio (*Ars I*, 249), quien asegura que "nocte latent mendae, uitioque ignoscitur omni" ('por la noche los defectos físicos quedan ocultos y se perdona cualquier imperfección')⁵⁶⁰, por lo que habrá que evitar que la pasión ciegue al amante, desconfiando de la supuesta belleza que pueda admirarse a la tenue luz de una candela y examinándola a plena luz del día: "Tu fallaci nimium ne crede lucernae" ('No te confíes demasiado al falaz candil', *Ov. Ars I*, 245). En español, una serie de refranes emparentados con los anteriores recoge esta desconfianza ovidiana (*La mujer y la cibera no la cates a la candela*, MK 38971; *Ni moza ni tela, no se ha de tomar a luz de candela*, MK 38972; *Oro, tela, ni doncella, no lo tomes a la candela*, MK 37422)⁵⁶¹. No obstante, otras paremias proclaman lo contrario, quizás debido a un cambio semántico del motivo en el que la vela deja de significar 'semioscuridad' para pasar a connotar 'inspección en detalle'⁵⁶² (*El oro, la tela y la doncella, a la candela*, MK 44151; *La masa y la doncella, a la vela*, MK 37418; *La mujer y la tela, a la candela*, MK 37415).

7.2. La mujer buena

7.2.1. Reclusión en el hogar

[Apéndice 3.03] Tanto el universo paremiológico grecolatino como el español reflejan el conflicto de género en el que se asignan unos roles sociales a cada uno de los sexos. La consabida división sexual del trabajo y la relegación de la mujer a las tareas de reproducción nos permite interpretar por qué en latín se considera que *Femina est quod est propter uterum* ('La mujer es lo que es a causa del útero', SD 3053, HL 2774, M 166) o *Tota mulier est in utero* ('Toda la mujer consiste en el útero', SD 10024, HL 8663), que en español se ha traducido en el supuesto deseo de maternidad por parte de toda mujer (*Madre quiero ser, e hijos tener*, MK 38890), así como en el rechazo de la mujer estéril (y de la anciana),

⁵⁵⁹ Más directos en cuanto a la alusión sexual son los refranes que sustituyen la ausencia de luz por la ubicación de la mujer en un lecho (*Debajo de la manta, ni la hermosa asombra ni la fea espanta*, MK 44156; *Debajo de la manta, tanto vale la prieta como la blanca*, MK 42159).

⁵⁶⁰ A pesar de que en este pasaje se presenta como un impedimento, en el último libro de esta obra –dirigido a las mujeres– se verá como una ventaja: "Latebras uitii nox dabit ipsa tuis" ('La misma noche dará escondrijos a tus defectos', *Ov. Ars III*, 754, *vid.* Apéndice 2.30.1).

⁵⁶¹ Algunos refranes vienen a decir lo mismo mezclando ambos elementos y afirmando que con poca luz –como en éstos– la belleza y la fealdad se igualan –como en aquéllos– (*A la luz de la candela, toda rústica parece bella*, MK 44149; *A la luz de la tea no hay mujer fea*, MK 37419; *A la luz de la vela, pasa por mocita la abuela*, MK 37420; *De noche, a la vela, la burra parece doncella*, MK 44148).

⁵⁶² Este cambio puede justificarse por la existencia de una locución como *buscar con candil* (Buitrago, 2002 [1995]: 91), que significa 'buscar detenidamente, con paciencia y suma atención', y que puede relacionarse con una anécdota recogida por Diógenes Laercio (VI 41), quien explica que Diógenes el Cínico buscaba con un candil al hombre perfecto, aquél que supiera vivir según los principios naturales (pero por mucho que lo intentó, no lo encontró nunca).

incapacitada para ejercer la única función que se le asigna (*Fría es, y más que fría, la que ni pare ni cría*, MK 23099; *Para el labrador, vaca, oveja y mujer que no paren, poco valen*, MK 23101)⁵⁶³, desdén que también proliferó entre los romanos, pues la esterilidad o la fertilidad insuficiente fue “una de las causas más a menudo comprobadas de repudio, a partir del siglo II a. C.” (Thomas, 2006 [1990]: 180).

En estas paremias la mujer se reduce a un mero recipiente, lo que concuerda con la concepción aristotélica de que “es el padre el que transmite el alma y la forma gracias al movimiento inscrito en el esperma; el macho, y sólo él, es el principio de la generación”, por lo cual, consiguientemente, “la madre no es un genitor, sino que sólo suministra el material inanimado, pasivo y denso que es su sangre menstrual” (Sissa, 2006 [1990]: 126). Es por ello que “la ley no distingue entre maternidad legítima y maternidad natural” hasta el año 519⁵⁶⁴, por lo que no era necesario calificar a los hijos de una mujer “como «hijos según el derecho» (*iustus filius*), calificación que sólo tenía sentido con relación al padre” (Thomas, 2006 [1990]: 174, 175).

Por tanto, el papel que debe desarrollar la mujer es el de perpetuar biológicamente la estirpe del varón⁵⁶⁵; y a la luz de este razonamiento se entiende que la “voz del padre” que guía las paremias asigne a la mujer una serie de valores que lo garanticen y censure todo lo que pueda interferir en la “adecuada” ejecución de esta misión. Así pues, se controlará estrictamente el comportamiento sexual de la mujer y ésta será relegada al hogar para garantizar su fidelidad, su castidad, y dejar fuera de duda la legitimidad de los ciudadanos que engendre⁵⁶⁶. Y su valoración estará condicionada a la medida en la que acepte tal sujeción.

[Apéndice 3.04] Ya Hesíodo (*Op.* 519-521) refiere que en casa la doncella permanece segura, alejada de los peligros del amor: “Καὶ διὰ παρθενικῆς ἀπαλόχροος οὐ διάησιν, / ἢ τε δόμων ἔντοσθε φίλην παρὰ μητέρι μίμνει / οὐ πω ἔργα ἰδυῖα πολυχρύσου Ἀφροδίτης” (‘Y [el Bóreas] no llega a la delicada doncella que permanece en su morada junto a su querida madre, ignorando todavía los trabajos de la dorada Afrodita’). El personaje de Hermíone, instigada por sus comadres, se dejó llevar por los celos, por lo cual se lamenta de que “κακῶν γυναικῶν εἴσοδοί μ’ ἀπώλεσαν” (‘las visitas de mujeres malvadas me perdieron’, Eur. *Andr.* 930), concluyendo lo siguiente: “Κάντεῦθεν δόμοι / νοσοῦσιν ἀνδρῶν. πρὸς τὰδ’ εὔ φυλάσσετε / κλήθοισι καὶ μοχλοῖσι δωμάτων πύλας: / ὑγιᾶς γὰρ οὐδὲν αἰ θύραθεν εἴσοδοι /

⁵⁶³ La animalización y cosificación de la mujer es una constante en la paremiología española y, en menor medida, en la grecolatina; conque refranes como *Árbol que no frutea, arda como tea* (MK 23119) pueden entenderse como deudores de esta misma valoración de la mujer, a pesar de que su origen explícito –y con un significado distinto– esté en el Nuevo Testamento (*Mt.* 7, 19: “Omnis arbor quae non facit fructum bonum exciditur et in ignem mittitur”, ‘Todo árbol que no da un buen fruto es cortado y arrojado al fuego’).

⁵⁶⁴ En tal año, según indica Thomas (2006 [1990]: 174), Justiniano legisla diferencias entre hijos legítimos e ilegítimos respecto a la herencia matrilineal.

⁵⁶⁵ Sin embargo, Cantarella (1991: 96) señala que, mientras las mujeres griegas tenían este único deber, las romanas también eran las encargadas de “transmitir a los hijos los valores de los padres, de formar su personalidad y su carácter, de infundir las virtudes que harían de ellos *cives romani*”.

⁵⁶⁶ “Después de tomar mujer «para tener hijos», según la fórmula legal, un ciudadano romano era presa de dos fantasmas: que se le «sustituyese» fraudulentamente un hijo [...], pero también que el «vientre» ocultase el heredero, del que sería privado [es decir, que la esposa abortara sin su consentimiento]. *Venter* designa la matriz y lo que ella contiene, pero también, por metonimia, a la mujer. [...] La esposa se regía por normas que no veían en ella más que el envoltorio orgánico que contenía un hijo al que el padre tenía derecho” (Thomas, 1988 [1986]: 205-206).

δρῶσιν γυναικῶν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ κακά” (‘Por eso enferman las casas de los varones; contra ello, proteged bien las puertas de vuestras casas con llaves y cerrojos, porque las visitas de mujeres que de fuera vienen no producen nada sano, sino muchas desgracias’, Eur. *Andr.* 949-953).

En cuanto a encerrar a la mujer en casa, Juvenal (6, 347) dice que desde hace tiempo sus “viejos amigos” le recomiendan: “pone seram, cohibe” (‘ponle un cerrojo, enciérrala’), lo que parece reproducir si no una paremia, al menos un lugar común, en el que se evidencia la exigencia de esta reclusión. Posteriormente se registran paremias como *Vxorem domi habeas, ne dedecus tibi comparet* (‘Ten a tu esposa en casa, para que no te cause deshonor’, A 822), que parece una cristalización paremiológica del consejo recogido por Juvenal; o *Florent domi mulieres* (‘Las mujeres florecen en casa’, G 1031), en la que se afirma el espacio doméstico como connatural a la mujer y que recuerda los versos de Hesíodo.

En español son muy abundantes los refranes que aluden a este encierro. Por un lado, distinguimos aquéllos en los que se pondera la idoneidad de la mujer hogareña (*A la mujer muy casera, su marido bien la quiera*, MK 39829), en ocasiones aludiendo a los peligros que la acechan fuera de la casa, tanto reales (raptó, violación, conquista amorosa) como ficticios, que la convencen para quedarse protegida entre los muros del hogar (*A la mujer en su casa nada le pasa*, MK 43056). Desde otro punto de vista, muchos refranes instan directamente a mantener a la mujer en casa (*La mujer, en el hogar, sin salir ni a trabajar*, MK 43057; *La mujer en casa, y la pierna quebrada*, MK 43048; *Los negocios de la mujer buena, dentro de casa y no fuera*, MK 43050), dado que la mujer que pasa demasiado tiempo fuera o acude a muchos actos sociales es acusada de falta de honestidad porque se supone que tiene más probabilidades de actuar de manera inadecuada dado su carácter voluble, su facilidad para caer en el pecado (*En la calle están las malas, y las buenas, en sus casas*, MK 43326; *Mujer movida, al año parida*, MK 43343; *La mujer andariega pone en peligro la fama y en condición la hacienda*, MK 43293; *Ir romera, y volver ramera*, MK 43298; *La mujer honesta, en su casa y no en la fiesta*, MK 43053; *Mujer que va mucho a fiestas, si es casada, cuernos en testa*, MK 1156). Incluso se les prohíbe asomarse a las ventanas de la casa, pues es un modo de dejarse ver y, sobre todo, de indicar que se está a disposición (*Moza ventanera, ni casada ni soltera*, MK 43372; *Mujer ventanera, el culo dentro y el pecho y la cara fuera*, MK 43374; *Mujer ventanera, pa’ el borrico que la quiera*, MK 43385). Y es que la calle, el ámbito público, es el propio del varón (*El hombre en la plaza, y la mujer en casa*, MK 58035; *La mujer, en su hogar; el marido, en su trabajar*, MK 58039). Por último, un subgrupo animaliza a la mujer como si fuera un miembro más del ganado (*La oveja y la mujer, recogidas antes del anochecer*, MK 47934; *La mujer y la gallina, por andar se pierde aína*, MK 43335).

[Apéndice 3.05] La importancia dada a la reclusión doméstica de la mujer estriba en que se la hace depositaria de la honra de la familia⁵⁶⁷ y, por extensión, de la patria, pues la familia y la casa son un microcosmos de la sociedad, una *pusilla res publica*, como la describe Séneca (*Ep.* 47, 15) (cf. Thébert, 1991 [1985]: 399, *vid.* Apéndice 6.07). De esta forma, se establece un paralelismo que identifica la condición de la mujer con la de la *domus*, “el hogar,

⁵⁶⁷ Cantarella (1996: 56) resume cómo en los países europeos mediterráneos permanece vigente durante siglos un ‘código de honor’ que hunde sus raíces en la mentalidad romana y su concepción de la familia: “En estos países, el honor de los componentes de sexo masculino de una familia ha estado unido durante siglos, así como sucedía en Roma, al comportamiento sexual de los miembros femeninos de la misma familia”.

expresión y concreción de los bienes materiales y espirituales de la familia” (Cascajero, 1995: 77), visible en paremias como *Qualis domina, talis domus* (‘Como es la señora, así es la casa’, G 2614, COU I.2455), *Qualis era, talis domus* (‘Como es el ama, así es la casa’, G 2619) o *Domus mala, mala mulier* (‘Casa mala, mala mujer’, G 717) y sus continuaciones españolas (*Cual es el ama, tal casa manda*, MK 4206), así como en la etimología de la palabra que designa a la mujer en algunas lenguas románicas (cat. *dona*, it. *donna*, cuyo étimo no es otro que *domina*, ‘señora, ama, dueña de casa’, BL s. v.)⁵⁶⁸.

Aunque estas paremias latinas no se documentan en época clásica, podemos entender como antecedente una sentencia en la que se afirma que la mujer no virtuosa es la destrucción de todo: *Naufragium rerum est mulier male fida marito* (‘Una mujer que engaña a su marido es un naufragio de todas las cosas’, *Monost. Cat.* 6); análogamente, contamos con paremias griegas atribuidas a Menandro en las que se considera a la mujer como responsable de la condición y el destino de su casa (*Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐστὶ σφῆναι οἰκίαν / γυνὴ γὰρ οἴκῳ πῆμα καὶ σωτηρ*, ‘Es propio de una mujer excelente guardar la casa, pues una mujer es para una casa calamidad o salvación’, Men. *Monost.* 140-141; *Γυνὴ δὲ χρηστὴ πηδάλιον ἐστ’ οἰκίας*, ‘Una mujer virtuosa es el timón de su casa’, Men. *Monost.* 155)⁵⁶⁹, que tienen su correlación en español (*La mujer es la salud y la calamidad de la casa*, MK 42729; *La casa, la mujer la hace y la deshace*, MK 39796; *La hembra es la que hace el nido*, MK 39797). Asimismo, hallamos un proverbio bíblico totalmente paralelo que, en la versión de la *Vulgata*, reza: *Sapiens mulier aedificat domum suam; insipiens structam quoque manibus destruet* (‘La mujer sabia edifica su casa, mas la necia con sus manos la destruirá’, *Prov.* 14, 1); y que a su vez ha dado origen a refranes españoles (*La mujer sabia salva la casa; y la loca, con sus manos la derroca*, MK 39680; *La mujer sabia, levanta su casa; la necia, la derrueca*, MK 39840)⁵⁷⁰.

Finalmente, en épocas posteriores florecen paremias latinas como *Seuera mulier optima est domus custos* (‘Una mujer rigurosa es la mejor guardiana de una casa’, G 3033, COU I.2843), que en español ha dado refranes como *El ama brava, es llave de su casa* (MK 39691) o *La mujer es el guardián de la casa* (MK 42762); e *Implere suevit sedula domum femina* (‘La mujer hacendosa suele llenar su casa’, G 1249, COU I.1314), que se relaciona con *Mujer ordenada, con poco llena su casa* (MK 39839) o *La mujer buena, de la casa vacía la hace llena* (MK 39837), al tiempo que el carácter diligente y laborioso que se le requiere se ve en otros refranes (*Buen sol y mujer hacendosa harán tu casa dichosa*, MK 40055; *Cuanto más la mujer se mira a la cara, tanto más destruye su casa*, MK 13567; *Mujer que remienda, aumenta su hacienda*, MK 54997; *Quien bien hila, larga trae la camisa*, MK 35873).

⁵⁶⁸ Sobre la asimetría de estas unidades con sus correlatos masculinos, *vid.* Apéndice 6.09.

⁵⁶⁹ Mosse (1990 [1983]: 28), hablando de la imagen de la mujer en los poemas homéricos, resume así las tareas que se le consideran propias: “Hilar la lana, tejer telas, dirigir el trabajo de las esclavas, se considera lo más importante de la actividad doméstica de la mujer. También se ocupa de recibir a los visitantes extranjeros y de hacer que se sientan bien instalados”. El tema de la relevancia real y simbólica del hilado y del tejido se tratará posteriormente (*vid.* Apéndice 3.61).

⁵⁷⁰ Además, estos refranes pueden relacionarse con algunos medievales como *Sunt tria damna domus: imber, mala femina, fumus* (‘Tres daños tiene la casa: la lluvia, la mala mujer y el humo’, W 30832), que a su vez tienen su raíz en la paremia griega *Θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνή τρίτον κακὸν* (‘El mar, el fuego y el tercer mal, la mujer’, Men. *Monost.* 323) y su equivalente latino *Ignis, mare, mulier, tria mala* (‘Fuego, mar y mujer son tres males’, Erasm. *Adag.* II 2, 48; W 14442a), de los que se hablará más adelante (*vid.* Apéndice 3.32). Nótese que todos ellos presentan tríadas (*vid.* notas 185 y 627).

7.2.2. Virtud y virginidad

Como consecuencia de todo lo anterior, lo que más se valorará en una mujer será su carácter virtuoso, que se convierte en un tópico que recorre toda la Antigüedad y que llega hasta nuestros días⁵⁷¹. La legislación romana establecía “las razones y circunstancias en las que padres y maridos estaban autorizados (por no decir socialmente obligados) a dar muerte a las hijas y esposas culpables” (Cantarella, 1991: 21), y éstas eran, principalmente, la pérdida de la virginidad por parte de una doncella y el adulterio de una matrona.

[Apéndice 3.06] El lugar común de la virtud femenina constituye una valoración social de la mujer en función de la óptica masculina: una mujer será socialmente apreciada en cuanto asegure la legitimidad de la descendencia masculina. Así, ya Hesíodo (*Op.* 699) aconseja al varón casarse con una mujer virgen, pues si no está avezada al vicio será fácil inculcarle las buenas costumbres que se requieren a una mujer honesta: “Παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ’ ἦθεα κεδνὰ διδάξῃς” (‘Cásate con una doncella a fin de enseñarle las costumbres castas’). De manera análoga, en dos sentencias menandreas se afirma que *Χρηστὴ γυνὴ κτῆμ’ ἐστὶν ἀνδρὶ σώφρονα* (‘Una mujer virtuosa es un bien para un hombre prudente’, Men. *Monost.* 835)⁵⁷² y, de forma más general, *Καλὸν γυναικὸς εἰσορᾶν καλοῦς τρόπου* (‘Es hermoso ver buenas costumbres en una mujer’, Men. *Monost.* 393).

La virtud femenina aparecerá como una idealización, una aspiración propia de un mundo que no se corresponde con la realidad, visto que, como afirma Veyne (1991 [1985]: 47), un varón romano se casaba “para acceder a una dote (era un medio honorable de enriquecimiento) y para tener, mediante un matrimonio cabal, unos vástagos que, como legítimos que eran, habrían de recibir un día la sucesión; al tiempo que perpetuarían el cuerpo cívico, el núcleo de los ciudadanos.” Probablemente, la convergencia de estas dos motivaciones llevó ideológicamente al rechazo de las grandes dotes, porque si en el momento de escoger esposa sólo se atendía a cuestiones pecuniarias, podía ponerse en peligro la legitimidad de la descendencia engendrada al descartarse otros criterios como la castidad, al tiempo que una mujer dotada económicamente se concebía como poco sujeta a su marido (*vid.* Apéndice 4.09).

⁵⁷¹ No obstante, cabe señalar que durante la época romana se produjo un cambio en la concepción de la virtud femenina: “Hasta el siglo I a. C., una mujer era virtuosa para la ciudad, para el bien común de los romanos. Ahora era virtuosa para sí y para el marido, en una óptica privada, individual, proyectada más hacia la tranquilidad personal y familiar, que hacia la gloria de Roma” (Cantarella, 1991: 70). Esta transformación se debió al paso de la moral cívica a la moral de la pareja, de la consideración de los hombres como soldados del deber cívico a personas morales responsables. Si para la primera moral, “casarse constituye uno de los deberes del ciudadano”, para la segunda era esencial que, “si lo que se quiere es ser un hombre de bien, sólo se puede hacer el amor para tener hijos; el estado conyugal no sirve para los placeres venéreos.” Y de dicha combinación de buena voluntad y conformismo nació el mito de la pareja (Veyne, 1991 [1985]: 48). De este modo, la mujer pasa de ser un utensilio que procura hijos y redondea el patrimonio (al servicio del ciudadano-jefe de familia), a ser “la compañera de toda una vida” que acepta su inferioridad natural y obedece (Veyne, 1991 [1985]: 49). Como señala, entre otros, Veyne (1991 [1985]: 59), no hay que “oponer la moral del paganismo a la moral cristiana”, ni identificar ese cambio con una influencia del cristianismo, pues la transformación está “entre una moral de los deberes matrimoniales y una moral interiorizada de la pareja; esta última, nacida no se sabe de dónde, en el interior del paganismo, fue común, a partir de los años 100 de nuestra era, al paganismo y a la parte del cristianismo que estaba influida por el estoicismo”.

⁵⁷² Consecuencia de esta misma concepción será la idealización de la mujer *univira* y el consiguiente rechazo de las segundas nupcias (*vid.* Apéndice 4.20).

En este aspecto, el carácter aleccionador y moralizante de las paremias se hace palmario ya en Menandro, quien advierte que Ἦθος προκρίνειν χρημάτων γαμοῦντα δεῖ ('El que se casa debe preferir el carácter al dinero', Men. *Monost.* 296) o Γάμει δὲ μὴ τὴν προῖκα, τὴν γυναικα δέ ('Cásate no con la dote, sino con la mujer', Men. *Monost.* 154) (vid. Apéndice 4.05). Esta alusión al carácter de la mujer generalmente se asimila al pudor y la castidad, por lo que la cristalización más reiterada de este *topos* será la conversión de la virtud en la mejor dote para una mujer. En la literatura latina, Plauto se hace eco de esta consideración en diversas ocasiones, por ejemplo al hacer decir a Alcumena: "Non ego, illam mihi dotem duco esse, quae dos dicitur / sed pudicitiam et pudorem et sedatam cupidinem" ('Para mí no es dote la que otros llaman así, sino la castidad, el pudor y la pasión sencilla', Plaut. *Amph.* 839-840); o bien cuando el *senex* ateniense Megadoro afirma sentenciosamente: "Dum modo morata recte ueniat, dotata est satis" ('Mientras venga bien acostumbrada, está suficientemente dotada', Plaut. *Aul.* 239). Podría pensarse que Plauto tenía en mente, particularmente en el segundo pasaje, algún refrán popular, pues presenta bastantes similitudes con refranes latinos recogidos posteriormente, como *Satis dotata mulier quae proba est* ('Suficientemente dotada está la mujer que es honesta')⁵⁷³ o, especialmente, *Satis dotata, si bene morata* ('Suficientemente dotada si está bien acostumbrada', G 2972), que se corresponde casi literalmente con el español *La bien acostumbrada es bien dotada* (MK 42984). Por su parte, Terencio (*Adelph.* 345-346) también considera la virtud como una dote, paralela a la económica, cuando escribe: "Primum indotata est; tum praeterea, quae secunda ei dos erat, perit, pro uirgine dari nuptum non potest" ('En primer lugar, ella no tiene dote; y además, la segunda dote [la honra y la virtud] que tenía ya la ha perdido: ya no es posible darla en matrimonio como virgen').

A su vez, Horacio (*Carm.* III 29, 55-56) retoma el tópico al decir: "Probamque / pauperiem sine dote quaero" ('Busco a una [mujer] honrada y pobre sin dote'), mientras que siglos después resurge de nuevo en un texto legislativo de Justiniano (*Nov.* VI 6) que reza: "Pudicitia quam maxime mulieres exornat" ('Lo que más adorna a las mujeres es el pudor'), lo que nos recuerda una de las sentencias menandreas (Γυναικὶ κόσμος ὁ τρόπος, οὐ τὰ χρυσία ('El adorno de una mujer es su decencia, no sus joyas', Men. *Monost.* 148). Por último, en épocas posteriores se documentan refranes medievales como *Probitas, pudorque uirginis dos optima est* ('La honradez y el pudor son la mejor dote de una chica', G 2540) o *Mulier indotata etiam satis dotata est si casta est* ('La mujer sin dote está suficientemente dotada si es casta'), que Johannes Lorichius (*Aenigmatum libri III*, f. 66v) atribuye a Ausonio.

En español tenemos otros equivalentes como *La doncella recatada será buena casada* (MK 43037), *La moza buena, buena es* (MK 42985), *Riqueza harta lleva quien casa con mujer buena, por muy pobre que sea* (MK 39345) o el insidioso *A la buena, júntate con ella, y a la mala, ponla almohada* (MK 43036). No obstante, hay un grupo de refranes que parecen contradecir los anteriores y en especial el cristiano *In femina, pudicitia instar est omnium* ('En la mujer, la castidad vale por todas las cosas', Vives, *De christiana foemina*, 1), como *Más ha de haber en la buena mujer que casta ser* (MK 43897) o *Más ha de haber en la buena que ser casta y honesta* (MK 43896), aunque su sentido es más bien que la castidad no es lo único que se le precisa, sino también que sea laboriosa y ayude a edificar la casa (que es otra de las cualidades que se exigen de una perfecta mujer casada, vid. Apéndice 3.05).

⁵⁷³ Refrán citado por Jacobus Cruquius (s. XVI) en su edición de las *Odas* de Horacio al comentar *Carm.* III 29, 56, según informa la edición de Baxter (1826: 188).

[Apéndice 3.07] Si en susodichas unidades se ensalza la virtud por encima del dinero, en una paremia dialogada que Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 1, 4) atribuye a Bías de Priene, la comparación se establece con la belleza física, que de nuevo sucumbe ante la primacía de la virtud como característica primordial de la mujer ideal: *Quae dos matronis pulcherrima? Vita pudica* ('¿Qué dote es la más hermosa para las matronas? Una vida honesta'). En español existen refranes equivalentes, aunque no conservan la forma dialogada (*Bondad y dulzura, más que donaire y hermosura*, MK 42983; *Harto es hermosa la que es virtuosa*, MK 42982; *Hermosa es la buena mujer*, MK 44170; *Dámela honesta, dártela he compuesta*, MK 42980).

[Apéndice 3.08] Cambiando el punto de vista, Plauto (*Bacch.* 485) pone en boca del pedagogo Lydo esta taxativa afirmación: "Ego illum periisse dico cui quidem periit pudor" ('Pienso que aquél para quien la vergüenza ha muerto, está perdido'), que algunos compendios paremiológicos recogen en forma feminizada (*Ego illam periisse cui periit pudor*, 'Para mí ha muerto aquélla para quien ha muerto la vergüenza', G 791), y donde se enaltece el valor del pudor, que se erige de nuevo en el criterio de valía de la mujer. De modo similar, siglos después Vives (*De christiana foemina*, 1) opinará: "Nihil mulieri restare credas, quae pudicitiam adiecit" ('A la mujer que desechó el pudor no creas que le quede nada'). La misma visión se refleja en algunos refranes españoles, en los que se compara a la mujer impúdica con alimentos sin su parte esencial (*Ansí es el queso sin corteza, como la doncella sin vergüenza*, MK 43399; *La mujer bonita sin pudor es como el buen vino sin color*, MK 44208); en cambio, en otros sencillamente se la desprecia (*Mujer ligera y vana, no vale una avellana*, MK 43422).

[Apéndice 3.09] La idea que subyace en este menosprecio constituye uno de los pilares de la concepción del honor en las culturas mediterráneas y se refleja en varias paremias latinas: *Redire cum perit, nescit pudor* ('Cuando ha desaparecido, el pudor no sabe volver', Sen. *Ag.* 113) o *Pudor dimissus numquam redit in gratiam* ('El pudor una vez perdido jamás vuelve a la gracia', Publil. 459 / P 10). Y nuestro refranero es evidentemente tributario de éstas (*La vergüenza, una vez perdida, se perdió para toda la vida*, MK 63206; *Quien la vergüenza perdió, nunca más la recobró*, MK 63205; *Quien pierde la vergüenza, se queda para siempre sin ella*, MK 63208). Si bien estos refranes parecen hablar del pudor de forma general, sin aplicarlo a varones o mujeres, es fácilmente deducible que se refiere más a menudo a éstas, puesto que el pudor no ha sido valorado tradicionalmente en los varones, como se refleja en un refrán español que efectivamente circunscribe esta pérdida a la mujer (*La vergüenza y la honra, la mujer que la pierde nunca la cobra*, MK 63204).

De hecho, en un pasaje de Tácito (*Ann.* IV 3, 4) se relaciona directamente la pérdida del pudor con la mujer y se asocia este momento con el principio de una vida gobernada por actividades deshonorosas: "Neque femina, amissa pudicitia, alia abnuerit" ('Una mujer cuando ha perdido el pudor, ya no es capaz de oponerse a nada'). De forma semejante, Livio (XXXIV 4, 16) afirma que "ne <eas> simul pudere quod non oportet coeperit; quod oportet non pudebit" ('cuando una mujer comienza a avergonzarse de lo que no debe, no tardará en perder la vergüenza de hacer lo que no debiera') y, más gráficamente, nuestro refrán dice: *Moza manoseada, de nada se espanta* (MK 43426). Aunque no contamos con equivalentes directos, puede vincularse con unidades españolas en las que se afirma que, una vez una doncella ha sido besada por un varón, se entrega inmediatamente a él, simbolizando el beso esa pérdida del pudor (*Boca besada, mujer entregada*, MK 7229; *Dama besada, dama tocada*,

MK 7230; *El beso abre la puerta, y para lo demás ya queda abierta*, MK 7215; *En el beso está el primer tropiezo*, MK 7216; *Por el besar empieza la doncella a resbalar*, MK 7222)⁵⁷⁴.

[Apéndice 3.10] Entre las características que Juvenal (6, 162-164) adjudica a una esposa ideal (y, según afirma, una *rara avis* difícil de tolerar debido a su perfección), se incluye la decencia y se hace especial hincapié en la virginidad: “Sit formosa, decens, diues, fecunda, uetustos / porticibus disponat auuos, intactor omni / crinibus effusis bellum dirimente Sabina” (“[La esposa] sea hermosa, decente, rica, fecunda, tenga alineadas las vetustas figuras de sus antepasados en el pórtico, más virgen que cualquier sabina de las que terminaron la guerra dejando flotar su cabellera’). El énfasis puesto en la virginidad hace pensar que quizás ya entonces se la veía como un mito (de ahí tal vez la relación con las Sabinas) que trascendía la realidad pero que continuaba ejerciendo influencia en la sociedad⁵⁷⁵, como cuando Catulo (62, 45-47) afirma que, como una flor arrancada, “sic uirgo, dum intacta manet, dum cara suis est, / cum castum amisit polluto corpore florem, / nec pueris iucunda manet, nec cara puellis” (‘así, una doncella mientras permanece intacta, mientras, es querida por los suyos; cuando ha perdido la flor de su castidad y manchado su cuerpo, ya no es agradable ni para los jóvenes ni para las muchachas’). La misma comparación entre una flor y una mujer se observa en el refrán español *Doncella manoseada, flor ajada* (MK 43425), e idéntica idea transmiten otros como *La mujer es carta cerrada, que después de abierta no vale nada* (MK 43348), *Moza catada, ni doncella, ni viuda, ni casada* (MK 43347) o el cristianizado *Mujer que quebranta el sexto, ni confíe en el mozo ni espere en el viejo* (MK 43360).

7.2.3. Fama y honra

[Apéndice 3.11] Más allá del ideal de virtud y virginidad femenina, disponemos de paremias que ponen en tela de juicio la realidad de esta idealización, probablemente porque se considera a la mujer como inherentemente inclinada al mal e incapaz de llevar por sí misma una “conducta recta”. Tucídides (II 45, 2) atribuye a Pericles estas palabras dirigidas a una mujer: “Τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χεῖροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἢ δόξα καὶ ἡς ἂν ἐπ’ ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ᾗ” (‘Grande será tu gloria si no caes en tu carácter natural, y mayor será la de aquella de la que menos se habla entre los hombres tanto para bien como para mal’). La discreción a la que alude Tucídides se corresponde con refranes españoles del tipo *La buena mujer, sin fama, ni buena ni mala* (MK 44307) o *Mujer y pera, la que no suena, ésa es la buena* (MK 44308), en los que se alaba a la mujer que no es objeto de habladurías, reafirmando la condición doméstica de la mujer en tanto que estar en boca de todos supone saltar a la esfera pública (*Mujer en opinión tiene mal son*, MK 44312; *Mujer por muchos nombrada, no me agrada*, MK 44313). De hecho,

⁵⁷⁴ Estos refranes se corresponden, como ya apuntamos (*vid.* Apéndice 2.06), con las dos últimas fases del amor que describe el gramático Elio Donato en su comentario a un pasaje de Terencio (*Eun.* 635-38): “Quinque lineae sunt amoris, scilicet: uisus, allocutio, tactus, osculum siue suauium, coitus” (‘Cinco son los hilos del amor, a saber: mirada, conversación, tacto, ósculo o beso y coito’, SD 8498, HL 7270).

⁵⁷⁵ En la misma línea, algunos refranes medievales exaltan la rareza de la castidad femenina, como –si se tiene presente que en las paremias suele alabarse lo que escasea– *In mundo tria sunt, quae sunt dignissima laude: / uxor casta, bonus socius, fidelis amicus* (‘En el mundo hay tres cosas que son dignísimas de alabar: una esposa casta, un buen socio y un amigo fiel’, W 11891, *vid.* Apéndice 3.06), al tiempo que en otros que se comentarán más adelante se indica que tan sólo es casta la poco agraciada físicamente (*vid.* Apéndice 3.12).

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 1, 5) adjudica de nuevo a Bías una paremia dialogada que dice: *Quae casta est? De qua mentiri fama ueretur* ('¿Cuál es casta? Aquella sobre la cual la murmuración teme mentir'), en el que se evidencia que la virtud de una mujer es algo tan frágil que puede ser destruido por un sencillo falso rumor. De manera similar, en español varias paremias realzan la misma circunstancia (*Mujer con fama, mujer infamada*, MK 44311; *Cuando una mujer es famosa, casi siempre lo es por la mala cosa*, MK 44310).

Cambiando la perspectiva, algunos refranes maliciosos echan mano de la conocida paremia *Si non caste, caute* ('Si no [vives] castamente, [vive] cautamente', SD 9370, HL 8048, B 3122, *vid.* Apéndice 9.31), contraviniendo el ideal de que "unus pudicitiae fructus est pudicam credi" ('el único fruto del pudor es ser tenida por honesta', Sen. *Rhet. Contr.* II 7, 9) y afirmando que es la mujer cauta la que es tenida por casta y buena, por mucho que haga (*La más cauta es tenida por más casta*, MK 43724; *La mujer cauta y mirada, aunque mala, no infamada*, MK 19155; *La mujer mala, cauta, mas no infamada*, MK 43723).

Sobre la importancia de la fama en la condición femenina no pueden obviarse los refranes españoles en los que se insta a la mujer no sólo a ser honrada, sino también a mantener una imagen pública concorde con esa honradez (*No basta ser honrada, sino parecerlo en trato y cara*, MK 31316; *No basta a la mujer ser buena: es menester que lo parezca*, MK 43044; *Hija, ni mala seas, ni hagas las semejas*, MK 43112)⁵⁷⁶. Aunque quizá no se haya conservado ningún antecedente clásico de estos refranes, sí es evidente que están relacionados con las unidades *La mujer del César no sólo tiene que ser honrada, también tiene que parecerlo* (Buitrago, 2002 [1995]: 417) o *A la mujer del César no le basta ser honrada, sino que además tiene que parecerlo* (Doval, 1997: nº 1298), que encuentran su motivación en un episodio histórico que tiene a Julio César y a su esposa Pompeya como protagonistas y que nos ha llegado tanto gracias a Plutarco (*Vit. Caes.* 10, 9) como a Suetonio (*Iul.* 74). Según cuentan, Publio Clodio Pulcro, enamorado de la esposa de César, se disfrazó de tañedora de lira para entrar en casa de su amada con motivo de la fiesta de la *Bona Dea*, pero fue descubierto por el marido, quien repudió a su esposa aunque en realidad no tenía ninguna prueba de que fueran amantes. Ante el desconcierto general, César respondió que sobre la mujer del César no debía caer nunca ninguna sospecha: "«Quoniam», inquit, «meos tam suspicione quam crimine iudico carere oportere»" ('«Porque –dijo– considero que es necesario que los míos estén tan libres de sospecha como de culpa», Suet. *Iul.* 74, 2). A su vez, en algún compendio fraseológico latino se registra la sentencia *Mulier Caesaris etiam suspicione uacare debet* ('La mujer del César debe estar libre incluso de motivos de sospecha', M 305), construida también a partir de este mismo episodio histórico.

[Apéndice 3.12] El "carácter natural" de la mujer al que aludía Tucídides (II 45, 2) está en la base de una serie de paremias que se burlan de ese tópico de la virtud femenina y lo ponen en entredicho. Así, Ovidio (*Am.* I 8, 43) cita lo que parece ser una sentencia: *Casta est quam nemo rogauit* ('Casta es aquella a la que nadie ha requerido en amores'), que pone de relieve la debilidad propia de la mujer, que sucumbe ante cualquier pretendiente. En español, los herederos de esta sentencia son numerosos: literales (*Aquella es casta, que no es*

⁵⁷⁶ Aunque en estos casos se aplica exclusivamente a las mujeres, otros refranes hablan en un masculino que parece ser expresamente genérico (*Bueno es ser bueno; pero es mejor serlo y parecerlo*, MK 7475; *No basta ser bueno, sino parecerlo*, MK 7474; *No basta ser honrado, sino parecerlo*, MK 31315; *No sólo serlo, sino parecerlo*, MK 31446; *Para Dios, hay que ser bueno; para el mundo, parecerlo*, MK 7476).

recuestada, MK 43194; *No hay más mujer casta que la no rogada*, MK 43006; *Toda mujer es casta, si no fuese recuestada*, MK 60231), adaptados a la métrica propia de la paremiología española (*Buena, de las mejores, por falta de seguidores*, MK 43005; *Ella se comide, que nadie se lo pide*, MK 43007), personalizados mediante la mención de antropónimos (*Buena es Dorotea, si no hay quien la pasea*, MK 43197⁵⁷⁷), aglutinados con otros refranes (*Seso en prosperidad, y amigo en adversidad, y mujer rogada casta, raramente se halla*, MK 20799), o invirtiendo los términos y afirmando que las mujeres casi siempre se rinden ante sus aduladores (*Mujer de muchos codiciada, de alguno será alcanzada*, MK 43214; *Mujer muy codiciada, pocas veces no lograda*, MK 43215; *Mujer seguida y liebre corrida, conquista segura*, MK 43199). Por último, algunos parten de la misma idea para indicar que la verdaderamente buena es la que sabe oponerse a ellos (*Ésa es buena y escogida, que es seguida y no vencida*, MK 43091; *La seguida y no vencida, ésa es mujer escogida*, MK 42999).

Una variante de la misma idea nos ha llegado a través de Séneca (*Ben.* III 16, 3), para quien “argumentum est deformitatis pudicitia” (‘la castidad es prueba de fealdad’), dando por hecho que tan sólo las mujeres que físicamente no atraen a los varones son castas, por obligación, no por convencimiento, como algunos refranes españoles (*Gran fealdad, forzosa castidad*, MK 24515; *A la fea, su mejor guarda es que lo sea*, MK 24513). Sin embargo, la mayoría de nuestras paremias que se relacionan con la frase senequiana afirman lo contrario (*Fealdad no es castidad*, MK 24517; *Ni la fea es segura; porque si no la buscan, ella se busca*, MK 43187; *Ni las feas están seguras; que nunca falta quien las procura*, MK 43188), y una de carácter jocoso juega con este lugar común para negar de nuevo lo que decía Séneca (*Fealdad es castidad, no para la fea, sino para los demás*, MK 24514).

7.2.4. Custodia de la mujer

[Apéndice 3.13] Frente a actitudes tan escépticas como las anteriores, el mismo Ovidio (*Am.* III 4, 3) dice que “si qua, metu dempto, casta est, ea denique casta est” (‘si una mujer se conserva casta cuando no tiene nada que temer, es señal de que es casta de veras’), lo que equivale a entender la castidad femenina como una actitud que depende intrínsecamente de la propia mujer y no de aspectos secundarios como la fealdad. En español, el mismo pensamiento se trasluce en refranes que instan a las mujeres a cuidar de su honor, pues sólo en sus manos está mantenerse castas (*Si una mujer no se guarda, ¿quién la guarda?*, MK 43153; *La mujer, o ella se guarda, o en perderse no tarda*, MK 43152).

De hecho, en Grecia y Roma era habitual que las mujeres salieran de casa acompañadas por alguien, cuyo cometido sería velar por su correcta conducta⁵⁷⁸. Por ejemplo, siempre que Penélope tenía que presentarse ante los pretendientes, lo hacía acompañada por dos sirvientas, cuya misión era asegurar la castidad de la dama: en su primera aparición se dice que bajó al salón “οὐκ οἴη. ἄμα τῆ γε καὶ ἀμφίπολοι δὺ’ ἔποντο” (‘no sola, sino con dos sirvientas acompañándola’, *Hom. Od.* I, 331). Esta tradición también se hace visible en la *Biblia*: “Super filiam luxuriosam confirma custodiam” (‘Sobre la hija indócil

⁵⁷⁷ Aunque la elección del nombre Dorotea pueda deberse sólo a razones de ritmo y rima, no puede obviarse que se trata de un nombre parlante que, en griego, significa ‘don, regalo de los dioses’, de modo que el refrán podría estar construido sobre la idea de que es buena porque ‘da’.

⁵⁷⁸ Según Veyne (1991 [1985]: 83), “la decencia y el cuidado de su rango obligan a una dama a salir de casa acompañada por sirvientas, señoritas de compañía (*comites*) y un caballero de servicio (*custos*)”.

mantén una estrecha vigilancia’, *Si.* 49, 11); y en el latín humanístico Erasmo (*Adag.* III 9, 39) recoge una paremia en la que se sostiene que *Mulier pudica ne sola sit usquam* (‘Una mujer sola no será nunca decente’). Algunos refranes españoles siguen estos consejos y abogan por esta práctica de la custodia femenina (*La mujer casta esté siempre acompañada*, MK 43082; *Con guardas y velas, los cuernos se vedan*, MK 1239)⁵⁷⁹.

A pesar de todo, para Juvenal (6, 347-348) se trata de un paripé, dado que toda esposa es precavida y empieza a engañar a su marido con estos mismos *custodes*, pues “quis custodiet ipsos / custodes?” (‘¿quién vigilará a los vigilantes?’)⁵⁸⁰. En español, un refrán como *La mujer, por más guardas, no está más guardada* (MK 43154) hace hincapié en que la mujer se salta toda vigilancia que se le ponga, congraciándose la complicidad de las criadas que la guardan⁵⁸¹.

La necesidad de estos guardas se entiende en cuanto que en Roma las mujeres eran consideradas el *sexus imbecillis* o *sexus infirmus* (Cañizar Palacios, 2006: 296), apelativos que pretendían justificar su subordinación a los varones y su incapacidad en distintas áreas, como la política o el terreno intelectual. Del mismo modo que los esclavos, eran consideradas como menores⁵⁸² por su supuesta fragilidad o ineptitud; y, por tanto, había que limitar su capacidad de acción (por lo que no gozaban de los derechos fundamentales del ciudadano⁵⁸³) y mantenerlas bajo el “cuidado” de un varón: *pater familias*, marido o tutor⁵⁸⁴. En este sentido, se sigue de cerca la tradición griega, pues la mujer ateniense “es una eterna menor, y esta minoría se refuerza con la necesidad que tiene de un tutor, un *kyrios*, durante toda su vida” (Mosse, 1990 [1983]: 55), que sería su padre o su esposo y, una vez viuda, su hijo o pariente varón más cercano. Por este motivo, se considera que “uiri culpa si femina modum excedat” (‘es culpa del varón si la mujer se sale de sus límites’, *Tac. Ann.* III 34), pues el varón debe velar por los actos de las mujeres que estén bajo su potestad⁵⁸⁵.

⁵⁷⁹ No se olvide que antiguamente se interpretaba la acción de “poner los cuernos” como protagonizada por la esposa con un amante de ésta, nunca al contrario: el esposo no cometía adulterio aunque tuviera concubinas; por eso, el escarnio público era el del cornudo, no el de la cornuda (Calero Fernández, 1991a: 140).

⁵⁸⁰ En el proceso de proverbialización de esta interrogación retórica se ha producido un cambio semántico, puesto que, como señala T 1015, “il motto de Giovenale è ora molto noto e usato, in generale, a proposito di chi cade nelle stesse mancanze che istituzionalmente dovrebbe impedire agli altri, o per esprimere ironica sfiducia nei confronti di capi e governanti”. Además, puede considerarse como precedente un pasaje de Platón (*Rep.* III 403e) donde se afirma: “Τελοῖον γάρ, ἢ δ’ ὄς, τόν γε φύλακα φύλακος δεῖσθαι” (‘Sería ridículo que un guardián necesitara un guardián’).

⁵⁸¹ Pese a lo sostenido por Juvenal, en las fuentes literarias no es frecuente que la mujer noble entable relaciones con los soldados que la custodian, sino más bien que las damas que la acompañan encubran sus escarceos. Por ello, preferimos entender este refrán como alusivo a dicha complicidad.

⁵⁸² Quintillà Zanuy (2006: 45) señala que el uso extensivo de *puella* (‘niña’) a la mujer adulta refleja un tono de condescendencia respecto a la mujer en general, “que és considerada legalment i socialment com un infant”. En cuanto a esta misma consideración en Grecia, *vid.* Pomeroy (1995 [1975]: 74).

⁵⁸³ A saber: *ius suffragii* (derecho al voto), *ius honorum* (derecho a ejercer cargos públicos) y *ius militiae* (derecho a formar parte del ejército) (*cf.* Garrido González, 1997: 100).

⁵⁸⁴ *Cf.* “Veteres enim uoluerunt feminas etiamsi perfectae aetatis sint propter animi leuitatem in tutela esse” (‘Pues los antiguos quisieron que, aun cuando fueran adultas, debido a su liviandad de ánimo, estuvieran bajo tutela’, *Gai. Inst.* 1, 144); “Mulieres omnes propter infirmitatem consilio maiores in tutorum potestate esse uoluerunt” (‘Los antiguos quisieron que todas las mujeres estuvieran bajo la autoridad de tutores debido a su debilidad en sus juicios’, *Cic. Mur.* 12, 27).

⁵⁸⁵ En una serie de versículos bíblicos dedicados a la familia, se remarca también la importancia de custodiar a las hijas y no mostrarse excesivamente benévolo con ellas, con el objeto de conservar su

[Apéndice 3.14] El universo paremiológico latino se hace eco de esta teórica necesidad y de la dificultad que esta tarea acarrea para el varón que debe desempeñarla, debido a la presunta naturaleza indomable de la mujer. Así pues, en Publilio Siro (187 / F 22) leemos: *Feminae naturam regere desperare est otium* ('Guiar el carácter de una mujer es perder la esperanza de sosiego'), sentencia que puede estar en el origen de varios refranes españoles (*Mudar la condición de una mujer y quitar las cruces en un pajar, cosas son que van a la par*, MK 43499; *Mujeres y guitarras, es menester mucho tino para templarlas*, MK 42908; *La mujer y el potro, que los dome otro*, MK 42840), o bien de algunos que prescinden de esa generalización y distinguen dos tipos de mujeres (*A la mujer buena, poco freno le basta, y ni mucho a la mala*, MK 42979). De modo parecido, otros señalan lo pesado que puede resultar para el varón tener que custodiar a una mujer casquivana (*Carga pesada, una mujer ligera*, MK 43223; *No hay carga más pesada que la mujer liviana*, MK 43222).

Posteriormente, en un comentario a unos versos en la traducción latina de Locher de la obra de Sebastian Brant titulada *Narrenschiff* (1494), se referencian dos refranes medievales. Por un lado, *Ille lauat lateres, qui custodit mulierem* ('Lava ladrillos aquel que custodia a una mujer', Locher, 1572: 64), que recurre a la locución clásica *laterem (crudum) lauare* (Ter. *Phorm.* 186; Erasm. *Adag.* I 4, 48) para expresar la infructuosidad de todo esfuerzo llevado a cabo por un varón para domeñar a una mujer, como en español *No puede ser guardar a una mujer* (MK 43144) o *Dos cosas que no pueden ser: librarse de la muerte y guardar una mujer* (MK 42278). Más numerosas son las paremias que incluyen a las mujeres (especialmente jóvenes y vírgenes⁵⁸⁶) entre las posesiones del varón que son a menudo objeto de intrusiones ajenas, como los campos y los rebaños, remitiendo a una sociedad principalmente agraria (*Niñas y viñas, difícil guardaría*, MK 43143; *Quien guarda moza y lana, no guarda nada*, MK 43160; *Moza, viña, pera, cabra y garbanzal, malas cosas son de guardar*, MK 43140). De hecho, la animalización de las mujeres se hace ostensible en otros refranes que las agrupan a modo de ganado (*Doncellas es mal ganado, que nunca está bien guardado*, MK 43138; *Ruin ganado son mozuelas, y cuitado el pastor de ellas*, MK 43145; *Mal ganado es de guardar, mozas locas por casar*, MK 43137). Por último, algunos advierten del peligro que entraña una vela excesiva de las mujeres, probablemente porque su naturaleza las obliga a revelarse contra lo que se les exige o a actuar caprichosamente (*Quien mucho guarda a la mujer, mala la quiere hacer*, MK 43151; *Doncellas muy guardadas, aborrecen a quien las guarda, y a quien las quiere llevar aman*, MK 43155).

Justo a continuación del anterior refrán medieval, en la misma obra de Locher se alude explícitamente al análogo *Facilius est ardenti sub sole observare pulices, quam inuitam custodire mulierem* ('Es más fácil vigilar las pulgas debajo del suelo ardiendo que custodiar a una mujer obligada', Locher, 1572: 64), que ha originado refranes españoles paralelos (*Más fácil es guardar un saco de pulgas que mujer alguna*, MK 43148; *Un costal de pulgas guardaré yo, y una sola doncella no*, MK 43149; *Un saco de pulgas guardaré; pero a guardar una*

virginidad y su honra: "Filiae tibi sunt? Serua corpus illarum et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas" ('¿Tienes hijas? Vigila su cuerpo y no les muestres un rostro sonriente', *Si.* 7, 26).

⁵⁸⁶ Otros refranes aluden a la difícil guarda de una mujer hermosa, como *Belleza y riqueza requieren guardián* (MK 7138) o *Al que tiene mujer hermosa, o castillo en frontera, nunca le falta guerra* (MK 39367), pero debido a su especificidad preferimos relacionarlos con las paremias latinas *Non facile solus serues quod multis placet* ('Difícilmente guardarás tú solo lo que gusta a muchos', Publil. 408 / N 32, *vid.* Apéndice 9.32) y *Foedera seruasset, si non formosa fuisset* ('Guardaría [ella] los pactos si no fuera hermosa', *Ov. Fast.* I, 161, *vid.* Apéndice 3.51).

doncella no me obligaré, MK 43150). En estas unidades se ha perdido el matiz de resistencia por parte de la mujer que conllevaba el adjetivo *inuitam*, pero reaparece en otros muchos en los que se evidencia, de nuevo, que el éxito de la guarda sólo dependerá de la propia voluntad de las mujeres (*Si la mujer no quiere, ser guardada no puede*, MK 43159; *Mala guardaría es la de doncellas, si no se guardan ellas*, MK 43142; *Por más que mi Pedro quiera guardarme, como yo no quiera, no será fácil*, MK 43157; o, hiperbolizando la imposibilidad, *Quien a una mujer guarde no queriendo ella, alcanzará con la mano una estrella*, MK 43158). Un último grupo se circunscribe a la mujer malvada (*A la mujer mala, poco aprovecha la guarda*, MK 43134; *A la que quiere ser mala, poco aprovecha guardarla*, MK 43136).

[Apéndice 3.15] Otra variación del tema que fructifica en época medieval es que el único modo de poner en cintura a una mujer es mediante la violencia, en especial asociándola con el nogal y el asno, que tampoco serán eficientes salvo que se les golpee, simbolizando su terquedad: *Nux, asinus, mulier, simili sunt lege ligati; haec tria nihil recti facient si uerbera cessant* ('El nogal, el asno y la mujer están regidos por ley semejante: los tres no harán nada bien si cesan los golpes', W 19407, B 2327); y más sucintamente: *Nux, asinus et mulier uerbere opus habent* ('El nogal, el asno y la mujer necesitan golpes', A 442, G 2165, COU I.2078)⁵⁸⁷.

En español los descendientes son múltiples y, pese a la literalidad de algunos (*Al nogal, a la mujer y al asno, palo*, MK 42822; *Asno, mujer y nuez, a golpes dan su fruto*, MK 5355), presentan numerosas variantes, particularmente por la adición o la supresión de elementos. En alguno se omite la presencia del animal (*La nuez y la mujer, a golpes se han de vencer*, MK 42828), pero más habitualmente la del árbol o fruto (*Asnos y mujeres, por la fuerza entienden*, MK 42839; *La mujer y el asno se enderezan a palos*, MK 42824), si bien a veces se especifica que sólo la mala mujer merece tal tratamiento (*El asno y la mala mujer, a palos se han de vencer*, MK 5356, S 99; *El burro flojo y la mala mujer, apaleados han de ser*, MK 10114), y en otras ocasiones el animal se feminiza (*A la mujer y a la burra, cada día una zurra*, MK 42821; *La burra y la mujer, apaleadas quieren ser*, MK 42820). Además, en bastantes el asno se sustituye por la mula (*A la mujer y a la mula, vara dura*, MK 42825) o el caballo (*Espuela quiere el bueno y mal caballo; y la mujer mala y buena, palo*, MK 42823).

Más libremente, mientras en algunos sólo queda el animal (*El asno no quiere espuela, sino vara con aguijón que le duela*, MK 5357; *Si quieres hacer algo, al buey por halagos, y al asno por palos*, MK 7925; *Las mulas no aguijan con dulces palabritas*, MK 44381), en otros muchos se incluye a la mujer junto con objetos cuya aparición se debe a innovaciones del español (*A la mujer y a la candela, patás en ellas*, MK 42830; *A la mujer y al hierro, dale sin duelo*, MK 42827; *A la mujer y la carne, mientras chillen, darle*, MK 42826; *Al papel y a la mujer, sin miedo de romper*, MK 42836; *El fuego y la mujer, a coces se han de hacer*, MK 42829; *La mujer y el raso, o prensado, o acuchillado*, MK 42833). No obstante la proliferación y variedad de estos refranes, son varios los que aconsejan lo contrario, pues consideran que el modo de obtener frutos de una mujer no es la violencia (*La mujer y la naranja no se ha de apretar mucho, porque amarga*, MK 42919; *Naranjas y mujeres, lo que ellas buenamente*

⁵⁸⁷ Algunas variantes prescinden de la referencia a la mujer e incluyen otros elementos, como la campana: *Nux, asinus, campana, piger sine uerbere cessant; / haec dura, is tardus, haec tacet, ille iacet: / sed simul ut ferri plagam sensere uel ulmi, / haec cadit, hic pergit, haec sonat, ille studet!* ('El nogal, el asno, la campana y el perezoso no se mueven sin pegarles: ésta es dura, ése es lento, aquélla calla, aquél yace; pero en cuanto sienten el golpe del hierro o del madero, ésta cae, ése avanza, aquélla suena, aquél actúa', M 93).

dieren, MK 42922), sino los agasajos (*Al asno, el palo; a la mujer, el regalo*, MK 42914; *La mula y la mujer, por halago hacen el mandado*, MK 44380), redundando así en el tema de las blanditiae (vid. notas 356 y 440).

7.3. La mujer mala

7.3.1. Lujuria y capricho

[Apéndice 3.16] Esta obsesión por controlar la conducta de las mujeres y guardar a las doncellas obviamente nace del temor al deshonor en el seno familiar, como evidencia la frase bíblica “Filia patri abscondita est uigilia et sollicitudo eius auferet somnum” (‘Una hija es una secreta causa de cuidados para su padre y una preocupación que le quitará el sueño’, *Si.* 42, 9). De acuerdo con Ovidio, la pasión amorosa afecta a ambos sexos (“Vtque uiro furtilia uenus, sic grata puellae”, ‘El amor furtivo es agradable tanto para el varón como para la mujer’, *Ov. Ars I*, 275), pero, mientras “legitimum finem flamma uirilis habet” (‘el ardor viril tiene un límite conforme a las leyes’, *Ov. Ars I*, 282), el femenino es propenso a extremarse hasta confines indecorosos, dejándose enzarzar en amores prohibidos tales como el incesto con hermanos o padres, el adulterio con cuñados, la zoofilia y otros muchos crímenes motivados por la pasión femenina, que “acrior est nostra, plusque furoris habet” (‘es más violenta que la nuestra [la masculina] y tiene más de locura’, *Ov. Ars I*, 342).

Y es que, según las paremias, una vez ha llegado a la pubertad, en la mujer ya surge esta lujuria que se considera innata en su sexo: *Virgo pubescens et nux matura rubescens, illa quidem tangi, uult haec de stipite frangi* (‘Doncella que llega a la pubertad y nuez madura que enrojece, sin duda aquélla quiere ser tocada y ésta quiere ser arrancada del tronco’, B 3564, A 1150, G 3415, COU I.3214)⁵⁸⁸. Del mismo modo, en español se dice *Mozas que se acercan a los veinte, ser guardadas no quieren* (MK 43156) o, conservando la comparación vegetal –aunque cambiando el fruto–, *Cuando la higuera brota, la mujer trota* (MK 37211), *En brotando la higuera, encerrar las doncellas* (MK 37212)⁵⁸⁹. Por este motivo, hay refranes que aconsejan a los padres buscar rápido un marido para sus hijas mozas: *En habiendo crecido, haz a tu hija con marido* (MK 40183).

Esta lujuria va a acompañar a las mujeres a lo largo de toda su vida y va a afectarlas a todas, con indiferencia de su condición, puesto que su debilidad natural parece incapacitarlas para controlarse: “Iamque eadem summis pariter minimisque libido” (‘La misma lujuria afecta igualmente a esclavas y amas’, *Iuv.* 6, 349). Las paremias españolas resultan un poco más

⁵⁸⁸ Nótese que la óptica es plenamente masculina, en el sentido de que la mujer no actúa sino que espera que actúen sobre ella: es objeto, no sujeto de la acción, papel reservado exclusivamente al varón, que es quien “toca”.

⁵⁸⁹ El empleo de la higuera, árbol tan tradicionalmente mediterráneo, puede entenderse a diversos niveles: como la llegada de la primavera (léase, pubertad), así como una velada referencia a la inminente madurez sexual de la mujer con la intuición del futuro higo y su acepción sexual (CLAVE s. v., DEA s. v.), connotación realmente antigua, tanto lingüística (“Τοῦ μὲν μέγα καὶ παχύ. / τῆς δ’ ἡδὺν τὸ σῦκον”, ‘El de él es grande y grueso, el higo de ella es placentero’, *Aristoph. Pax* 1351-1352; cf. LSJ s. v. *σῦκον*) como iconográficamente (cf. los grabados griegos que presentan a Deméter sexuada mediante un higo cortado por la mitad; o, posteriormente, la polémica en torno al óleo *Puesto de frutas y verduras* del pintor flamenco Frans Snyders, 1579-1657, tildado de obsceno en su época por representar a una chica ofreciéndole un higo a un joven). De todos modos, no cabe descartar la posibilidad de una interpretación meramente agrícola, según la cual con la recolección llegarían temporeros que pondrían en peligro la virtud de las doncellas.

comedidas en su explicitud y así hallamos refranes del tipo *Muchas hay catadas, y pocas recatadas* (MK 43331). En cambio, otra frase injuriente proverbializada de Juvenal (6, 130: “Lassata, necdum saciata”, ‘Cansada [de hombres], pero no saciada’) sí tiene sus correlatos literales (*Nunca harta, aunque cansada*, MK 43416; *Mujer muy carnal, harta nunca jamás*, MK 37227). Aunque los antecedentes clásicos de estos refranes no son muy abundantes, su conceptualización pervive y es alimentada por otra tradición que cimenta nuestra sociedad, la judeocristiana, que nos ha dejado ideas como “Fornicatio mulieris in extollentia oculorum et in palpebris illius agnoscitur” (‘La lujuria de la mujer en las procacidades de los ojos y en los párpados se conoce’, *Si.* 26, 12), que la paremiología española ha perpetuado en refranes que cambian la ubicación de dichos signos (*La mujer rabicaliente, escrito lo trae en la frente*, MK 43271)⁵⁹⁰.

De origen ignoto, pero común y falsamente atribuida a Aristóteles (T 1428) o al médico griego Galeno, la expresión latina *Triste est omne animal post coitum, praeter mulierem gallumque* (‘Todo animal está triste después del coito, excepto la mujer y el gallo’, SD 10063, HL 8710, P 2923, T 1428) se ha perpetuado en español (*Después del coito, todo animal queda triste, excepto la mujer y el gallo*, Doval, 1997: nº 1457). A menudo se empleó la expresión de forma abreviada, sin señalar la insidiosa excepción, lo que nos hace pensar que quizás la forma original no contenía esa coletilla que de nuevo asocia a la mujer con un animal y destaca su carácter lujurioso⁵⁹¹.

[Apéndice 3.17] Precisamente por esta natural tendencia a la lujuria, en la mujer se valorará el recatamiento y se censurará toda actitud que vaya en contra del mismo, como mostrarse simpática o encantadora con los varones, pues, como se deduce de dos sentencias de Publilio Siro, tal disposición denota un defecto moral: *Multis placere quae cupit, culpam cupit* (‘La que desea agradar a muchos, desea la culpa’, Publil. 351 / M 43); *Quae uult uideri bella nimis, nihil negat* (‘La mujer que quiere parecer excesivamente amable, no niega nada’, Publil. 532 / Q 32). En español no se han conservado equivalentes literales, pero quizá los que resultan más fieles son refranes como *Mujer que a todos hace cara, parará en burdelería* (MK 43409) o *Moza que con todos bromea, no sé si lo es, pero quizás lo sea* (MK 43408). Otros refranes se centran en aspectos concretos de esta coquetería con los varones, como la sonrisa (*La moza risueña, muestra que quiere ser dueña*, MK 43238; *La moza loca, la risa en la boca*, MK 43239; *Mujer que mucho ríe, pronto llorará*, MK 43284), el seductor movimiento de ojos (*La que mucho los ojos mece, si no lo es, lo parece*, MK 43283) o los andares provocativos (*La que al andar las ancas menea, bien sé yo de qué pie cojea*, MK 43275; *Mujer que al andar culea, bien sé yo lo que desea*, MK 43276; *Mujer que al andar culea, cartel en el culo lleva*, MK 43277).

⁵⁹⁰ Más allá de razones métricas, este cambio en la parte del cuerpo podría aludir de alguna manera a la marca de Caín (*Gn.* 4, 15).

⁵⁹¹ Sea como fuere, es innegable que la idea del hastío *post coitum* parte del mundo clásico, puesto que en un pasaje de Ovidio (*Rem.* 413-416) encontramos una reflexión en torno a ella tras el consejo de observar los defectos del cuerpo de la amante: “At, simul ad metas uenit finita uoluptas, / lassaque cum tota corpora mente iacent; / dum piget, et nullam malles tetigisse puellam / tacturusque tibi non uideare diu” (‘Tan pronto como saciado el deseo llega a la meta y los cuerpos yacen fatigados con toda la mente, entonces surge el pesar, y querrías no haber tocado a mujer alguna, y te parecerá que en adelante no tocarás a ninguna más’). Asimismo, un poema atribuido a Petronio empieza con la opinión de que “foeda est in coitu et breuis uoluptas / et taedet Veneris statim peractae” (‘en el coito hay un placer sucio y breve, y el amor consumado hasta inmediatamente’, Petr. fr. 101, 1-2 [PLM IV.99]).

[Apéndice 3.18] La coquetería se une al capricho y a la arbitrariedad en una serie de reflexiones proverbializadas que nos llegan, en gran medida, de la mano de Ovidio. La base parece ser la creencia de que “quod iuuat, inuitae saepe dedisse uolunt” (‘lo que les agrada, a menudo [las mujeres] querrían haberlo concedido como a la fuerza’, *Ov. Ars I*, 674), que se corresponde con *Lo que la mujer más desea es lo que más niega* (MK 43615), así como con la siguiente consideración de Juvenal (6, 209): “Ardeat ipsa licet, tormentis gaudet amantis” (‘Aunque ella también arda en deseos, se complace en el tormento de su amante’).

De esta supuesta actitud femenina nace la creencia de que “quae dant, quaeque negant, gaudent tamen esse rogatae” (‘tanto las que conceden como las que niegan, disfrutan siendo solicitadas’, *Ov. Ars I*, 345), de ahí que cuantiosos refranes españoles aconsejen a los varones que se muestren aduladores y ansiosos (*La mujer, rogada debe ser*, MK 43089; *Las damas quieren ser rogadas, no ensañadas*, MK 42913; *La mujer rogada y la olla reposada*, MK 43088), pues se supone que las mujeres gozan siendo admiradas (*Si la mujer conoce que es amada, cántala endiosada*, MK 44022; *Las mujeres bellas miran de mal ojo a los que no las celebran*, MK 44005) y, gracias a los requiebros, se conseguirá de ellas todo lo que se pretenda (*Dile que es hermosa, y la verás gozosa*, MK 43983; *Dile que es hermosa, y pídele cualquier cosa*, MK 43985; *Dile que es hermosa, y tornarse ha loca*, MK 43982; *Dile tres veces que es muy bella, y harás lo que quieras de ella*, MK 43986)⁵⁹². A su vez, Virgilio (*Ecl.* III, 65) se refiere a la astucia innata de las mujeres y a su arte para ser más ardientemente deseadas al explicar que Galatea “fugit ad salices et se cupit ante uideri” (‘huye hacia los sauces, pero desea que antes la vean’), entendiendo –casi por psicología inversa– el rechazo como un incentivo para el amante, igual que en el refrán español *La mujer que corre, seguida quiere ser* (MK 43282).

Por su parte, Terencio (*Eun.* 812-813) sostiene que la naturaleza de la mujer es actuar llevando la contraria sin más motivación que sus antojos: “Noui ingenium mulierum: / nolunt ubi uelis, ubi nolis cupiunt ultro” (‘Conozco la condición de las mujeres: no quieren cuando tú quieres; cuando no quieres, lo desean aún más’). De manera similar, el refrán español afirma: *Condición es de mujeres despreciar lo que las [sic] dieres y morir por lo que las [sic] niegues* (MK 43819). De esta perversión del pensamiento de la mujer, que la lleva a actuar de manera irracional y caprichosa, también advierte el propio Ovidio, al sostener que “quod refugit, multae cupiunt, odere quod instat” (‘muchas desean a quien las huye y rechazan a quien las acosa’, *Ov. Ars I*, 717)⁵⁹³. En español contamos con algún refrán en el que también se afirma que las mujeres sucumben ante el desdén del varón (*Mujer despreciada, mujer enamorada*, MK 43967) o bien que, por su caprichosa idiosincrasia, rechazan a quien las ama (*La mujer no ama a quien la ama, sino a quien le viene en gana*, MK 43968; *Las mujeres nunca son de quien las quiere, sino del último que viene*, MK 43969); no obstante, la opinión predominante es la que, como acabamos de ver, las hace sucumbir a cualquier piropo, reforzándose así la conceptualización de la mujer como un ser vano, superficial y ajeno a la razón.

⁵⁹² De nuevo entran en juego las *blanditiae*, tema para el que remitimos a lo dicho anteriormente (*vid.* Apéndices 1.38.1, 2.08, 9.17; *vid.* notas 356 y 440).

⁵⁹³ En realidad, Ovidio está remitiendo a un tópico que recorre toda la poesía elegíaca, consistente en la falta de correspondencia amorosa –condición esencial para la consecución del amor (*vid.* Apéndices 2.09-10)– y que conduce a las contradicciones del amor unido al sufrimiento. Por ello, el verso ovidiano en cuestión cuenta con sus antecedentes, como en Teócrito (*Idyll.* 6, 17): “Καὶ φεύγει φιλέοντα καὶ οὐ φιλέοντα διώκει” (‘Y rehúye al que la ama y persigue al que no la ama’).

De esta forma de actuar también habla Juvenal (6, 223), para quien la mujer es una déspota que ejerce su voluntad por encima de todo y sin atender a otro juicio, pues su razonamiento es: “Hoc uolo, sic iubeo, sit pro ratione uoluntas” (‘Esto quiero, así lo ordeno, baste como razón mi voluntad’). Aunque no se trate de una paremia propiamente dicha, la concepción que transmite se refleja en el refranero (*La mujer dice y hace, lo que le place*, MK 43827; *La mujer siempre hace lo que quier*, MK 43829).

7.3.2. Peligro y tentación

[Apéndice 3.19] Este carácter vicioso de las mujeres se contagia a los varones, quienes, según dicen las paremias, se ven atrapados por el aura corruptora de aquéllas, hasta el punto que Tácito (*Ann.* III 34) llega a hacer esta reflexión: “Corrupti sunt saepe prauitatibus uxorum mariti: num ergo omnis caelebes integri?” (‘Los maridos son a menudo corrompidos por sus depravadas esposas: por tanto, ¿son todos los solteros íntegros?’).

De este modo, la mujer entra a formar parte del conjunto de circunstancias que llevan al varón “por el mal camino”, muchas veces agrupadas en tríadas de males. La mujer se identifica con la tentación del sexo para el varón y constituye uno de los placeres⁵⁹⁴; para los romanos, “el placer no era menos legítimo que la virtud” (Veyne, 1991 [1985]: 181), pero cabía controlarlo, ya que “los placeres representan un peligro, lo mismo que el alcohol. Es preciso, por tanto, para la salud, limitar su uso, y lo más prudente es incluso abstenerse de ellos por completo. No se trata de puritanismo, sino de higiene” (Veyne, 1991 [1985]: 38). Esta doble faceta de los placeres se hace evidente en una inscripción como “Balnea, uina, Venus corrumpunt corpora nostra / sed uitam faciunt balnea, uina, Venus” (‘Los baños, el vino y Venus corrompen nuestro cuerpo, pero lo que constituye nuestra vida son los baños, el vino y Venus’, *CIL* VI 15258).

Plauto (*Bacch.* 88-89) habla de “nox, mulier, uinum” (‘la noche, la mujer, el vino’) como las coyunturas en las que un varón puede perder la razón; sustituyendo la mujer por el amor-pasión, el tópico lo retoman Terencio (*Adelph.* 470: “Persuasit nox amor uinum adulescentia”, ‘Lo impulsó la noche, la pasión, el vino y la juventud’) y Ovidio (*Am.* I 6, 59: “Nox et Amor uinumque nihil moderabile suadent”, ‘La noche, el amor y el vino no aconsejan nada moderado’). Aunque estos autores no mencionan explícitamente a la mujer, es evidente que la óptica androcéntrica hace entender el amor como una metonimia de la mujer, como se desprende del contexto de dichas citas.

Con todo, parece que en el trascurso de los siglos la nociva influencia de la nocturnidad se desgajó, pues no está presente en sus continuadores ni en latín medieval ni en español⁵⁹⁵. Este cambio quizá puede explicarse por la influencia de la tradición judeocristiana, en tanto que en el Antiguo Testamento se localizan los primeros antecedentes, como “Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes” (‘El vino y las mujeres hacen apostatar a los sabios’, *Si.* 19, 2) o “Fornicatio et uinum et ebrietas aufert cor” (‘La fornicación, el vino y la ebriedad quitan la razón’, *Os.* 4, 11). De modo semejante, en latín medieval está registrado el refrán

⁵⁹⁴ Sobre la enajenación a la que someten las mujeres a los varones a través de la pasión amorosa, *vid.* Apéndice 2.22.

⁵⁹⁵ No obstante, junto con otros valores, la noche reaparece como escenario perfecto para actividades ilícitas, como ya vimos que advertía Ovidio (*Fast.* II, 331) al decir: “Noctis erat medium; quid non amor improbus audet?” (‘Era la media noche, ¿qué cosa no osará el amor impuro?’); y como señala nuestro refranero (*La noche es capa de pecadores*, MK 45692; *vid.* Apéndices 2.27, 9.24).

Reddunt delirum femina, uina uirum ('La mujer y los vinos vuelven loco al varón', W 26449, B 2940, M 171)⁵⁹⁶. Estas paremias tienen equivalentes literales en español (*El vino y la mujer se burlan del saber*, MK 7808; *El vino y las mujeres a los hombres más sabios embrutecen*, MK 7809; *El vino y la mujer, el juicio hacen perder*, MK 7807; *La mujer y el vino emborrachan al más ladino*, MK 43438; *Entre la mujer y el vino hacen del hombre un pollino*, MK 43439; *La mujer y el vino sacan al hombre de tino*, MK 43436); por el contrario, otros se alejan de la literalidad y se limitan a advertir del peligro que entrañan (*Vino y mujer, dos cosas son de temer*, MK 6862; *Vino y mujeres, dan más pesares que placeres*, MK 6863), y algunos recomiendan sencillamente moderación, sin negarlos (*A la mujer y al vino, con tino*, MK 43441; *Mujeres y vino; mas no de continuo*, MK 30350).

Las variantes sobre el mismo tema se suceden de distintas formas. Algunos refranes españoles se restringen a la peligrosidad de la mujer y de sucumbir a sus encantos (*Al hombre de más saber, una mujer sola le echa a perder*, MK 42898; *Al más discreto varón, la mujer le echa al hondón*, MK 43450; *Andaos a eso, y os quedaréis en los huesos*, MK 37257; *Amigo de Venus, enemigo de sí mismo*, MK 37259). Como es el caso de este último refrán, cabe señalar la presencia de paremias españolas en las que se recurre a divinidades de la mitología clásica como simbolización de la mujer-pasión y del vino (*Gordo eras; pero entre Venus y Baco te han puesto flaco*, MK 37258; *Baco, Venus y tabaco, ponen al hombre flaco*, MK 30346). Una fecunda modalidad de variación sobre el tema es la adición de otros elementos perjudiciales, en especial la de un tercero que retoma la tríada de las unidades originales: así, como en el último refrán español citado, el tabaco se suma al vino y a la mujer como vicio moderno que cotidianiza estos refranes de raigambre evidentemente clásica (*Los enemigos del hombre son tres: tabaco, vino y mujer*, MK 59904; *Tabaco, vino y mujer echan el hombre a perder*, MK 59905).

[Apéndice 3.20] En latín, en cambio, un tercer elemento que se añadió fue el juego de dados, que era muy popular entre los romanos y los griegos (Salza Prina Ricotti, 1995: 80-84) y, como placer, también entrañaba el peligro de consumir moralmente al varón, al mismo tiempo que su patrimonio, que desempeñaba una función central en la economía de la nobleza romana (Veyne, 1991 [1985]: 143). Persio (5, 57-58) enumera distintos tipos de varones, cada uno con sus propias características y anhelos: "Hic campo indulget, hunc alea decoquit, ille / in uenerem putris" ('Éste tiene debilidad por el campo de Marte [deportes], los dados arruinan al otro, aquél se desvive por los asuntos de Venus'). Quizá Persio no tenía en mente ninguna paremia, pero al menos sí algunos lugares comunes, como lo nefasto del juego⁵⁹⁷ o del trato con mujeres, y lo cierto es que sus versos están en la base del posterior refrán *Qui uino indulget, quemque alea decoquit, ille / in uenerem putret* ('Uno tiene

⁵⁹⁶ Hay que señalar que la concepción de la embriaguez como una locura transitoria o pérdida de la razón ya está presente en el mundo clásico, desde Plauto ("Mihique ignoscas quod animi impos uini uitio fecerim", 'Y me perdonarás lo que hiciera al estar perturbado por culpa del vino', Plaut. *Truc.* 829), hasta Petronio ("Nec perditis addictus obruat uino mentis calorem", 'No ahogue en vino el calor de su inspiración [quien aspire a un arte sobrio y se interese por grandes temas]', Petr. 5, 6), pasando por la paremia *Sapientia uino obumbratur* ('La sabiduría es ofuscada por el vino') recogida por Plinio el Viejo (XXIII 41) y Erasmo (*Adag.* II 2, 61) y perpetuada en español gracias a refranes como *Vino adentro, afuera el seso* (MK 7796) o *Donde entra el beber, sale el saber* (MK 7793) (vid. Apéndice 9.33).

⁵⁹⁷ La pasión por el juego y sus peligros también los critica, por ejemplo, Juvenal (1, 89): "Aliquando / hos animos? Neque enim oculis comitantibus itur / ad casum tabulae posita, sed luditur arca" ('¿Cuándo la pasión por el juego llegó a tal desatino? Ya no es suficiente la bolsa, se lleva el arca').

debilidad por el vino, a otro lo arruina el juego, aquél se corrompe por el amor', A 1367), en el que se habla ya de vicios que corroen al varón, de nuevo con la inclusión paremiológica del vino, siguiendo los refranes anteriores (*vid.* Apéndice 3.19). La misma tríada resurge en otros refranes latinos medievales como *Haec perdunt hominem: uinum, femina, tesseræ* ('Estas cosas pierden al hombre: el vino, la mujer y los dados', A 1367, D 1048, G 1145, COU I.1200) y *Diues eram dudum; fecerunt me tria nudum, / alea, uina, uenus; tribus his sum factus egenus* ('Hace muy poco era rico; tres cosas me dejaron desnudo: el juego, el vino y las mujeres; por estas tres cosas he pasado a ser pobre', B 820, SD 2190, HL 2089, M 646, A 1367, D 651, COU I.696). De hecho, del peligro de perder el dinero a causa de las mujeres ya se advertía en diversas de las sentencias menandreas, como *Βίον καλὸν ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ τρέφῃς* ('Vives una buena vida si no mantienes a una mujer', Men. *Monost.* 118), *Βίου σπάνις πέφυκεν ἀνδράσιν γυνή* ('La mujer es por naturaleza escasez de medios de vida para los hombres', Men. *Monost.* 117) o *Γυνή τὸ σύνολόν ἐστι δαπανηρὸν φύσει* ('La mujer es en general costosa por naturaleza', Men. *Monost.* 153)⁵⁹⁸. Y Ovidio (*Ars* I, 419-420), cuando comenta los regalos para la amada, también alude a esta supuesta capacidad de la mujer para arruinar económicamente al hombre: "Cum bene uitaris, tamen auferet; inuenit artem / femina, qua cupidi carpat amantis opes" ('Aun cuando quieras evitarlo, ella te lo arrancará [un regalo]; la mujer ha hallado el arte de sustraer la fortuna de un amante apasionado').

Las continuaciones españolas de estas paremias latinas presentan diversas peculiaridades. Algunos son literales y perpetúan la referencia a esas tres circunstancias peligrosas (*Las mujeres, el juego y el vino sacan al hombre de tino*, MK 43437; *Naipes, mujeres y vino, mal camino*, MK 35390; *A las mujeres, al vino y al juego, con tiento*, MK 43442). Otros conservan la alusión a la ruina económica, ora sustituyendo alguno de los elementos (*Los enemigos de la bolsa son tres: vino, tabaco y mujer*, MK 25845), ora centrándose en alguno de ellos: la mujer (*Hombre mujeriego, acaba consigo y con su dinero*, MK 37260; *Tu honra y tu bolsa no la pongas en mano de la mujer moza*, MK 43453), el juego y el alcohol (*Juego y bebida, casa perdida*, MK 35383; *Naipes y vino tienen el mundo perdido*, MK 35391) o sencillamente el juego (*El que pone al juego sus dineros, no ha de hacer cuenta de ellos*, MK 35367; *No hay caudal tan grande, con que el juego no dé al traste*, MK 35374). Por último, algunos añaden más elementos perjudiciales (*Naipes, mujer, vino y borra, no se juntan sin camorra*, MK 35388; *Naipes, mujeres, bailes y vino, al más asesado quitan el tino*, MK 35389).

7.3.3. Defectos

[Apéndice 3.21] Más allá del peligro que constituye la mujer para la adecuada conducta del varón, son muy numerosos los defectos que se le achacan. En la filosofía aristotélica se argumenta que, por diversas causas, la fuerza demiúrgica y la energía creadora del varón pueden verse debilitadas, engendrando entonces "un producto imperfecto, defectuoso, de segunda clase, que en lugar de ser su vivo retrato, es el signo de su astenia, de la vacilación de su potencia" (Sissa, 2006 [1990]: 126), que no es otro que una hija. El propio Aristóteles

⁵⁹⁸ Por su parte, Eurípides (*Iph. Aul.* 749-750) también pone de relieve la cuestión del mantenimiento de la mujer, aun cuando en este caso la alusión puede entenderse como una mera materialización del matrimonio: "Χρὴ δ' ἐν δόμοισιν ἄνδρα τὸν σοφὸν τρέφειν / γυναῖκα χρηστὴν κάγαθὴν, ἢ μὴ τρέφειν" ('Es conveniente que el hombre sabio alimente en su casa a una mujer virtuosa y buena o que no la tenga').

(*Hist. anim.* IX 1, 608a21-608b18), al tratar las diferencias entre machos y hembras en el mundo animal, establece que son especialmente manifiestas en la especie humana:

En todos los géneros en los que hay hembra y macho, la naturaleza ha establecido de una manera casi uniforme una diferencia entre el carácter de las hembras y el de los machos. [...] Estas características se notan prácticamente en todos los animales, pero son más claras en aquellos que tienen más carácter, y particularmente en el hombre [ser humano]. [...] Por ello la mujer es más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más crítica y más hiriente. También es más apocada y desesperanzada que el hombre, más descarada y más mentirosa, más tramposa y más memoriosa, y también más vigilante y más tímida, y en general más indecisa que el macho y de menos comida. En cambio, el macho está más dispuesto a socorrer y, como hemos dicho, es más valiente que la hembra. [Traducción de Pallí, 1992: 480-481]

Paralelamente, Plauto (*Poen.* 1203) advierte de que “multa sunt mulierum uitia” (‘muchos son los defectos de las mujeres’) y algunas paremias españolas recogen el testigo de esta misoginia (*La mujer es animal imperfecto*, MK 43485; *Dame pega sin mancha, darte he moza sin tacha*, MK 43487; *Ni poeta con dinero, ni mujer sin pero*, MK 51345). La animalización de la mujer y su concepción como una de las posesiones del varón se ponen de manifiesto en otros (*Ni mujer sin tacha, ni mula sin raza*, MK 42784; *No hay mujer, ni espada, ni caballo, ni mula sin tacha*, MK 42785). Algunos refranes parecen atenuar la parcialidad de esta concepción, afirmando que *No hay mujer sin pero, ni sin tacha caballero* (MK 43488), pero otros aseguran que la imperfección de la mujer supera con creces la del varón (*Todo hombre tiene un pero, y toda mujer un ciento*, MK 58002). A pesar de todo, Ovidio (*Ars* III, 9) aconseja: “Parcite paucarum diffundere crimen in omnes” (‘Evitad achacar a todas las mujeres las faltas de unas pocas’) ⁵⁹⁹; pero parece que esta lección no cuajó en el refranero español, visto que pocos refranes pueden relacionarse con la cita ovidiana (*Porque lo son unas pocas, todas las mujeres pasan por locas*, MK 43230, constituyendo un caso aislado).

[Apéndice 3.22] No obstante, si por un lado, como vemos, se acusa a la mujer de ser un cúmulo de defectos, por otro también se produce un rechazo de la mujer perfecta. Juvenal (6, 166) se pregunta: “Quis feret uxorem cui constant omnia?” (‘¿Quién soportaría a la esposa dotada de todas [las perfecciones]?’). Cascajero (2001b: 28) entiende que se rehúse a la mujer perfecta (del mismo modo que a la sabia, como se verá) en el sentido de que probablemente se revelaría contra la opresión de la que es objeto y pondría en peligro su callada sumisión, necesaria para mantener el orden establecido ⁶⁰⁰.

[Apéndice 3.23] De esta manera, la descalificación de la mujer comprende varios aspectos, desde su necedad irracional hasta su perversa astucia, configurando la imagen de

⁵⁹⁹ En una tragedia de Séneca (*Phaedr.* 565), tras un parlamento hirientemente misógino de Hipólito, la nodriza le pregunta: “Cur omnium fit culpa paucarum scelus?” (‘¿Por qué se extiende a todas el crimen de unas pocas?’). Aunque la idea es la misma que en Ovidio, el argumento sucumbe ante la intolerante respuesta del propio Hipólito, quien afirma odiar a todas las mujeres indistintamente por tanto daño como han ocasionado en el mundo.

⁶⁰⁰ La herencia española de esta idea se centra especialmente en la belleza, pues se rechaza a la mujer extremadamente bella (así como a la espantosamente poco agraciada), con mayor probabilidad no debido a un desprecio de la belleza en sí, sino como método defensivo ante los peligros de que una esposa bella sea codiciada por otros varones (*Muy bonita, enfada; algo fea, hace gracia*, MK 44169; *Ni bonitas que encanten, ni feas que espanten*, MK 44164; *Ni fea de espantar, ni bonita de admirar*, MK 44165; *Ni hermosa que mate ni fea que espante*, MK 44163). También hay algún refrán contrario, en el que se rehúye a la mujer que no sea perfecta: *Mujer con pero, no la quiero* (MK 43490).

un ser dominado por la pasión, el propio interés y una tendencia natural hacia el mal que oscurece todo lo que con ella se relaciona. Para Séneca el Retórico (*Contr.* II 7, 9), “muliebrium uitiorum fundamentum auaritia est” (‘el fundamento de los vicios de las mujeres es la avaricia’), y ya antes Cicerón (*Inv.* I 50, 94) había dicho: “Auarum est mulierum genus” (‘Avara es la estirpe de las mujeres’). En español algunos refranes también lo proclaman, acentuando su egoísmo (*La mujer es avariciosa, para ser en lo suyo gastosa*, MK 43864; *La mujer es descomedida en el tomar y avara en el dar*, MK 43865). Sin embargo, en la tradición paremiológica grecolatina y española la avaricia no puede considerarse ni el mayor ni el más prodigado de los defectos que se atribuyen a la mujer.

7.3.4. Maldad

[Apéndice 3.24] La mujer en sí se concibe como un mal, aunque necesario, probablemente debido al hecho de que “casarse es uno de los deberes del ciudadano” (Veyne, 1991 [1985]: 49) y, por necesidades de Estado, el varón romano no podía desentenderse de las mujeres, que constituían el instrumento imprescindible para su labor cívica de tener hijos legítimos que perpetuarían el núcleo de ciudadanos (Veyne, 1991 [1985]: 47).

En la paremiología griega apreciamos referencias a esta doble visión del matrimonio (y, por ende, de la mujer, pues no puede obviarse la perspectiva androcéntrica de la misma) como una obligación inevitable y negativa: *Γάμος γὰρ ἀνθρώποισιν εὐκταῖον κακόν* (‘El matrimonio es para los hombres un mal deseado’, *Men. Monost.* 159), “Τὸ γαμεῖν... κακὸν μὲν ἔστιν, ἀλλ’ ἀναγκαῖον κακόν” (‘Casarse es malo, pero es un mal necesario’, *Men. fr.* 578 K-Th; A 764, T 1377). La sustitución del matrimonio por la mujer en estas unidades se registra también en griego, con sentencias como *Κακὸν φυτόν πέφυκεν ἐν βίῳ γυνή, / καὶ κτώμεθ’ αὐτὰς ὡς ἀναγκαῖον κακόν* (‘La mujer es, en la vida, una mala planta, y la tenemos como un mal necesario’, *Men. Monost.* 398-399) o *Κακὸν ἀναγκαῖον γυνή* (‘La mujer es un mal necesario’, *Phil. fr.* 196 K; *Macar.* 5, 7; *Arsen.* 1, 57a), que se corresponde literalmente con las latinas *Mulier malum necessarium* (cf. *Lampr. Alex. Sev.* 46, 5; *Erasm. Adag.* I 5, 26; W 38390b) y *Malum est mulier, sed necessarium malum* (‘La mujer es un mal, pero un mal necesario’, W 38102a1), y la paremia española *La mujer es un mal necesario* (MK 42786).

Otra de las sentencias atribuidas a Menandro (*Monost.* 760) presenta una variación sobre el tema, puesto que la mujer ya no es un mal necesario, sino “agradable”: *Τερπνὸν κακὸν πέφυκεν ἀνθρώποις γυνή* (‘La mujer es para los hombres un mal agradable’). Por tanto, el énfasis se pone, más que en la mera reproducción, en el terreno erótico, de cuya ambivalencia amor-dolor ya hablamos anteriormente (vid. Apéndices 2.38-42). Esta línea es seguida de cerca por Ovidio (*Am.* II 9, 26), quien desestimaría la opción de vivir sin amor a pesar de los sinsabores que le provocan las muchachas: “Vsque adeo dulce puella malum est” (‘Hasta tal punto la mujer es un mal agradable’). Del mismo modo, en español se considera que *La mujer, como la vejez, un mal deseado es* (MK 42787) o, más libremente, que *La mujer es dulce veneno*, MK 43431⁶⁰¹.

⁶⁰¹ Esta última paremia se relaciona directamente con una recogida en los *Pap. Graec.* de Estrasburgo (1016, 37) que dice: “[La mujer] es como un veneno endulzado con miel” (traducción citada por Casajero, 2002: 36).

Esta concepción de la mujer como un mal necesario y deseado se hace notoria en un discurso pronunciado por el censor Metelo Numídico⁶⁰² que nos ha llegado gracias a Aulo Gelio (I 6, 2): “Si sine uxore esse possemus, Quirites, omnes ea molestia careremus; sed quoniam ita natura tradidit, ut nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo uiui possit, salutis perpetuae potius quam breui uoluptati consulendum est” (‘Si pudiéramos vivir sin esposa, Quirites, todos nos veríamos libres de tal molestia; pero puesto que la naturaleza lo ha dispuesto de manera que no podamos vivir con ellas suficientemente a gusto, ni prescindir de ellas en absoluto, es preciso atender a la salud perpetua más que a un breve placer’). Esta soflama se popularizó hasta el extremo de que Augusto la leyó en el Senado en un intento de convencer a los romanos para que contrajeran matrimonio (a raíz de lo cual promulgó las célebres *Leges Iuliae*⁶⁰³) y, con posterioridad, el rétor Tito Castricio la analizó para comprobar su efectividad (Cantarella, 1991: 46).

[Apéndice 3.25] Ya en la mitología clásica, como es bien sabido, la mujer se consideraba el origen del mal en la Tierra; como relata Hesíodo (*Op.* 94-95) Pandora “ἐσκέδασ’ ἀνθρώποισι δ’ ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ” (‘esparció sobre los hombres las horribles miserias’) al destapar la mítica caja custodiada por su esposo, Epimeteo⁶⁰⁴. La idea cristaliza en la paremiología griega, de nuevo en los monóxicos de Menandro: *Πάσας Προμηθεὺς τὰς γυναικάς ἔπλασεν κακάς* (‘Prometeo modeló malas a todas las mujeres’, Men. *Monost.* 664), *Διὰ τὰς γυναικάς πάντα τὰ κακὰ γίγνεται* (‘Por causa de las mujeres suceden todos los males’, Men. *Monost.* 203), *Ὅπου γυναικὲς εἰσι, πάντ’ ἐκεῖ κακά* (‘Allí donde hay mujeres, todo son desgracias’, Men. *Monost.* 622), *Μεστὸν κακῶν πέφυκε φορτίον γυνή* (‘La mujer es un fardo repleto de males’, Men. *Monost.* 459). En latín, Propertio (II 25, 47-48), redundando en esta concepción, dejó escrito: “Cum satis una tuis insomnia portet ocellis, / una sit et cuiuis femina multa mala” (‘Como una sola es suficiente para traer el insomnio a tus ojos, una sola mujer sea para cada uno la causa de muchos males’). A su vez, Séneca (*Phaed.* 559-562) pone en boca de Hipólito el siguiente parlamento: “Dux malorum femina, haec scelerum artifex / obsedit animos, huius incestae stupris / fumant tot urbes, bella tot gentes gerunt / et uersa ab imo regna tot populos premunt” (‘La mujer es el caudillo de los males: esta urdidora de iniquidades asedia los espíritus; por las indecencias de este ser impuro humean tantas ciudades, guerras emprenden tantas naciones, y a tantos pueblos aplastan los reinos derribados desde sus cimientos’)⁶⁰⁵. Esta tradición, unida al paralelo relato de Eva en la

⁶⁰² Sobre los problemas planteados sobre la identidad del autor del discurso (Metelo Mecedónico o Metelo Numídico), *vid.* McDonnell (1987), McDonnell (2006: 285-286).

⁶⁰³ Como resume Evans Grubbs (2002: 83), el primer emperador promulgó una serie de leyes “whose purpose was to promote marriage and child-bearing among Roman citizens, and to repress adultery and extra-marital sex. His legislation endured for several hundred years (with modifications by later emperors), and directly affected all Roman citizens, especially the upper classes, at whom it was aimed.” Esta legislación comprendió inicialmente dos leyes (la *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, 18 a. C., y la *Lex Iulia de adulteriis*, probablemente del mismo año), y posteriormente fue completada con una tercera (la *Lex Papia-Poppaea*, 9 d. C.) que modificó ciertas prescripciones de la primera que habrían incomodado a la élite social (*cf.* Treggiari, 1991: 37-80).

⁶⁰⁴ O más bien tinaja o vasija, como Ruiz de Elvira (1982 [1975]) argumenta que debía ser originalmente. La confusión entre la tinaja y la caja se produjo por contaminación de otro mito: en el arte postclásico se identificó erróneamente esa tinaja de Pandora con la caja que Psique le arrebató a Perséfone en el Averno y sobre la que también pendía la prohibición de abrirla.

⁶⁰⁵ Otros autores romanos clásicos hablan de una mujer como causa de vilezas, concretamente de guerras (“Fuit ante Helenam cunnus taeterrima belli causa”, ‘Ya antes de Helena un coño fue la más horripilante causa de guerras’, Hor. *Serm.* I 3, 107; traducción ajustada al registro del original, *cf.*

mitología judeocristiana⁶⁰⁶, sin duda contribuyó a la aparición de paremias españolas como *Por la mujer entró el mal en el mundo* (MK 43435) o *De la mar, la sal; de la mujer, mucho mal* (MK 43433).

[Apéndice 3.26] Como vemos, los monósticos de Menandro están plagados de elementos misóginos (Cascajero, 2002) y contienen un gran número de unidades en las que se desarrolla el tema de la maldad y la crueldad de las mujeres. Según esta recopilación paremiológica, *Οὐδὲν γυναικὸς χεῖρον οὐδὲ τῆς καλῆς* ('Nada es peor que una mujer, aunque sea bella', Men. *Monost.* 609; Achill. Tat. 1, 7, 4), por lo que no se contempla ningún aspecto que pudiera atenuar esa maldad y se la considera el animal más salvaje (*Θηρῶν ἀπάντων ἀγριωτέρα γυνή*, 'De todas las fieras, la mujer es la más salvaje', Men. *Monost.* 342) o se asimila a animales depredadores que actúan con crueldad (*Ἴση λαιίνης καὶ γυναικὸς ὀμότης*, 'Es igual la crueldad de la leona y de la mujer', Men. *Monost.* 374). En español, la comparación con una leona se establece restringiendo el estado de la mujer a los celos (*Mujer celosa, leona furiosa*, MK 10532).

Por su parte, Tácito (*Ann.* III 33) habla de esta crueldad y afirma que "si licentia adsit, saeuus, ambitiosus, potestatis audius" ('si se le [al sexo femenino] da facultad para obrar, es cruel, ambicioso, ávido de poder'). En los textos bíblicos son numerosas las alusiones a la maldad de la mujer, como "Omnis malitia nequitia mulieris est" ('La perversidad de la mujer es suma malicia; *Si.* 25, 17) o "Breuis omnia malitia super malitiam mulieris" ('Toda malicia es pequeña comparada con la malicia de la mujer'; *Si.* 25, 26). En latín medieval hay algunos refranes legatarios de esta idea, como *Bestia crudelis est cor prae mulieris* ('El corazón de una mujer depravada es una bestia cruel', W 2014), que retoma la animalización menandrea. En español, en cambio, se suele comparar con animales que parecen inofensivos pero en realidad se revelan como peligrosos, acentuando su falsedad y la cautela para el trato con ellas (*La mujer y la avispa, con el rabo pican*; MK 43443)⁶⁰⁷; de modo análogo, también se la equipara con las ortigas (*Mujeres y ortigas, a cual más pican*, MK 43444)⁶⁰⁸.

Adams, 1990 [1982]: 80-81) y procesos judiciales ("Nulla fere causa est, in qua non femina litem / mouerit", 'Casi no hay ningún proceso en el que una mujer no haya provocado el litigio', *Iuv.* 6, 242-243).

⁶⁰⁶ La paremiología latina medieval recoge esta creencia judeocristiana en refranes como *Mala mali malo mala contulit omnia mundo; / causa mali tanti femina sola fuit* ('Una manzana del mal confirió todos los males al mal mundo; la causa de tanto mal fue una sola mujer', W 14301).

⁶⁰⁷ Cf. Menandro (*Monost.* 364), donde se compara a la mala mujer con una culebra venenosa: *Ἴδὸς πέφυκεν ἀσπίδος κακὴ γυνή* ('Una mujer mala es el veneno de un áspid', *vid.* Apéndice 3.28).

⁶⁰⁸ [Apéndice 3.26.1] Algunas paremias medievales restringen las características nocivas de la mujer a la delgada, comparándola con animales enclenques no válidos ni para la carga ni para la alimentación: *Sunt tria mala: macra foemina, mula, capra* ('Son tres males: la mujer, la mula y la cabra delgadas', S 178); *Sunt tria damna macra, nempe anser, femina, capra: / non nisi demonibus conuenit iste cibus* ('Son tres daños, sin duda, la oca, la mujer y la cabra delgadas: este alimento no conviene sino a los demonios', W 30833a). En español continúan estas apreciaciones (*La mujer y la cabra es mala siendo flaca y magra*, MK 44274; *Mujer y cabra, cómala el diablo si es magra*, MK 42844; *Ánade, mujer y cabra, mala cosa siendo magra*, MK 49085; *La mujer, si gorda, es bobá; si flaca, bellaca*, MK 44281; *Dámela flaca, y dártela he bellaca*, MK 44272), instando a elegir una mujer entrada en carnes (*Cabra, caballo y mujer, gordos los has de escoger*, MK 44276; *La mujer, el melón y el queso, al peso*, MK 44277; *Mujer delgada, ni aliñada*, MK 44273). Con todo, algunos refranes se muestran contrarios (*No tengas gordas ni a la mujer, ni a la cabra, ni a la corra*, MK 46208) o retoman los elementos integrantes de la primera paremia medieval pero no censurando su delgadez, sino calidad, subrayando así la maldad innata a todos ellos (*Buena mula, buena cabra y buena hembra, tres malas bestias*, MK 44362; *Una buena mujer, una buena cabra y una buena mula, son tres malas cucas*, MK 43041).

[Apéndice 3.27] La consecuencia de esta concepción de la mujer es la existencia de gran cantidad de paremias que aconsejan desechar la idea del matrimonio y le recomiendan al varón que permanezca soltero. Por ejemplo, entre las sentencias menandreas se cuentan algunas que hablan de la incomodidad de tener a una mujer en casa y mantenerla, como *Χειμῶν κατ' οἶκους ἐστὶν ἀνδράσιν γυνή* ('La mujer es para los hombres una tormenta en casa', Men. *Monost.* 823; Arsen. 18, 19a)⁶⁰⁹; o de cómo el matrimonio conduce directamente al arrepentimiento, como *Γαμεῖν ὁ μέλλων εἰς μετάνοιαν ἔρχεται* ('El que va a casarse se encamina hacia el arrepentimiento', Men. *Monost.* 147; cf. Phil. fr. 198 K), que resulta semánticamente similar a refranes españoles como *Antes que cases, cata qué faces; que non es mal que así desates* (MK 38827), que destacan la indisolubilidad del matrimonio propia de nuestra sociedad tradicional (pero ajena al mundo clásico).

A pesar de su variedad, las sentencias de Menandro que parecen haberse multiplicado más a lo largo de los siglos son las que recomiendan directamente no casarse, como *Χωρὶς γυναικὸς ἀνδρὶ κακὸν οὐ γίγνεται* ('Sin mujer no le ocurre mal alguno al hombre, Men. *Monost.* 837), *Μήποτε γάμει γυναῖκα κοῦκ ἀνοίξεις τάφον* ('Nunca te cases con mujer y no cavarás tu tumba', Men. *Monost.* 502), *Ἄξεις ἀλύπως τὸν βίον χωρὶς γάμου* ('Sin casarte pasarás la vida libre de penas', Men. *Monost.* 72) o *Ὁ μὴ γαμῶν ἄνθρωπος οὐκ ἔχει κακά* ('El hombre que no se casa no sufre males', Men. *Monost.* 591)⁶¹⁰. En época medieval se registran equivalentes en latín, como *Qui caret uxore, lite caret atque dolore* ('Quien no tiene mujer, está libre de pendencia y de dolor', W 23916, B 2762) o *Qui uxorem non ducit, mala non sentit* ('El que no se casa está libre de males', SD 8354, HL 7184, A 823, D 2720, G 2759), que tienen en español refranes totalmente paralelos (*Quien mujer no tiene, mil males no siente*, MK 40131; *Quien no se casó, de mil males se libró*, MK 40071).

Mientras el varón soltero se salva de tanto mal, el casado se muestra amargado en *Qui capit uxorem, capit absque quiete laborem, / longum languorem, lacrimas, cum lite dolorem* ('Quien toma esposa, toma trabajos sin tranquilidad, un largo desánimo, lágrimas y dolor con discusiones', W 23903, B 2760) y *Qui capit uxorem, litem capit atque dolorem* ('Quien toma esposa, toma pleitos y dolores', SD 8156, HL 7034, M 354, A 823, D 2575), que parecen seguir la estela de *Λύπη παροῦσα πάντοτ' ἐστὶν ἡ γυνή* ('La mujer es un dolor siempre presente', Men. *Monost.* 450) y que en español son continuados por refranes androcéntricos (*Quien se casa, con dolor la vida pasa*, MK 39569; *Quien se casa, mal lo pasa*, MK 40088), explícitamente misóginos (*Duelos tiene quien os tiene, señoras mujeres*, MK 43850) y otros en los que subyace la misma idea a pesar de no compartir la forma (como el androcéntrico *Un "no" puede salvarte; un "sí" puede condenarte*, MK 40139)⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Cf. Menandro (*Monost.* 117, 118, 153; *vid.* Apéndice 3.20). Asimismo, Kramer (2010 [1981]: 157) contempla una paremia sumeria similar circunscrita a la mujer nerviosa y angustiada (cuya traducción española dice: "Una mujer agitada en casa, añade dolor al sufrimiento").

⁶¹⁰ Entre los sumerios se decía: "Para el placer: matrimonio. Pensándolo mejor: divorcio" (Kramer, 2010 [1981]: 157). La óptica androcéntrica de esta unidad se hace patente en otra que se incluye a continuación ("Un corazón alegre: la novia. Un corazón afligido: el novio"), en donde se incide en las supuestas ansias de matrimonio sentidas por la mujer (*vid.* Apéndice 4.02).

⁶¹¹ No obstante, por influencia del proverbio bíblico *Vbi non est mulier, ingemiscit egens* ('Donde no hay mujer, se lamenta el necesitado', *Si.* 36, 27), hallamos refranes contrarios (*Hombre sin mujer al lado, nunca bienaventurado*, MK 42744; *Donde no hay mujer, no hay placer*, MK 42753), así como otros en los que se unen ambas ideas, es decir, lo bueno y lo malo que proporciona la mujer al varón (*De la mujer, mucho bueno has de esperar y mucho malo has de temer*, MK 43434; *Quien mujer*

En latín clásico se atestigua en Horacio (*Ep.* I 1, 88) lo que parece ser una paremia: “*Melius nihil caelibes uita*” (‘No hay nada mejor que la vida de soltero’)⁶¹², que de nuevo exalta la soltería en detrimento del matrimonio y en donde parece resonar la etimología popular documentada por Prisciano (*Inst. gramm.* I 23), según la cual “*Caelebs caelestium uitam ducens*” (‘Célibe es el que lleva la vida de los [dioses] celestiales’). La misma explicación etimológica es proporcionada por San Isidoro (*Etym.* X 34: “*Caelebs, conubii expers, qualia sunt numina in caelo, quae absque coniugiis sunt. Et caelebs dictus quasi caelo beatus*”, ‘El célibe, desprovisto de matrimonio, como los dioses que están en el cielo, que no están casados. Y se dice célibe como bienaventurado en el cielo’), así como por unidades posteriores del tipo *Caelebs, quasi caelestis, quia uxore caret* (‘El célibe es casi celeste porque carece de esposa’, G 379, DAPR 716⁶¹³) o *Si celebs fueris, celebs celo socieris* (‘Si fueras célibe, asociarías «célibe» a «cielo»’, W 28285).

Los deudores españoles de estas unidades presentan algunas particularidades. Algunos conservan la misma inexorable crítica al matrimonio (*Malo es el casar, y peor el descasar: déjate soltero andar*, MK 40136), pero la mayoría matiza su contenido, ya sea desmintiendo que casarse sea malo (*Casarse es bueno; pero es mejor quedarse soltero*, MK 40123; *Bien hace quien se casa, y mejor quien no se casa*, MK 40122), ya prefiriendo la soltería a un mal matrimonio (*Más vale soltero andar, que mal casar*, MK 58809). Sin embargo, también pueden relacionarse (aunque de modo más libre) refranes en los que se afirma que quien medita reflexivamente sobre el matrimonio acaba optando por la soltería (*Quien todo lo miró, nunca se casó*, MK 40073; *Si el hombre bien lo pensara, en su vida se casara*, MK 40078⁶¹⁴), o bien en los que se dice que los inteligentes no se casan (*Quien no se casó, prueba de talento dio*, MK 40072; *Quien se mete en casamiento, da prueba de poco talento*, MK 40076). En general, estos refranes (y otros mencionados en este apartado) presentan cierta ambigüedad, ya que el uso del relativo *quien* está desprovisto de cualquier denotación respecto al sexo del sujeto, pero la mayor novedad que presenta el español es que en algunas ocasiones la voz que parece estar hablando es la de una mujer, con lo que se contempla también la idea de que el marido (y no sólo la esposa) puede ser una carga (*Para mal casar, más vale nunca maridar*, MK 39483; *Para mal casar, moza me quiero estar*, MK 39486; *Para mal casar, siempre habrá lugar*, MK 39485⁶¹⁵).

no tiene, carece de mil males y mil bienes, MK 42723; *Sin mujeres, ni pesares ni placeres*, MK 42725; *Quien con damas anda, siempre llora y siempre canta*, MK 43456).

⁶¹² Una reformulación tardía dice: *Multis est habita bona sors de celibe uita* (‘Por muchos es tenida por buena la suerte de la vida de soltero’, W 15502).

⁶¹³ Ambas fuentes atribuyen el aforismo a Varrón, pero no hemos podido localizarlo en ninguna de sus obras, ni tampoco en las *Sententiae* del Pseudo-Varrón.

⁶¹⁴ Aunque podría pensarse que *hombre* es un masculino genérico, parece poco probable puesto que existen otros recursos de los que se sirve el refranero (como los pronombres *quien* o *alguien*). Asimismo, el salto semántico está presente en algunos refranes similares como *Sigamos solteros; que con las casadas nos apañaremos* (MK 58811), lo que hace evidente que la interpretación del masculino resulta muy dudosa en el refranero y hay que tratar tema por tema para poder llegar a una conclusión mínimamente fiable.

⁶¹⁵ Pese a la inexplicitud en cuanto al sexo que presenta este refrán, optamos por interpretarlo desde una óptica femenina, dada la presencia de “mal casar”, que suele usarse cuando se habla de mujeres (de ahí el motivo de la “malcasada”), como atestigua el CORDE: “ca más val suelta estar la viuda que mal casar” (Arcipreste de Hita: *Libro de buen amor*, 1330-1343), “amenazó coser á puñaladas al gran Maestre de Calatrava con quien iban á mal casar á Isabel” (Somoza: *El capón. Novela histórica nacional*, 1844).

Otro grupo de paremias basa su diatriba del matrimonio y de la mujer en el hecho de que es fuente constante de tensiones, desasosiegos y disputas. Así, Ovidio (*Ars II*, 155) asegura que “dos est uxoria lites” (‘la dote de la mujer son las discusiones’), y Juvenal (6, 242) afirma: “Qui non litigat caelebs est” (‘Quien no litiga es soltero’), frase sentenciosa que se corresponde con algunos refranes dialogados españoles (–¿Cómo no riñe tu amo? –Porque no es casado, MK 39791; –¿Por qué no riñe tu amo? –Señor, porque no es casado, S 71)⁶¹⁶. Un poco más adelante, el propio Juvenal (6, 268-269) sostiene que “Semper habet lites alternaque iurgia lectus / in quo nupta iacet” (‘El lecho conyugal es constantemente escenario de querellas y de reproches recíprocos’). En español no hay equivalentes literales, pero sí bastante similares (*Pleitear y juntos comer, el marido y su mujer*, MK 39528; *Pleitean y comen juntos, hasta que el uno es difunto*, MK 39527; *Quien busca mujer, busca ruido y desplacer*, MK 40125; *Quien teniendo paz se casa, mete la guerra en su casa*, MK 40077⁶¹⁷).

La asociación entre el matrimonio y la guerra también se produce en un refrán medieval, según el cual ambos son igualmente desaconsejables: *Nulli militiam, nulli connubia suade* (‘No aconsejes a nadie ni la milicia ni el matrimonio’, G 2117); de modo idéntico al español *Ir a guerra ni casar, no se debe aconsejar* (MK 28635), que conserva el androcentrismo del original, indudable por la coaparición de una actividad tan prototípicamente masculina como la milicia.

[Apéndice 3.28] En Eurípides (*Iph. Aul.* 749-750), Agamenón aconseja casarse siempre y cuando la esposa sea complaciente y se someta al marido, pues en caso contrario la mejor solución es no casarse: “Χρή δ’ ἐν δόμοισιν ἄνδρα τὸν σοφὸν τρέφειν / γυναιῖκα χρηστὴν κἀγαθὴν, ἢ μὴ τρέφειν” (‘Debe el hombre sabio alimentar en su hogar a una mujer buena y dócil o a ninguna’). De este modo, se inicia un grupo de paremias en las que se contempla la posibilidad de que no todas las mujeres sean malas, pues se distingue entre la buena y la mala esposa. En las sentencias de Menandro vemos también esta distinción en algunas unidades (aunque en otras muchas no), si bien no restringiéndose específicamente a la mujer casada (*Θησαυρός ἐστὶ τῶν κακῶν κακὴ γυνή*, ‘Un cofre de males es una mujer mala’, Men. *Monost.* 325; *Ἰὸς πέφυκεν ἀσπίδος κακὴ γυνή*, ‘Una mujer mala es el veneno de un áspid’, Men. *Monost.* 364⁶¹⁸). En latín medieval hallamos refranes como *Vxorem malam obolo non emerem* (‘No compraré una esposa mala ni por un óbolo’, W 32775) o *Rebus in humanis tria sunt peiora uenenis: / uxor iniqua, malus socius, male fidus amicus* (‘En los asuntos humanos hay tres cosas peores que los venenos: una esposa malvada, un mal socio y un amigo no fiel’, W 25406), que retoma el motivo de la mala mujer como un perjudicial veneno presente en una de las anteriores sentencias de Menandro.

Sin embargo, el que parece haber tenido más éxito en su paso al español es *Mala uxor insuauem uitam uiro affert* (‘La mala esposa ocasiona al varón una vida áspera’, A 821), continuado por cuantiosos refranes nuestros (*El casado descontento, siempre está en*

⁶¹⁶ También puede relacionarse con refranes más jocosos como *¿Soltero y renegando? ¿Qué harías de casado?* (MK 39792) o *Si reñir no sabes, Blas, cástate y aprenderás* (MK 39529).

⁶¹⁷ Téngase en cuenta lo dicho anteriormente en cuanto a la ambigüedad androcéntrica del pronombre *quien*.

⁶¹⁸ Aun cuando en estas paremias griegas se emplea el término genérico *γυνή*, no hay que olvidar que era polisémico por cuanto podía referirse tanto a la mujer en general como a la esposa (LSJ s. v.), como se ve ya en Homero (*Il.* IV, 160; *Od.* VIII, 523), aunque hubiera otras designaciones monosémicas como *ἄλοχος*. Además, téngase en cuenta que algo parecido ocurrió en latín con *mulier*, que terminó absorbiendo el sentido de *uxor* (Quintillà Zanuy, 2006: 81-83).

tormento, MK 39488; *Más afana que el que cava el que tiene la mujer brava*, MK 39744; *Más que la muerte es amarga la mujer mala*, MK 43108; *A quien tiene mala mujer, ningún bien le puede venir que bien se pueda decir*, MK 39849)⁶¹⁹. De modo similar al anterior grupo, algunos refranes españoles cambian el sujeto y es la mujer quien pasa a estar mal casada (*La que casa con ruin, siempre tiene qué decir*, MK 39517; *La que mal marida, nunca la [sic] falta qué diga*, MK 39516; *Rabiar y malcasar, todo es a la par*, MK 39492)⁶²⁰.

[Apéndice 3.29] Otros refranes medievales dicen *Libertate caret summaque seruitute premitur, cui ducitur praua uxor* ('Carece de libertad y se sujeta a insoportable servidumbre el que se casa con una mujer mala', A 821, D 1455) y *Seruus erit qui ducet prauam uxorem* ('Pasará a ser esclavo el que se case con una mujer mala', SD 9307, HL 7998, A 821), que tiene su correlato español en *Quien mala mujer cobra, siervo se torna* (MK 39863). Estos refranes parecen matizar con el adjetivo *praua* unas sentencias de Menandro en las que se describe cómo el varón pierde la libertad al casarse y someterse a lo que Juvenal (6, 43) denomina "capistrum maritalis" ('dogal matrimonial'): *Νόμιζε γήμας δοῦλος εἶναι διὰ βίου* ('Piensa al casarte que eres un esclavo de por vida', Men. *Monost.* 529) y *Ζευχθεῖς γάμοισιν οὐκέτ' ἔστ' ἐλεύθερος* ('El que se ha uncido al yugo del matrimonio ya no es libre', Men. *Monost.* 282; Hippoth. fr. 3, 1 S-K). Estas sentencias griegas tienen sus equivalentes españoles en refranes del tipo *Quien era soltero y ya es marido, de libre se ha hecho esclavo* (MK 40135), *Hombre casado, pájaro enjaulado* (MK 40116) o el androcéntrico *El día que me casé, buena cadena me eché* (MK 40100), así como un grupo de refranes –desprovistos de alusión al sexo, pero quizá interpretables como masculinos a la luz de los anteriores– en los que se da la doble opción de casarse o no (*Un sí, te liga; un no, te libra*, MK 40141; *Un sí es un lazo que te echas; un no, suelto te deja*, MK 40140; *Si dices que sí, te atas; si dices que no, te salvas*, MK 40137). Además, de nuevo disponemos de un refrán en el que habla una mujer renegando del matrimonio (*Que no quiero ser casada, sino libre y enamorada*, MK 2611)⁶²¹.

[Apéndice 3.30] Refranes como los anteriores abren la posibilidad de la existencia de otros en los que se hable de la mujer buena, y así lo hace la sentencia de Menandro (*Monost.* 149) *Γυνή δικαία τοῦ βίου σωτηρία* ('Una mujer justa es la salvación de la vida'). Hesíodo (*Op.* 702-704) ya habla de las excelencias de la buena mujer, además de las cargas que acarrea la mala: "Οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληίζετ' ἄμεινον / τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ρίγιον ἄλλο, / δεῖπνολόχης" ('Una mujer irreprochable es el mejor bien que puede caer en suerte a un hombre; pero la peor calamidad es una mujer amiga de festines'); y el tópico llegó a proverbializarse, ya que aparece como tal en *Prov.* 12, 4: *Mulier diligens corona uiro suo et putredo in ossibus eius quae confusione res dignas gerit* ('Una mujer hacendosa es una corona para su marido y la que lleva a cabo cosas merecedoras de turbación es la carcoma de sus

⁶¹⁹ Y otros similares como *A quien tiene mala mujer, ningún bien le puede venir, sino es que sea que ella se muera* (MK 39850), en el que confluye con el tópico de que *La mujer da dos días buenos: el de su boda y el de su entierro* (MK 43846), que arranca de "Δύ' ἡμέραι γυναικὸς εἰσιν ἥδιστα, / ὅταν γαμῆ τις κάκφερη τευθνηκυῖαν" ('Dos son los días buenos que da la mujer: cuando uno la desposa y cuando la lleva al cementerio', Hippon. fr. 68 W) (*vid.* Apéndice 4.16).

⁶²⁰ Sobre la interpretación femenina de este refrán, téngase en cuenta lo dicho sobre "mal casar" (*vid.* nota 615).

⁶²¹ Este refrán parece ser la segunda parte de algún refrán dialogado, similar a –*Cásate, mancebo. –No quiero casarme, más quiero ser libre que no cautivarme* (MK 40132).

huesos'), que en español se ha reproducido gracias a *La mujer buena corona es del marido* (MK 39823) o *La mujer hacendosa corona es de su marido* (MK 35913)⁶²².

Tributario de este proverbio bíblico es el refrán medieval *Femina raro bona, sed quae bona, digna corona* ('La mujer raras veces es buena, pero la que es buena merece una corona', W 9192), en el que se hace explícita la rareza de una mujer tal, como sucede en paremias españolas del tipo *Mujeres buenas, en todo el mundo dos docenas; mujeres malas, a millaradas* (MK 43020) o *Busca a moco de candil, y hallarás una entre mil* (MK 43018).

Sin embargo, esta rareza se convierte en imposibilidad en la misma *Biblia*, dado que en *Ec. 7, 29* leemos: "Virum de mille unum reperi; mulierem ex omnibus non inueni" ('Entre mil hombres hallé un solo hombre; entre todas las mujeres, no hallé ni una sola'), que se corresponde con refranes españoles (*De cien hombres, uno; de mil mujeres, ninguna*, MK 43019; *No hay más de una mujer buena, ni más de un hombre malo*, MK 43022; *No hay más que dos mujeres buenas en el mundo: la una se ha perdido, y la otra hay que encontrarla*, MK 43021). Este prejuicio también está presente en la literatura latina, pues Plauto (*Mil. 685-686*) hace decir a uno de sus personajes: "Bona uxor suaue ductu est, si sit usquam gentium, / ubi ea possit inueniri" ('Sería agradable casarse con una buena esposa, si es que hubiera en el mundo dónde se la pudiera encontrar'); posteriormente, Pentadio (*Fem. 3-4*) escribe: "Femina nulla bona est et, si bona contigit ulla, / nescio quo fato res mala facta bona" ('No hay ninguna mujer buena y, si se ha hallado alguna buena, no sé cómo se convierte una cosa mala en buena')⁶²³.

Así pues, partiendo de que *Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐπιτυχεῖν οὐ ῥᾶδιον* ('No es fácil encontrar una mujer excelente', *Men. Monost. 150*), y a pesar de que *Nulla tam bona uxor, de qua non inuenias quid queri* ('Ninguna esposa es tan buena que no encuentres algo de lo que quejarte', *Ps. Publil. 252*)⁶²⁴, se ensalza a aquél que ha sido capaz de encontrar a una buena mujer, dada su escasez, como dice el refrán medieval *Qui inuenit mulierem bonam, inuenit bonum et hauriet iucunditatem a Domino* ('El que ha encontrado una mujer buena, ha encontrado el bien por excelencia y recibe del Señor una fuente de alegría', *SD 8221, HL 7087*). En español, este *bien* se expresa alegando que, junto con otras preciadas posesiones, el varón ya no puede aspirar a tener algo mejor (*Buen caballo, buena espada y buena mujer, ¿qué más puedes apetecer?*, MK 8220; *Con casa limpia y buena mujer, ¿qué más vas a apetecer?*, MK 39480); o bien exaltando su valía diciendo que no tiene precio (*Mujer buena, no hay precio para ella*, MK 42989; *La mujer buena es inapreciable prenda*, MK 42988) o comparándola con un tesoro (*La mujer buena y leal es tesoro real*, MK 42737; *La mujer*

⁶²² El filósofo y poeta Pedro Abelardo (*Carm. Astr. 175*) se hace eco del mismo lugar común y dice: "Nihil melius muliere bona, nihil quam mala peius" ('No hay nada mejor que una mujer buena, ni nada peor que una mala').

⁶²³ Este breve epigrama es de autoría dudosa. En la *Anthologia latina* de Schackleton Bailey (ed.) (1982: 194, *carmen 262*) se considera obra de Pentadio, pero en Orelli/Baiter/Halm (eds.) (1861: 1054) figura entre las composiciones de Cicerón –aunque se atribuye a su hermano Quinto–, y lo mismo se dice en M 166, mientras que en D 472 se atribuye a Petronio y en SD 1602 se contemplan estas dos últimas dudosas posibilidades.

⁶²⁴ El compilador medieval Cecilio Balbo (*Nug. phil. 17, 2*) recoge otra variante de esta sentencia: *Nulla tam bona est uxor, in qua non inuenias quod queraris* ('No hay ninguna esposa tan buena en la que no encuentres de qué quejarte').

buena, leal y con decoro, es un tesoro; MK 42990)⁶²⁵, así como con metales preciosos o joyas (*Mujer buena, oro de ley*, MK 43024; *La mujer que es buena, plata es que mucho suena*, MK 42986; *Mujer obediente y honrada, no hay joya en el mundo que tanto valga*, MK 42991)⁶²⁶. A pesar de estos refranes meliorativos, la mayoría insiste de nuevo en la dificultad para hallar una mujer tal (*La mujer buena es a la vez perlas, plata y oro; pero ¿dónde se encuentra tal tesoro?*, MK 42987; *Quien halló mujer sin tacha, haga una cruz en el agua*, MK 43489), o incluso se niega la posibilidad de su existencia (*Ésa es buena y honrada, que es muerta y sepultada*, MK 43011; *Ésa tiene bondad, que pasó a la eternidad*, MK 43016; *Hasta la huesa, no hay ninguna buena*, MK 43017).

[Apéndice 3.31] Por todo esto, algunos refranes seguirán el consejo contenido en una obra de Plauto (*Stich.* 121) de que “qui potest mulieres uitare, uitet” (‘el que pueda prescindir de las mujeres, evítelas’), opción que el español *Mujeres y querellas, huye de ellas* (MK 43454) desmiente al presentarlo como un mandato inapelable, de modo similar a una advertencia que da Kempis (*Imit.* I 8, 1): “Non sis familiaris alicui mulieri” (‘No tengas familiaridad con ninguna mujer’).

[Apéndice 3.32] La identificación de la mujer como un mal o un peligro se observa también en un conjunto de unidades que de nuevo presentan una tríada, en este caso junto al mar y el fuego, símbolos tradicionales del peligro⁶²⁷. Eurípides (*fr.* 53, 1, 2, 4 M) alude a estos tres males cuando dice que “δεινὴ μὲν ὀργὴ κυμάτων θαλασσία, / δεινοὶ δὲ ποταμοὶ, καὶ πρὸς θερμαὶ πνοαὶ, / ἀλλ’ οὐδὲν οὔτω δεινὸν, ὥς γυνὴ κακὴ” (‘temible es la ira marítima de las olas, temibles son los ríos y la cálida brisa del fuego, pero nada es tan temible como la mala mujer’), fragmento en el que parece parafrasear la sentencia atribuida a Menandro (*Monost.* 323) que dice: *Θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνή τρίτον κακὸν* (‘El mar, el fuego y el tercer mal, la mujer’)⁶²⁸. Asimismo, en la misma colección paremiológica se cuentan otras unidades en las que se compara el carácter de la mujer con el mar (*Ἴσον ἐστὶν ὀργῇ καὶ θάλασσα καὶ γυνή*, ‘El mar y la mujer son iguales en temperamento’, Men. *Monost.* 371 Jaeke) o el peligro que entraña con el que supone el mismo fuego (*Ἴσον ἐστὶν εἰς πῦρ καὶ γυναῖκας ἐμπεσεῖν*, ‘Es igual precipitarse en el fuego que entre mujeres’, Men. *Monost.* 380).

En latín tardío y humanístico encontramos la pervivencia de estas unidades, ya sea mediante su traducción literal en *Ignis, mare, mulier, tria mala* (‘Fuego, mar y mujer son tres males’, Erasm. *Adag.* II 2, 48; W 14442a), ya a través de paráfrasis como *Quae mala sunt*

⁶²⁵ Es probable que el símil se deba a una interferencia con la paremia bíblica *Qui inuenit amicum, inuenit thesaurum* (‘Quien encuentra un amigo, encuentra un tesoro’, *Si.* 6, 14), pues también se basa en la rareza de lo hallado (allí, una buena mujer; aquí, un buen amigo).

⁶²⁶ Paralelamente, en una tragedia tardolatina atribuida a Draconcio (*Orest.* 331) se compara a la mujer con el oro, aunque sin especificar *buena mujer*: “Pulchrum sane aurum, sed femina pulchrior auro” (‘El oro es muy bello, pero la mujer es más bella que el oro’).

⁶²⁷ Sobre el recurso paremiológico a las tríadas del que ya hablamos (*vid.* Apéndice 1.05, *vid.* nota 185), debemos constatar que suele ser especialmente frecuente en el caso de los males o los peligros (*vid.* Apéndices 2.12, 2.28.1, 3.19-20; *vid.* nota 570). Por ejemplo, en griego también se ha registrado la sentencia *Τρία κάππα κάκιστα / Καππαδοκίαν, Κρήτην, Κιλικία* (‘Tres males con ce: Capadocia, Creta y Cilicia’, A 1367), donde además se recurre a la aliteración como recurso de unión, de modo similar a refranes españoles como *Tres ces matan a las viejas: caídas, catarro y cagaleras* (MK 62516) o *Casamiento, cagalera y catarro, son las tres ces que echan a los viejos al otro barrio* (MK 62513).

⁶²⁸ No obstante, Eurípides establece una gradación inexistente en la sentencia, señalando a la “mala mujer” como el peor de esos males. Pero cabe tener en cuenta que, al mismo tiempo, el adjetivo *κακὴ* (‘mala’) particulariza la alusión a la mujer, algo que no hace la sentencia menandrea.

hominum rebus tria maxima, scire / quaeris? Habe paucis: femina, flamma, fretum ('¿Quieres saber cuáles son los tres mayores males de los hombres? He aquí en pocas palabras: mujer, fuego y mar', W 22999)⁶²⁹. En español tenemos refranes literales o con modificaciones exigidas por la rima (*La mujer, el fuego y los mares, son tres males*, MK 42788; *Mujer, fuego y mar, tres males pésimos a cuál más*, MK 42789; *Fuego, mujer y mar hacen a los hombres peligrar*, MK 43451; *Tres grandes males has de temer: el fuego, el mar y la mujer*, MK 25363)⁶³⁰, mientras otros relacionan a la mujer con una de las otras dos circunstancias: el fuego (*El humo y la mujer bravía dan al hombre mal día*, MK 43773) o el mar (*De la mujer y del mar no hay que fiar*, MK 43465; *La mar y la mujer, de lejos se han de ver*, MK 43466).

[Apéndice 3.33] En el mismo sentido, refranes latinos medievales derivados de los anteriores dicen que *Sunt tria damna domus: imber, mala femina, fumus* ('Tres daños tiene la casa: la lluvia, la mala mujer y el humo', W 30832) o *Tria sunt, quae expellunt hominem de domo, scilicet fumus et stillicidium et mala uxor* ('Tres son las cosas que echan al hombre de su casa, a saber: el humo, la lluvia y la mala esposa', Albert. *Consol.* 4), ideas que se reflejan literalmente en refranes españoles (*El humo y la mujer y la gotera, echan al hombre de su casa fuera*, MK 43771; *Tres cosas echan al hombre de su casa: el humo, la gotera y la mujer brava*, MK 39751). A diferencia de las anteriores, en estas paremias se enlaza con la tradición que considera que el hogar es el un refugio sagrado para el individuo, por lo cual se extrema la condición negativa de estas circunstancias, que son capaces de hacer que un varón pierda lo más importante para su protección y en donde ejerce su potestad de *pater familias* (vid. Apéndices 6.03, 6.08).

[Apéndice 3.34] Toda esta maldad que se achaca a la mujer en las paremias parece nacer de una perversión innata de su pensamiento que la dota de una mala fe que la incapacita para hacer el bien, pues como dice Plauto (*Truc.* 470) "*Mulieri nimio male facere leuius onus est quam bene*" ('Para la mujer es una carga mucho más leve obrar mal que bien'); a su vez, una sentencia de Publilio Siro (324 / M 16) reza que *Malo in consilio feminae uincunt uiros* ('Las mujeres superan a los varones en malas intenciones'). De modo análogo, un monóstico de Menandro (*Monost.* 163) dice que *Γυνή δ' ὄλωσ οὐ συμφέρον βουλευέται* ('Una mujer no piensa en absoluto en lo que es conveniente'); en Eurípides (*Med.* 408-409), la protagonista sentencia uno de sus parlamentos diciendo que "*γυναῖκες ἐς μὲν ἔσθλ' ἀμηχανώταται, / κακῶν δὲ πάντων τέκτονες σοφώταται*" ('las mujeres somos por naturaleza incapaces de hacer el bien, pero las más hábiles artífices de todos los males'), pasaje que nos trae a la mente dos monósticos menandreos entrelazados: *Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχοῦσιν εἶνεκα, / πᾶσαι γάρ εἰσιν ἀρχιτέκτονες κακῶν* ('Muchos son desdichados por causa de las mujeres, pues todas son constructoras de males', Men. *Monost.* 642-643).

Al éxito de esta idea habrán contribuido también las "enseñanzas" de las Sagradas Escrituras, pues en *Si.* 42, 14 leemos: "*Melior est iniquitas uiri quam beneficiens mulier*" ('Es mejor la maldad de un hombre que una mujer que hace bien'), donde se da por hecha la incapacidad de la mujer para obrar bondadosamente. El testigo de esta misoginia que

⁶²⁹ En este caso se recurre de nuevo a la aliteración de la primera consonante como recurso poético, sustituyendo metonímicamente *ignis* por *flamma* ('llama') y *mare* por *fretum* ('estrecho, ola').

⁶³⁰ Algunos adaptan el tópico un poco más libremente, como *El fuego, la mar y la mujer lobata, nunca jamás te dirán: "¡Basta!"* (MK 43866), y otros cambian los elementos, pero preservando siempre la presencia de la mujer (*Los enemigos del hombre son tres: espuerta, alcuza y mujer*, MK 42790; *Los enemigos del hombre son tres: la mujer, la casa y la espuerta de la plaza*, MK 42791).

atribuye una maldad innata a las mujeres lo recoge nuestro refranero (*De ser buena no tengo gana, y de ser mala, dámelo el alma*, MK 43121; *La mujer es buena por virtud, y mala por naturaleza*, MK 43030; *Si una es buena, es por ventura; si es mala, es de natura*, MK 43029).

[Apéndice 3.35] Esta malevolencia consustancial, unida a su tendencia a la falsedad y el engaño, lleva a pensar que *Aperte mala cum est mulier, tum demum est bona* ('Cuando la mujer es abiertamente mala, justo entonces es buena', Publil. 20 / A 20), siendo en ese momento cuando muestra su verdadera naturaleza y deja de ser un peligro oculto. En español contamos con un equivalente literal (*La mujer es buena cuando claramente es mala*, MK 43035), así como con una variante en la que se ha añadido una explicación de su significado (*Entonces la mujer es buena cuando a la clara es mala; pues con saber lo que es, su maldad no puede empecer*, MK 43034)⁶³¹.

[Apéndice 3.36] Esta tendencia a la depravación pretende justificar su sujeción, puesto que, como se ha dicho, no se ve como un ser capacitado para actuar rectamente de forma autónoma. Por ello, en Publilio Siro (335 / M 27) se critica que *Mulier cum sola cogitat, male cogitat* ('La mujer cuando piensa sola, piensa mal') y la misma idea transmiten literalmente refranes españoles (*La mujer, cuando sola piensa, mal piensa*, MK 43394; *La mujer que a sus solas piensa, no puede pensar cosa buena*, MK 42797).

7.3.5. Falsedad y astucia

No obstante, a juzgar por la cantidad de paremias que hablan de ello, el arma de manipulación predilecta de la mujer es la falsedad, a la que recurre para obtener su propio beneficio guiada por su pretendido carácter natural.

[Apéndice 3.37] Desde las fuentes mitológicas la mujer se ha visto como una embaucadora: según narra Hesíodo (*Op.* 67-68), Zeus "ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος / Ἑρμείην ἦνωγε" ('ordenó a Hermes que le inspirara [a Pandora] un ánimo descarado y una naturaleza falaz'), por lo que "ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργειφόντης / ψεῦδέα θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος" ('el mensajero matador de Argos le inspiró mentiras, palabras halagadoras y una naturaleza falaz', Hes. *Op.* 77-78). Por este motivo los varones deben desconfiar de las mujeres, dado que "ὄς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φηλήτησιν" ('quien se fía de una mujer se fía de un ladrón', Hes. *Op.* 375).

Los relatos mitológicos alimentan un tópico que no tardará en proverbializarse. Homero (*Od.* XI, 456) pone en boca de Agamenón una frase sentenciosa al respecto, a modo de consejo para Ulises: "Ἐπεὶ οὐκέτι πιστὰ γυναιξίν" ('Ya no puede haber fe en las mujeres'). Paralelamente, en Eurípides (*Iph. Taur.* 1298), Ángelos se lamenta diciendo: "Ὀρᾶτ'. ἄπιστον ὡς γυναικεῖον γένος" ('¡Mirad cuán traidora es la estirpe de las mujeres!'). La formulación propiamente paremiológica nos llega, de nuevo, de la mano de los monásticos menandros: *Ἐν γὰρ γυναιξὶ πίστιν οὐκ ἔξεστ' ἰδεῖν* ('No es posible ver fidelidad en la mujer', Men. *Monost.* 233), *Τρισάθλιος γυναικὶ πιστεύων ἀνὴρ* ('Tres veces desgraciado el hombre que confía en una mujer', Men. *Monost.* 776) o *Ὅς ἐστ' ἄπιστον ἢ γυναικεῖα φύσις* ('¡Cuán indigna de confianza es la naturaleza femenina!', Men. *Monost.* 860).

En la literatura latina el *topos* está presente desde época arcaica. En Plauto (*Mil.* 191-192), el *seruus callidus* Paestrión define a la mujer como un sujeto hábil por naturaleza en el

⁶³¹ Curiosamente, también existe un refrán que conserva la misma estructura, pero en el que la mujer ha sido sustituida por la muerte (*Entonces la muerte es buena cuando claramente es mala*, MK 42192).

arte del engaño: “Domi habet animum falsiloquom, falsificum, falsiurium, / domi dolos, domi delenifica facta, domi fallacias” (‘Lleva dentro un espíritu falaz, falsificador, falsario, lleva dentro trampas, dentro acciones seductoras, dentro engaños’). Y unos versos más adelante, en la misma obra vemos cómo Filocomasia engaña a Esceledro rompiendo la palabra que le acaba de dar y éste se lamenta diciendo: “Muliebri fecit fide” (‘Ha actuado con fidelidad de mujer’, Plaut. *Mil.* 456). De este modo, parece que la “muliebris fides” cuajó como lugar común en la mentalidad clásica, pues la retoma Tibulo (III 4, 61) al exclamar: “A crudele genus nec fidum femina nomen!” (‘¡Ah, mujer, raza cruel y nombre indigno de confianza!’). En el refranero español se contabilizan numerosas alusiones a esta desconfianza en las mujeres (*Si de mujer te fiaste, la erraste*, MK 43650; *Si pasar por cuerdo quieres, no te fies de mujeres*, MK 43649; *De la mala mujer te guarda, e de la buena no fies nada*, MK 43428)⁶³².

Esta desconfianza se sustentó principalmente en dos facetas censurables en la mujer: su falsedad y su inconstancia (cualidades morales, ambas, vituperadas), conque, de acuerdo con las paremias, es imposible confiar en la mujer porque o engaña o cambiará pronto de opinión.

[Apéndice 3.38] Por todo esto se identifica a la mujer con la mentira. En el Antiguo Testamento se hacen diversas alusiones a ello, como en *Prov.* 5, 2, donde se advierte: *Ne attendas fallaciae mulieris* (‘No prestes atención a falacias de mujer’), y semejantemente Plauto (*Amph.* 836) escribe: “Mulier es, audacter iuras” (‘Eres una mujer, juras sin miedo’). En el siglo II, Festo (p. 160, 29-32 L) recoge como proverbio *Nec mulieri, nec gremio credi oportet* (‘Es necesario no creer ni en la mujer ni en su regazo’)⁶³³. En latín medieval se testimonian refranes como *Non hodie, nec heri, nec cras crede mulieri* (‘Ni hoy, ni mañana, ni ayer, des crédito a la mujer’, W 16193), y en español, *En palabras de mujer nadie fe debe poner* (MK 43642), *Juramentos de mujer no se han de creer* (MK 43633) o *Palabra de mujer no vale un alfiler* (MK 43605).

El súmmum de la desconfianza se halla en paremias en las que se indica que no se puede creer a la mujer ni cuando se halla a las puertas de la muerte, ni siquiera una vez fallecida. El tema arranca ya en la paremiología griega, donde encontramos *Γυναικὶ μὴ πιστενε, μηδ’ ἂν ἀποθάνῃ* (‘A una mujer no hay que creerla ni aun cuando se esté muriendo’, Diogenian. 4, 4; Greg. Cypr. 2, 8; Macar. 3, 13) o *Γυναικὶ μὴ πιστενε μηδ’ ὅταν θάνῃ* (‘No confíes en una mujer ni en su lecho de muerte’, Men. *Monost.* 171). Aunque no se tiene constancia en latín clásico, sí hay rastros en época medieval (*Mulieri ne credas ne mortuae quidem*, ‘A la mujer no la creas ni muerta’, W 15365a)⁶³⁴, así como en español (*A la mujer, ni muerta la has de creer*, MK 43631).

Un lugar común es la comparación de la lealtad de la mujer (regida por su veleidad) con otros elementos igualmente inestables, como las hojas en otoño (“Verba puellarum foliis

⁶³² En algunos refranes, la idea se ha aglutinado con objetos o animales indignos de confianza (*En escopeta ni en mujer, confianza no debes poner*, MK 43652; *No te fies de mujer, ni de mula de alquiler*, MK 43647) o incluso con otros refranes (*No fies en fe de mujeres, ni hagas bien a villanos, ni prestes dinero a parientes*, MK 43646).

⁶³³ Posteriormente, será recopilado por Erasmo (*Adag.* IV 4, 89) con alguna variación (*Nec mulieri, nec gremio credendum*).

⁶³⁴ Esta paremia presenta numerosas variantes, como *Mulieri, ne mortuae quidem credendum est* (‘A la mujer, ni siquiera muerta se la debe creer’, SD 5437, HL 4895, A 437, D 1668, G 1694, COU I.1729) o *Mulieri, nisi mortuam uideris, non credas* (‘No creas a la mujer ni que te parezca muerta’, A 437, COU I.1729).

leuiora caducis”, ‘Las palabras de las doncellas son más ligeras que las hojas caducas’, *Ov. Am.* II 16, 45) o las olas del mar (“Crede ratem uentis, animam ne crede puellis. / Namque est feminea tutior unda fide”, ‘Confía tu barca a los vientos, pero no tu corazón a las muchachas, pues las olas son más seguras que la lealtad de la mujer’, *Pentad. Fem.* 1-2⁶³⁵). En español parece que este segundo símil es el que ha tenido más éxito, gracias a refranes como *Más segura es del mar la ola, que de una mujer palabra que sale de su boca* (COU II.1625), *Ni en la mujer confiar, ni en las olas del mar* (MK 43653) o incluso *De la mujer, del tiempo y de la mar, poco hay que fiar* (MK 43641).

De esta forma, todo juramento hecho por una mujer se considera falso e interesado. En este punto, el androcentrismo hace que, de las unidades que señalan la inconsistencia de las promesas de los amantes (*vid.* Apéndice 2.34), deriven otras en las que la que jura en falso en un contexto amoroso es, exclusivamente, la mujer, enlazando así con su naturaleza falaz. Desde las fuentes griegas, esta cuestión se asocia con la locución *εἰς ὕδωρ γράφειν* (y su equivalente latino *in aqua scribere*), que designa una acción inútil e imposible de realizarse (T 1417). Así, Sófocles (*fr.* 811 R) incluye la paremia *Ὀρκους ἐγὼ γυναικὸς εἰς ὕδωρ γράφω* (‘El juramento de una mujer lo escribo en el agua’)⁶³⁶, imagen que evidentemente tiene en mente Catulo (70, 3-4) cuando escribe: “Mulier cupido quod dicit amanti / in uento et rapida scribere oportet aqua” (‘Lo que dice la mujer a su apasionado amante, conviene escribirlo en el viento y en el agua que fluye’). En español, la tradición continúa gracias a refranes como *Fe de gente de enaguas, escrita está en el agua* (MK 43644), donde se identifica a la mujer con su vestido por necesidades de la rima.

En latín medieval la temática de la mujer engañadora sigue desarrollándose y se documentan paremias en las que se presenta junto a otros elementos que son origen de engaño. Por ejemplo, *Mercator equorum, feminae, et uini persaepe fallitur* (‘El vendedor de caballos, las mujeres y los vinos muy a menudo engañan’, A 501, G 1635), similar al refrán español *La mujer y el vino, engañan al más fino* (MK 43625); o *Decipiunt multos: fauor principis, muliebris amor, aprile serenum, labile folium rosae* (‘A muchos engañan el favor de un príncipe, el amor de una mujer, el cielo sereno de abril, el frágil pétalo de la rosa’, A 439, G 600), que en español se ha translucido en *En amistad de señor, sol de invierno y palabra de mujer, confianza no debes poner* (MK 3004). Por último, la unidad *Primo crede mulieris consilio, secundo noli* (‘Sigue el primer consejo de la mujer, no quieras el segundo’, SD 7774) considera oportuno no fiarse de una segunda recomendación por parte de la mujer, pues habrá tenido tiempo para estudiar cómo engañar y salir ella beneficiada, como también se dice en español (*Al caso repentino, el consejo de la mujer*, MK 12757; *En repentino menester, el consejo de la mujer*, MK 12760; *De la mujer, el primer consejo; el segundo no lo quiero*, MK 12762), en ocasiones contrastándolo con el consejo del varón, siempre mucho más meditado y razonado, abundándose así en la irracionalidad femenina (*De la mujer, el consejo primero; del hombre, el postrero*, MK 12761; *De la mujer, el consejo repentino; del hombre, el*

⁶³⁵ Sobre la autoría de esta composición, *vid.* nota 623.

⁶³⁶ En algunas fuentes, se presenta una variante en la que se ha sustituido el agua por otro líquido, el vino: *Ὀρκον δ’ ἐγὼ γυναικὸς εἰς οἶνον γράφω* (Arsen. 17, 20e). Recuérdese que también contamos con unidades en las que lo que se escribe en el agua no es lo que dice la mujer, sino el amor en general (*vid.* Apéndice 2.34).

meditado y detenido, MK 12759; *Al caso repentino, el consejo de la mujer y al de pensado, el del más barbado*, MK 12758)⁶³⁷.

[Apéndice 3.39] La falsedad de la mujer quizá no constituiría un problema si no fuera porque se la cree facultada de una astucia que está permanentemente siendo alentada por su maldad y que la lleva a perpetrar oscuras tramas con la intención de obtener su propio beneficio. Propercio (II 9, 31-32) señala que lo único a lo que se dedica la mujer es a tramar artimañas y mentiras, aludiendo implícitamente a su astucia para el engaño: “Sed uobis facile est uerba et componere fraudes: / hoc unum didicit femina semper opus” (‘Pero para vosotras es fácil tramar engaños y palabras: esta única labor ha aprendido siempre la mujer’), cuyas reminiscencias nos traen varios refranes españoles (*Donde mujeres andan, no faltarán embustes ni trapazas*, MK 43606; *Al hombre más discreto, la mujer le engaña*, MK 43623; *La mujer y la mentira, nacieron el mismo día*, MK 43607) o incluso algunos que la asocian con la raposa como símbolo de la astucia engañosa (*La mujer y la raposa, astutas y engañosas*, MK 43718).

Pero el tópico arranca ya en Grecia. Eurípides (*Hipp.* 480-481) señala la habilidad de las mujeres para la astucia, cuando escribe: “Ἡ τᾶρ ἄν ὀψέ γ’ ἄνδρες ἐξεύροεν ἄν, / εἰ μὴ γυναικες μηχανὰς εὐρήσομεν” (‘Difícilmente los hombres hallarían tales remedios, pero las mujeres tenemos más recursos para encontrarlos’), frase que nos viene a la mente cuando leemos en Acio (*fr.* 27-28 R) “Melius quam uiri / callent mulieres” (‘Las mujeres tienen más experiencia [son más astutas] que los varones’). La malicia de esta astucia se hace más evidente en otro verso de Eurípides (*Iph. Taur.* 1032) recogido como una sentencia atribuida a Menandro (*Monost.* 194), donde se dice: *Δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκειν τέχνας* (‘Pues las mujeres son hábiles en maquinarse tretas’). Y de estas malvadas maquinaciones también hablan Plauto (*Mil.* 188-194: “Os habet, linguam, perfidiam, malitiam atque audaciam, / confidentiam, confirmatam, fraudulentiam / [...] Nam mulier holitori numquam supplicat siquast mala: / domi habet hortum et condimenta ad omnis mores maleficos”, ‘Tiene cara, lengua, perfidia, malicia y audacia, firmeza, seguridad, astucia. [...] Pues una mujer, por poco maliciosa que sea, no va nunca al hortelano: lleva en sí un huerto y especias para todo condimento malicioso’) y refranes medievales del tipo *Audax est ad omnia quaecumque amat uel odit femina; et artificiosa est nocere cum uult* (‘La mujer es audaz en todo lo que ama u odia; y es habilidosa para dañar cuando quiere’, W 1691), *Vincit saepe uirum femellae astutia dirum* (‘A menudo la astucia de una chica supera a un hombre malvado’, W 33439) o *Mulierum astutia peior omni uersutia* (‘La astucia de las mujeres es peor que cualquier treta’, W 15366).

Esta picardía le confiere a la mujer un poder casi sobrenatural, al que alude, por ejemplo, Plauto (*Poen.* 290) cuando dice: “Illa mulier lapidem silicem subigere, ut se amet, potest” (‘Esa mujer es capaz de hacer que una piedra se enamore de ella’), que nos recuerda algún refrán español (*Deseo de mujer, todo lo llega a vencer*, MK 42887; *Lo que quiere la mujer, eso ha de ser*, MK 42894; *Por fas o por nefas, la mujer siempre sale con ella*, MK 42895)⁶³⁸.

⁶³⁷ Recuérdese que en su momento ya aludimos a estas unidades, pues la mujer y el enemigo aparecían asociados en *Del enemigo y la mujer, el primer consejo has de atender* (MK 12794, *vid.* Apéndice 1.41.4).

⁶³⁸ El poder femenino aparece también en otros refranes españoles sin equivalente directo en las lenguas clásicas, a pesar de que uno alude a la diosa Fortuna, que también se rinde a la

En época clásica esta tradición iniciada por Plauto no es muy dilatada, pero parece estar vinculada a algunas paremias de época medieval, en las que, debido a la asociación cristiana de la mujer con el diablo, se equiparan sus capacidades para obtener lo que se proponen, llegando incluso la mujer a superar al mismísimo demonio: *Quod non potest diabolus, mulier uincit* ('Lo que no puede el diablo, lo puede la mujer', W 39863c1). El éxito de esta idea es evidente al observar la paremiología española, continuadora del tema (*Lo que el diablo no puede hacer, hácelo la mujer*, MK 42901; *La mujer sabe un punto más que Satanás*, MK 43714; *La mujer, un punto más que el diablo suele saber*, MK 43712; o incluso *La mujer puede tanto, que hace pecar a un santo*, MK 42900). A partir de esta base, los refranes se diversifican: identificación de la mujer con el diablo (*En palacios o en establos, donde hay mujeres, hay diablos*, MK 43702; *Do hay pan, hay ratones; y do hay mujeres, hay diablos retozones*, MK 43700) o refranes más festivos de la relación entre la mujer y el diablo (*En lo que el diablo no sabe hacer, pide consejo a la mujer*, MK 43715; *Antes que Dios se hiciese hombre, el diablo se había hecho mujer*, MK 43696; *La mujer estudió con el diablo, y mil veces lo ha engañado*, MK 43626; *Dijo a la mujer el diablo: "¿Te puedo ayudar en algo?"*, MK 43716).

[Apéndice 3.40] Uno de los principales instrumentos de los que se sirve para ejercer su voluntad y engañar es el llanto. Eurípides (*Med.* 928) escribe que "γυνή δὲ θήλυ καπὶ δακρύοις ἔφν" ('la mujer es frágil y por su naturaleza llevada a las lágrimas'), pasaje en donde se atribuyen las lágrimas a la falta de entereza de la mujer, de modo que llorar se considera connatural a la esencia femenina.

Ahora bien, gracias a su perversión innata, las mujeres sabrán echar mano de las lágrimas para hacerlas brotar a su propia voluntad, pues "ut flerent, oculos erudiere suos" ('han enseñado a sus ojos para que lloren', *Ov. Rem.* 690)⁶³⁹. Al mismo lugar común recurre Marcial (I 33, 2) cuando dice que, tras la muerte de su padre, a Gelia "iussae prosiliunt lacrymae" ('le brotan lágrimas mandadas') cuando está en presencia de alguien. Juvenal (6, 273-275) también alude a ello en su diatriba contra la mujer, diciendo que llora "uberibus semper lacrimis semperque paratis / in statione sua atque expectantibus illam, / quo iubeat manare modo" ('con lágrimas siempre abundantes y siempre preparadas en su puesto de guardia, esperándola a ella, a que les indique la manera de manar').

Ya plenamente paremiológico es *Lacrimis struit insidias cum femina plorat* ('Cuando una mujer llora, maquina insidias con sus lágrimas', *Dist. Cat.* 3, 20, 2), así como algunas sentencias de Publilio Siro: *Didicere flere feminae in mendacium* ('Las mujeres aprendieron a llorar para mentir', *Publil.* 130 / D 8), *Muliebris lacrima condimentum est malitiae* ('El llanto de mujer es aderezo de la maldad', *Publil.* 343 / M 35) y *Paratae lacrimae insidias, non*

omnipotencia femenina: *No tiene fuerza fortuna sobre mujer ninguna* (MK 42888). En otros se dice que la mujer puede conseguirlo todo (*La mujer y el oro, lo pueden todo*, MK 42863; *Mucho pueden faldas cruzando antesalas*, MK 42884) o que supera a los varones, por muy sabios o fuertes que sean (*Más pueden tocas negras que barbas luengas*, MK 42883; *Lo que no logran barbas, lo logran faldas*, MK 42881; *Más consiguen faldas que plumas ni espadas*, MK 42882), sin olvidar aquellos que dicen que su poder es tal que hacen sucumbir a todo varón (*Por donde van ellas van ellos*, MK 42891; *Más tira moza que sogá*, MK 42889; *Por las faldas se sube a las montañas*, MK 42885, entre otros).

⁶³⁹ Menandro (*Monost.* 584) no alude directamente al falaz llanto de la mujer en general, sino sólo al de las prostitutas: *Ὅμοια πόρνη δάκρυα καὶ ῥήτωρ ἔχει* ('Son las mismas las lágrimas de la prostituta y las del orador'), como en español *Lágrimas de puta, amenazas de rufián y juramentos de mercader, no se han de creer* (MK 37473) o *Lágrimas de putas, no son caídas cuando son enjutas* (MK 37474).

fletum, indicant ('Lágrimas insidiosas denotan asechanzas, no llanto', Publil. 488 / P 39). En latín medieval pervive con unidades como *Dum femina plorat, decipere laborat* ('Mientras llora una mujer, estudia cómo engañar', W 6516).

En español disponemos de refranes literales que advierten de la falsedad de su llanto (*En lágrimas de mujer no hay que creer*, MK 43685; *Llanto de mujer, engaño es*, MK 43678; *Mujer que llora, lo hace de engañadora*, MK 43680), ya que es capaz de provocarlo según le convenga (*Lloro de hembra no te mueva; que lloro y risa presto lo engendra*, MK 43675; *La mujer ríe cuando puede y llora cuando quiere*, MK 43673). Sin embargo, se introduce la variación de que sus lágrimas cesan tan rápido como emergen, especialmente cuando no consiguen los frutos deseados (*Lágrimas de mujer, lo que no quieren no alcanzan y acaban*, MK 43690; *Llanto de mujer y lluvia de verano, pasan volando*, MK 43686).

Un importante subgrupo de estas paremias españolas asocia el sollozo femenino con determinados animales también prestos al engaño, como la zorra que aparentemente duerme (*Mujer que llora y raposa que duerme, mienten*, MK 43681; *Mujer que llora, judío que jura y zorra que duerme, malicia tienen*, MK 43682), la lechuza que llora (*Lloros de lechuza y gritos de moza, la misma cosa*, MK 43687) o el perro que cojea (*En cojera de perro y lágrimas de mujer, no hay que creer*, MK 16031; *No fíes de perro que cojea, ni de mujer que lloriquea* MK 16032). Asimismo, también se relaciona con el perro y se compara la micción de este animal con el lloro de la mujer, pues ambas acciones están sujetas a la voluntad de sus agentes (*Ni a la mujer qué llorar, ni al perro qué mear, nunca les ha de faltar*, MK 43662; *Perros y mujeres, mean ellos y lloran ellas siempre que quieren*, MK 50024; *A toda hora el perro mea y la mujer llora*, MK 43663); y además algunos refranes también aplican a la mujer la capacidad de orinar siempre que lo desea, junto con el llanto, la risa y el engaño (*En la mujer, reír y llorar, mentir y mear, es habilidad*, MK 43671; *Habilidad de las mujeres, mear y llorar cuando quieren*, MK 43669; *Las habilidades de la mujer: llorar sin por qué, mentir sin pensar, y cuando quiere, mear*, MK 43670).

Algunos refranes medievales incluyen el llanto como uno de los rasgos propios de la mujer, junto a otros como la mentira, el engaño, la indiscreción o el hilado: *Fallere, flere, nere, statuit deus in muliere* ('Mentir, llorar, hilar, lo dispuso Dios en la mujer', SD 2978, HL 2712, D 890, G 946), *Foeminei sexus haec sunt insignia: flere, fallere, mentiri, nere, tacere nihil* ('Éstas son las insignias del sexo femenino: llorar, engañar, mentir, hilar, no callar nada', Wander, 1867-1880, III.867, s. v. *Nähen* 3). En español algunos refranes también hablan de habilidades que la mujer tiene por naturaleza, entre las que se encuentran el lloro y la mentira, como en las paremias latinas, a las que se añade el baile: *Las mujeres sin maestro saben llorar, mentir y bailar* (MK 43668), *El avisado y discreto, sabe que las mujeres sin maestro saben llorar, mentir y bailar* (MK 43667).

También en época medieval el tema se matiza en algunos refranes en los que las lágrimas se conciben como armas con las que las mujeres intentan manipular a los varones, como *Preces et lacrimae sunt arma feminae* ('Los ruegos y las lágrimas son las armas de la mujer', SD 7753, HL 6670, P 2339, G 2512) o *Nil tibi curetur, si coniugis ira minetur: / femina, dum plorat, hominem superare laborat* ('No te inquietes si te amenaza la ira de tu esposa; la mujer, cuando trata de dominar a su marido, llora', W 16869), que tienen su reflejo en la paremiología española a través de refranes en los que se afirma el poder del lamento femenino y su impacto en el varón (*Llorando la mujer, hace del hombre lo que quier*, MK

43692; *Lo que la mujer no consigue hablando, lo consigue llorando*, MK 43691; *No hay tal poder como el de unas lágrimas de mujer*, MK 43694; *Mujer, llora y vencerás*, MK 43693).

Por último, un refrán medieval describe cómo usa su fingido llanto para simular estar convaleciente y librarse, así, de sus obligaciones, dado que es perezosa, otro de sus defectos: *Conqueritur mulier, plorans sua pectora torquet: dum uult, illa graui pigra dolore iacet* ('La mujer se queja, hace sufrir a su propio corazón llorando: mientras quiere, yace perezosa con un grave dolor', A 432, G 467, COU I.451). El español también recoge esta habilidad para fingir enfermedades (*La mujer enferma y duele cuando ella quiere*, MK 43853; *Mujer se queja, mujer se duele, mujer enferma cuando ella quiere*, MK 43852), redundando en ocasiones en el tópico que acusa a las mujeres de enfermas imaginarias (*Mujer enferma, mujer eterna*, MK 21129; *Mujer doliente, mujer para siempre*, MK 43854).

7.3.6. Volubilidad

[Apéndice 3.41] Aparte de la falsedad y la maldad, otro de los mayores motivos que origina la desconfianza hacia la mujer es que su irracionalidad le impide ser constante y serena, convirtiéndose en un ser voluble y permanentemente mutable. Ya una sentencia menandrea se quejaba de ello y exclamaba: *Zῆν οὐκ ἔδει γυναικα κατὰ πολλοῦς τρόπους* ('No tendría que vivir una mujer con carácter voluble', Men. *Monost.* 283). En latín, Terencio (*Hec.* 312) escribe: "Itidem illae mulieres sunt ferme ut pueri leui sententia" ('Así son esas mujeres, casi como niños con inconstante opinión'), estableciendo una tópica equivalencia entre mujeres y niños, en este caso debido a la supuesta inconstancia de ambos, motivada así por su carácter imperfecto o en desarrollo⁶⁴⁰.

Este lugar común reaparece en numerosos pasajes de la literatura latina, como "Varium et mutabile semper / femina" ('La mujer siempre es variable y tornadiza', Verg. *Aen.* IV, 569-570), "Praecipue multiuola est mulier" ('Especialmente inconstante es la mujer', Catull. 68, 128) o "Nulla diu femina pondus habet" ('Ninguna mujer tiene constancia por mucho tiempo', Prop. II 25, 22)⁶⁴¹. En latín medieval cristalizan refranes como *Nulla mulier bona, quia ter mutatur in hora* ('No hay ninguna mujer buena, porque muda tres veces en una hora', COU I.2032). En español algunos refranes nos recuerdan este medieval (*La mujer, a cada rato muda de parecer*, MK 43805; *A mudar pareceres, nadie gana a las mujeres*, MK 43494), pero la mayoría adapta la idea de forma más libre (*Cada mujer piensa hoy lo contrario que ayer*, MK 43493; *Cada día da una vuelta el mundo, y la mujer, cada segundo*, MK 43813) o bien asocia a la mujer con la luna, retomando una simbología existente desde antiguo (*Firmeza en mujer y en luna, ¿quién la busca?*, MK 43810; *La mujer y la luna, presto se mudan*, MK 43807; *No creas a hembra ninguna, que tan presto se mudan como la luna*, MK 43806).

⁶⁴⁰ Sobre la infantilización de la mujer y, en especial, el uso del apelativo *puella*, vid. Quintillà Zanuy (2006: 45; vid. nota 582), así como Brown (1991 [1985]: 238), donde se explica la teoría de que el feto del varón "se había «cocido», en el calor del seno, más completamente que el de una mujer [...] la inferioridad de la mujer podía determinarse con seguridad debido al bajo nivel de su «calor» y a la consiguiente fragilidad de su temperamento", conjetura que incluye la idea de que la mujer está menos desarrollada que el varón, del mismo modo que un niño.

⁶⁴¹ La literatura cristiana también lo recoge, como San Jerónimo (*Ep.* 130, 17), quien sostiene que las mujeres, "quarum mutabilis fluctuansque sentantia, si suo arbitrio relinquatur, cito ad deteriora delabitur" ('con cuya opinión inconstante y vacilante, si se dejan a su libre arbitrio, pronto caen en lo peor').

No obstante, en latín es recurrente la comparación de la veleidad de la mujer con la del viento, como en Calpurnio Sículo (*Ecl.* 3, 10): “Mobilior uentis o femina!” (‘¡Mujer, eres más variable que los vientos!’), que establece el mismo símil que *Cada día se muda el viento, y la mujer, a cada momento* (MK 43801) o *Mujer y ventolera soplan cada día de una manera* (MK 43802). De todos modos, hay que tener en cuenta también la influencia de los textos bíblicos: en *Ef.* 4, 14 leemos que las mujeres “circumferuntur omni uento doctrinae” (‘se mueven con cada viento de la doctrina’), pasaje en el que nos hace pensar *Veletas y mujeres, a cualquier viento se vuelven* (MK 43804). Sea como fuere, lo cierto es que el símil cuajó en la mentalidad tardía, pues hallamos refranes medievales como *Mulier id est mollis aer* (‘«Mujer», esto es, «muelle aire», W 15353a) o el famoso *Quid pluma leuius? Puluis. Quid puluere? Ventus. Quid uento? Mulier. Quid muliere? Nihil* (‘¿Qué cosa hay más ligera que una pluma? El polvo. ¿Y más que el polvo? El viento. ¿Y más que el viento? La mujer. ¿Y más que la mujer? Nada’, *Ant. Lat.* I 48 Burmann = 799 Meyer), cuya forma interrogativa nos hace pensar en el refrán dialogado –¿Qué hay más mudable que el viento? –*De la mujer el pensamiento* (MK 43803).

Pero el que parece haber tenido más trascendencia en su continuidad española es *Nihil uento, sorte, femina, infidius* (‘Nada más inseguro que el viento, la suerte y la mujer’, SD 6049, HL 5342, A 431, G 1917, COU I.1902)⁶⁴², que tiene su correlato literal español en *Mujer, viento y ventura, presto se muda* (MK 43800). Esta tríada de elementos volubles sirve de base para diversas modificaciones, como la sustitución metonímica de la mujer por el amor (*Amor, viento y ventura, poco dura*, MK 3586) o la adición del tiempo atmosférico (*Tiempo, viento, mujer y fortuna, presto se mudan*, MK 8971; *Tiempo, viento, mujer y fortuna, son tan mudables como la luna*, MK 60486).

7.3.7. Ira y venganza

[Apéndice 3.42] Si, según las paremias, la mujer es capaz de mudar de actitud o voluntad en un instante, estos cambios suelen considerarse extremadamente radicales, pues parece que para la mujer no existe moderación. Así, en Petronio (37, 7) Trimalción critica la intransigencia de carácter de Fortunata, de quien dice: “Quem amat, amat; quem non amat, non amat” (‘Al que ama, lo ama; al que no ama, no lo ama’). Esta ausencia de término medio se generaliza a todas las mujeres en una sentencia de Publilio Siro (6 / A 6), evidentemente emparentada con la frase de Petronio: *Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium* (‘La mujer o ama u odia, no hay una tercera opción’). El español es heredero de esta paremia gracias a refranes como *En querer y aborrecer es extremada la mujer* (MK 43973), *En todas las cosas hay medio sino en la mujer, porque es extremada en querer y aborrecer* (MK 43972) o *La mujer, medio no sabe tener: o amar, o aborrecer* (MK 43974)⁶⁴³.

[Apéndice 3.43] Este extremismo convierte a la mujer en una persona fácilmente irascible. En los varones, la ira era un vicio deplorable para los antiguos, quienes consideraban que consistía en una ofuscación que llevaba a actuar irracionalmente⁶⁴⁴; y la

⁶⁴² Forma de comparación similar también presenta *Nihil est tam mobile quam feminarum uoluntas* (‘No hay cosa tan voluble como la voluntad de las mujeres’, A 431, COU I.1884), que se atribuye a Séneca (*Ps. Sen. Rem. fort.* 16, 3) y que se corresponde con refranes españoles como *No hay cosa más liviana que la mujer* (MK 42783).

⁶⁴³ Recuérdese que esta carencia de moderación también se consideraba propia del sentimiento amoroso en general (*vid.* Apéndice 2.17).

⁶⁴⁴ Véase al respecto lo que dicen varios autores de la Antigüedad, para quienes la ira se asimila a la locura: “Ira furor breuis est” (‘La cólera es una corta locura’, *Hor. Ep.* I 2, 62), “Ira initium insaniae”

razón era lo que, según Aristóteles (*Pol.* I 13, 6-9, 1260a7-24), distinguía a los seres destinados por naturaleza a mandar de aquellos cuyo sino era obedecer. De este modo, el estallido de la cólera era “una forma de «contagio moral», responsable de que la conducta del amo para con su siervo fuera tan descontrolada como la que cabía esperar de este último” (Brown, 1991 [1985]: 237).

En el caso de la mujer, como ser destinado a acatar lo que otros establecen, estaba naturalmente desprovista de razón, por lo que actitudes irracionales como la cólera se consideraban propias de ella: *Muliebre est furere in ira* (‘Es propio de una mujer enloquecer de ira’, Sen. *Clem.* I 1, 5; Ps. Publil. 213). De manera formalmente libre, transmiten esta concepción refranes españoles como *Donde hay muchas mujeres, nunca falta rencilla* (MK 43798), *Donde hay mujeres, hay alfileres* (MK 43799) o *A ratos, las mujeres arañan más que los gatos* (MK 43792). Hasta tal punto se identifica la ira injustificada con la mujer, que otro refrán dice *Más parece mujer que hombre el que se aira por cosas menores* (MK 34403).

El propio Séneca (*Ira* I 20, 3) afirma: “*Ira muliebre maxime ac puerile uitium est*” (‘La ira es el mayor defecto de la mujer y de los niños’), asimilando de nuevo la mujer a los niños en su irracionalidad; y Virgilio (*Aen.* V, 6) destaca lo peligrosa que puede ser una mujer airada: “*Notumque furens quid femina possit*” (‘Es sabido cuánto puede una mujer furiosa’), igual que el refrán medieval *Implacabiles plerumque [laesae] mulieres* (‘Generalmente, las mujeres [ofendidas] son implacables’, M 167; Moore, 1831: 462; Burton, 1862 [1652]: 1.354 = *Anat. Melanch.* I 2, 3, 7). En español se indica el poder de la mujer furiosa comparándola con el diablo (*Ira de mujer, ira de Lucifer*, MK 34401), diciendo que se convierte en un varón (*La mujer, cuando se irrita, muda de sexo*, MK 43774), comparándola con la naturaleza violentamente desatada (*Ira de mujer, trueno y rayo es*, MK 34402; *Mujer airada, mar con espumas*, MK 43775), con animales salvajes (*Mujer enojada, pantera irritada*, MK 43776; *Mujer que se enfurece, fiera y no mujer parece*, MK 43777)⁶⁴⁵ o con armas (*Mujer agraviada, no hay peor espada*, MK 43785). Las fuentes bíblicas también recogen el tema y afirman que “*Non est ira super iram mulieris*” (‘No hay peor ira que la de la mujer’, *Si.* 25, 23), que en español se corresponde con *No hay ira tan grande, que con la de la mujer se compare* (MK 43778).

En griego la cólera se traduce también en celos y desdén, como cuando Heliodoro (*Aeth.* VII 20, 4) dice: “*Φιλόνεοι γυναῖκες, ἀμεῖλικτοι γίνονται καὶ βαρυμήνιδες*” (‘Las mujeres que aman a los jóvenes se vuelven crueles y muy coléricas [si son desdeñadas]’). Más explícita es la sentencia *Ζήλος γυναικὸς πάντα πυρπολεῖ δόμον* (‘Los celos de una mujer son el fuego que quema toda una casa’, Men. *Monost.* 278), que describe el poder destructivo de la mujer consumida por los celos. En español, generalmente se compara a la mujer celosa no con el fuego, sino con animales desbocados (*Mujer celosa, leona furiosa*, MK 10532; *No hay*

(‘La cólera es el principio de la locura’, Enn. *Incert.* 18 V, *apud* Cic. *Tusc.* IV 23, 52), “*Numquam iratus mediocritatem illam tenebit quae est inter nimium et parum*” (‘El airado nunca mantendrá aquel término medio que está entre lo mucho y lo poco’, Cic. *Off.* I 25, 89), “*Impedit ira animum ne possit cernere uerum*” (‘La cólera impide al espíritu ver la verdad’, *Dist. Cat.* 2, 4, 2) (*vid.* Apéndice 9.34).

⁶⁴⁵ *Vid.* Apéndice 3.26 para la comparación de la mujer con animales salvajes como la leona o bestias crueles en la paremiología griega y latina. Asimismo, al comentar un pasaje de Ovidio (*Met.* XI) el teólogo del siglo XVI Philipp Melanchthon (Bretschneider/Bindseil, eds., 1853: 607) retoma la misma idea: “*Nullas ferarum tan implacabiles se praestare, quam mulieres ira et odio incensas*” (‘Ningún animal se presenta tan implacable como las mujeres encendidas de ira y odio’).

más brava cosa que una mujer celosa, MK 10535; No hay fiera tan furiosa como la mujer celosa, MK 10534).

Dada la irascibilidad femenina y sus funestas consecuencias, Menandro (*Monost.* 484) aconseja: *Μὴ λοιδορεῖ γυναῖκα μηδὲ νουθέτει* ('No injurias ni reprendas a una mujer'), a modo de prevención ante su colérica reacción, como advierten diversos de nuestros refranes (*Con la mujer y el dinero/fuego, no te burles, compañero*, MK 43476-7; *Con mujeres y arcabuces jamás burles*, MK 43790; *Tres cosas no enojaré: la mujer, el ojo y la fe*, MK 43789; *La mujer, ni injuria perdona ni agradece donas*, MK 43872).

[Apéndice 3.44] El rencor que es capaz de guardar una mujer ofendida es tal que puede llegar a transformarse en venganza, que será implacable, pues "uindicta / nemo magis gaudet quam femina" ('nadie disfruta más en la venganza que la mujer', Iuv. 13, 191-192) o *Ningún animal, por fiero que sea, gusta más de la venganza que la mujer* (S 79).

7.3.8. Temeridad y necedad

[Apéndice 3.45] Como a la mujer se le niega la capacidad de regirse por la razón, se presenta como necia, temeraria, impulsiva y siempre propensa al error debido a su incapacidad para la reflexión y la meditación que se necesita antes de toda actuación⁶⁴⁶. A su atrevimiento alude ya Plauto (*Mil.* 307) cuando Sceledrus se pregunta: "Quid peius muliere aut audacius?" ('¿Qué es peor o más temerario que una mujer?'); así como Cicerón (*Cluent.* 184), quien además lo explica por su irracionalidad natural: "Mulier abundat audacia; consilio et ratione deficitur" ('La mujer tiene mucha audacia; carece de razón y prudencia'), frase sentenciosa a la que nos recuerda el refrán español *En la mujer es más fácil la ejecución que la resolución* (MK 43496). A la misma idea hace referencia la sentencia menandrea *Μήποτε λάβης γυναῖκας εἰς συμβουλίαν* ('A la hora de deliberar, nunca admitas mujeres', Men. *Monost.* 486).

[Apéndice 3.46] A pesar de que Menandro (*Monost.* 232) admite que *Ἐνεῖσι καὶ γυναιξὶ σώφρονες τρόποι* ('También en las mujeres hay comportamientos sensatos'), la generalizada es la creencia opuesta, visto que la excepcionalidad de esos casos se hace evidente en la misma sentencia. De esta manera, se reafirma el aforismo de Hipócrates (*Aphor.* 7, 43) que dice: *Γυνὴ ἀμφιδέξις οὐ γίνεται* ('La mujer no se hace ambidiestra'), cuyo adjetivo *ἀμφιδέξις* ha sido objeto de polémica y, tal como señala Staden (2002: 123), puede interpretarse como 'muy hábil' o 'muy inteligente'⁶⁴⁷, por lo que se consolida el énfasis puesto en la ineptitud intelectual de la mujer, como en los refranes *La mujer cierne, mas no discierne* (MK 43505), *Las mujeres, o bobas o locas; cuerdas, pocas* (MK 43502) o *Las mujeres sólo tienen talento para cazar las pulgas al tiento* (MK 43513).

Valerio Máximo (IX 1, 3) afirma que lo que caracteriza a la mujer es "inbecillitas mentis et grauiorum operum negata adfectatio" ('su ligereza mental y total ineptitud para afrontar tareas importantes'), pues sólo se preocupa de su aspecto. La irracionalidad y la necedad de

⁶⁴⁶ Así se aconsejaba entre los antiguos: "Prius quam incipias consulto et, ubi consulueris, mature facto opus est" ('Antes de comenzar algo, delibera, y, en cuanto hayas deliberado, hay que obrar con rapidez', Sall. *Cat.* 1, 6); *Deliberandum est diu, quicquid statuendum est semel* ('Hay que deliberar largamente lo que se hay que decidir de una vez', Publil. 132 / D 10); *Mora cogitationis diligentia est* ('La demora en la reflexión es diligencia', Publil. 349 / M 41) (*vid.* Apéndice 9.35).

⁶⁴⁷ No obstante, la edición de Jones (1959 [1931]: 203) indica que "some ancient commentators took this aphorism literally; others thought that it referred to the position of the female embryo in the womb; others to the belief that a female is never an hermaphrodite."

la mujer la llevan a actuar de modo irreflexivo y a menudo erróneo, hasta el punto de que Séneca (*Ira* II 30, 1) llega a considerar el error como forma de actuación propia de toda mujer: “*Mulier est: errat*” (‘Es mujer: se equivoca’). Una pequeña serie de refranes españoles sigue esta lapidaria frase senequiana, desde una mayor literalidad (*Las mujeres son, y yerran*, MK 43514; *Mujer con acierto, una entre ciento*, MK 43512), hasta su concreción en las elecciones que toman, que deberían ser fruto de la reflexión y ésta no se considera precisamente su punto fuerte (*En el escoger, siempre yerra la mujer*, MK 43510; *La mujer lo peor ha de escoger*, MK 43511; *La loba y la mujer, iguales son en el escoger*, MK 43509).

En latín medieval, la estulticia femenina cristaliza en refranes que asocian la longitud de su cabello con la cortedad de su intelecto, tomando como recurso la antítesis: *Mulieribus longam esse caesariem, breuem autem sensum* (‘Las mujeres tienen la cabellera larga, pero el entendimiento corto’, W 15364a), *Longam caesariem, curtam fert femina mentem* (‘La mujer tiene la cabellera larga, pero el entendimiento corto’, W 13946)⁶⁴⁸. En español hay equivalentes literales (*La mujer tiene largo el cabello y corto el entendimiento*, MK 43506; *Largo el pelo y corto el seso, por las mujeres va eso*, MK 43285) o un poco más libres (*La mujer trocó el seso por el cabello*, MK 44015), a la vez que otros los reducen a su esencia y eliden la referencia explícita a la mujer, quedando simbolizada por el cabello (*Cabello largo, meollo corto*, MK 8295; *Cabello luengo, y corto el seso*, MK 8296; *Mucho pelo, poco cerbelo*, MK 8297).

[Apéndice 3.47] Teniendo en cuenta el rechazo de la mujer por su inepticia, podría pensarse que quizá se valoraría en ella que intentara remediarlo mediante el estudio, pero parece que su incapacidad natural hace que la mujer con estudios se considere una aberración y sea, consiguientemente, rechazada. En Roma tanto niñas como niños iban a la escuela, pero a los doce años generalmente sólo éstos (y de familia acomodada) continuaban estudiando de la mano de un *gramático* que les enseñaba los autores clásicos, mitología, retórica, bellas artes... (Veyne, 1991 [1985]: 32-33)⁶⁴⁹. Generalmente la educación de las niñas continuaba en casa de su marido, donde se les enseñaba a cuidar de la casa, tejer, hilar o el arte de la compostura (Garrido González, 1997: 106; Rouselle, 1986: 251). Como se ve, los conocimientos que se impartían a unos y otras eran completamente distintos y la mujer era apartada de la erudición. Marcial (II 90, 9-10) expresa su rechazo hacia la mujer instruida cuando enumera una serie de deseos que le harían feliz: “*Sit [mihi] non doctissima coniux*” (‘Tenga yo una mujer no muy docta’). Y una paremia medieval indica la conveniencia de que la mujer no esté cultivada para que ejerza debidamente sus funciones domésticas: *Mulier inculta, bona custos domus* (‘Mujer inculta, buena guardiana de la casa’, Bebel, 1879: 113, nº 419).

Como ya se comentó en cuanto a la mujer perfecta (*vid.* Apéndice 3.22), Cascajero (2001b: 28) interpreta que se rehúsa a la sabia por los mismos motivos, ya que tales

⁶⁴⁸ Variantes de estos refranes sustituyen la cabellera por los vestidos, aunque esta versión no ha trascendido al español: *Sub longis tunicis brevis est animus muliebris* (‘Bajo largas túnicas, el entendimiento de la mujer es corto’, W 30538), *Vestibus oblongis et sensibus abbreviatis / uti pro libitu femina quaeque solet* (‘Cualquier mujer suele usar vestidos largos y entendimiento corto a su capricho’, A 443).

⁶⁴⁹ Sólo estudiaban los varones, salvo excepciones, como –en la medida en que no sean construcciones retóricas– las *doctae puellae* de las que hablan la lírica y, sobre todo, la elegía latina (Catulo, Horacio, Propertio, Ovidio, etc.). Sobre la polémica en cuanto a su verdadera existencia o su mera creación literario, *vid.* el estudio monográfico que a este tema dedica James (2003).

conocimientos la capacitarían para revelarse contra la opresión masculina. Aunque no disponemos de paremias clásicas al respecto, el tema llegará hasta el español, lengua en la que cristalizará en refranes como *Mujer con letras, dos veces necia* (MK 43522) o toda una serie en la que se identifica el latín con la erudición: *Ni moza adivina, ni mujer latina* (MK 36150) o *Mujer que sabe latín, no la quiero para mí* (MK 36154), siendo éste último bastante similar a la frase de Marcial.

7.3.9. Belleza

[Apéndice 3.48] La belleza femenina ha sido tanto apreciada como rechazada a lo largo de los siglos, lo que le confiere un carácter ambiguo, a veces positivo, pero otras muchas negativo. Quizás una de las mejores valoraciones que de ella se han hecho es la que encierra la ya mencionada sentencia *Formosa facies muta commendatio est* ('Un rostro hermoso es una muda recomendación', Publil. 169 / F 4, *vid.* Apéndice 2.05), cuya *commendatio*, aplicada a la mujer, se concreta en un método eficaz para hallar un buen marido. De esta forma, la belleza femenina se convierte en un vehículo para la consecución de la finalidad social que se asigna a la mujer, pues parece que una mujer no puede necesitar una "recomendación" sino para que un varón la acepte como esposa. Así las cosas, la belleza puede llegar a ser una parte importante de la dote de la mujer, como reclamo para el marido.

Esta idea se manifiesta ya en una comedia de Afranio (*fr.* 156 R), donde se dice: "Formosa uirgo est: dotis dimidium uocant" ('Es una doncella hermosa: lo denominan media dote')⁶⁵⁰, como en la paremia española *La belleza es media dote* (MK 39268). Posteriormente resurge en Ovidio (*Ars III*, 257-258) cuando explica: "Formosae non artis opem praeceptaque quaerunt: / est illis sua dos, forma sine arte potens" ('Las bellas no buscan ayuda y reglas con artificios: para ellas su dote es una belleza eficaz sin artificio').

En español tenemos equivalentes de estas unidades (*Buena cara, dote es*, MK 39267; *La que nace agraciada, nace maridada*, MK 39359; *La que nace hermosa, nace esposa*, MK 39360), aunque algunos presentan variantes, como concretar los componentes de esta belleza (*El pelo y el cantar no es caudal; pero ayudan a casar*, MK 39264; *Un buen palmito de cara, alcahuetea todo el cuerpo de la dama*, MK 7137), añadir como requisito la virtud (*A la mujer bella y honesta, casarse poco le cuesta*, MK 39358) o bien aludir a los afeites para mejorar dicha hermosura (*Quien mete cara, toma marido*, MK 44065).

Sin embargo, es significativo el número de refranes que desestiman la concepción clásica, llegando a ser incluso superior al de los que la perpetúan (tal vez debido a que –desde la óptica cristiana– se extrema el valor de la virtud en detrimento de otras cualidades). Dentro de este grupo distinguimos los que niegan la validez de la belleza como dote (*Buenos ojos, buen cantar y buen donaire, ajuar de aire*, MK 39263; *Cabellos y cantar, no cumplen ajuar*, MK 39262), los que muestran indiferencia ante ella (*La más hermosa de todas, como la otra hace bodas*, MK 39361) y aquellos que dicen que las bellas no llegan a casarse (*La hermosura publicada, nunca viene a ser casada*, MK 39363), mientras que las feas sí lo consiguen (*Casose la jibosa, y esperando se quedó la hermosa*, MK 39362; *Mujer de bigote dos veces tiene dote*, MK 44301).

⁶⁵⁰ Siglos después, Nonio (306, 17) se hace eco de este fragmento de Afranio: "Formositas dimidium dotis" ('La hermosura es media dote'); así como la paremia tardía *In uirgine formam dotis dimidium uocant* ('En la docella, a la belleza la denominan media dote', W 12146)

En Apuleyo (*Apol.* 92) se añade el matiz de que la beldad suple las carencias económicas: “Virgo formosa etsi sit oppido pauper, tamen abunde dotata est” (‘Una doncella hermosa aunque sea muy pobre, está, con todo, ricamente dotada’), como nuestro *Mujer hermosa nunca es pobre* (MK 44189). No obstante, en español se testimonian también muestras de lo contrario: algunos recomiendan escoger a una mujer con un patrimonio ya adquirido (*Cásate con mujer heredada; que esperanzas no valen nada*, MK 39182) o aseguran el matrimonio de la rica (*Dámela hacendada, y dártela he casada*, MK 39183), por muy fea (*No tenga la novia poco, y séase más fea que un coco*, MK 39188; *Moza fea con haza de olivos, encuentra marido*, MK 39191) o anciana que sea (*Más vale vieja con dineros que moza con cabellos*, MK 39193), mientras que la hermosa pobre se quedará soltera (*La fea y rica se casará, y la hermosa pobre santos vestirá*, MK 39187) o amancebada (*Hermosa y pobre, marido ninguno y muchos amadores*, MK 39192).

Quizá estas innovaciones del español respecto al latín se deban a la otra cara de la belleza que mencionábamos más arriba, que habría hecho que el tema se transmutara. Desde antiguo la cultura occidental ha sido recorrida por un *topos* que acopla a la belleza física elementos negativos interiores, como la estupidez o la debilidad moral, como se verá a continuación. Además, tradicionalmente, como motivo, siempre ha estado más presente la importancia de la belleza femenina que la masculina, llegando incluso a valorarse la fealdad o el desaliño en el varón⁶⁵¹, por lo que se entiende que algunas consideraciones generales sobre la belleza llegaran, a través de los siglos, a aplicarse exclusivamente a las mujeres.

7.3.9.1. Belleza y necedad

[Apéndice 3.49] De la asociación entre belleza y necedad habla una fábula de Fedro (I 7, 2), en la que una zorra contempla una máscara de teatro y exclama: “O quanta species, [...] cerebrum non habet!” (‘¡Cuánta hermosura, pero no tiene seso!’). Más sentencioso resulta Petronio (94, 1) cuando Eumolpo le dice a Gitón: “Raram facit mixturam cum sapientia forma” (‘La belleza raramente se mezcla con la sabiduría’), citando lo que bien podría ser un refrán latino, que en época medieval se simplifica en *Forma raro cum sapientia* (‘La belleza rara vez se junta con la sabiduría’, SD 3179, HL 2886, A 165, D 951, G 1039)⁶⁵². En español contamos con un heredero fiel (*La belleza y la tontería, van siempre en compañía*, MK 7101), pero la gran mayoría de refranes asigna el lugar común exclusivamente a la mujer, quizá haciendo evidente que dicha restricción había estado siempre presente en la mente de los

⁶⁵¹ Muestras de ello nos proporciona la literatura latina, que a menudo censura la belleza y el cuidado del aspecto físico en el varón: “Forma uiros neglecta decet” (‘Un aspecto desaliñado conviene a los varones’, *Ov. Ars I*, 509), “Sint procul a nobis iuuenes ut femina compti, fine coli modico forma uirilis amat” (‘Lejos de nosotros esos jóvenes que se arreglan como mujeres: a la belleza del hombre le va bien cuidarse poco’, *Ov. Her.* 4, 75-76), “Non est ornamentum uirile concinnitas” (‘No es adorno varonil la armonía’, *Sen. Ep.* 115, 3). Y lo mismo ocurre en el refranero español: *El hombre y el oso, cuanto más feo, más hermoso* (MK 7146), *El hombre, que espante; y la mujer, que encante* (MK 58009), *Las hermosas, al burdel; y los hermosos, a la horca* (MK 58010) (*vid.* Apéndice 9.36). Sobre las divergencias en la apreciación de la belleza en función del sexo en el refranero español, *vid.* Calero Fernández (1991a: 123-124).

⁶⁵² A pesar de que estas referencias no se aplican explícitamente a la mujer, lo cierto es que en el Antiguo Testamento sí se produce dicha vinculación: *Circulus aureus in naribus suis mulier pulchra et fatua* (‘Una mujer bella y fatua es como sortija de oro en el hocico de un cerdo’, *Prov.* 11, 22), aunque este proverbio bíblico no asocia causalmente ambas características, como tampoco los refranes españoles *Belleza sin talento, gallardía de jumento* (MK 7100) o *Belleza sin talento, veleta sin viento* (MK 7099).

hablantes (*Mujer hermosa y con talento, parece cosa de cuento*, MK 43508; *Mujeres hermosas y con talento, una entre ciento; y si mejor lo he de decir, una entre mil*, MK 43507; *Rara es la mujer hermosa que no tiene su ramito de loca*, MK 43988; *Bella, ergo necia*, MK 44008; *Moza galana, calabaza vana*, MK 43990; *Mujer lozana, cabecita vana*, MK 43992; *Mujer de buen palmito, cabeza de chorlito*, MK 44013). Además, se atestiguan refranes que le dan la vuelta al tópico e, invirtiendo los términos, proclaman: *Talentosa y fea van por una misma verca* (MK 44228).

7.3.9.2. Belleza y vicio

[Apéndice 3.50] Otra imperfección que se asocia tradicionalmente con la belleza es la falta de pudor y, en este caso, ya en latín a veces restringiéndose específicamente a la mujer, aunque la idea ya estaba presente en la paremiología griega. Arsenio (14, 13b) registra como proverbial un verso de Teognis (933) que dice: *Παύροις ἀνθρώπων ἀρετὴ καὶ κάλλος ὀπηδεῖ* ('Pocas personas tienen virtud y belleza'). De la incompatibilidad de ambos aspectos hablan también Juvenal (10, 297-298: "Rara est adeo concordia formae atque pudicitiae", 'Es muy rara la concordia entre la hermosura y el pudor') u Ovidio (*Her.* 16, 290: "Lis est cum forma magna pudicitiae", 'Gran pugna hay entre la belleza y el pudor'), y su herencia en nuestros refranes es evidente (*Hermosura y castidad, pocas veces juntas van*, MK 44206; *Honestidad y hermosura siempre riñen*, MK 31231; *Lo hermoso y lo bueno pocas veces son compañeros*, MK 7105; *Virtud con hermosura poco dura*, MK 64578; *Bondad y hermosura, poco dura*, MK 7460).

En otro pasaje, el propio Ovidio (*Am.* III 4, 41-42) le recrimina a alguien que haya elegido a una mujer hermosa, pues es una característica que está reñida con la castidad: "Quo tibi formosam, si non nisi casta placebat? / Non possunt ullis ista coire modis" ('¿Por qué la has buscado bella si sólo te gustaba casta? Estas dos cualidades no pueden ir juntas de ninguna manera'). Sin embargo, la aplicación directa a la mujer se localiza en refranes medievales como *Cuius forma bona Veneri sit femina prona* ('La mujer que tiene una bella apariencia tiene inclinación a Venus', W 3970), así como en español (*Cuanto más hermosa, tanto más sospechosa*, MK 44204; *Hermosa y casta, avis rara*, MK 44207; *La bonita sólo es buena para pintura*, MK 7128)⁶⁵³.

Una variación de esta inclinación hacia la lujuria por parte de las mujeres hermosas se presenta en refranes en que se las rechaza y se las relega a la prostitución, como en latín medieval *Quo mage formosa mulier, mage luxuriosa; / sic lex edixit: quae formosa meretrix sit* ('Cuanto más bella es una mujer tanto más es lujuriosa; así lo estableció una ley: quien es bella, sea también prostituta', W 25639) o en español *Las hermosas, al burdel; y los hermosos, a la horca* (MK 58010).

7.3.9.3. Belleza y maldad o peligro

[Apéndice 3.51] Una mujer hermosa entraña un gran riesgo para el varón que, supuestamente, debería encargarse de custodiarla, en tanto que tal mujer se convertirá en el blanco de muchas miradas e intereses ajenos, dado que *Maximo periclo custoditur quod multis placet* ('Con muy gran peligro se guarda lo que a muchos agrada', Publil. 326 / M 18;

⁶⁵³ A este respecto, conviene también tener en mente aquellos refranes según los cuales la castidad sólo se atribuye a las mujeres poco agraciadas físicamente, que vienen a decir lo mismo pero invirtiendo el punto de vista (*vid.* Apéndice 3.12).

vid. Apéndice 9.32). De este modo, Ovidio (*Fast.* I, 161) advierte que la mujer hermosa no guarda fidelidad precisamente por culpa de su belleza, que la dota de muchos pretendientes a los que fácilmente se entregará, constituyéndose en causa de deshonor para el varón: “Foedera seruasset, si non formosa fuisset” (‘Guardaría [ella] los pactos si no fuera hermosa.’)⁶⁵⁴. De manera semejante, en una paremia tardía, la esposa bella forma parte una serie de circunstancias que hacen malvivir al hombre: *Quatuor occidunt hominem ante tempus: uxor formosa, tristis familia, immoderatus cibus ac potus, aer corruptus* (‘Cuatro cosas matan al hombre antes de tiempo: una esposa hermosa, una familia desdichada, comida y bebida sin moderación, aire infecto’, Bebel, 1879: 124, nº 454).

Aunque en español no hay equivalentes directos, sí se conserva la noción de esta peligrosidad (*Mujer hermosa, mujer peligrosa*, MK 44191; *Hermosa de ver, peligrosa mujer*, MK 44192; *La que a todos parece hermosa, para su marido es peligrosa*, MK 39369; *Quien tiene hermosa mujer, cien ojos ha menester*, MK 39370; *La mujer guapa no está segura ni en casa*, MK 44185); en consonancia, aquél cuya esposa sea poco agraciada estará libre de esta preocupación (*Si es fea tu mujer, menos tienes que temer*, MK 39357; *La mujer fea y el caballo capón tienen descuidado al varón*, MK 39356). Por último, como viene siendo habitual, en ocasiones la mujer bella se asocia con otras pertenencias del varón, igualmente codiciadas (*Quien buen caballo y bella mujer tiene, justo es que recele*, MK 54145; *Al que tiene mujer hermosa, o castillo en frontera, nunca le falta guerra*, MK 39367; *Mujer hermosa y buena espada, de muchos son codiciadas*, MK 44182)⁶⁵⁵.

[Apéndice 3.52] Para el varón, quizás sea más preocupante que lo anterior el hecho de que la belleza puede convertirse en encubridora de un grave peligro que queda ocultado bajo esa agradable apariencia, puesto que la beldad exterior también se asocia con maldad interior. Ya en Menandro (*Monost.* 702) se advierte de esta amenaza en una de las paremias antiguas más misóginas: *Ῥύπος γυνή πέφυκεν ἠργυρωμένος* (‘La mujer es una inmundicia recubierta de plata’), bastante similar a la recogida posteriormente por Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 17, 4): *Exstructum super cloacam templum forma mulieris* (‘La belleza de la mujer es un templo construido sobre una cloaca’).

Ovidio (*Am.* III 11b, 41) se queja de una mujer que presenta ambos aspectos en grado sumo: “Aut formosa fores minus, aut minus improba, uellem. / Non facit ad mores tam bona forma malos” (‘Quisiera que fueses menos hermosa o menos perversa. Una belleza tan perfecta no se concilia bien con tan malas costumbres’). Y la misma idea está presente en el refrán español *La cara bonita, y la intención maldita* (MK 43122).

A su vez, Horacio (*Ep.* I 16, 45) habla de la perversión interior aludiendo, de forma indirecta, a la fábula del asno disfrazado con una piel de león (*cf.* *Aes. Fab.* 188 P), que, pese a su aparente valentía, no dejaba de ser un cobarde: “Introrsum turpis, speciosus pelle decora” (‘Indigno por dentro, vistoso por fuera con una piel adornada’)⁶⁵⁶. Como se ve, Horacio no se refiere a la mujer, sino a la bondad en términos generales frente a una deslumbrante fachada

⁶⁵⁴ Para otras referencias en las que se habla de una mujer como origen de iniquidades, guerras y pleitos, *vid.* Apéndice 3.25.

⁶⁵⁵ Estos refranes ponen de relieve la vinculación de este tema con uno de alcance más general según el cual *Non facile solus serues quod multis placet* (‘Difícilmente guardarás tú solo lo que gusta a muchos’, Publil. 408 / N 32, *vid.* Apéndice 9.32).

⁶⁵⁶ En una de sus sátiras, Horacio (*Serm.* II 1, 64-65) recurre a la misma imagen: “Detrahere et pellem, nitidus qua quisque per ora / cederet, introrsum turpis” (‘Y quitar la piel con que, aunque inmundo en su interior, cada cual lustroso en público se presentaba’).

exterior que oculta un interior corrompido. Sin embargo, cabe la posibilidad de que con el trascurso del tiempo (como fraseológico recogen este pasaje M 40, A 154 y COU I.1441) se produjera una corrupción de su sentido original que llevaría a una reinterpretación de *pellis* como ‘piel de un fruto’ (seguramente por influencia de este nuevo sentido en su evolución vernácula: esp. *piel*, cat. *pell*, it. *pelle*, fr. *peau*, port. *pele*), por lo cual la frase horaciana habría podido pasar a aplicarse a la falsedad de frutos podridos en su interior. De este modo, podrían interpretarse como sus deudos refranes del tipo *Como la manzana, de dentro podrida, de fuera sana* (MK 4558), *La manzana, por de fuera colorada, y por de dentro no sana* (MK 38707) o, ya aplicándose a la mujer, *Mujeres y manzanas, muchas hay podridas que parecen sanas* (MK 43613).

Las tradiciones clásica y judeocristiana confluyen en San Gregorio Nacianceno (*Carm. mor.* 28, 42 [PG 37, 887]), quien recurre a la mitología griega para señalar la desavenencia entre físico y moralidad en la mujer: “Ἐνδοθι τὴν Ἑκάβην, ἔκτοθι τὴν Ἑλένην” (‘Por dentro Hécuba, por fuera Helena’)⁶⁵⁷. Esta tan paremiológica antítesis *dentro/fuera*, que ya observábamos en Horacio, se refleja en numerosos refranes medievales (*Res modo formosae foris, intus erunt maculosae*, ‘Sólo hermosas por fuera, por dentro estaban manchadas’, A 154, G 2909, COU I.2721; *Femina pulchra foris est intus causa doloris*, ‘La mujer es bella por fuera y, por dentro, es causa de dolor’, W 9173; *Femina pulchra foris, intus est plena fetoris*, ‘La mujer bella por fuera, por dentro está llena de pestilencia’, COU I.1032) y llega hasta el español (*Por fuera, hermosa; mas por dentro es otra cosa*, MK 44203; *La apariencia hermosa, y por dentro es otra cosa*, MK 4560; *Bellezas hay muy estimadas, que por dentro no valen nada*, MK 7126).

Algunos refranes españoles enfatizan esa belleza exterior centrándose en la preocupación femenina por aparentar ser más hermosas mediante peinados o vestimentas (*Gran tocado y chico recado*, MK 5608; *La mujer y el escudero, las tocas blancas y el corazón con negro*, MK 22396), refranes que nos recuerdan semánticamente *Sit tibi consultum mulieris spernere uultum, / componit uultum, quia uult, ut des sibi multum* (‘Sea para ti prudente despreciar el rostro de una mujer, se afeita la cara porque quiere que le des mucho’, W 29848), así como las siguientes palabras de Hesíodo (*Op.* 374): “Μηδὲ γυνή σε νόον πυγαστόλος ἐξαπατάτω / αἰμύλα κωτίλλουσα, τειὴν διφῶσα καλιήν” (‘No seduzca tu espíritu con su dulce charla la mujer que adorna su desnudez, porque anda buscando tu hacienda’), que se basan –todos ellos– en el tópico de la belleza desnuda como ideal de belleza (que veremos a continuación).

7.3.9.4. Belleza y falsedad

[Apéndice 3.53] El tema de la belleza desnuda aboga por una belleza natural, despojada de ornamentos o ungüentos que la falseen y puedan llamar a engaño (“Nudus Amor formae non amat artificem”, ‘El desnudo Amor no gusta de un creador de belleza’, Prop. I 2, 8). Consiguientemente, la apología de este tipo de belleza en realidad esconde un prejuicio en torno a la mujer que cuida excesivamente su aspecto, pues se entiende que, guiada por su maldad y falsedad innatas, lo lleva a cabo para esconder imperfecciones físicas o morales.

⁶⁵⁷ Los compendios fraseológicos suelen incorporar la adaptación latina de este verso: *Intus Hecuba, foris Helena*.

En varios pasajes de la comedia plautina *Mostellaria* hallamos referencias a este lugar común: “Si pulchra est mulier, nimis ornata est” (‘Si la mujer es bonita, ya va suficientemente adornada’, Plaut. *Most.* 292)⁶⁵⁸, “Pulchra mulier nuda erit, quam purpurata pulchrior” (‘La mujer hermosa será más hermosa desnuda que vestida de púrpura’, Plaut. *Most.* 289). Las paremias españolas retoman el motivo a veces hablando de la belleza en general (*La hermosura no ha menester compostura*, MK 44121; *Cuerpo bien hecho no ha menester capa*, MK 7115), pero frecuentemente restringiéndolo a la mujer (*La mujer hermosa no necesita toca*, MK 44116; *La hermosa revuelta, la fea ni compuesta*, MK 44118; *La que lo es, no tiene que hacerse*, MK 44123).

Otra forma de acercarse a esta cuestión es a través del desprecio a los vestidos, como en “Non uestem amatores amanti mulieris, sed uestis fartum” (‘No se enamoran del vestido los que aman a las mujeres, sino del relleno del vestido’, Plaut. *Most.* 169) o “Cultus muliebris non exornat corpus” (‘Los vestidos de la mujer no adornan el cuerpo’, Quint. *Inst.* VIII *proem.* 20). A diferencia de los anteriores, en estos casos no se menciona la condición de que la mujer sea hermosa para no necesitar adornos, como en español *La sencillez es el mejor adorno de la mujer* (MK 44124), *La mujer y la lima, la más lisa* (MK 43657), *La mujer en sayo, luce su garbo* (MK 44122) o *No hay hermosura que llegue a la de la mujer no afeitada, y asaz está vestida la bien acostumbrada* (MK 44120). La creencia de que el vestido y el adorno enmascaran algún tipo de ocultación se hace patente en refranes españoles del tipo *La mujer buena va descubierta* (MK 43087) o *La mujer muy tapada, esconderse quiere* (MK 43727).

Ovidio (*Rem.* 343-344) se lamenta de que son muchos los que caen en el engaño que encierran esos vestidos y joyas que ocultan a la mujer verdadera, que queda sepultada bajo tal cantidad de accesorios: “Auferimus cultu: gemmis auroque teguntur / omnia; pars minima est ipsa puella sui” (‘Somos cautivados por los trajes; todo lo cubre el oro y las joyas; la mujer es la menor parte de ella misma’). En español diversos refranes recogen este poder de los ropajes y complementos para hermoear, aunque en general se han desprendido de la valoración moral negativa presente en la frase ovidiana (*A la mujer fea, el oro la hermoeara*, MK 44317; *Andar bien vestida hace a la moza garrida*, MK 5648; *Compuesta, no hay mujer fea*, MK 44087; *El buen vestido aumenta la hermosura, y la fealdad disimula*, MK 63304; *La mujer que bien se arrea, nunca es fea*, MK 44236). No obstante, otros son herederos de la segunda parte de la cita y en ellos se percibe cierta crítica a tal actitud (*Donde faltó natura, allí va la mujer con su pintura*, MK 44057; *La mujer y la ensalada, sin aderezo no es nada*, MK 44132; *Ni calabaza sin tapón, ni mujer sin quita y pon*, MK 44085).

Los perfumes también constituyen una manera de falsear la propia belleza, por lo que serán despreciados del mismo modo que los vestidos y las joyas. Consiguientemente, la concepción incluida en el refrán *Non bene olet qui semper bene olet* (‘No huele bien quien siempre huele bien’, Mart. II 12, 4; Hier. *Ep.* 130, 19; *vid.* Apéndice 9.37) tiene su adaptación particular a la mujer en otra paremia que nos llega de nuevo de manos de Plauto (*Most.* 273) y recopilada como tal en numerosos compendios: *Mulier recte olet, ubi nihil olet* (‘Bien huele la mujer que a nada huele’). Cuantiosas son sus adaptaciones al español: literales (*La mujer que no huele a nada es la mejor perfumada*, MK 49888; *La mujer, a nada debe oler; y si huele a algo, huele a mujer*, MK 49886; *La mujer de bien, ni debe oler mal ni debe oler bien*, MK 49887), asociando a la mujer con el agua (*El agua y la mujer a nada deben oler*, MK 1693; *La*

⁶⁵⁸ Quizá se trate de una paremia, teniendo en cuenta que es muy parecido al posterior *Pulchra mulier ornamentis non eget* (‘La mujer bella no necesita adornos’, G 2574).

mujer y el agua, para ser buena, que no huela, MK 44133) o prefiriendo el mal olor corporal al aroma falseado del perfume (*La mujer y la perdiz, aunque den algo en la nariz*, MK 42759; *Mujeres y perdices, aunque olisquen*, MK 42760).

Más allá de los vestidos y los perfumes, en español los modos de falsear la belleza se diversifican en el uso de maquillaje (*Mujer que pinta su cara, de balde es cara*, MK 44102; *Mujer que mucho se pinta, es mujer de mala pinta*, MK 44101) o afeites diversos (*A mujer afeitada, vuélvele la espalda*, MK 44106; *Mujer casada y afeitada, no me agrada*, MK 39876; *Ni mujer siempre afeitada, ni beber en vasija penada*, MK 44127; *La que mucho se engalana, de algo tiene gana*, MK 44103).

[Apéndice 3.54] También en la *Biblia* (*Prov.* 31, 30) se advierte de cuán mendaz y vacua es la hermosura de una mujer: *Fallax gratia et uana est pulchritudo; mulier timens Dominum ipsa laudabitur* ('Falaz es la gracia y vana la hermosura; la mujer que teme al Señor, ésa ha de ser loada'). Similar es la sentencia menandrea *Γυναικὶ κόσμος ὁ τρόπος, οὐ τὰ χρυσία* ('El adorno de una mujer es su decencia, no sus joyas', Men. *Monost.* 148), donde no se habla de la belleza en sí, sino de los ornamentos que suelen usar las mujeres o de su dote (*vid.* Apéndice 3.06.2).

Su herencia —especialmente la del proverbio bíblico— se ve en refranes tanto medievales (*Fallaci timide confide figurae*, 'Confía con miedo en la falaz belleza', SD 2970, HL 2706; *Fallax fiducia formae*, 'Es falaz la confianza en la belleza', G 944, COU I.996), como españoles (*Hermosura de hembra, riqueza huera*, MK 44174; *Beldad y hermosura, poco dura; más vale la virtud y cordura*, MK 7093; *De mujer no creas ni aun la mitad de lo que veas*, MK 43640; *De mujer, no creas lo que te dijere, y sólo la mitad de lo que vieres*, MK 43639; *Mula falsa y mujer bonita, son cosas muy parecidas*, MK 43614).

7.3.9.5. Belleza, afeites y coquetería

[Apéndice 3.55] La afición de la mujer por la cosmética y los adornos nace de su coquetería, también criticada en las paremias. Terencio (*Heaut.* 240) alude a ello exagerando el tiempo que le dedican: "Dum moliantur, dum conantur, annus est" ('Mientras se arreglan y se preparan, pasa un año'). En español este tiempo se limita debido a la destreza que adquieren dada la frecuencia con que se dedican a estos menesteres (*Más tiempo gasta un hombre en afeitarse la barba que una mujer en pintarse la cara*, MK 1355). Análogamente, el rechazo hacia estas prácticas se observa en otros refranes (*Mujer coqueta, para otro; que a mí no me peta*, MK 43411; *El afeite en la mujer agrada al yente y viniente; pero no al pariente*, MK 44072; *La moza en se componer y el viejo en beber, gastan todo su haber*, MK 44069).

En relación con este aspecto, Plauto (*Poen.* 210-215) parece parafrasear un refrán popular cuando compara a la mujer con una embarcación, pues nunca acaban ambas de estar equipadas: "Negoti sibi qui uolet uim parare, / nauem et mulierem, haec duo comparato, / nam nullae magis res duae plus negoti / habent, forte si occeperis exornare, / neque umquam satis hae duae res ornantur / neque eis ulla ornandi satis satietas est" ('Quien quiera buscarse mucho trabajo, que se le dé un barco y una mujer, porque ninguna de estas dos cosas acarrearán más trabajo si empiezas a equiparlas: ni están nunca bastante adornadas ni hay suficiente material para equiparlas'), reflexión idéntica al refrán *Quien no tuviera qué hacer,*

arme navío o tome mujer (MK 44808)⁶⁵⁹. El refrán que glosaría podría ser *Nauis et mulier numquam satis ornantur* ('La nave y la mujer nunca se adornan/equipan suficientemente', SD 5597, HL 5018), que en español ha originado *El navío y la mujer malos son de componer* (MK 43498), así como posiblemente *La nave y la mujer, de lejos parecen bien* (MK 20637) y *El navío y la mujer malos son de conocer* (MK 20638)⁶⁶⁰.

Una variante de la paremia latina anterior sustituye la nave por el molino, probablemente adaptando ese refrán de origen marinerío a una realidad no costera: *Numquam satis pistrinum et mulier ornantur* ('El molino y la mujer nunca se adornan/equipan demasiado', A 1309, G 2158), que también cuenta con correlatos españoles (*Al molino y a la esposa, siempre falta alguna cosa*, MK 39803; *Al molino y a la mujer siempre les falta un menester*, MK 43837).

[Apéndice 3.56] Esta coquetería, sin embargo, puede llegar a volver presumidas y vanidosas a las mujeres, como señalan tanto Menandro (*Monost. 787: Ὑπερήφανον πρᾶγμα ἔστιν ὄραϊα γυνή*, 'Una mujer bella es algo soberbio')⁶⁶¹, como Ovidio (*Fast. I, 419: "Fastus inest pulchris sequiturque superbia formam"*, 'El orgullo va unido a la hermosura y la soberbia sigue a la belleza')⁶⁶².

Ahora bien, este orgullo puede afectar también a las que no están dotadas de hermosura, cegándolas incluso para detectar sus propios defectos, como advierte de nuevo Ovidio (*Ars I, 614: "Pessima sit, nulli non sua forma placet"* ('A ninguna, por muy fea que sea, le disgusta su propia figura'). El éxito paremiológico de esta idea está atestiguado por diversos refranes españoles (*Por muy fea que sea, no hay mujer que se tenga por fea*, MK 44034; *No hay mujer fea, a su parecer de ella*, MK 44033; *No hay moza fea que presumida no sea*, MK 24508; *Dijo la fea, enojada: "De lo que tienen las bonitas a mí no me falta nada"*, MK 44035).

7.3.10. Locuacidad

Dado que en la mentalidad grecorromana, y en la occidental en general, la mujer está gobernada por esa tendencia natural a la falsedad y a la mentira que hemos comentado, este defecto justifica que sea privada de la palabra. El acto de hablar se relaciona con la esfera pública y por ello se reserva para el varón, que será el encargado de hacer los comunicados públicos, mientras que la mujer no necesita hacer uso de la palabra debido a su reclusión en el ámbito doméstico y su dedicación a las tareas que se le encomiendan, ninguna de las cuales requiere la palabra como instrumento.

[Apéndice 3.57] Pedrero Sancho (2006: 22-23), en su análisis de la doctrina pitagórica en torno a la mujer, destaca el silencio y el pudor como máximos exponentes de la virtud

⁶⁵⁹ Refranes equivalentes contemplan otras realidades que también roban tiempo al varón (entre las que se incluye la mujer), probablemente originados posteriormente como variación del tópico presente en Plauto (*A quien tiene escopeta, guitarra, reloj o mujer, nunca le falta un traste que componer*, MK 43839).

⁶⁶⁰ Esta última paremia pudo haber surgido de una confusión entre *El navío y la mujer malos son de componer* (MK 43498) y *El melón y la mujer, malos son de conocer* (MK 40501), por lo que sospechamos que es un refrán corrupto, posible error del compilador.

⁶⁶¹ "Como en castellano «soberbio», el griego *hyperéfanos* puede entenderse en buen o en mal sentido" (Mariño Sánchez-Elvira/García Romero, eds., 1999: 407).

⁶⁶² Algunos refranes españoles recogen la misma idea, pero –como en la cita ovidiana– no se aplica directamente a la mujer: *Escupe el hermoso de la barba al hombro* (MK 47573), *Buey hermoso no es para trabajo* (MK 7144).

femenina, al tiempo que proporciona ejemplos de cómo se pone de manifiesto en numerosos pasajes de la literatura griega. Por tanto, la *paideia* pitagórica debía “intervenir para modificar la naturaleza femenina, de por sí irreflexiva” y propensa a la verborrea, con el objeto de infundirle la reserva y el comedimiento verbales. Sófocles (*Aj.* 293) utiliza una paremia al respecto (citada por Arist. *Pol.* I, 13, 11, 1260a30; recogido en Men. *Monost.* 139), en la que se proclama el silencio como gran adorno de la mujer: *Γύναιξι πάσαις κόσμον ἢ σιγὴν φέρει* (‘A todas las mujeres embellece el silencio’), cuyo equivalente latino es *Mulierem ornata silentium* (‘El silencio adorna a la mujer’, Erasm. *Adag.* IV 1, 97; W 38399). A su vez, Plauto (*Rud.* 1114) perpetúa el tópico al elogiar las virtudes de una mujer callada frente a una habladora: “*Tacita bona est mulier semper, quam loquens*” (‘Una mujer siempre es mejor callada que parlera’).

En español se indica que las mujeres decentes son las que callan, mientras que las que hablan son reprendidas (*Las buenas, callan; y las malas, paran*, MK 43595; *Las buenas callan, y repicotean las malas*, MK 43596; *La mujer lista y callada, de todos es alabada/estimada*, MK 43593; *De mujer parlera, ningún bien se espera*, MK 43565; *La mujer habladora, duelos tienen donde mora*, MK 43566); a veces hasta se prohíbe hablar a la mujer (*La mujer no ha de hablar sino cuando la gallina quiera mear*, MK 43550) o se incita a castigar a la que lo haga, pues adopta el rol del varón (*Gallina que como gallo canta, apriétale la garganta*, MK 25467). Asimismo, se indica la bondad de la mujer silenciosa comparándola con animales o frutos (*La mujer y la cachorra, la que más calla es más buena*, MK 43598; *La mujer y la pera, la que calla es buena*, MK 43597; *Mujeres y almendras, las que no suenan*, MK 43602), al tiempo que se recrimina a las habladoras por distraerse de sus obligaciones con chácharas (*La moza parlera nunca acaba la tarea*, MK 43554; *Mujer parlera, ruin hilandera*, MK 43553) o incluso por resultar deshonesta tal actitud (*La mujer lenguada, a los quince meses es ventrigada*, MK 43572). Por último, el ideal de la mujer callada llega a su máxima expresión al señalar que *A quien Dios ayuda, la mujer se le queda muda* (MK 39830).

[Apéndice 3.58] Sin embargo, como viene siendo la tónica general en la ideología occidental, lo que se espera de una mujer es precisamente aquello que se opone diametralmente a lo que por naturaleza se considera que es. Así pues, si bien se exige de una mujer que sea taciturna, su idiosincrasia la convierte en un ser extremadamente locuaz. Plauto (*Aul.* 124-126) echa mano del *topos* cuando hace que Eunomia reconozca tal defecto achacado a las mujeres, “*nam multum loquaces merito omnes habemur, / nec mutam profecto repertam ullam esse / hodie dicunt mulierem ullo in saeclo*” (‘porque meritoriamente somos consideradas todas muy locuaces, y dicen que no se puede encontrar una sola mujer muda ni hoy ni en ningún siglo’)⁶⁶³.

En su particular diatriba en contra de las mujeres, Juvenal (6, 440-442) comenta que cuando una mujer empieza a hablar todo el mundo calla, puesto que no deja que nadie más intervenga: “*Verborum tanta cadit uis, / tot pariter pelues ac tintinnabula dicas / pulsari*” (‘Tan gran chaparrón de palabras cae, tantas cazuelas y campanillas dirías que están entrechocando al mismo tiempo’). Análogamente, cuando Valerio Máximo (VIII 3, 2) explica

⁶⁶³ A este respecto, véase también una frase irónica de Plauto (*Poen.* 876-877), cuando el esclavo Syncerastus le dice al también esclavo Milphio que le contaría algo “*Quasi tu tacitum habere quicquam potis sis*” (‘Sólo si tú pudieras guardar silencio sobre cualquier asunto’), a lo que éste responde: “*Rectius / tacitas tibi res sistam quam quod dictum est mutae mulieri*” (‘Te lo guardaré más estrictamente que lo que se ha dicho a una mujer muda’).

cómo Gaya Afrania solía defenderse a sí misma en los litigios en los que se veía envuelta, crítica que tomara la palabra y llenara el foro de gritos: “Itaque inusitatis foro latratibus adsidue tribunalia exercendo muliebris calumniae notissimum exemplum euasit, adeo ut pro crimine inprobis feminarum moribus C. Afraniae nomen obiciatur” (‘Y así, revolucionando una y otra vez los tribunales con aquellos ladridos tan inusuales en el foro, acabó convirtiéndose en un claro ejemplo de maquinación mujeril, hasta el punto de que a las mujeres de malas costumbres se les asignó el injurioso apodo de «Gaya Afrania»’).

Posteriormente, en latín medieval florecen unidades como *Mulieris in lingua fortitudo* (‘Es propio de la mujer tener la fuerza en la lengua’, G 1696) o *Facere uirorum est, loqui mulierum* (‘Es propio de los hombres el obrar, de las mujeres hablar’, SD 2900, HL 2647, A 999, D 867, G 918, COU I.972), donde se señala la naturaleza parlanchina de la mujer, frente a la diligencia de los varones, como en español *Las palabras son hembras y los hechos son machos* (MK 52676).

En nuestra lengua el tema aparece en refranes en que se indica que el habla es el punto flaco de la mujer (*La mujer y el horno, por la boca se calientan*, MK 42848; *Peces y mujeres, por la boca se prenden*, MK 43559), hasta tal punto que llega a decir cualquier cosa que le pase por la cabeza (*La lengua de la mujer dice todo lo que quier*, MK 43569; *La lengua de la mujer siempre hace todo lo que la place*, MK 43568). En otros casos se mezcla con el tema de la maldad al indicar que la lengua de la mujer es pérfida y engañadora (*El alacrán tiene la ponzoña en la cola, y la mujer, en la boca*, MK 43588; *La mujer y la muleta, la boca sangrienta*, MK 43576; *El labio de la mujer dos forros tién: uno de miel y otro de hiel*, MK 43611).

La verborrea femenina también se presenta siguiendo la estela de una frase proverbializada de Plauto (*Bacch.* 38) que dice que “luscinae deest cantio” (‘al ruiseñor le faltará el canto’) antes que a la mujer las palabras. La herencia española de esta frase plautina incluye tanto la literalidad (*Antes faltará al ruiseñor qué cantar que a la mujer qué hablar*, MK 43549), como la sustitución de dicho animal y dicha habilidad por otros (*Cuando la gallina quiera mear le faltará a la mujer qué hablar*, MK 43551; *Ni al perro qué mear, ni a la mujer qué hablar nunca les ha de faltar*, MK 43548).

[Apéndice 3.59] Esta pericia natural para conversar, unida a su curiosidad, hace que la mujer sea una cotilla innata. Así, Teócrito (*Idyll.* 15, 64) afirma: “Πάντα γυναῖκες ἴσαντι, καὶ ὡς Ζεὺς ἀγάγεθ’ Ἥραν” (‘Las mujeres lo saben todo, hasta cómo Zeus desposó a Hera’), dando por entendido que las mujeres están siempre al día de todos los rumores y que incluso presumen de sus “conocimientos”, aunque sean mentira⁶⁶⁴.

En latín medieval se desarrolla el tema gracias a paremias como *Sermones fundet, si grex muliebris abundet* (‘Se mezclarán los discursos si abunda una grey de mujeres’, W 28100) o bien *Quando conueniunt Ludmilla, Sybilla, Camilla / miscent sermones et ab hoc et ab hac et ab illa* (‘Cuando se encuentran Ludmila, Sibila y Camila mezclan sus discursos sobre éste, sobre ésta y sobre aquélla’, W 23470, T 1387)⁶⁶⁵. No obstante, el que mayor

⁶⁶⁴ Este pasaje de Teócrito (o quizá una paremia a la que este aludiría) le sirve a Plauto (*Trin.* 207-208) de inspiración cuando hablando de curiosos y bergantes que vagan por la ciudad, escribe: “Sciunt id quod in aurem rex reginae dixerit, / sciunt quod luno fabulatast cum love” (‘Saben qué le ha dicho al oído el rey a la reina, conocen las conversaciones de Juno con Júpiter’).

⁶⁶⁵ Este refrán presenta diversas variantes, como *Quando conueniunt Ancilla, Sibylla, Camilla, garrire incipiunt et ab hoc et ab hac et ab illa* (‘Cuando se juntan Ancila, Sibila y Camila, empiezan a charlar de esto, de eso y de aquello’, A 444, COU I.2472), *Quando conueniunt Domitila, Camilla, Dorilla,*

trascendencia ha tenido para el español es *Tres feminae et tres anseres nundinae sunt* ('Tres mujeres y tres gansos forman un mercado', W 31555) y sus variantes⁶⁶⁶, que en español han originado múltiples refranes (*Tres mujeres y un ganso, hacen mercado*, MK 40860; *Mercado mercadillo, tres mujeres, dos gallinas y un chiquillo*, MK 40858; *Mercado hacen una gallina y dos mujeres: una que la compra y otra que la vende*, MK 40857; *Tres mujeres hacen mercado con una gallina: una que la vende, otra que la compra, y otra que mira*, MK 40859). Otros son semánticamente parecidos a ellos, pero con diversas innovaciones (*Diez mujeres en un estrado, fuego graneado*, MK 43579; *Júntanse las comadres y arde en chismes la calle*, MK 15152; *Tres mujeres y tres chiquillos, una olla de grillos*, MK 43563; *Tres mujeres, tres mil alfileres*, MK 43581; *Va la moza al río, y cuenta lo suyo y lo mío*, MK 15148; *Yendo las mujeres al hilandero, van al mentidero*, MK 15149).

[Apéndice 3.60] A raíz de esta característica, surge un nuevo motivo de desconfianza para el varón: dada su locuacidad, la mujer se ve incapacitada para guardar cualquier tipo de secreto, por lo que todo dato que llega a su conocimiento se convierte en un peligro para la integridad del varón, pues será incapaz de callarse y guardárselo para ella sola. De esta acechanza advierte Megaronides a su amigo Calicles en Plauto (*Trin.* 800-801) cuando le aconseja: "Vxorem quoque eampse hanc rem uti celes face, / nam pol tacere numquam quicquam est quod queat" ('Ten cuidado de ocultar este asunto a tu propia mujer, porque, por Pólux que no hay ningún asunto que puedan callarse').

Siglos después, el tópico sigue vivo, como se observa en Tertuliano (*Virg. vel.* 17, 3), quien escribe: "Quod uni dixeris omnibus dixeris" ('Lo que digas a una será como si se lo hubieras dicho a todos'). En latín medieval tenemos paremias como *Tantum unum femina secretum seruare potest: quot annos natus sit* ('Un solo secreto puede guardar la mujer: cuántos años tiene', G 3194)⁶⁶⁷.

En español abundantes refranes siguen la estela de Tertuliano y señalan cómo se divulga el secreto confiado a la mujer (*Secreto confiado a mujer, por muchos se ha de saber*, MK 43538; *Secreto a mujer confiado, cántalo divulgado*, MK 43531; o *Secreto dicho a mujer, secreto deja de ser*, MK 43532), mientras que otros recuerdan más bien a Plauto y se concentran en la imposibilidad de la mujer para guardarlo (*Guardar secreto ajeno una mujer, no puede ser*, MK 43536; *Secreto en mujer, no puede ser*, MK 43539; *Mujer, niño y loco no guardan el secreto de otro*, MK 43537), en aconsejar directamente no confiarle ninguno (*Secreto que quieras guardar, a tu mujer no lo has de confiar*, MK 43546) y en alabar la sabiduría de quien no lo hace (*El hombre de saber nunca dijo su secreto a mujer*, MK 43543; *El hombre discreto no revela a mujer su secreto*, MK 43544) o censurar la necedad de quien, en cambio, sí lo hace (*Hombre poco discreto es el que a su mujer dice su secreto*, MK 43545).

garrire incipiunt et ab hoc et ab hac et ab illa ('Cuando se juntan Domitila, Camila y Dorila, empiezan a charlar de esto, de eso y de aquello', D 2547). o *Quando conueniunt ancillae Sibylla, Camilla, sermonem faciunt et ab hoc, et ab hac, et ab illa* ('Cuando se juntan las esclavas Sibila y Camila, hablan de esto, de eso y de aquello', M 170, T 1387).

⁶⁶⁶ Como *Est quasi grande forum uox alta trium mulierum* ('Es casi un gran mercado la fuerte voz de tres mujeres', W 7831, T 1387) o el simplificado *Tres mulieres faciunt nundinas* ('Tres mujeres hacen mercados', A 444, G 3241, COU I.3057).

⁶⁶⁷ Recuérdese que la incapacidad para callar se señalaba como una de las "insignias" de las mujeres en otro refrán medieval ya citado (vid. Apéndice 3.40): *Foeminei sexus haec sunt insignia: flere, fallere, mentiri, nere, tacere nihil* ('Éstas son las insignias del sexo femenino: llorar, engañar, mentir, hilar, no callar nada', Wander, 1867-1880, III.867, s. v. *Nähen* 3).

A su vez, Séneca el Retórico (*Contr.* II 5, 12) hiperboliza el lugar común afirmando: “Muliebris garrulitas, quae id solum potest tacere, quod nescit” (‘Habladoría de la mujer, que sólo puede callar lo que no sabe’). El español es tributario de esta frase gracias a *La mujer y el niño sólo callan lo que no han sabido* (MK 43533), que retoma la asociación entre la mujer y el niño que se ha observado en otras paremias (*vid.* Apéndices 3.41, 3.43).

7.4. Funciones femeninas y masculinas: el hilado y el gobierno

Al decir de Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1162a17-29), el sentimiento que une a los cónyuges se basa en la naturaleza porque el ser humano tiende a emparejarse para reproducirse, pero —a diferencia de los animales— también para satisfacer las necesidades de la vida (“para existir plenamente”, viene a decir en *Oec.* I 3, 1343b19-20), de tal modo que la amistad conyugal no sólo es una amistad placentera sino, además, útil, y desde el principio conlleva una diversificación de las tareas encomendadas a cada uno de los esposos. Así, las funciones prototípicamente femeninas serán el cuidado de la casa y el mantenimiento de su virtud, mientras que las masculinas estarán relacionadas con el gobierno y la vida pública.

[Apéndice 3.61] En relación con la virtud femenina, uno de los aspectos que recorre la cultura clásica y que han heredado numerosos de nuestros refranes es la dedicación al hilado y al tejido, que “califica, no tanto un oficio, cuanto una de las virtudes de la matrona romana a modo de *topos* literario como señal de la honradez y la pulcra vida familiar de una esposa” (Lázaro Guillamón, 2003: 173) y, como se señaló, a modo de estrategia para evitar la perjudicial ociosidad (*vid.* Apéndice 2.29). En la mitología clásica, a Pandora ya se le asignó el telar como labor indicada: según nos cuenta Hesíodo (*Op.* 63-64), Zeus ordenó “Αθήνην / ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἴστων ὑφαίνειν” (‘que Atenea le enseñara sus labores y a tejer la tela habilidosamente bien’); y más adelante presenta esta tarea como propia de la mujer en general: “Τῆι δ’ ἴστων στήσαιτο γυνῆ προβάλαι τε ἔργον” (‘En ese día es preciso que la mujer prepare su tela y comience su labor’, Hes. *Op.* 779)⁶⁶⁸. Asimismo, como es bien sabido, Penélope, imagen mítica de la esposa casta, se dedicaba constantemente al tejido, que le servía de excusa para desentenderse de las indecentes proposiciones que recibía de parte de sus pretendientes⁶⁶⁹.

Aunque no se trate de paremias propiamente dichas, la idea se repite en numerosos epitafios funerarios que exaltan las cualidades virtuosas de las mujeres romanas que allí yacen: *Domi mansit, casta uixit, lanam fecit* (‘Permaneció en casa, vivió casta, hiló lana’, T 1398), *Casta fuit, domum seruauit, lanam fecit* (‘Fue casta, guardó la casa, hiló lana’, CIL I 1007) o *Hic sita est Amymone Marci optima et pulcherrima, / lanifica pia pudica frugi casta domiseda* (‘Aquí yace Amiona, esposa de Marco, la mejor y más bella, hiladora, piadosa,

⁶⁶⁸ Como señala Bruit Zaidman (2006 [1990]: 414), en Grecia “el trabajo femenino, el *ergon gunaikon* [ἔργον γυναικῶν] es, ante todo, el trabajo textil”. Platón (*Rep.* V 454-455) habla de la superioridad del varón en todas las profesiones, salvo en el hilado, el tejido y la cocina, en las que sobresale la mujer, pero alegando no pertinencia al discurso “despacha la especificidad y la realidad del trabajo femenino” (Sissa, 2006 [1990]: 105), considerándolas competencias ridículas para los varones a causa de la habilidad que poseen las mujeres en su desarrollo. A pesar de todo, basándose en Jenofonte (*Rep. Lac.* 1, 3-4), Mosse (1990 [1983]: 90) establece notables diferencias entre la realidad cotidiana de las mujeres atenienses y la de las espartanas, pues mientras a aquéllas las encierran en casa y “las obligan a trabajar la lana”, éstas llevan “una vida volcada hacia fuera” que incluye ejercicios físicos con el objeto de ganar vigor y engendrar hijos más robustos.

⁶⁶⁹ Incluso unas mujeres mitológicas tan distintas de Penélope como son las Parcas o las Moiras, llevan asociadas las tareas textiles, ya que eran las encargadas de tejer y cortar el hilo de la vida.

honesta, modesta, casta y hogareña', *Inscr. Lat. sel.* 8402). En todas estas inscripciones se exaltan las labores textiles al asociarse con la virtud (y ratificar, así, la reclusión en el hogar), y lo mismo ocurre en muchos refranes españoles que son deudores de la misma idea (*A hilar y coser gane su vida la mujer*, MK 43937; *Dámela telera y dártela he buena*, MK 43942; *La mujer, aténgase al huso, y no al uso*, MK 43939; *Al hombre, la espada; a la mujer, la rueca* (MK 58031)⁶⁷⁰.

[Apéndice 3.62] En el mundo clásico, la formulación paremiológica de esta idea nos llega de entre las sentencias menandreas, donde el telar simboliza el ámbito doméstico y a él deben atenerse las mujeres: *Ἰστοὶ γυναικῶν ἔργα κοῦκ ἐκκλησίαι* ('La ocupación de las mujeres son los telares y no las asambleas', Men. *Monost.* 363). De esta manera se le niega a la mujer toda participación en la vida pública, y ecos de esta sentencia también se oyen en el Nuevo Testamento (*1Co.* 14, 34), en el que se afirma que "mulieres in ecclesiis taceant; non enim permittitur eis loqui" ('las mujeres en las asambleas callen, pues no les está permitido hablar').

Mirón Pérez (2004: 74) resume como sigue esta distribución sexual del trabajo: "La asignación de la mujer a lo de dentro hace del *oikos* su lugar natural, mientras que el del hombre es lo de fuera, la *polis*. A la mujer le corresponde, por tanto, administrar la casa; al hombre, dirigir la ciudad (Teofrasto [*Stob. Floril.* 85, 7])". La justificación de esta segregación radica en la propia condición de la mujer, que se considera incapacitada por naturaleza para ejercer estas funciones, tal como sostuvo Aristóteles (*Pol.* I 12, 1, 1259b1-2): "Τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκε παρὰ φύσιν" ('El varón por naturaleza está más capacitado para mandar que la mujer, salvo algunas excepciones contrarias a la naturaleza'). La misma noción se recoge en una sentencia de Menandro (*Monost.* 157): *Γυναικὶ δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἢ φύσις* ('A la mujer la naturaleza no le ha encomendado mandar'); y esta exclusión sobrepasa el ámbito filosófico y paremiológico, puesto que incluso es legislada por Ulpiano (*Dig.* L 17, 2 pr.), quien establece como norma que "Feminae ab omnibus officiis ciuilibus uel publicis remotae sunt" ('Las mujeres deben estar alejadas de todas las actividades civiles o públicas').

A partir de esta concepción, se censurará siempre que la mujer adopte funciones propias del varón. El testimonio más antiguo de esta crítica se documenta en una breve unidad registrada por varios paremiógrafos griegos, en la que jocosamente se alude a que *Γυνὴ στρατηγεῖ* ('Una mujer es capitana', Diogenian. 4, 1; Greg. Cypr. M. 2, 6; Macar. 3, 12; Apost. 5, 76; *Suda* γ 502), que probablemente tendría en mente Virgilio (*Aen.* I, 364) al burlarse de Dido diciendo que "dux femina facti" ('el jefe de la empresa es mujer'). Paralelamente, Tácito (*Agr.* 16, 1; 35, 1) emplea el sintagma "femina duce" ('con una mujer como jefa') para referirse, peyorativamente, a operaciones dirigidas por mujeres⁶⁷¹. Con

⁶⁷⁰ La tradición judeocristiana también nutre este lugar común: en la *Biblia* se recogen proverbios referidos a la mujer esforzada ("mulier fortis"), de la que se dice que "quaesivit lanam et linum et operata est consilio manuum suarum" ('ha buscado lana y lino, y ha trabajado con sus propias manos', *Prov.* 31, 13) o "manum suam misit ad fortia et digiti eius adprehenderunt fusum" ('ha echado mano a la rueca y sus dedos han tomado el huso', *Prov.* 31, 19). En el Nuevo Testamento (*Tt.* 2, 5) se ofrece una retahíla de adjetivos que definen a la mujer ideal, pero entre ellos no se cuenta el hilado: *Prudentes, castas, sobrias, domus curam habentes, benignas, subditas uiris suis* ('Prudentes, castas, sobrias, cuidadosas de la casa, apacibles, sujetas a sus maridos').

⁶⁷¹ Para un desarrollo de cómo el tópico de la *dux femina* sobrepasa los límites morales y sociales que establecen las fronteras de género y crea una imagen despreciativa de la mujer, *vid.*

posterioridad, Lactancio (*Epit.* 38, 5 [PL 6, 1046a]) retoma la idea al advertir de “Quanta erit infelicitas urbis ullius, in qua uirorum officia mulieres occupabunt” (‘Cuánta infelicidad habrá en la ciudad en la que las mujeres ocupen las tareas de los hombres’). Por último, en época medieval todo cristaliza en refranes del tipo *Ibi nihil parumue pacis, ubi mulier uiri partes sibi arrogat* (‘Ninguna paz o poca donde la mujer usurpa las funciones del varón’, W 37310a).

Como se ha mencionado ya, a menudo la casa aparece como sinécdoque de la comunidad en general (*vid.* Apéndices 3.05, 6.07), y esto es lo que ocurre en una serie de paremias clásicas y españolas en las que se establece que quien debe gobernar en el ámbito doméstico es el varón. A pesar de que se considera el espacio natural de la mujer, ni en él puede dejar de estar bajo la autoridad del varón, “pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet” (‘porque se llama *pater familias* a quien tiene el poder en casa’, Vlp. *Dig.* L 16, 195, 2).

En su comparación de los sistemas políticos y las relaciones doméstico-familiares, Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 12, 1162b32-1161a3, *vid.* § 11.2.2) equipara la aristocracia –el gobierno de los mejores o de los que quieren lo mejor, basado en la excelencia– al dominio del varón en la casa, mientras que la supremacía de la mujer constituirá el paralelo corrupto de dicho modelo político: “Ἐνίοτε δὲ ἄρχουσιν αἱ γυναῖκες ἐπίκληροι οἴσσαι: οὐ δὴ γίνονται κατ’ ἀρετὴν αἱ ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλοῦτον καὶ δύναμιν, καθάπερ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις” (‘A veces las mujeres gobiernan, porque son herederas, pero en estos casos el gobierno no se ejerce en virtud de la excelencia, sino en virtud de la riqueza y del poder, como sucede en las oligarquías’)⁶⁷². Consiguientemente, como dice Eurípides (*Elec.* 932-933), “καίτοι τόδ’ αἰσχρόν, προσταεῖν γε δωμάτων / γυναῖκα, μὴ τὸν ἄνδρα” (‘en verdad es vergonzoso que la esposa gobierne el hogar, y no el varón’); y la inadecuación de esta circunstancia se acentúa en un refrán latino medieval que se pregunta: *Quid peius domo ubi femina habet imperium?* (‘¿Qué hay peor que una casa en la que manda la mujer?’, SD 8280, HL 7126, A 238, D 2609, G 2730 y 2774, COU I.2598)⁶⁷³.

El español es deudor de estas paremias clásicas en cuantiosos refranes (*Casa donde la mujer manda, mal anda*, MK 39718; *Casa donde manda la mujer, no vale un alfiler*, MK 39720; *Casa en que la mujer gobierna, casa enferma*, MK 39721). A menudo se recurre a la sustitución metonímica de la mujer por otros elementos que se asocian con ella, como la rueda (*Con mal anda la casa donde la rueda manda a la espada*, MK 39717) o el tocado (*Reniego de casa que el tocado la manda*, MK 39722); o a la animalización (*Triste es la casa donde la gallina canta y el gallo calla*, MK 39723). Además, existe una serie de refranes donde se descalifica al varón que se deja dominar por su mujer (*Cuando la mujer manda la casa, el marido es calabaza*, MK 39710; *En casa del mezquino, más manda la mujer que el marido*, MK 39692; *En casa del ruin, la mujer es alguacil*, MK 41736; *En casa de Miguel, él es ella, y ella es*

Santoro L’Hoir (2009 [2006]: 112-118). Así, con este lugar común deben relacionarse las matronas autoritarias plautinas, cuyo ejemplo paradigmático puede ser Artémone (de *Asinaria*), que gobierna su casa gracias a poseer una rica fortuna, lo que le permite tener sometidos a su marido y a su hijo (sobre la visión de las esposas ricas, *vid.* Apéndice 4.09).

⁶⁷² Como refleja Plutarco (*Sol.* 20, 2-5), las mujeres griegas podían ser herederas si el testador no tenía descendencia masculina y, en tal caso, gozaban de ciertos privilegios frente a sus maridos con el fin de proteger la herencia familiar.

⁶⁷³ Existen otras unidades en las que se sujeta a la mujer a la autoridad del varón, como el medieval *Sponsae des curtum, magis oblongum tibi cultrum* (‘Dale a tu esposa un cuchillo pequeño y a ti otro más largo’, W 30249) o el versículo bíblico “Filio et mulieri, fratri et amico non des potestatem super te in uita tua” (‘A hijo y mujer, hermano y amigo, no les des poder sobre ti en tu vida’, *Si.* 33, 20).

él, MK 39696). Por último, en otros se da la primacía al varón en el mando de la casa (*Donde el gallo canta, la gallina calla*, MK 39715; *Donde hay barbas, callen faldas*; MK 39761) e incluso se insta a castigar a la mujer que no se ciña a su rol (*A la que en mandar más que su marido se empeña, ¡leña!*, MK 39760)⁶⁷⁴.

[Apéndice 3.63] Publilio Siro (93 / C 9) reitera la sujeción de la mujer a la voluntad de su marido, pues lo propio de una mujer virtuosa es acatarla: *Casta ad uirum matrona parendo imperat* ('La esposa casta manda en su marido obedeciéndolo'). Esta sentencia clásica tiene paralelos literales en español (*La mujer casta, obedeciendo manda*, MK 39845; *La matrona, obedeciendo es señora*, MK 39844; *La mujer honrada, obedeciendo a su marido es reina de su casa*, MK 39846); pero al mismo tiempo otras paremias dudan de que esta actitud sea realmente frecuente (*De las que obedecen sin chistar, pocos ejemplos encontrarás*, MK 39727; *De las que obedecen y no rezongan, entran pocas en [¿una?] arroba*, MK 39726).

Como remedio para evitar esta inversión de papeles y preservar la integridad social de la casa, Menandro (*Monost.* 300) establece como norma: *Ἦ μὴ γάμει τὸ σύνολον ἢ γαμῶν κράτει* ('O no te cases o, si te casas, sé tú el amo'). Según observamos al analizar más detalladamente las paremias sobre esta cuestión, el varón tenía dos modos de evitar este "problema": no casarse (*vid.* Apéndice 3.27) o elegir una esposa de la misma condición (*vid.* Apéndices 4.07-09). Dado que, al fin y al cabo, el matrimonio constituye un deber cívico para la legítima procreación, cuantitativamente son más abundantes las paremias que recomiendan elegir una esposa de similar posición que los que lo rechazan.

7.5. Recapitulación

Tal como se desprende del análisis de estas paremias, tanto la cultura grecorromana como la española limitan la acción social de la mujer al espacio doméstico, en el que no le está permitido ejercer su propia voluntad por encima de la del varón, a pesar de que con ella se identifica la condición del hogar, que debe cuidar manteniendo una conducta virtuosa y laboriosa de la que depende la fama y el honor de la familia. Esta reclusión se justifica por las características que se consideran inherentes a la mujer y que constituyen una multitud de imperfecciones que, por naturaleza, la inclinarían al mal, la falsedad, la inconstancia, la lujuria, la estrechez mental y la charlatanería.

Frente a la uniformidad del conjunto paremiológico grecolatino, en el que la voz femenina aparece constantemente silenciada o difundiendo conceptualizaciones evidentemente androcéntricas, el refranero español contempla anecdóticamente la expresión de mujeres que se quejan de su situación, de idéntico modo a como lo hacen los varones. La presencia de estas aisladas excepciones a la norma generalizada puede explicarse atendiendo a la índole de nuestros refranes, de cuyo carácter popular carecen las paremias clásicas, pues éstas nos han llegado gracias a su documentación escrita de la mano de escritores cultivados. Por tanto, no hay que olvidar que el *corpus* paremiológico grecolatino de que disponemos es, forzosamente, incompleto y que con casi toda seguridad no refleja la totalidad de voces que, en el folklore y la oralidad clásica, añadirían matices e incluso

⁶⁷⁴ No obstante, hay un grupo de refranes que parece contradecir los anteriores, como *En casa sin mujer, ¿qué gobierno puede haber?* (MK 42774), *En la casa, el hombre reina y la mujer gobierna* (MK 39677) o *La mujer debe gobernar la casa; y el marido, la caja* (MK 39678), que pueden interpretarse a la luz de refranes antes mencionados en los que se identifica la condición de la mujer con la de la casa y se le exige que la edifique con su laboriosidad y virtud (*vid.* Apéndice 3.05).

contradicciones a la homogeneidad culta. De todos modos, lo más probable es que el porcentaje de estas paremias heterodoxas fuera tan irrelevante como resulta en español, por lo que no afectarían excesivamente a la ideología imperante.

En conclusión, la convergencia paremiológica de defectos connaturales y virtudes apreciadas por su excepcionalidad nos revela una visión sesgada de la realidad, en la que los temores del varón configuran una concepción alienada de la mujer, no resultado de su esencia, sino como una extensión de su alteridad, de su “no ser varón”⁶⁷⁵. Por ello, al contemplar los refranes sobre las mujeres puede afirmarse, sin ningún género de dudas, que el acervo paremiológico sirve como instrumento de control de la mentalidad de una sociedad (cf. Combet, 1971; Calero Fernández, 1991a: 38-39), al tiempo que perpetúa determinadas concepciones que el sexo dominante (es decir, los varones) considera imprescindibles para conservar el orden establecido y, concretamente, mantener a la mujer en el cometido que se le ha asignado, pretendiendo que éste es fruto de la distinción natural entre ambos sexos y no un producto, una manipulación propia de una cultura patriarcal.

⁶⁷⁵ Nótese al respecto, en comparación con la ingente cantidad de refranes alusivos a la mujer, la práctica ausencia de refranes específicos referidos al varón, cuya identidad se confunde a menudo con la del ser humano en general por el hecho de no ser una entidad marcada.

VIII. El matrimonio

8.1. Concepción y percepción

En las sociedades romana y griega, así como durante siglos en la española, el matrimonio era un mecanismo social de perpetuación de bienes materiales y de *status* social; por lo tanto, ajeno al amor en sí, cuya idealización persistía en la mentalidad como una aspiración raramente conseguida⁶⁷⁶. El hecho de que el matrimonio fuera un deber, y no una opción, nos pone sobre aviso de esta realidad, a lo que habría que añadir la imposibilidad de elegir la propia pareja, que viene asignada por pactos entre familias⁶⁷⁷.

De este modo, en Grecia “la finalidad del matrimonio era la procreación de hijos legítimos destinados a heredar la fortuna paterna” y, consiguientemente, “la continuidad de la familia en el seno de la ciudad” (Mosse, 1990 [1983]: 56; 61), transmitiéndose a través de él el estatus de ciudadanía y los bienes que constituían el *oikos* (‘casa’). En este aspecto, la moral antigua romana es prácticamente igual, considerándose el matrimonio un acto cívico cuyas razones de ser eran idénticas a las griegas (Veyne, 1991 [1985]: 47)⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ “El amor conyugal era una suerte dichosa: pero no era el fundamento del matrimonio ni la condición de la pareja” (Veyne, 1991 [1985]: 52). Ovidio (*Ars III*, 585-586) llega incluso a sostener que es imposible amar a las esposas porque los maridos pueden acceder a sus favores siempre que lo deseen, y “quod datur ex facili, longum male nutrit amorem” (‘lo que se da fácilmente mal puede alimentar un amor duradero’, *Ov. Ars III*, 579, *vid.* Apéndice 2.40).

⁶⁷⁷ Evidentemente, nos estamos refiriendo al matrimonio de las personas que gozaban de ciudadanía tanto en Grecia como Roma, pues la situación de las que estaban sujetas a la esclavitud era definitivamente otra, debido a cuya marginalidad no tenían voz en la configuración de la ideología imperante, que es la que alienta la fraseología. Sobre la ausencia de amor conyugal en el refranero español, *vid.* Calero Fernández, 1991a: 1097, § 6.2.4.1).

⁶⁷⁸ Conforme a Pomeroy (1995 [1975]: 74), en la Grecia clásica la relación conyugal se concebía en términos de utilidad, siendo el marido el benefactor y la esposa la beneficiaria. Así lo ratifica Powell (1995: 32): “ancient marriage was purely utilitarian, devoted to the raising of legitimate children and the economic running of a household [...]. That affectionate companionship which we moderns are supposed at least to look for, and sometimes to find, in marriage, is consequently thought to have been impossible for the ancients, who therefore found it elsewhere”. Sin embargo, como continúa el mismo autor, “there is evidence for an idealized conception of marriage in the ancient world, very similar to the modern one, from Homer through the Stoics to some of the more enlightened Roman writers. It would, however, be possible to argue that this represented a minority view.” Entre las fuentes a las que remite, tenemos un parlamento que Odiseo dirige a Nausicaa, con la intención de congraciarse su voluntad para que le ayude, apelando a sus gracias y virtudes y ensalzando así el matrimonio: “Οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον, / ἢ ἢ ὄθ’ ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον / ἀνὴρ ἢ δὲ γυνή: πόλλ’ ἄλγεα δυσμενέεσσι, / χάριματα δ’ εὐμενέτησι, μάλιστα δέ τ’ ἐκλυον αὐτοί” (‘Pues no hay nada más bello ni mejor que cuando un hombre y una mujer gobiernan la casa con el mismo parecer: mucho pesar es para los enemigos y alegría para los amigos, y, sobre todo, ellos consiguen buena fama’, *Hom. Od.* VI, 182-185); y también una carta en la que Séneca se refiere a su esposa, como ejemplo de la perspectiva estoica sobre el tema: “Itaque quoniam ego ab illa non impetro, ut me fortius amet, a me impetrat illa, ut me diligentius amem. [...] Ille, qui non uxorem, non amicum tanti putat, ut diutius in uita commoretur, qui perseuerabit mori, delicatus est” (‘Así pues, como yo no consigo de ella que me ame más intensamente, ella obtiene de mí que me ame a mí mismo con mayor cuidado. [...] Aquel que no estime a su esposa y a su amigo tanto que los mantenga en vida mucho más tiempo, quien insista en su muerte, es caprichoso’, *Sen. Ep.* 104, 2-3). Sobre la peculiaridad de la terminología senequiana respecto al amor, *vid.* § 5.1, y, en general sobre la cuestión del matrimonio, *vid.* Treggiari (1991: 181-320).

[Apéndice 4.01] Esta concepción del matrimonio como un compromiso cívico se percibe en unas paremias en las que se une a los cargos públicos, y ambas instituciones se relacionan con la voluntad de las divinidades o de los hados: *Vxor, magistratusque dantur coelitibus* ('La esposa y los cargos públicos se otorgan a conveniencia de los dioses', A 763, G 3319, COU I.3141), *Connubia/Coniugia sunt fatalia* ('El matrimonio viene por el destino', A 763, D 415, G 466, COU I.449 y I.450). El español recoge literalmente este legado (*Casamiento y gobierno, destino del cielo*, MK 38846; *Casamiento y mando, del cielo es dado*, MK 38844; *Gobernación y casamiento, bajan del cielo*, MK 28241; *Bodas buenas y magistrado, del cielo es dado*, MK 39475)⁶⁷⁹.

Ahora bien, cabe preguntarse quién sentía este deber cívico como propio y se veía obligado a cumplirlo. Es evidente que esta conceptualización es plenamente androcéntrica, poniéndose el matrimonio en el mismo rango que los cargos públicos, que "constituían un privilegio que era también un ideal y casi un deber" (Veyne, 1991 [1985]: 113). Salvo algunas excepciones, en general las mujeres estaban privadas de tales derechos y obligaciones, dado que, como se ha visto, lo único que se exige de ellas es que sirvan de receptáculo para gestar a los hijos de sus maridos; de ahí que, para las mujeres, el matrimonio configure –más que un deber cívico– un objetivo en sí mismo: el "momento fundamental de su vida" (Cantarella, 1991: 14), que da inicio a su función reproductiva y que supuestamente da sentido a su presencia en la sociedad (cf. Pomeroy, 1995 [1975]: 60, 62).

[Apéndice 4.02] Asimismo, en Grecia "la idea de una mujer soltera independiente y administradora de sus propios bienes es inconcebible" (Mosse, 1990 [1983]: 55) y, por ende, el matrimonio sienta los cimientos de su situación en la sociedad; y es así como surge el desdén hacia la mujer adulta no casada, pues *Tὰς μὲν ἀνδρας εὐρεῖν δεῖ, τὰς δὲ γυναῖκας σφύζειν τοὺς ἔχοντας* ('Las chicas deben buscar marido; y las mujeres, tener a alguien a quien pertenecer'), como dice el apotegma que, según Plutarco (*Mor.* 232c = *Apoph. Lac. Carilo*, 2; cf. Apost. 15, 93), fue la respuesta del rey de Esparta Carilo cuando le preguntaron por qué las muchachas nunca llevaban velo, mientras que las esposas siempre iban ataviadas con él.

En el refranero español la exigencia del fraseologismo griego se ha traducido en unas ansias incontenibles de la mujer por contraer matrimonio (a veces en boca de personajes femeninos), como reflejo de la presión social al respecto (*Mujeres, casar, casar; que no tenéis más prebenda a que aspirar*, MK 38881; *¿Doncellas? Casallas; que eso quieren ellas*, MK 38901; *Grande y chica, tálamo quiere*, MK 38927). Este deseo acompaña a las mujeres desde su más tierna infancia (*No ha bien nacido, y ya quiere marido*, MK 38869; *En alzando al vasar, "Madre, yo me quiero casar"*, MK 38872), llegando a la desesperación ante la tardanza del evento (*Madre, casadme cedo, que se me arrufa el pelo*, MK 38886; *Si mi madre no me casa, yo le quemaré la casa*, MK 38895; *Si mi padre no me casa, yo seré fuego, yo seré brasa, yo seré escándalo de mi casa*, MK 38897), incluso resultando superfluo quién sea el elegido (–*Doncellita, ¿a quién querrás? –Al que me quiera llevar*, MK 38902; *Haya marido, aunque sea como un grano de mijo*, MK 38906; *Sea marido, aunque sea de palo*, MK 38912), o hasta

⁶⁷⁹ Esta sustitución de un destino prefijado por una cuestión más bien azarosa se hace más palmaria en algunos refranes que reemplazan la alusión a los cargos públicos por otras eventualidades como la muerte (*Casamiento y mortaja del cielo baja*, MK 38845), la elección de una fruta en sazón (*El casamiento y el melón, por ventura son*, MK 38831) o la alquimia (*En alquimia y en casar, gran ventura es acertar*, MK 39469).

siendo preferible una vida amargada a la soltería (*Casada y arrepentida, y no monja metida*, MK 38916)⁶⁸⁰.

Además, de esta noción como un deber ciudadano nació –como vimos– la tipificación de la mujer y del matrimonio como males, pero necesarios para dicha labor cívica (*vid.* Apéndice 3.24). Según Brown (1991 [1985]: 242), la tan pregonada supuesta emancipación de la mujer a finales de la República y principios del Imperio nació del desdén: las esposas de los hombres públicos eran completamente subalternas, pues en la escena pública la relación matrimonial no tenía ninguna importancia. De hecho, Thomas (1988 [1986]: 231-232) afirma que el matrimonio no era un modo de vida generalizado⁶⁸¹, pues era una institución doméstica cuya finalidad era la transmisión del patrimonio y, en consecuencia, a menudo se reservaba para el heredero, aquél que fuera elegido por el *pater familias* como sucesor suyo. Desde este punto de vista, puede interpretarse también la proliferación de paremias en las que se desaconseja el matrimonio a los varones (*vid.* Apéndices 3.27-29).

No obstante, con el surgimiento de la segunda moral pagana (ss. II-III)⁶⁸², se produjo un cambio sustancial en la concepción del individuo, que pasa de ser considerado un soldado del deber cívico a una persona moral responsable, aun cuando en realidad ello no afectara definitivamente a la conducta de la gente (Veyne, 1991 [1985]: 48); con todo, al mismo tiempo tuvo su repercusión en el nacimiento de una moral interiorizada de la pareja (frente a la moral antigua de los deberes matrimoniales), nacida en el interior del paganismo pero común (a partir del siglo I d. C.) al cristianismo influido por el estoicismo (Veyne, 1991 [1985]: 59):

En la época de los Antoninos desapareció la indiferencia hacia el equilibrio conyugal en las clases altas. La *concordia*, la *homonoia* del buen matrimonio pasa ahora a ocupar el primer plano (frecuentemente, como consciente restablecimiento de la supuesta disciplina del pasado romano arcaico) para hacer las veces de nuevo y vibrante símbolo de las restantes formas de armonía social. [Brown, 1991 [1985]: 242]

A pesar de esta transformación, tanto la paremiología clásica como la española no parecen hacerse excesivo eco de ella (salvo algunas excepciones de raigambre bíblica o de ideología cristiana), probablemente debido al hecho de que el amor aparece reiteradamente desgajado de la idea de matrimonio, al tiempo que los refranes que aluden a éste se tiñen de la misoginia que se ha analizado anteriormente, imposibilitando una visión armónica de las relaciones entre varones y mujeres en el seno del matrimonio.

8.2. Deber y consentimiento

[Apéndice 4.03] La legislación romana establece que la legalidad del matrimonio depende del consentimiento de las partes implicadas, norma contemplada en diversos

⁶⁸⁰ Frente a los numerosos refranes que integran este grupo, son muy escasos los que ponen en boca de un varón tales deseos; pero, cuando aparecen, siempre ilustran el afán de convertirse en señor de la casa, “cabeza de familia”, y de tener a su servicio a la propia esposa (*Casarme quiero, comeré cabeza de olla, y sentarme he primero*, MK 38882).

⁶⁸¹ Pese a ser una obligación, en la conciencia de los varones era tan repulsivo que se difundió el celibato (entendido en el sentido romano de ‘soltería’, no de ‘abstinencia’), hasta tal punto que el poder imperial tuvo que intervenir para convertir el matrimonio en una necesidad de Estado para dar hijos a la patria (Cantarella, 1991: 46-48).

⁶⁸² Con este término nos referimos al cambio que se operó en la sociedad romana expuesto más arriba (*vid.* nota 571).

aforismos jurídicos, como “*Matrimonium inter inuitos non contrahitur*” (‘No se contrae matrimonio entre personas que no prestan su consentimiento’, *Cels. Dig. XXIII 2, 22*) o “*Nuptias non concubitus, sed consensus facit*” (‘Lo que constituye las nupcias no es el concubito, sino el consentimiento’, *Vlp. Dig. L 17, 30*). Sin embargo, cabe tomar en consideración a qué se refieren exactamente para entender cómo ha cambiado su percepción en el refranero español.

Malavé Osura (2006: 285) explica que así en los esponsales como en el matrimonio se exige, teóricamente, que “se pronuncien tanto los prometidos como los que ejercen la *potestas*”; aun así, cree detectar cierta controversia en torno a la facultad para decidir de los *filiifamilias* y, más concretamente, de las *filiaefamilias*. A la mujer, en relación con el ideal de *pudicitia* y al rol social que se le asigna, se le exigió “inveteradamente un nivel de adecuación a las prescripciones del *pater* bastante más elevado que al varón” (Malavé Osura, 2006: 288), y las costumbres sociales le atribuyeron un papel fundamentalmente pasivo. Analizando distintas pautas jurídicas en torno a ello, destaca una de Juliano (*Dig. XXIII 1, 11*) en la que se habla explícitamente de la voluntad de la mujer, evidenciando la necesidad de hacer una manifestación expresa: “*Sponsalia sicut nuptiae consensu contrahentium fiunt; et ideo sicut nuptiis, ita sponsalibus filiamfamilias consentire oportet*” (‘Los esponsales, así como las nupcias, se contraen por consentimiento; y por ello tanto en las nupcias como en los esponsales es necesario que la hija consienta’)⁶⁸³.

Ahora bien, parece que estos principios empezaron a diluirse un siglo después, cuando Ulpiano (*Dig. XXIII 1, 12*) rectifica la anterior regla añadiendo: “*Sed quae patris uoluntati non repugnat, consentire intellegitur. Tunc autem solum dissentiendi a patre licentia filiae conceditur, si indignum moribus vel turpem sponsum ei pater eligat*” (‘Pero la que no rechaza la voluntad del padre, se entiende que consiente. Entonces, sólo se concede a la hija facultad para disentir cuando el padre designe un esposo de costumbres indignas o infame’).

Por todo esto, podemos considerar que el papel del consentimiento de la mujer se consideraba accesorio⁶⁸⁴, algo que tampoco debería sorprendernos en tanto que concuerda con la concepción del matrimonio y de la mujer. En español, en cambio, los herederos de estos aforismos jurídicos abogan por la libre elección de los cónyuges (*El casamiento debe hacerse a contento*, MK 38836; *Casar, a gusto; vestir, al uso*, MK 38835), aunque quizá sean androcéntricos. Con todo, tampoco es una idea muy prodigada, pues en general se siguen

⁶⁸³ En cuanto a esta misma situación en Grecia, Calero Secall (2006: 116; 121) detecta algunos cambios similares, pues mientras en época clásica “el matrimonio se formalizaba entre el padre y el futuro novio sin que fuera necesario el consentimiento de la novia”, hacia el siglo I d. C. se produce cierto acercamiento al cristianismo y se observan algunas actitudes en las que el padre tiene en cuenta la voluntad de su hija, quizá siguiendo a San Pablo (*1Co. 7, 36-38*), quien sostiene que el padre hace mejor en no casar a su hija si sabe que el prometido es indecente (“Qui matrimonio iungit uirginem suam, bene facit; et qui non iungit, melius facit”, ‘Quien case a su hija doncella, hace bien; y el que no la case, hará mejor’), matizando así el precepto de obligatoriedad de matrimonio para las hijas que se contiene en el Antiguo Testamento (*Si. 7, 27*): “Trade filiam et grande opus feceris et homini sensato da illam” (‘Casa a tu hija y harás una gran obra, pero entrégala a un hombre sensato’).

⁶⁸⁴ Esta realidad contribuyó a la configuración de la imagen de la mujer como enemigo del varón, puesto que se veía obligada a contraer matrimonio contra su voluntad y a raíz de ello se suponía que haría todo lo posible para amargar la existencia de su esposo, como recogen Plauto (*Stich. 140*: “*Hostis est uxor inuita quae ad uirum nuptum datur*”, ‘La mujer que contra su voluntad ha sido entregada en matrimonio a un hombre, es enemiga de su marido’) u Ovidio (*Her. 3, 69*: “*Victorem captiua sequar, non nupta maritum*”, ‘Seré una cautiva que siga a su vencedor, no una esposa que sigue a su marido’).

otros criterios como los pecuniarios o sociales, en detrimento del amor o, al menos, del consentimiento femenino.

8.3. Criterios de elección de los cónyuges

8.3.1. Edad

La edad de los cónyuges atañe tanto a las costumbres como a la legislación. En cuanto a sus hijas, la preocupación fundamental del *pater familias* romano era buscarles marido y prometerlas cuanto antes en matrimonio, pues éste se consideraba el momento primordial de su vida a partir del cual podían empezar a ejercer la función básica que se requería de ellas: la procreación. Por este motivo, la infancia femenina era brevísima y a muy temprana edad (hacia los siete años) se celebraban los *sponsalia*, el compromiso (Malavé Osura, 2006: 279)⁶⁸⁵.

El derecho fijaba la edad en la que empezaba la capacidad de contraer matrimonio (*connubium*), identificándola convencionalmente con la llegada de la pubertad: los varones a los catorce y las mujeres a los doce (Cantarella, 1991: 15), pero generalmente desde el compromiso la novia vivía en casa de su prometido. Si bien en teoría debía permanecer virgen hasta el connubio, está documentado que la relación se consumaba incluso antes de la primera regla (Thomas, 1988 [1986]: 233), pues a partir de los diez años se la “consideraba ya preparada para afrontar –de hecho– la vida conyugal” (Cantarella, 1991: 15).

[Apéndice 4.04] Las paremias clásicas no se extienden en el tema de la edad idónea para el matrimonio. Pese a todo, Hesíodo (*Op.* 695-698) considera que el varón debe casarse hacia los treinta años y la mujer a los quince: “Ωραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι, / μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ’ ἀπολείπων / μήτ’ ἐπιθείς μάλα πολλὰ: γάμος δὲ τοι ὄριος οὔτος. / ἢ δὲ γυνὴ τέτορ’ ἠβώοι, πέμπτωι δὲ γαμοῖτο” (‘Cuando no tengas todavía treinta años o no tengas muchos más, conduce a una esposa a tu morada; ésa es la edad que te conviene para el matrimonio. Deja que tu prometida haya crecido cuatro años y cástate con ella en el quinto’). Aunque no se trate de una unidad paremiológica propiamente dicha, su traducción latina aparece recogida en algún compendio (“Annos cum numeras ter denos, plusue, minusue, / aptum est coniugium; decimo sed femina quarto / anno pubescit; nubat mox deinde sequenti”, ‘Si vamos por los años, la edad apta para el matrimonio es a los treinta, más o menos [para el varón]; la mujer es púber a los catorce; cátese inmediatamente después del año siguiente’, D 181), y esta considerable diferencia de edad llega incluso a nuestro refranero (*La mujer quinceta y el hombre de treinta*, MK 39013).

Otros refranes no concretan la edad, pero igualmente consideran que el varón debe ser bastante mayor, prefiriéndose el “viejo” al “mozo” (*Antes con viejo asesado que con mozo desatinado*, MK 39042; *Mejor es estar so barba que so baba*, MK 39043; *Bien parece la moza lozana, bajo la barba cana*, MK 39038; *Bien parece la moza lozana, cabe la barba cana*, MK 35729), en reminiscencia de la autoridad y sabiduría que siempre se ha atribuido a la vejez. Sin embargo, en algunos donde habla una voz femenina los motivos parecen ser otros, como la fidelidad y la adoración que el hombre mayor le profesará, en clara oposición al libertinaje y la firmeza o rudeza en el trato del joven (*Más quiero viejo que me honre, que galán que me*

⁶⁸⁵ Esta misma autora explica cómo el carácter vinculante de este compromiso fue cambiando con los siglos, desde el contrato formal que constituía una obligación jurídica de los antiguos esposales, hasta el *ligamen* ético y social en tiempos de Augusto (Malavé Osura, 2006: 281-283).

asombre, MK 39039; *Más quiero viejo que me regale, que mozo que me mande*, MK 39040; *Más quiero viejo que me ruegue que galán que me abofeteé*, MK 39041)⁶⁸⁶.

A pesar de todo lo anterior, el refranero no presenta unanimidad en este tema, ya que en otras ocasiones recomienda casarse pronto –tanto a la mujer como al varón–, dado que esperar demasiado conlleva un mal matrimonio (*Tarde casar y mal casar son a la par*, MK 39003; *Quien tarde casa, mal casa*, MK 39001; *De tarde madrugar y tarde casar, arrepentirte has*, MK 39004). Esta creencia podría relacionarse con un cambio que se produjo ya en el seno de la comunidad romana, al hilo de la segunda moral que consideraba que “haberse casado joven equivalía [...] a un certificado de juventud honesta” (Veyne, 1991 [1985]: 39), en concordancia con los preceptos cristianos:

Sin el margen de tolerancia que la ciudad antigua otorgaba a los hombres de clase elevada para que pudieran dar salida a sus impulsos adolescentes mediante una práctica relativamente libre de la sexualidad, la parejas jóvenes habrían de casarse pronto, tan cerca de la pubertad como fuera posible a ambas partes, mitigando así, mediante el matrimonio legítimo, los trastornos provocados por las tensiones de la atracción sexual. [Brown, 1991 [1985]: 259]

Así pues, quizá siguiendo la recomendación del conocido proverbio bíblico *Melius est enim nubere, quam uri* (‘Es mejor casarse que abrasarse’, 1Co. 7, 9), son más abundantes los refranes españoles que aconsejan casarse joven y con una edad similar, para poder satisfacer debidamente los apetitos de la juventud (*A la moza con el mozo, y al mozo con el bozo*, MK 39005; *Para mozo, moza hermosa, y que quemem a la vieja ranciosa; para moza, mozo gracioso, y que reviente el viejo enojoso*, MK 39007; *Dios, doncella, te dé gozo con un guapo mozo que acabe de apuntarle el bozo*, MK 39011; *Más vale esperar barbas que peinar canas*, MK 38997).

Frente a este criterio, que encuentra aplicaciones referidas a ambos sexos, el resto presenta una óptica androcéntrica, manifestándose a modo de consejos que deben guiar al varón en la elección de la esposa más adecuada, dando por sentado –y reflejando la realidad– que la mujer no tiene potestad para determinar quién será su futuro esposo, que le será impuesto y concertado por los pactos familiares.

8.3.2. Carácter y virtud

[Apéndice 4.05] Como se ha visto al hablar de la mujer, la virtud femenina se convierte en el ideal al que se debe aspirar, llegando a considerar el pudor como superior a cualquier otra eventualidad (principalmente, riqueza y belleza) (*vid.*: Apéndices 3.06-07). Algunas paremias clásicas amplían el concepto de la virtud y hablan de la personalidad de la futura esposa, aspecto que se erige en uno de los criterios para determinar su elección, por encima del dinero que pueda aportar como dote. En esta línea, Menandro advierte que *Ἥθος προκρίνειν χρημάτων γαμοῦντα δεῖ* (‘Quien se casa debe preferir el carácter al dinero’, *Men. Monost.* 296) o *Γάμει δὲ μὴ τὴν προῖκα, τὴν γυναῖκα δέ* (‘Cásate no con la dote, sino con la mujer’, *Men. Monost.* 154), que se corresponde con *A tu mujer, por lo que valga, y no por lo que traiga* (MK 42743).

El mismo consejo aparece recogido en los *Disticha Catonis* (3, 12), en donde la idea se desarrolla más e incluso se prefiere el divorcio a una vida llena de amargura por el mal

⁶⁸⁶ Con todo, desde la óptica masculina, más bien se desaconseja tomar una esposa muy joven, pues su fogosidad acabará o bien con la salud del varón, o bien con su honra (*vid.* Apéndice 2.24).

carácter de la esposa: *Vxorem fuge ne ducas sub nomine dotis, / nec retinere uelis, si coeperit esse molesta* ('No busques una esposa tan sólo por su dote ni quieras retenerla cuando no la soportes'). Los continuadores españoles especifican esta cuantiosa dote femenina en elementos concretos, tales como haciendas, ganado o viñedos (*Ni por buey ni por vaca, no tomes mujer maníaca*, S 162; *Ni por casa, ni por viña, no tomes mujer mezquina o ximia*, MK 39239; *Ni por casa ni por viña no tomes mujer jimia, o garrida, o parida*, S 221), cuya duración se considera efímera en comparación con la de la mala esposa, pues ésta sobrevivirá a dichos bienes (*Por buey ni por vaca, no tomes mujer maniaca, que morirse ha el buey y la vaca, y quedársete ha la mujer maniaca*, MK 39240; *Vase el dinero como paja, y queda la judía en casa*, MK 39243; *Muere el buey y la vaca, y queda el demonio en casa*, MK 39242; *Casose con gata, por amor de la plata; gastóse la plata, y quedóse la gata en casa*, MK 39241). No obstante, en español encontramos variantes del tópico dirigidas a la mujer, quien tampoco debe casarse con un varón por su dinero (*Por codicia de florín, no te cases con ruin*, MK 39246; *Vase la moneda, y el viejo matusalén queda*, MK 39244).

8.3.3. Casta

[Apéndice 4.06] Amparándose en la generalización de que se presume bueno lo que procede de algo bueno y, más concretamente, de que la descendencia se parece a sus progenitores (*vid.* Apéndices 5.28-27), Eurípides (*Andr.* 623) se hace eco de lo que probablemente era una constante en la mentalidad clásica: “Ἐσθλῆς θυγατέρ’ ἐκ μητρὸς λαβεῖν” ('Tomar como esposa la hija de una madre honrada'). La misma consideración resuena siglos después cuando Horacio (*Carm.* III 24, 21-22) sostiene que para la mujer “dos est magna parentum uirtus” ('la virtud de los padres es una gran dote')⁶⁸⁷. La diferencia que presentan estas dos citas se refleja en nuestro refranero, donde puede distinguirse, por un lado, los que, como Eurípides, recomiendan elegir a la mujer mirando cómo es su madre (*De buena vid planta la viña, y de buena madre la hija*, MK 38954; *Escoge la tela por la trama, y la hija por la madre*, MK 38955; *Cuando entres en la villa, pregunta por la madre, y sabrás cuál es la madre y quién es la hija*, MK 9732)⁶⁸⁸; y por otro, aquellos que, siguiendo a Horacio, se refieren a los progenitores en general (*La mujer y la vaca, por la casta*, MK 38957; *La mujer y el caballo, por la casta*, MK 38956; *Mujeres y melones, los de buena casta son los mejores*, MK 43027)⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ La idea también se relaciona con el tópico de que el talante virtuoso y honesto de los antepasados y de los padres –del linaje familiar en general– es una gran herencia para sus descendientes, compartido tanto por la tradición grecorromana (“Optima hereditas a patribus [traditur] liberis omnique patrimonio praestantior gloria uirtutis rerumque gestarum: cui dedecori esse, nefas et uitium iudicandum est”, ‘La mejor herencia que los padres pueden transmitir a sus hijos, y más excelente que cualquier otro patrimonio, es la fama de las virtudes y de las grandes acciones; deshonorarla es un crimen y una indignidad’, Cic. *Off.* I 33, 121) como por la judeocristiana (“Gloria hominis ex honore patris sui”, ‘De la buena reputación del padre resulta la honorabilidad de un hombre’, *Sí.* 3, 13).

⁶⁸⁸ A este respecto, contéplense, asimismo, los refranes que hablan del parecido que se establece entre madres e hijas (*vid.* Apéndices 5.22-23).

⁶⁸⁹ Nótese cómo se cosifica y se incluye entre las propiedades del varón, apareciendo la mujer en todos estos refranes españoles junto a otros elementos (ganado, frutas) importantes para la prosperidad en una sociedad eminentemente agraria como ha sido tradicionalmente la economía española.

8.3.4. Equilibrio entre los cónyuges

8.3.4.1. Correspondencia geográfica: endogamia

[Apéndice 4.07] Los griegos metafizaron esta correspondencia⁶⁹⁰ geográfica entre los miembros de la pareja aconsejando tomar esposa del vecindario; de esta manera, Hesíodo (*Op.* 700) recomienda ya: “Τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἢ τις σέθεν ἐγγύθι ναίει” (‘Sobre todo cástate con la que habite cerca de ti’); la misma idea aparece formulada paremiológicamente en Menandro (*Γαμεῖν δὲ μέλλων βλέψον εἰς τοὺς γείτονας*, ‘Cuando tengas la intención de casarte, mira a tus vecinos’, *Men. Monost.* 160) y en latín medieval (*Vxorem ducturus in uicinos respicias*, ‘Si vas a casarte, fijate en los vecinos’, *W* 32771b). En español hallamos un correlato literal (*Quien determina de se casar, a sus vecinos ha de mirar*, MK 39086), si bien la mayoría aparece en forma de consejo para los padres como concertadores del matrimonio de su descendencia (*Casa tu hijo con hija de tu vecino*, MK 39085; *El hijo de tu vecino, quítale el moco y métele en casa, y dale a tu hija por marido*, MK 39081). Otra serie de refranes que también aconseja el matrimonio con una mujer cercana vuelve a asociar a la esposa con animales domésticos, como si ella fuera una parte más de las posesiones del marido (*El buey y tu mujer, de tu tierra deben ser*, MK 7923; *La mujer y el caballo, si puede ser del vecindado*, MK 39088; *La mula y la mujer, de pared en medio han de ser*, MK 39089; *Mujer y rocino, tómalo del vecino*, MK 39084). Cambiando el punto de mira, las paremias españolas también recelan de los casamientos con mujeres de otras tierras porque se supone que habrá algún tipo de dolo (*En el casarse hombre en lugar extraño siempre hay engaño*, MK 39100; *Quien lejos va a casar, o va engañado o va a engañar*, MK 39097; *Ni bebas con botija, ni des a forastero tu hija*, MK 39094; *Ni seas fraile en tu tierra, ni te cases fuera de ella*, MK 39091).

8.3.4.2. Correspondencia social

[Apéndice 4.08] Quizá de mayor difusión sea un grupo de paremias que insiste en la igualdad de condición social de los cónyuges. Diógenes Laercio (I 79-81) cita un epigrama de Calímaco donde se relata una anécdota de Pítaco de Mitilene en la que, ante la consulta de Dion sobre con cuál de dos jóvenes debía casarse, el sabio lo envió a la calle para que les preguntara a los niños, cuya unánime respuesta fue: *Τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα* (‘Empuja la que está a tu lado’, *Call. Epigr.* 1, 12 Pf; 1, 16 Pf); en realidad, los niños no le respondían, sino que estaban jugando a la peonza con un látigo y se lo gritaban los unos a los otros. El mismo relato se cuenta en la *Anthologia Palatina* (VII 89), pero aquí es un desconocido quien le pregunta a Pítaco de Mitilene, el cual le hace escuchar a unos niños que gritan la frase en cuestión. Para comprender su alcance, hay que tener en cuenta que la expresión encierra una anfibología difícil de reflejar en la traducción. En el sentido en que la emplean los niños y en relación con el juego en el que están enfrascados, debe entenderse como ‘Toma la dirección que te va bien’ (con una habitual elisión del sustantivo femenino *ὁδόν*, ‘camino, dirección’, que concordaría con el artículo pronominalizado *τὴν*); en cambio, condicionado por el dilema en el que se halla, Dion o el desconocido la entenderán como ‘Tómala conforme a ti mismo’

⁶⁹⁰ Téngase en cuenta que esta exhortación a contraer matrimonio entre personas similares (en los tres niveles que veremos: geográfica, social y económicamente) es paralela a la que indicaba la conveniencia de trabar amistad con iguales (*vid.* Apéndices 1.07-1.11).

o, en el sentido sexual de *ἐλάω* (versión poética de *ἐλαύνειν*, empleados ambos, referidos a animales, como ‘montar’), ‘Móntala conforme a ti mismo’⁶⁹¹.

La proverbialidad de este enunciado está fuera de duda al aparecer registrado por la paremiografía griega (Diogenian. 8, 46; Apost. 9, 89; *Suda* τ 522⁶⁹²), así como por Erasmo (*Adag.* I 8, 1) y Lelli (2006: 150)⁶⁹³. Posteriormente, Plutarco (*Mor.* 13f = *Lib. educ.* 19) lo emplea como argumento de autoridad acompañando un consejo que da a los padres respecto a sus hijos: “Ἐγγυᾶσθαι δὲ δεῖ τοῖς υἱέσι γυναικας μῆτ’ εὐγενεστέρας πολλῶ μῆτε πλουσιωτέρας· τὸ γὰρ «τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα» σοφόν” (‘Conviene desposar a los hijos con mujeres no mucho más nobles ni más ricas; pues es sabio el dicho «Empuja la que está a tu lado»’). La misma idea con la que se interpreta este proverbio aparece en una tragedia de controvertida atribución a Eurípides (*Rhes.* 168), donde Dolon sostiene con firmeza: “Οὐκ ἐξ ἑμαυτοῦ μειζόνων γαμειῖν θέλω” (‘No quiero casarme con una superior a mí’).

En latín el motivo se sigue con fidelidad y profusión, así que son diversos los pasajes literarios recogidos en compendios paremiográficos: *Si qua uoles apte nubere, nube pari* (‘Si quieres casarte convenientemente, cástate con tu igual’, *Ov. Her.* 9, 32; W 28890), *Si quietem mauis, duc uxorem parem* (‘Si prefieres la tranquilidad, toma una esposa igual a ti’, *Quint. Decl. min.* 306, 18) o *Par pari iugator coniux: quidquid impar, dissidet* (‘Únase el igual con igual cónyuge: quien lo hace con desigual, discute’, *Auson. Sep. Sap. Sent.* 5, 2, donde se atribuye a Solón). Por su parte, Erasmo (*Adag.* I 8, 1) recoge el adagio *Aequalem uxorem quaere* (‘Busca una mujer que sea igual a ti’) y lo relaciona con Pítaco, quien habría llegado a esa conclusión por propia experiencia, pues se casó con la hermana de Draco, cuyo ableno resultó difícil de satisfacer.

En época medieval, Dante (*Monarch.* I 5, 36) escribe: “Parem habeas in domo” (‘Ten a un igual en casa’), al tiempo que se registran paremias como *Si uis nubere, nube pari!* (‘Si quieres casarte, ¡cástate con tu igual!’; W 29404), *Vxorem parem ducito!* (‘¡Toma a una esposa igual!’; W 32776a), *Semper fac aequales uincla subire iugalia* (‘Pasar bajo el vínculo conyugal hazlo siempre con tu igual’, G 2997) o *Nube pari, sociari pari: durabit utrumque* (‘Cástate y júntate con tu igual: durará uno y lo otro’, G 2091). A su vez, en español son abundantes los refranes que siguen esta misma estela (*Cada cual con su igual trate y se case*, MK 11629; *Casa con tu igual, y no te irá mal*, MK 39112; *Casar y compadrear, cada cual con su igual*, MK 39106; *Si quieres bien casar, casa con tu igual*, MK 39103; *Busca tu igual en linaje, y déjate de vanidades*, MK 39119; *Casamiento, en igualdad, hasta en la edad*, MK 38996)⁶⁹⁴.

8.3.4.3. Correspondencia económica

[Apéndice 4.09] Un aspecto al que se da especial importancia en este sentido es la igualdad económica entre los cónyuges. Así, Calpurnio Flaco (*Decl.* 7, 1) dice: “Pauper et

⁶⁹¹ En cuanto a esta doble o triple –según se mire– interpretación, la edición de la *Anthologia Palatina* (o *Graeca*) de Paton (1916-1918: II.54) indica lo siguiente: “The boys were saying, each to his own top, «Drive the way that suits you» («Go the way you like»). The same phrase means «Drive her that suits you.» «Drive» in Greek often has a coarse meaning.”

⁶⁹² La *Suda*, con todo, lo atribuye a otro de los Siete Sabios: Quilón.

⁶⁹³ Además, es posible que esta paremia fuera parodiada por Aristófanes (*Nub.* 25) cuando Fidípides, soñando con una carrera de caballos, exclama: “Φίλων, ἀδικεῖς· ἔλαυνε τὸν σαυτοῦ δρόμον” (‘Filón, haces trampas; ve por tu pista’).

⁶⁹⁴ La desigualdad también afecta, como vimos, a la edad. Sobre los perjuicios que sufre el varón que toma por esposa una mujer mucho más joven, *vid.* Apéndice 2.24.

diues: iniquum est matrimonium” (‘Pobre y rico: es un matrimonio perjudicial’)⁶⁹⁵, frase que se relaciona con refranes españoles como *Ni hidalga con villano, ni villana con hidalgo* (MK 39120), *Rica con rico, borrica con borrico* (MK 39117) o *Ruin con ruin, que así casan en Dueñas* (MK 39121).

Pero en este caso, la mayor parte de paremias clásicas y españolas se centran en el peligro que entraña para el varón el hecho de casarse con una mujer rica cuya dote supere con creces la fortuna propia, con lo que el marido pasará a ser un sirviente de su mujer, que, evidentemente, se comportará como una déspota con él. Alimentando este prejuicio hacia las mujeres adineradas, Eurípides (*Elec.* 936-937) advierte de la inversión de papeles que se producirá en caso de matrimonio, pues “ἐπίσημα γὰρ γήμαντι καὶ μείζω λέχη / τὰνδρὸς μὲν οὐδέεις, τῶν δὲ θηλειῶν λόγος” (‘el hombre que entre en rico y esplendoroso lecho, para nada ya cuenta: todo incumbe a la mujer’); paralelamente, en un fragmento de Anaxándrides (*fr.* 52, 4-5 K.) se dice de forma sentenciosa que “ἢ γὰρ ὦν τὴν γυναιῖκα χρήματα / λαβὼν ἔχει δέσποιναν, οὐ γυναιῖκ’ ἔτι” (‘si un pobre toma una mujer con dinero, toma una dueña, no una mujer’)⁶⁹⁶. Con el mismo valor, Menandro (*Monost.* 300) establece: “Ἡ μὴ γάμει τὸ σύνολον ἢ γαμῶν κράτει (‘O no te cases o, si te casas, sé tú el amo’).

En relación con la capacidad económica de la mujer, uno de los elementos integrantes de la constitución del matrimonio era la dote que la acompañaba, como explica Fayer (2005: 673-674):

Il costituire la dote per la donna in vista delle sue nozze era un uso molto diffuso a Roma; in particolare nei ceti abbienti era la regola, in quanto la dote rivestì sempre un’accentuata rilevanza sociale: era un dovere morale profondamente sentito – e tale rimase per lungo tempo prima di divenire un vero e proprio obbligo giuridico – fornire una dote alle proprie figlie o sorelle, perché maritare una donna senza dote non era solo segno di estrema miseria, ma anche motivo di disonore, in quanto l’unione poteva essere considerata un concubinato.

Pese a constituir un deber moral o incluso una obligación jurídica, la literatura y la fraseología recelan de las mujeres que llevan dote, como símbolo de su riqueza y poder. En este sentido, y siguiendo la estela de susodichos pasajes griegos, Horacio (*Carm.* III 24, 19-20) recoge lo que parece ser una paremia latina: *Dotata regit uirum / coniux* (‘La mujer con dote gobierna al marido’), cuyos descendientes españoles son numerosos (*La mujer dotada, ella es la que manda*, MK 39295; *Casarse con mujer poderosa es casarse con su señora*, MK 39296; *Cásate por la dote, y de tu mujer serás un monigote*, MK 39307; *La rica en su desposado lleva marido y criado*, MK 39297; *Pobre con rica casado, más que marido, es criado*, MK 39300; *En casa de la mujer rica, ella manda y ella grita*, MK 39293)⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ Otra lectura de este pasaje aparece recogida como paremia en B 2501 y M 105, donde se recoge: *Pauper et diues inimicum matrimonium* (‘Pobre y rico, matrimonio de enemigos’). La traducción al español de estas unidades no puede reflejar el hecho de que en latín los adjetivos *pauper* y *diues* son formas tanto masculinas como femeninas, por lo que no puede –seguramente intencionadamente– saberse quién es el varón y quién la mujer.

⁶⁹⁶ Recuérdese las consideraciones de Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 12, 1161a1-3) al respecto, según las cuales la riqueza le da el poder a la mujer de manera ilícita, como en las oligarquías. Téngase en mente, además, cómo se censuraba la inversión de roles en el seno del hogar entre el varón y la mujer (*vid.* Apéndice 3.62).

⁶⁹⁷ En la misma línea que esta última paremia que alude al despotismo histórico que se asocia a la mujer (‘ella grita’), Juvenal (6, 460) afirma que “intolerabilius nihil est quam femina diues” (‘no hay cosa más insoportable que una mujer rica’), tópico que se hace visible también en un refrán español

Por otra parte, Plauto (*Asin.* 87) menciona un proverbio en el que se evidencia el mismo riesgo de perder la autoridad en el hogar al desposar a una mujer rica: *Argentum accepi dote, imperium uendidi* ('Con la dote recibí dinero: vendí mi autoridad')⁶⁹⁸, que se corresponde con varios refranes españoles (*Recibí mujer con dinero, y perdí mi fuero*, MK 39290; *Mujer rica que toma pobre marido, ella lo ha comprado y él se ha vendido*, MK 39309; *Quien se casa por el dinero, vendido se ha por precio*, MK 39248).

Más allá del lugar común de la mujer adinerada y despótica, la realidad clásica es que las mujeres podían ser herederas de grandes fortunas. En Grecia, ante la ausencia de hijos varones, la hija se convertía en *ἐπίκληρος* ('heredera'), aunque nunca llegaba a poseer efectivamente los bienes paternos, pues el marido los administraba y pasaban al hijo (Pomeroy, 1995 [1975]: 60-62). En la sociedad romana, algunas mujeres llegaron a ser verdaderamente ricas y poderosas:

La joven posee con frecuencia riquezas que no pasan a su marido. Es igual que los varones ante el derecho de sucesión y la capacidad de testar; tiene su propia dote. Algunas, más nobles y más ricas que sus esposos, rehusaban su autoridad; no faltaron incluso las que llegaban a jugar un gran papel político, ya que, a título de herederas, habían recibido junto con el patrimonio todas las clientelas hereditarias de su estirpe. [Veyne, 1991 [1985]: 83]

Desde la perspectiva de la desgracia del marido, Menandro parte de la base de que *Νύμφη δ' ἄπροικος οὐκ ἔχει παρρησίαν* ('Una novia sin dote no tiene libertad de palabra', Men. *Monost.* 517), para luego sentenciar que *Δαίμων ἐμαντῶ γέγονα γήμας πλουσίαν* ('Al casarme con una rica, yo mismo he sido el causante de mi desgracia', Men. *Monost.* 196). Idéntico prejuicio aparece en otros pasajes de Plauto, en boca de personajes masculinos que, como el *senex* Megadoro, reflexionan sobre el tópico ("Quae indotata est, ea in potestate est uiri: / dotatae mactant et malo et damno uiros", 'La [mujer] que no lleva dote, ésa permanece bajo la autoridad del varón; las que llevan dote gratifican a los varones con daños y perjuicios', Plaut. *Aul.* 534-535) o que, como el *adulescens* Pleusicles, detallan sus reticencias a casarse con una rica ("Nam mihi, deum uirtute dicam, propter diuitias meas / licuit uxorem dotatam genere summo ducere; / sed nolo mi oblatratricem in aedis intro mittere", 'Pues, diré que gracias a los dioses, en virtud de mis propias riquezas, me ha sido permitido tomar una esposa con dote de la más alta alcurnia; pero no quiero meter dentro de mi casa a una ladoradora', Plaut. *Mil.* 679-681).

Las mismas consideraciones se hallan en Ausonio (*Technop.* 7, 1), quien incluye la sentencia *Saepe in coniugiis fit noxia, si nimia est dos* ('A menudo en los matrimonios surge la riña, si la dote es excesiva'), o en San Jerónimo (*Adv. Iov.* I 47), que compara los quebrantos que ocasionan las distintas posibilidades de condición económica de la esposa: "Pauperem alere, difficile est; diuitem ferre, tormentum" ('Alimentar a una [esposa] pobre es difícil; soportar a una rica, un tormento'). Análoga infelicidad se refleja en algunos refranes españoles (*Quien casa con desigual no llorará ajeno mal*, MK 39158; *Con dote de mujer nadie feliz llegó a ser*, MK 39256).

Otro comentario al respecto se encuentra en Marcial (VIII 12, 1-4), quien apunta: "Vxorem quare locupletem ducere nolim. [...] / Inferior matrona suo sit, Prisce, marito: / Non

que amplía las características de la "mujer insoportable": *Mujer hermosa, rica, sabia o de linaje, es insoportable* (MK 43845).

⁶⁹⁸ En latín medieval vuelve a registrarse la misma paremia, aunque con variantes como *Vxorem accepi dote, imperium uendidi* ('Con la dote recibí una esposa: vendí mi autoridad', W 32768).

aliter fiunt femina uirque pares” (‘No quiero casarme con una mujer rica. [...] La esposa debe ser inferior al marido, Prisco, no de otra forma son iguales marido y mujer’); y la misma idea (si bien un tanto modificada) aparece en el refrán español *La mujer sea igual o menor, si quieres ser señor* (MK 39153).

8.4. Boda

Tanto en Grecia como en Roma el matrimonio era un acto privado, un compromiso oral entre dos familias realizado ante unos testigos, no registrado por ninguna institución civil y cuyos únicos indicios eran la constitución de una dote y la cohabitación, producida tras el acompañamiento ritual de la nueva esposa a la casa de su esposo (Lissarrague, 2006 [1990]: 211-212; Leduc, 2006 [1990]: 313-316; Mosse, 1990 [1983]: 55; Veyne, 1991 [1985]: 45-46). Quizá a causa de este carácter no público de la ceremonia puede explicarse la parca cantidad de paremias clásicas alusivas a ella.

[Apéndice 4.10] En cuanto a la fecha para contraer matrimonio, Ovidio (*Fast.* V, 490) alude a un refrán popular en su época (luego registrado por Erasm. *Adag.* I 4, 9) según el cual *Mense maio malae nubunt* (‘En mayo se casan las malas mujeres’). Apoyándose en la aliteración como mecanismo de acuñación, esta paremia se basa en la creencia de que los casamientos realizados en mayo son de mal augurio, porque los días nueve, once y trece estaban dedicados a los Lémures, los espíritus de los difuntos, como explica Hersch (2010: 46-47):

At the Lemuria, hostile ghosts roamed, and they could only be banished from the home by the *paterfamilias* in an elaborate set of rituals. Ovid claimed that because of the baleful influence of the Lemuria, the entire month of May was said by the common folk (*vulgus*) to be unsuitable for weddings, and Plutarch [*Mor.* 285b = *Quaest. Rom.* 86] added that the festival of the Argei may also have precluded weddings in this month.⁶⁹⁹

Aunque esta motivación original terminó perdiéndose, nuestro refranero es tributario de este proverbio latino, ya aludiendo literalmente a la maldad femenina (*Las malas, en el mes de mayo se casan*, MK 39400), ya advirtiendo de la inadecuación de tales nupcias (*Bodas mayales, bodas mortales*, MK 39402; *Bodas en mayo, males las llamo*, MK 39401).

[Apéndice 4.11] Por otro lado, con el transcurso de los siglos, desde el mundo griego hasta el hispánico, una serie de refranes que en un principio no estaban vinculados al matrimonio terminaron estándolo debido a cambios en la concepción de éste. Como hemos visto, para los clásicos las nupcias no tenían un carácter religioso sino civil, cívico y privado, hecho que contrasta diametralmente con la manera de concebirlo en la sociedad española tradicional, pues para el cristianismo el matrimonio se convierte en uno de los siete sacramentos y, por ende, la boda es asumida como rito en la religión.

Como ya se advirtió al habla de la temeridad y la insensatez femeninas (*vid.* Apéndice 3.45), en el mundo grecorromano se atestiguan diversas paremias que aconsejan demora en la preparación de los asuntos importantes, mientras que una vez empezados debe actuarse diligentemente (*vid.* Apéndice 9.35). Un subgrupo de estas paremias tomó como motivo los

⁶⁹⁹ Entre los griegos se intentaba, análogamente, desligar las nupcias de cualquier reminiscencia de la muerte. Así, por ejemplo, Lissarrague (2006 [1990]: 211) cuenta cómo, en la procesión que lleva a la novia de casa del padre a la del marido, “un niño que todavía tiene vivos a sus dos padres –un *pais amphitales*– acompaña a los esposos” como símbolo de buen presagio y de longevidad de la unión.

preparativos necesarios para la ejecución de sacrificios religiosos, que deben llevarse a término con exactitud y sin vacilación alguna (Caro y Cejudo, 1792 [1675]: 32-33), pues *Ὁὐ παρὰ βωμόν δεῖ τὰς ἐπινοίας* ('Junto al altar no se necesitan deliberaciones', Apost. 13, 72; Greg. Cyr. M. 4, 53), *Ἄλλ' οὐδὲν δεῖ παρὰ τὸν βωμόν σε βουλευέειν* ('Pero no tienes que deliberar nada junto al altar', Zen. 1, 66) o *Non est apud aram consultandum* ('No se debe deliberar ante el altar', Erasm. *Adag.* III 4, 28). Con el cambio de fe operado en la transición del mundo antiguo al medieval y humanístico, los ritos religiosos a los que originariamente aludían estas unidades fueron sustituidos por otro que sí era cotidiano y que también requería la presencia de un altar: el casamiento. De este modo, la herencia clásica se vislumbra en refranes que aconsejan reflexión antes de decidir casarse, probablemente por influencia, además, de la valoración negativa del matrimonio en la mentalidad masculina y por la trascendencia de dicho paso en la vida de las personas, tomando el matrimonio como ejemplo paradigmático de esos proyectos vitales que requieren meditación (*Quien se quisiere casar, mucho lo ha de pensar*, MK 40075; *El casar y el descasar muy despacio se han de pensar*, MK 38829; *Antes que te cases, mira lo que haces*, S 80; *Antes que cases, cata qué faces; que non es mal que así desates*, MK 38827).

8.5. Vida conyugal

[Apéndice 4.12] Aunque en Roma los hijos varones permanecen bajo la tutela paterna hasta la muerte de su padre, "todo hijo de familia, una vez huérfano y emancipado, se convierte en jefe de una nueva familia, y, salvo sentimientos o estrategia familiar, nada le mantiene ya vinculado a sus hermanos o tíos; la familia es una entidad conyugal" (Veyne, 1991 [1985]: 81). Por tanto, cada matrimonio es el germen de una nueva familia, de una nueva *domus*, y cada futuro *pater familias* aspira a tener su propia casa, símbolo de su *status* y condición de su independencia económica y social:

Habitar una casa y vivirla supone en principio una exigencia natural y, colmado lo básico, una práctica cultural en el más pleno sentido. Domiciliarse equivale a dotarse de una sede social digna de unas capacidades pecuniarias [...]. En este sentido, se puede decir que en cada casa cristaliza un microcosmos experimental de civilización. [Fernández Vega, 2003 [1999]: 454]

Esta realidad explica la existencia del refrán tardío *Nouum connubium, noua domus* ('Nuevo matrimonio, casa nueva', G 2088, COU I.2020), que es el origen de algunos españoles que juegan con la homonimia (*Quien se casa, quiere casa*, MK 39460; *El casado, casa quiere*, MK 39459; *Casarás y anidarás*, MK 39458), así como el fundamento de otros más complejos que amplían la noción de patrimonio que simbolizaba la *domus* romana⁷⁰⁰ (*Antes de casar, ten casas en que morar, y tierras en que labrar, y viñas que podar*, MK 39456).

[Apéndice 4.13] Una vez constituido el hogar, según las paremias, ambos cónyuges deberán adoptar unas normas de conducta, a veces reales, pero otras sólo ideales. Así, el marido debe respetar a su esposa y no puede dañarla, como establece Gayo (*Dig.* XXV 2, 2): "In honorem matrimonii turpis actio aduersus uxorem negatur" ('Por respeto al matrimonio

⁷⁰⁰ A este respecto, Fernández Vega (2003 [1999]: 31) explica que antes de la extensión del vocablo *proprietas*, esta noción la designaba la voz *dominium*: "No deja de ser significativo el uso que se le confiere a un término derivado de *domus* en el sentido de propiedad en general; en el fondo parece subyacer la idea de que la propiedad comienza por lo elemental, un sitio donde guarecerse, donde habitar y vivir." Además, cabría ampliar el razonamiento etimológico a *dominus*, que sería el 'señor, propietario' no sólo de una *domus* sino de todo un *dominium*.

no le está permitido al marido entablar una acción vergonzosa contra su esposa'). La misma norma aparece recogida en otro precepto jurídico posterior: "Marito non licet nocere propriam uxorem" ('No es lícito al marido perjudicar a su propia esposa', SD 5085, HL 4587). Estas unidades pueden relacionarse con algunos refranes españoles que abogan por que el marido respete a su esposa y la honre, dado que esta actitud repercute positivamente en él mismo, no porque se considere realmente que la mujer lo merezca por sí misma (*Quien honra a su mujer, se honra a sí mismo*, MK 40016; *La honra que a tu mujer das, en tu casa se queda*, MK 40014; *Respeto a tu mujer y la harás respetable*, MK 40017; *Quien a su mujer no honra, a sí propio deshonra*, MK 40015)⁷⁰¹.

[Apéndice 4.14] La convivencia de los esposos obliga a adaptarse el uno al otro. La fórmula con la que la esposa aceptaba el matrimonio era *Vbi tu Caius ego/ibi Caia / Ὅπου σὺ Γάιος, ἐγὼ Γαῖα* ('Donde tú Cayo, yo Caya', Plut. *Mor.* 271d = *Quaest. Rom.* 30), en la que se advierte cómo la sumisión es lo que se espera de una esposa honesta, casta y obediente⁷⁰². Pese a ello, la mentalidad popular nutre el tópico de la esposa dominante que obliga a su marido a hacer lo que ella quiere. De esta forma, en Terencio (*Andr.* 152) el tema aparece como un argumento en contra del matrimonio, pues Simón cuenta que la justificación de su hijo para evitarlo es que al casarse "alieno more uiuendum est mihi" ('tendré que vivir a la manera de otros'). Este cambio de costumbres aparece de forma neutra en algún refrán español (*Quien muda estado, muda costumbres*, MK 39592), mientras que en otros equivalentes se conserva ese aspecto negativo de verse obligado a someterse a la mujer (*Casará y amansará*, MK 39783; *Ni juegues ni trates con mujeres, y vivirás como quisieres*, MK 43463).

Juvenal (6, 212) retoma la idea y la exagera hasta el punto de que el marido no puede hacer nada si no lo consiente su esposa: "Nil umquam inuita donabis coniuge; uendes / hac obstante nihil; nihil, haec si nolet, emetur" ('Nunca darás nada contra la voluntad de tu mujer; nada venderás si ella se opone; nada comprarás si ella no quiere'). En español cristaliza en refranes que critican la sumisión del varón (*No se atreve un hombre a más de aquello que le consiente una mujer*, MK 42892; *Las mujeres hacen de los hombres lo que quieren*, MK 43452), que sólo podrá hacer lo que su esposa quiera (*Por fas o por ne fas, lo que tu mujer quiera, eso harás*, MK 39736; *Si bien casado quieres ser, haz cuanto te mande tu mujer*, MK 39734; *Te plazca o no, se ha de hacer lo que quiera tu mujer*, MK 39733); otros, en cambio, recomiendan adularla para conseguir lo que se quiere (*Quien quiere buen besugo, bese a su mujer en el culo*, MK 42893) o advierten de que lo mejor es no intentar oponerse a ella (*A la mujer y a la gata no les llesves la contraria*, MK 42915; *Contra mujer, judío ni abad, esfuerzo no has de mostrar*, MK 42916).

[Apéndice 4.15] Teniendo en cuenta estas apreciaciones, se entiende que, como decía Juvenal (6, 268-269), el matrimonio se convierta en un campo de batalla, con discusiones y reproches continuos (*vid.* Apéndice 3.27.4). Según el refranero español, otra manera de evitar estas riñas es pasar por alto los defectos de la pareja (*Para no reñir un matrimonio, la mujer*

⁷⁰¹ En el camino hasta estos refranes habría ejercido influencia una frase bíblica que leemos en *Ef.* 5, 28: "Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit" ('El que ama a su esposa, a sí mismo se ama'), donde sólo sustituyendo el amor por la honra surgen los españoles. Asimismo, también *Cl.* 3, 19 ha podido interferir, pues en ese pasaje se aconseja el trato amable y cariñoso para con la esposa: "Viri, diligite uxores uestras, et nolite amari esse ad illas" ('Maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis ásperos con ellas').

⁷⁰² Sobre la formulación, tradición e interpretación de esta fórmula, *vid.* Hersch (2010: 187-190).

ha de ser ciega, y el marido, sordo, MK 39531; –Marido, no veas. –Mujer, ciega seas, MK 39530), lo que nos recuerda una frase que Aulo Gelio (I 17, 4) atribuye a Varrón (*Sat. fr.* 83, 1 B), según la cual “uitium uxoris aut tollendum aut ferendum est” (‘los defectos de la esposa o se quitan o se soportan’)⁷⁰³. Como comenta Veyne (1991 [1985]: 52), “se sabía que el malentendimiento era una calamidad muy extendida, y la gente se resignaba; los moralistas decían que si se aprendía a soportar los defectos y humores de una esposa, uno se formaba para afrontar las contrariedades de este mundo”. En este caso, la misoginia romana que sólo detectaba lacras en la mujer habría sido paliada por sus equivalentes españoles, que las contemplan en ambos cónyuges⁷⁰⁴.

[Apéndice 4.16] A pesar de todos esos posibles remedios, en general el matrimonio se concibe como una tortura para el varón, hasta tal punto que llega a considerarse que sólo tiene dos días buenos: el primero y el último. En el siglo VI a. C., el yambógrafo griego Hiponacte (*fr.* 68 W) ya hace alusión a este tópico que llegará hasta nosotros: “Δύ’ ἡμέραι γυναικός εἰσιν ἡδισταί, / ὅταν γαμῆ τις κάκφερη τευθνηκυῖαν” (‘Dos son los días buenos que da la mujer: cuando uno la desposa y cuando la lleva al cementerio’). Aun no contando con documentados equivalentes latinos de época clásica (*cf.* T 1438), pensamos que ya entonces se trataba de una paremia, a juzgar por la literalidad de los herederos españoles (*La mujer da dos días buenos: el de su boda y el de su entierro*, MK 43846; *El matrimonio sólo tiene dos días buenos: el primero y el postrero*, MK 40108). Al júbilo de los primeros días (o más bien noches) del matrimonio aluden, de modo análogo, otros refranes que los contrastan con el resto, llenos de infortunios (*Las primeras lunas, bendiciones y dulzuras; las lunas siguientes, reniegos y hieles*, MK 40110; *Las primeras lunas, mieles y dulzuras; pero las demás, ya me lo dirás*, MK 40111).

Esta amargada existencia masculina ocasionada por la esposa surge, asimismo, entre las sentencias de Menandro (*Monost.* 151), en concreto una identificada como propia de Queremón (*fr.* 32 S-K) donde se parte de la idea anterior para establecer que el placer del entierro es mucho mayor que el de la boda: *Γυναῖκα θάπτειν κρεῖσσόν ἐστιν ἢ γαμεῖν* (‘Es mejor enterrar a una mujer que casarse con ella’). A la complacencia ante la muerte de la esposa también hace referencia un refrán medieval, pues es la forma de poder hacerse con todos sus bienes: *Pessima res uxor, poterit tamen utilis esse, / si breuiter moriens det tibi, quidquid habet* (‘Una esposa es la peor cosa, pero también puede ser útil, si muriéndose pronto te da a ti todo lo que tiene’, W 39532e). Paralelamente, en español se registra esta euforia ante la muerte de la esposa, que pone punto final a tan mal trance (*Cuando la casada descansa en paz, son dos a descansar: ella enterrada, y el viudo por enterrar*, MK 39811), aunque a veces se especifica que tan sólo se desea tal desdicha a la mala mujer (*A quien tiene mala mujer, ningún bien le puede venir, sino es que sea que ella se muera*, MK 39850; *Al que yo bien quiera, la mujer se le muera; la mala, que no la buena*, MK 39810), visto que sólo en esa circunstancia –esto es, difunta– será una buena esposa (*La mujer que sale mala no será*

⁷⁰³ En este aspecto, también puede traerse a colación el dístico atribuido a Catón (3, 23) que proclama: *Vxoris linguam, si frugi est, ferre memento; / namque malum est non uelle pati nec posse tacere* (‘Soporta cuanto diga tu mujer, si es digno: tan malo es no querer soportarlo como no poder callarse’).

⁷⁰⁴ El cambio pudo operarse, tal vez, gracias a la intercesión de la cultura judía, la cual –aunque no en todos los órdenes– es más propensa a otorgar atributos y características por igual a varones y mujeres.

buena sino enterrada, MK 43133; *La mujer que no ha de ser buena, siete estados so la tierra*, MK 43132).

[Apéndice 4.17] Teniendo en cuenta tanto lo que acabamos de ver como la ausencia de amor en el matrimonio según la mentalidad clásica y las paremias, no debe sorprendernos que el duelo por la muerte del cónyuge sea prácticamente inexistente. A este respecto, en latín medieval contamos con el refrán *Lentissime coniuges flentur, saepe uero laetissime* ('Por largo tiempo son llorados los cónyuges, mas también a menudo con mucha alegría', A 824, D 1431, G 1466, COU I.1502, DAPR 258), que se aplica a la pérdida tanto del esposo como de la esposa; y circunscribiéndose a ésta última, tenemos atestiguado en algún refranero *Confestim fletus amissae coniugis arent* ('Enseguida se seca el llanto por la esposa perdida', Pereira, 1655: 103). En español hay refranes que igualmente aluden a la brevedad de este duelo, tanto aplicados a las viudas (*Dolor de viuda, bien poco dura*, Web; *Dolor de esposo, dolor de codo: duele mucho y dura poco*, DAPR 258), como a los viudos (*Dolor de mujer muerta, dura hasta la puerta*, S 356; *El dolor del viudo, corto y agudo*, S 356).

8.6. Adulterio

La infidelidad conyugal es un tema que, tradicionalmente, se ha entendido de modo asimétrico en lo que atañe a su tolerancia, en función de si quien comete el adulterio es el varón o la mujer. Dada la consideración de ésta última y de la maternidad en las culturas griega y romana (en las que el cuerpo femenino se reduce a un receptáculo de la simiente masculina, *vid.* Apéndice 3.03), así como dada la finalidad procreadora del matrimonio, es fácil suponer las razones por las cuales el adulterio femenino es duramente castigado en todos los ámbitos (la realidad doméstica, la legislación, la filosofía, el arte y, por supuesto, las paremias), mientras que el masculino queda impune.

Hablando de los ejemplos que se hallan en los poemas homéricos, Mosse (1990 [1983]: 22) concluye: "El adulterio de la mujer no se perdona, pues es necesario preservar la legitimidad de los hijos". En la realidad de la Atenas clásica las cosas no parecen cambiar mucho, pues sigue persiguiéndose a la adúltera al tiempo que el concubinato no representaba ningún peligro, puesto que "el único adulterio reprobable, por lo que al marido se refiere, era el cometido con la esposa legítima de otro ateniense, porque al hacerlo perjudicaba a otro ciudadano" (Mosse, 1990 [1983]: 61). De esta forma, el adulterio masculino tan sólo es sancionado cuando vulnera el honor de otro varón; en cambio, las consecuencias para la mujer que lo cometiera eran rigurosas:

En cuanto a la mujer adúltera, era severamente castigada. El marido podía repudiarla, y algunos autores sostienen incluso que tenía la obligación de hacerlo so pena de ser privado de sus derechos cívicos. Además, desde ese momento era excluida de toda participación en los cultos de la ciudad. [Mosse, 1990 [1983]: 62]

Por más que en esta cuestión la sociedad romana siga los pasos de la griega, presenta algunas variaciones conceptuales, en tanto que la *Lex Iulia de adulteriis* decretada por Augusto (18 a. C.) amplía el concepto de *adulterium* extendiéndolo a "todas las relaciones extramatrimoniales mantenidas por una mujer [libre], fuese casada, virgen o viuda: a menos que [...] fuera prostituta, y con la excepción [...] de la relación de concubinato" (Cantarella, 1991: 49), abundando de nuevo en la necesaria castidad de todas las ciudadanas. Para su artífice, esta ley "estaba destinada a convertirse en una poderosa arma contra la depravación

de su época”, pero al mismo tiempo “amputaba gran parte de la autoridad del *paterfamilias*, considerada hasta entonces inviolable” (Maldonado de Lizalde, 2005: 375), por cuanto durante siglos el castigo del adulterio se había confiado a la jurisdicción doméstica y ahora se convertía en un delito público (*crimen*), en un caso penal.

Las repercusiones de este cambio eran sustanciales, ya que el marido que no denunciara a su esposa adúltera ni la repudiara en el lapso de sesenta días, podía ser denunciado por lenocinio; agotado este plazo, durante cuatro meses el derecho de acusación pasaba a los extraños (Cantarella, 1991: 49)⁷⁰⁵. Más allá de los asesinatos de la mujer adúltera y su cómplice⁷⁰⁶, pertenecientes a la esfera del derecho privado (y quizá más literarios que reales), había otro tipo de penalización pública que afectaba tanto a la adúltera como al varón responsable de ella:

Las penas por adulterio eran severas: la mujer perdía la mitad de su dote y un tercio de sus propiedades; el hombre, la mitad de sus propiedades y se le relegaba al exilio. [...] La mujer condenada por adulterio era relegada a la categoría de *probrosa*, lo cual la coloca de inmediato [...] con las prostitutas, la gente de teatro y mujeres condenadas por cualquier corte penal, e impedida de casarse con ciudadanos romanos libres. [Maldonado de Lizalde, 2005: 383]

[Apéndice 4.18] Esta responsabilidad de la mujer respecto al honor de los varones a los que está sometida se refleja, por ejemplo, en uno de los *Disticha Catonis* (4, 47), donde se aconseja tener cautela al elegir esposa: *Cum coniunx tibi sit, ne res et fama laboret* (‘Cuando te cases, que no sufran ni tus bienes ni tu buen nombre: procura no llamar amigo al enemigo’). Asimismo, está presente en una sentencia de Menandro (*Monost.* 218) en la que se sostiene que *Ἐκ τῶν γυναικῶν ὄλλυται κόσμος μέγας* (‘Por culpa de las mujeres se viene abajo una gran honra’). En español se concreta esta circunstancia en la situación de los esposos, relacionándose directamente con la infidelidad conyugal y haciendo “a la mujer la única culpable de este delito” (Calero Fernández, 1991a: 140) (*La honra del marido está en mano de su mujer*, MK 1146; *Por eso es un hombre cornudo, porque quiere su mujer*, MK 1151), aunque otro refrán aumenta esa fragilidad de la honra masculina, que puede ser destruida por cualquiera y por cualquier habladoría (*Tu honra en ti no está, sino en los demás*, MK 31303).

Si bien el adulterio era un tema que evidentemente preocupaba a la mentalidad clásica, no se han registrado muchas paremias que aludan a ello directamente, sino que se centran en la importancia de la castidad femenina (*vid.* Apéndices 3.06-12) y en la mujer como fuente de vicio (*vid.* Apéndices 3.16-20). Además, frente a la solemnidad con la que suele tratarse en las unidades clásicas, resalta la jocosidad de las españolas, que a menudo tratan esta temática con sorna y burla⁷⁰⁷. Quizá este cambio de actitud se deba al hecho de

⁷⁰⁵ Aun así, Cantarella (1991: 50-53) argumenta que la ley en realidad no se aplicaba, tanto por el hecho de que los varones afectados no aceptarían tal intrusión del Estado en sus cuestiones familiares, como porque el resto no estaba interesado en enzarzarse en acciones judiciales que no les concernían.

⁷⁰⁶ El padre podía matar a la hija y al cómplice en el momento en el que los sorprendiera (pero si mataba al cómplice y perdonaba a la hija, era culpable de homicidio); en cambio, el marido engañado podía matar sólo al cómplice si sorprendía flagrantemente a la pareja dentro de los muros domésticos y si aquél pertenecía a una categoría social considerada menos noble (esclavo, liberto o *infamis*) (Cantarella, 1991: 49-50).

⁷⁰⁷ Recuérdese que ya se atisbó este tono cuando analizamos las paremias sobre las relaciones amorosas entre un varón mayor y una muchacha (*vid.* Apéndice 2.24).

que se han perdido paremias clásicas que realmente pertenecieran al pueblo llano, para el que el tema del honor era más bien subsidiario y ajeno, como bien atestigua nuestro refranero (*De honra no curéis; que harta tiene el rey*, MK 31252).

Sea como fuere, en Plauto (*Merc.* 824) hallamos la constatación de cómo se considera reprobable el adulterio femenino, pues “*uxor contenta est, quae bona est, uno uiro*” (‘la mujer que es honesta está satisfecha con un solo varón’). Esta frase probablemente debió de proverbializarse (si es que no lo estaba ya), dado que nuestro refranero cuenta con equivalentes literales (*Para casta, con un hombre basta*, MK 43004; *A la mujer casada, el marido le basta*, MK 39914; *A la mujer casada y casta, el marido le basta*, MK 39915; *La buena casada, de solo su marido agrada*, MK 39831), así como alguno con ciertas variaciones (*La mujer y el huerto, no quieren más de un dueño*, MK 39916) o incluso con manipulaciones religiosas propias de una sociedad cristiana (*A la mujer casta, Dios le basta*, MK 42976).

A partir de la regla de Ulpiano (*Dig.* L 17, 145) de que “*Nemo uidetur fraudare eos, qui sciunt et consentiunt*” (‘Nadie parece engañar a aquellos que saben y consienten’), se creó la variante “*Scienti et conscienti non fit iniuria*” (‘Al que sabe y consiente no se le hace injuria’, SD 9125, HL 7831, D 422, COU I.2799), que según las fuentes “suele aplicarse al marido que consiente en el adulterio de su mujer” (HL 7831), censurándose de esta manera tal actitud por impropia de un varón de pro, del mismo modo que en español *Quien es cornudo y lo consiente, cornudo sea para siempre* (MK 1210) o *Quien es cornudo y calla, en el corazón trae un ascua* (MK 1209).

El varón engañado reaparece como objeto de escarnio en una frase proverbializada de Juvenal (10, 342) que seguramente recoge una idea generalizada: “*Dedecus ille domus sciet ultimus*” (‘Él es el último en enterarse del deshonor de su casa’). Esta tradición continúa en español a veces con ligeras variaciones (*El marido es el último que se entera*, MK 39956; *El postrero que sabe las desgracias es el marido*, S 324; *El postrero que lo sabe es el cornudo, y el primero el que se los puso*, MK 1184; *El mal del cornudo, él no lo sabe y sábelo todo el mundo*, MK 1182).

Frente a la maternidad, generalmente fuera de toda duda según la primera parte del aforismo jurídico de Paulo (*Dig.* II 4, 5), que dice que “*Mater semper certa est*” (‘La madre es siempre segura’), lo único que permite determinar la paternidad legítima es, según la segunda parte del mismo, el matrimonio: “*Pater uero is est, quem nuptiae demonstrant*” (‘En realidad el padre es aquél al que señalan las nupcias’), principio al que también alude Justiniano (*Cod.* V 4, 6). Este hecho biológico, unido a la presunta inclinación femenina hacia la lujuria, alimenta el tópico de la incertidumbre sobre la paternidad que proclaman unidades tardías como *Mater semper certa est, pater numquam* (‘La madre es siempre cierta; el padre, nunca’, T 1450) o *Pater semper incertus est* (‘El padre es siempre incierto’, P 2181). A lo mismo hacía ya referencia Homero (*Od.* I, 215-216) cuando Telémaco habla con Atenea disfrazada del forastero Mentos y pone en duda la paternidad de Odiseo, mientras da por sentado que Penélope es su madre: “*Μήτηρ μὲν τέ μέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἐγὼ γε / οὐκ οἶδ’· οὐ γάρ πώ τις ἐδὼν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω*” (‘Asegura mi madre que de él [Odiseo] soy hijo; mas yo, en cambio, no lo sé, pues por sí mismo nadie conoce su linaje’). Posteriormente, Ausonio (*Epigr.* 45, 11-12) escribe: “*Credo quod illi nec pater certus fuit / et mater est uere lupa*” (‘Creo que para él el padre siempre ha sido incierto y su madre, en realidad, una loba’). La idea cuaja en nuestro refranero, aun tiñéndose de la festividad a la que nos referíamos antes (*Si el hijo sale al padre, de duelo o sospecha saca a la madre*, MK 1175; *No tenéis más*

parte en el hijo que el diablo en paraíso, MK 1179; *¡Ay, caderas hartas de parir, y ninguna de mi marido mal logrado!*, MK 1200; *Si es mi hijo o no es mi hijo, yo pagué el bautismo*, MK 1176; *Plega a Dios, Matea, que este hijo nuestro sea*, MK 1177).

Esta burla del cornudo (y en especial del que lo consiente) se sustenta en que el adulterio supone la pérdida de autoridad del varón, la inversión de papeles que siempre se critica. El varón debe actuar como el dueño y el *custos* de su esposa, conque no debería permitir que se produjeran tales deshoneses, pues se le echará en cara su falta de vigilancia o de firmeza. Y si desafortunadamente tal desgracia se cernía sobre ellos, “el único medio de que disponían un marido o un padre para prevenir semejante perjuicio consistía en ser los primeros en denunciar públicamente la mala conducta de los suyos. [...] Había que dejar en claro que no tenían «paciencia» –es decir, complacencia– para el vicio” (Veyne, 1991 [1985]: 51); de ahí que el refranero trate el adulterio “para avisar al varón del peligro y aconsejarle la postura que debe adoptar, o para censurar la infidelidad de la esposa” (Calero Fernández, 1991a: 139).

8.7. Cesión de esposas

En un principio, en Roma los matrimonios eran –por ‘transferencia de dominio’: *manus-cum manu*, es decir, que la desposada rompía con su familia consanguínea y se integraba en la de su marido: pasaba de *filia in potestate* a *esposa in manu*, por lo cual se hallaba sometida a un poder familiar igualmente opresor. Sin embargo, poco a poco fue imponiéndose el matrimonio *sine manu* (hacia los siglos II-I a. C.), por el cual la mujer continuaba ligada a su propia familia consanguínea. Se ha querido ver en este cambio un aumento de la libertad de la mujer romana, visto que no estaba sometida al marido, pero en realidad es una falacia, ya que continuaba sometida al *pater familias*. En verdad, el cambio no afectaba a la emancipación de las mujeres sino a la concepción del matrimonio, que pasa a ser un vínculo provisional en el cual se refuerza la idea de que las mujeres son sólo el medio para la sucesión del linaje paterno (Cantarella, 1991: 14-17; Alarcón Palacio, 2005: 4-6).

A raíz de esta nueva concepción, se dilucidan hechos como el alto número de divorcios y segundas o terceras nupcias, así como el peculiar fenómeno de la cesión de esposas. Este intercambio no sólo se explica por intereses políticos o económicos, sino también por la ferviente necesidad de engendrar herederos que tenían los *patres familias*, quienes se veían condicionados por el fantasma de partos mortales y mujeres estériles, motivo por el que buscaban esposas cuya fertilidad estuviera comprobada (Thomas, 1988 [1986]: 210).

[Apéndice 4.19] Por más que la práctica social fuera la descrita, la mentalidad que se recoge en las paremias y en la literatura es otra. El orgullo masculino que rige este modo de ver el mundo hacía que los límites entre estas prácticas y el adulterio fueran más bien difusos. En el caso del préstamo de esposas fértiles, se argumentaba que no podía considerarse adulterio en cuanto que la finalidad del acto era la reproducción. Aun así, en latín medieval florece una serie de refranes que giran en torno a cuán dañino puede ser permitir que otro varón haga uso de las propiedades de uno, entre las que se incluyen la esposa, el caballo y la vestimenta: *Vxor, equus, uestis / et calceamenta inhonestis / dum conceduntur, / cum damno restituuntur* (‘La mujer, el caballo, el vestido y los zapatos, si se prestan a gente indigna son restituidos con detrimento’, SD 10381, HL 8978, A 116, D 3305, COU I.3140), *Vxor, equus, uestis, si praestita sunt inhonestis, / numquam redduntur sine damno, quando petuntur* (‘Mujer, caballo y vestido, si los prestas a deshonestos, cuando los

reclamas, nunca te los devuelven sin daño’, W 32759). En español se atestigua la pervivencia de estas paremias con algunos cambios, pues la ropa no se menciona (lo más parecido sería una alusión al reloj: *No prestes libro o caballo, ni la mujer ni reloj, que los pierdes de seguro o te nace un cornalón*, MK 52185). Las variantes se suceden, ya sea añadiendo otros elementos como la guitarra –pues el cambio de rasgueo o la forma de usarla modifica su timbre o incluso la destempera– y, especialmente, armas tales como la escopeta o la espada, símbolos de la virilidad (*Mujer, escopeta, guitarra y caballo, no prestallo*, MK 52184; *Caballo, mujer y escopeta son prendas que no se prestan*, MK 8165; *El hombre ha de tener tres cosas codiciadas: su mujer, su caballo y su espada*, MK 42745), ya sea prescindiendo del animal (*La mujer y la espada puede ser mostrada, mas no confiada*, MK 43210; *La mujer y la espada, ni prestada ni probada*, MK 43212; *Espada y mujer, ni darlas a ver*, MK 42960). Algunos sólo se refieren a la esposa (*Quien fía su mujer de un amigo, a la frente le saldrá el castigo*, MK 12573), al tiempo que otros se centran en el resto de elementos (*El caballo y la escopeta, a nadie se le prestan*, MK 52187). Por último, algunos cambian la esposa por la “amiga” mostrando su desprecio por ella (*La amiga y la espada, antes dada que prestada*, MK 2619)⁷⁰⁸, o bien generalizan con el verbo *montar* todas estas realidades –caballo, escopeta, mujer–, resultando todavía más denigrantes para con las mujeres (*Lo que se monta, no se presta*, MK 52188).

Asimismo, Singer (1995-2002: IX.103) cita como paremia unos versos del romance en latín del siglo XI *Ruodlieb* (5, 468-470): *Poscit ad occandum si te conciuis agellum, ut praestetur equa generandi tempore feta, noli praestare, ni uis hanc degenerare* (‘Si tu vecino te pide que para rastrillar su campo le prestes la yegua fecunda que ha procreado en el momento oportuno, no se la prestes si no quieres que degenerare’), que alude a las anteriores unidades jugando además con la vinculación etimológica entre *generare* y *degenerare*, y que puede entenderse como aplicable a la mujer⁷⁰⁹.

8.8. Segundas nupcias

[Apéndice 4.20] Para la sociedad romana la indisolubilidad del matrimonio es una idea ajena, de tal suerte que se consideraba “el divorcio como un hecho absolutamente normal; y lo mismo los segundos, los terceros, y a veces los cuartos matrimonios” (Cantarella, 1991: 59). Pese a esta realidad, en la mentalidad antigua pervivía una exaltación meramente retórica del matrimonio único y, en concreto, de la mujer *univira*: “no haber conocido durante toda la vida más que a un solo hombre era sin duda un mérito, pero únicamente ciertos cristianos emprenderán la tarea de hacer de ello un deber” (Veyne, 1991 [1985]: 51-

⁷⁰⁸ Esta “amiga” trae claras reminiscencias de la *amica* de la elegía latina y de la poesía amorosa medieval, géneros en los que, mediante dicha designación, se aludía a la amante no legitimada por el matrimonio (a menudo una mujer relativamente emancipada y con estatus propio). En cuanto a esta cuestión particular, es significativo el final de una poema de Propertio (II 6, 41-42), en el que provocativamente proclama su amor por su amada Cintia: “Nos uxor numquam, numquam seducet amica, / semper amica mihi, semper et uxor eris” (‘Una esposa nunca nos separará, nunca una amiga: para mí siempre serás mi amiga y siempre mi esposa’).

⁷⁰⁹ Por otro lado, aunque no se refiere a la mujer sino al maltrato que generalmente se da a lo que no es de uno mismo, Bebel (1879: 92, nº 337) y Singer (1995-2002: IX.103) incluyen el proverbio: *Equus conducticius, aut alienus, facit breuia miliaria, uel uelociter currit; quoniam sine misericordia agitamus illos* (‘El caballo alquilado o ajeno hace los miliarios cortos o corre velozmente, porque sin misericordia lo aguijamos’), que puede relacionarse con algunos refranes españoles (*Bestia prestada, mal comida y bien andada*, MK 52125).

52). Al hilo de este enardecimiento, Marcial (VI 7, 5) asegura: “Quae nubit toties, non nubit: adultera lege est” (‘La que se casa muchas veces, no se casa; es adúltera según la ley’), en alusión a la *Lex Iulia de adulteriis*.

En dos de las sentencias que se le atribuyen, Publilio Siro (223 / H 21; 340 / M 32) se hace eco del mismo lugar común. La primera concierne en general a las segundas nupcias: *Habent locum maledicti crebrae nuptiae* (‘Los casamientos repetidos dan lugar a la maledicencia’), como algunos refranes españoles (*Bodas multiplicadas, bodas deshonradas*, MK 40226; *Bodas repetidas, bodas zaheridas*, MK 40227). En cambio, la segunda se circunscribe a la mujer no univira: *Mulier quae multis nubit multis non placet* (‘La mujer que se casa con muchos agrada a pocos’), que cuenta con continuaciones literales en nuestra lengua (*La que con muchos se casa, a todos enfada*, MK 38981; *Mujer que con muchos casa, a pocos agrada*, MK 43415).

De este modo, en nuestro refranero confluyen esta idealización grecorromana y la concepción cristiana del matrimonio, censurándose, consiguientemente, que las mujeres contraigan segundas nupcias. Dada la inexistencia legal del divorcio en la sociedad hispana tradicional, hay que suponer que estos refranes se refieren a las viudas. Como señala Sau Sánchez (1990 [1981]: 281), “la mujer viuda se supone que ha quedado sin su dueño legítimo, sin el hombre que un día aceptó hacerse cargo de ella” y, teóricamente, estaría autorizada a buscarse otro “amo social”; ahora bien, en realidad se considera que sigue siendo una posesión de su marido, a pesar de que éste haya muerto. Esta concepción de la viuda se hace palmaria en la expresión “mujer de otro marido” que aparece en numerosos refranes, en los que a menudo se asocia con comida sobrante que ha sido sometida a algún tipo de manipulación para poderle sacar un segundo provecho, deteriorándose así su condición (*Ni pan hervido, ni mujer de otro marido*, MK 40236; *Mujer de otro marido, olla de caldo añadido*, MK 40242; *Ni gazpacho añadido, ni mujer de otro marido*, MK 40238; *Ni berza vuelta a calentar, ni mujer vuelta a casar*, MK 11149)⁷¹⁰.

Estas ideas se han fundido con otros refranes, como los que hablan de la indomabilidad del potro⁷¹¹ (*Ni mujer de otro, ni criar potro*, MK 40237), de la imposibilidad de obrar bien siendo presa de la pasión⁷¹² (*Mujer de otro marido y burra con pollino no se meten en camino*, MK 40240; *Viuda que a nuevas nupcias vino, y burra con pollino, son malos de meter en camino*, MK 40241), de la desconfianza que despiertan las personas marcadas⁷¹³ (*De persona señalada, y de viuda tres veces casada*, MK 36992) o del peligro que acarrea tener que hacerse cargo de los hijos que una viuda pueda llevar consigo⁷¹⁴ (*No adoptes hijos que no has tenido, ni tomes mujer de otro marido*, MK 40239).

⁷¹⁰ En estos refranes, el tema se ha vuelto a fundir con una tradición que ya comentamos a raíz de la desconfianza hacia los amigos reconciliados (*vid. Apéndices 1.54, 9.21*).

⁷¹¹ Cf. *Médicos y potros, que los domen otros* (MK 40350), *La mujer y el potro, que los dome otro* (MK 42840), *Un viejo sobre un potro, un loco sobre otro* (MK 62638), *Ni manjar de otro, ni coce de potro* (MK 1222), *No pesques con anzuelo de oro, ni cabalgues en potro novo, ni tu mujer alabes a otro* (MK 50091).

⁷¹² Cf. *Asna/Burra con pollino no va derecha al molino* (MK 3771, MK 5386), que “explica que no puede hacer rectamente las cosas quien está poseído de alguna pasión o afecto” (S 98).

⁷¹³ En este caso también de raigambre clásica, a partir del aforismo *Caue a signatis* (‘Guárdate de los señalados’, SD 1305, HL 1211, VF 88, D 364) (*vid. Apéndice 9.38*).

⁷¹⁴ Cf. *Harto es loco quien cría hijos de otro* (MK 14499) o *Brasa trae en el seno la que cría hijo ajeno* (MK 14497).

Mucho más libremente, algunos refranes centran este rechazo de la mujer no *univira* en una presunta competencia que se establece entre el difunto marido y el siguiente, quien siempre tendrá las de perder en la posible comparación que la esposa haga entre uno y otro (*Quien se casa con mujer que ya casada fue, no vive sólo con ella, sino con el malogrado también*, MK 40243; *Quien con viuda llegue a casar, siempre al que pudre oirá celebrar*, MK 40244). No obstante, también se registra la versión contraria, refiriéndose a la mujer que se casa con un viudo (*La que se casa con viudo, rival tiene en el otro mundo*, MK 40245).

8.9. Recapitulación

El legado clásico en la paremiología española concerniente al matrimonio hace percibirlo como un contrato social ajeno a la quimera del amor, centrándose en la óptica masculina y presentando de nuevo una visión sesgada de la realidad, en la que las experiencias femeninas se silencian o se sujetan a los ideales y temores (castidad y adulterio) del varón. El matrimonio aparece como una unión inarmónica entre la mujer y el varón. Para aquélla se erige en la única manera de ejercer su cometido social y, en consecuencia, se torna un momento ansiosamente deseado; para éste es un mal trance que preferiría evitar, pues tan sólo le acarrea infortunios y desasosiegos.

Con todo, algunos refranes contrarrestan tanta negatividad abogando por la concordia entre los cónyuges; pero en realidad tales enseñanzas sólo sirven de contrapunto y su existencia quizá se deba a que lo que comúnmente se cree que ocurre es lo contrario, como se hace visible en el resto de paremias.

IX. La familia

9.1. El vínculo paterno-filial

Si, como hemos visto, el amor era un concepto no siempre presente en el matrimonio grecorromano y generalmente ausente de los refranes españoles sobre el tema, su presencia tampoco será lo que defina las relaciones entre familiares, ni siquiera entre los más allegados, como padres, madres, hijos e hijas.

[Apéndice 5.01] En las paremias griegas se establece un paralelismo entre la relación de una persona respecto a sus progenitores y la que mantiene el ser humano con la divinidad. De esta manera, la relación paterno-filial se describe en términos de honores, respeto del hijo al padre, pero no de afecto, gracias al empleo del sustantivo *τιμή* ('worship, esteem, honour, and in pl. honours, such as are accorded to gods or to superiors, or bestowed (whether by gods or men) as a reward for services', LSJ s. v.) o el verbo *τιμάν* ('to pay honour to, hold in honour, to honour, revere, reverence', LSJ s. v.), estableciendo una clara jerarquía en virtud de la cual se fundamentan las relaciones familiares de autoridad paterna y obediencia filial. Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1162a5-6) ya recoge este vínculo progenitor-descendiente y divinidad-ser humano: "Ἔστιν δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις, καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοῦς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον" ('El afecto de los niños hacia un progenitor, como el de los seres humanos hacia la divinidad, es un afecto hacia lo que es bueno y superior')⁷¹⁵.

Son diversos los monósticos de Menandro en los que se exhorta a honrar a los padres, en algunas ocasiones fundando diferencias de trato con otras personas del propio entorno (*Γονεῖς δὲ τίμα καὶ φίλους εὐεργέτει*, 'Honra a tus padres y haz bien a tus amigos', Men. *Monost.* 162), pero más frecuentemente se establece un vínculo entre los progenitores y la divinidad, que puede ser de igualdad⁷¹⁶, de superioridad⁷¹⁷ o de inferioridad⁷¹⁸. En español, la

⁷¹⁵ En otros pasajes de esta misma obra se reincide en esta asociación, como cuando se reflexiona sobre los honores que hay que rendir a padres y dioses, a modo de recompensa por los favores de ellos recibidos, llegando a la conclusión de que al padre no hay que restituírsele todo, del mismo modo que no hay que ofrecer a Zeus todos los sacrificios, pues nunca se les podría dar todo lo que realmente merecen a cambio de lo que ellos nos han concedido (*Arist. Eth. Nic.* VIII 15, 1163b16-17; IX 2, 1165a15).

⁷¹⁶ *Νόμιζε σαυτῶ τοὺς γονεῖς εἶναι θεοῦς* ('Considera que para ti tus padres son dioses', Men. *Monost.* 526), *Νόμος γονεῦσιν ἰσοθέους τιμὰς νέμειν* ('Es ley tributar a los padres honores semejantes a los de los dioses', Men. *Monost.* 525).

⁷¹⁷ *Βούλου γονεῖς πρόπιστον ἐν τιμαῖς ἔχειν* ('Desea honrar lo primero de todo a tus padres', Men. *Monost.* 113; Phil. fr. 199 K), *Θεοὶ μέγιστοι τοῖς φρονούσιν οἱ γονεῖς* ('Los padres son para los hombres sensatos los dioses más importantes', Men. *Monost.* 331; Dicaeog. fr. 5 S-K).

⁷¹⁸ *Θεὸν προτίμα, δεύτερον δὲ τοὺς γονεῖς* ('Honra primero a la divinidad y en segundo lugar a tus padres', Men. *Monost.* 322).

Si bien todas las unidades comprendidas en estas tres notas apuntan indistintamente a los progenitores, existe una en la que se distingue entre padre y madre, reservándose el verbo *τιμάν* para la actitud con el padre y aplicando *σεβεῖν* ('worship, honour, mostly of the gods', LSJ s. v.) a la madre, cuyas connotaciones religiosas son igualmente reconocibles (pues se relaciona con *εὐσέβεια*, *vid.* nota 156): *Πατέρα τίμα. τὴν δὲ τεκοῦσαν σέβου* ('Honra a tu padre y venera a la que te dio a luz', Men. *Monost.* 674). Sin embargo, en su edición de las sentencias de Menandro, Jaekel (1964: 130) incluye una unidad pareja en la que se distingue entre el honor que debe profesarse al padre y el amor que se tributa a la madre: *Πατέρα σέβου, τὴν δὲ θρεψαμένην στέργε* ('Venera a tu padre y ama a la que te alimenta', Men. *Append.* 6, 2, código K, Jaekel, ed., 1964: 130). Asimismo, Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 2,

herencia de estas paremias griegas se entremezcla con la concepción cristiana de la divinidad, que pasa a convertirse en un ‘padre espiritual’ (frente al ‘temporal’ o ‘natural’), al tiempo que análogamente también hay vacilación en cuanto a quién es más importante (*Al padre temporal y al espiritual, has de honrar por igual*, MK 48183; *Honra al padre natural; también al espiritual*, MK 55371; *Al padre temporal has de honrar, y más al espiritual*, MK 48182). Lo importante es que nuestros refranes, aun manteniéndose fieles a sus antecedentes griegos, reflejan un cambio sustancial en la relación entre el ser humano y la divinidad: si en griego los padres eran equiparados a los dioses, en español es Dios quien se convierte en un padre, por virtud del punto de vista cristiano que humaniza a la divinidad en la figura de Jesucristo y que permite distinguir entre la severidad divina del Antiguo Testamento y el amor benevolente del Nuevo.

En latín los sentimientos filiales hacia los progenitores se definen de modo similar mediante el concepto de *pietas* (‘sentimiento que impulsa al reconocimiento y cumplimiento de todos los deberes para con la divinidad, los padres, la patria, los parientes, los amigos, etc.’, BL s. v.)⁷¹⁹. Así, una sentencia apócrifa de Pseudo-Publilio Siro (*Sent. Ap.* 43) establece una clara distinción entre los sentimientos respecto a los progenitores y los que se tienen hacia el resto de parientes: *Praestabis parentibus pietatem, cognatis dilectionem* (‘Mostrarás devoción a los padres, amor a los parientes’), cuyo heredero español añade otros elementos a la ecuación (*Al pariente, amor; al padre, piedad; al amigo, fe; al resto, igualdad*, MK 48870).

En torno a esta idea, Cicerón (*Part. or.* 22, 78) dispone la siguiente clasificación: “*Iustitia erga deos religio, erga parentes pietas, creditis in rebus fides nominatur*” (‘La lealtad respecto a los dioses se llama piedad; para con los padres, devoción, y respecto a las cosas que se nos han confiado, observancia’), para afirmar en otro de sus pasajes que “*pietas fundamentum est omnium uirtutum*” (‘la devoción es el fundamento de todas las virtudes’, Cic. *Planc.* 12, 29). Este juicio aparece recopilado en obras paremiográficas, así como una variante en la que se especifica que tal *pietas* se refiere a los progenitores: *Fundamentum est omnium uirtutum pietas in parentes* (‘La devoción hacia los padres es el fundamento de todas las virtudes’, SD 3296, M 222). En español, el concepto latino de *pietas* se cristianiza y se hace referencia al mandamiento divino según el cual hay que honrar al padre y a la madre: *El cuarto mandamiento, de las virtudes es fundamento* (G II.284)⁷²⁰.

La fuente bíblica a la que alude indirectamente este último refrán pertenece al *Éxodo*, donde la divinidad exhorta al atemorizado pueblo judío a seguir los consabidos diez mandamientos, entre los cuales se encuentra: “Honora patrem tuum et matrem tuam ut sis longeus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi” (‘Honra a tu padre y a tu madre para que tus días se alarguen sobre la tierra que el Señor, tu Dios, te dará’, *Ex.* 20, 12)⁷²¹.

1165a24-27), basándose en la superioridad del amor maternal (cf. *Eth. Nic.* VIII 14, 1161b26-27, vid. Apéndice 5.40), acepta que se diferencien: “Καὶ τιμῆν δὲ γονεῦσι καθάπερ θεοῖς, οὐ πᾶσαν δὲ: οὐδὲ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ καὶ μητρὶ” (‘Hay que honrar a los progenitores y a los dioses sin rendirles honores indiscriminadamente: el honor que se debe al padre no es el mismo que se debe a la madre’).

⁷¹⁹ Pese a su continuidad formal en el vocablo español *piedad*, para transmitir más fielmente el sentido de *pietas*, traduciremos este término por ‘devoción’.

⁷²⁰ Hay que señalar que el orden de los mandamientos cristianos difiere en función de la Iglesia, de tal suerte que, en la tradición católica, “el cuarto mandamiento” se corresponde a “Honrarás a tu padre y a tu madre”, mientras que en la mayoría de las protestantes y en el judaísmo tal mandato ocupa el quinto lugar.

⁷²¹ Una exhortación paralela distingue entre lo honorable del padre y de la madre, presentándose el primero como digno de honores y la segunda como padeciendo por el bien de su

Asimismo, en otro libro bíblico hallamos un precepto similar, aunque se elude la referencia a la madre: “Qui honorat patrem suum, uita uiuet longiore” (‘El que honra a su padre, vivirá una vida más larga’, *Si.* 3, 7). La longevidad con que Dios congraciará a quienes sigan sus disposiciones hace acto de presencia también en nuestro refranero (*Quien honra a su padre, vivirá largo tiempo*, MK 30672; *Honra siempre a tus padres, y verás muchas navidades*, MK 30464)⁷²².

A pesar de la aparente transparencia de estas unidades, cabe preguntarse si estas citas latinas y bíblicas son en verdad equivalentes. Mientras en el susodicho versículo del *Éxodo* tenemos explícita la presencia de la madre, en latín se emplea el término *parentes*, que desde la óptica actual puede malinterpretarse como ‘padre y madre’, pero en realidad, como comenta Thomas (1988 [1986]: 212), “los lexicógrafos y juristas extienden el empleo de la palabra *parens* –muy raramente aplicado a la madre, y mantenido en este caso en su género masculino– al padre, al abuelo y al bisabuelo de una persona”. Este uso se entiende a la luz de la concepción de la familia como microcosmos de la sociedad, como describe Cicerón (*Off.* I 17, 54): “Prima societas in ipso coniugio est” (‘La forma primera de la sociedad está en el matrimonio mismo’, *vid.* Apéndice 6.07), que engendra unos hijos y forma una *domus* que constituye el germen de la ciudad:

De la familia a la ciudad, la génesis cuyo modelo Cicerón toma de Aristóteles [*Pol.* I 13, 15-16, 1260b14-23] adquiere aquí una particularidad muy romana. El núcleo principal no se limita a la familia conyugal, sino que se completa con tres generaciones; la escisión de esta célula ampliada no sigue al matrimonio o a la mayoría de edad de los hijos, sino a la muerte del abuelo. [Thomas, 1988 [1986]: 212]

Por este motivo, en realidad los *parentes* a los que se debía la *pietas* probablemente eran los varones de los que se descendía por línea patrilineal hasta la tercera generación: padre, abuelo y bisabuelo paternos⁷²³. En el tránsito de la cultura grecorromana hacia la española, tal concepto de la familia desaparece e, impregnada de la moral cristiana, nuestra cultura distingue claramente los progenitores de otros ascendientes. Por añadidura, este cambio explicaría también la práctica ausencia de paremias clásicas relativas explícitamente a los abuelos (y abuelas), en tanto que éstos están incluidos en el concepto *parentes*, mientras que en español tanto abuelos como abuelas tienen una presencia manifiesta y más delimitada.

Por otro lado, en la cultura clásica “la distancia entre padres e hijos era enorme”, pues la moral “enseñaba a los padres a amar a sus hijos como a los continuadores del nombre familiar y del prestigio de la stirpe. Sin vanos enternecimientos” (Veyne, 1991 [1985]: 30). No obstante, esta concepción de la familia y de las relaciones paterno-filiales estaba

descendencia: “Honora patrem tuum et gemitus matris tuae ne obliuiscaris. / Memento quoniam nisi per illos non fuisses et retribue illis quomodo et illi tibi” (‘Honra a tu padre y no olvides los gemidos de tu madre. Recuerda que, si no fuera por ellos, no existirías, y correspóndeles del mismo modo que ellos a ti’, *Si.* 7, 29-30). Además, este pasaje difiere del anterior por cuanto no se centra en las consecuencias de la devoción filial, sino la causa que la hace necesaria.

⁷²² Algo parecido se deduce de un pasaje sentencioso del recopilador tardío Estobeo (*Floril.* 77), donde leemos: “Quisquis in uita sua parentes colit, hic et uiuus et defunctus, diis est carus” (‘Quien en vida venera a sus padres, se hace digno de amor a los ojos de los dioses, tanto en la vida como en la muerte’).

⁷²³ Asimismo, hay que hacer notar que la forma plural *parentes* designaba ya en época clásica a los familiares en general y que, con posterioridad, –especialmente en la lengua hablada de época tardía– pasó a englobar todos los seres queridos, sin que fuera necesaria una relación de parentesco.

supeditada al papel de la *patria potestas*. En el siglo II, “los dos rasgos esenciales de la *patria potestas* –autoridad absoluta del padre sobre sus hijos y autoridad absoluta del marido sobre la esposa colocada en su mano (*in manu*) [puesta bajo su jurisdicción], como si fuese una de sus hijas (*loco filiae*)– se habían esfumado gradualmente” (Carcopino, 1984 [1939]: 126). El cese de la total potestad paterna en la vida de la descendencia no podía sino tener sus consecuencias en la sociedad:

Una vez más, las leyes se modelaron conforme a los sentimientos; y la opinión pública, repudiando las atroces severidades de lo pasado, sólo exigió de la potestad paterna, en tiempo de Trajano y de Adriano, la piadosa ternura con la cual un jurisconsulto del siglo tercero terminará por identificarla: *patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere* [Marc. Dig. XLVIII 9, 5]. Nada más era menester para renovar la atmósfera de la familia romana y para matizar las relaciones entre padres e hijos con una dulzura afectiva tan alejada de la sequedad y del rigorismo disciplinario que Catón había mostrado en su hogar. [Carcopino, 1984 [1939]: 127]

[Apéndice 5.02] Quizá merced a este cambio de mentalidad, en algunos pasajes de la literatura latina se advierten referencias a sentimientos más íntimos, aunque la época no siempre corresponda. En el siglo I, Valerio Máximo (V 4, 7) utiliza el verbo *diligere* (‘tomar de una y otra parte, escoger, distinguir, estimar, honrar, amar [con afecto fundado en la elección y reflexión]’, BL s. v.) para definir los sentimientos filiales hacia los progenitores, estableciéndolos como una ley natural de confirmación inevitable: “*Diligere parentes prima naturae lex est*” (‘Amar a los padres es la primera ley de la naturaleza’). Con una cronología más pertinente al cambio mencionado por Carcopino, Tácito (*Agr.* 31) define con el sentido figurado del adjetivo *carus* (‘querido, amado, estimado, preferido’, BL s. v.) el afecto paterno-filial, en este caso de modo bidireccional: “*Liberos cuique ac propinquos suos natura carissimos esse uoluit*” (‘La naturaleza ha querido que para cada uno los hijos y los padres sean las personas más queridas’). Asimismo, con anterioridad Cicerón (*Lael.* 8, 27) había empleado el sustantivo *caritas* (‘amor, cariño, afecto’, BL s. v.)⁷²⁴ para definir el fuerte vínculo afectivo que une a progenitores y su descendencia, tan sólo quebrantable mediante algún tipo de atrocidad: “*Caritas quae est inter natos et parentes dirimi nisi detestabili scelere non potest*” (‘El afecto que existe entre hijos y padres no puede romperse sino con un crimen detestable’). De manera semejante, en español se insta a ser benevolente con las pequeñas faltas (*Entre padres e hijos no se ha de reparar en pelillos*, MK 24235) o a actuar de un modo adecuado a la relación paterno-filial (*Los padres y los hijos, por las buenas obras son amigos*, MK 48215).

Por último, entre las brevísimas sentencias con que termina el prólogo de los *Disticha Catonis* (*prol.* 2) “a modo de sumario o de recordatorio” (Cornudella, 1996: 12), se incluye la simple paremia *Parentes ama* (‘Ama a tus padres’), cuyo verbo *amare* extrañaría en la moral conservadora de Catón el Censor, pero que no desentona si tenemos en mente que esta atribución al político y militar de la *gens Porcia* es apócrifa y que en realidad esta obra paremiográfica fue elaborada en los siglos III-IV⁷²⁵.

⁷²⁴ Recuérdense las consideraciones que hicimos, al esbozar una definición del concepto de amistad, en torno al uso de este sustantivo y de otros términos que ahora reaparecen (*vid.* § 5.1).

⁷²⁵ Precisamente en esta época era cuando se estaba gestando el cambio terminológico e ideológico en cuanto al amor, con el vocablo *amor* despojándose del sentido sexual que poseía y aplicándose de forma extensiva.

Sin embargo, esta concepción de la familia “fundada en la *coniunctio sanguinis*” (Carcopino, 1984 [1939]: 126) no se refleja muy abundantemente en nuestro refranero por más acorde que sea con la moral cristiana que a menudo lo caracteriza, probablemente a causa del hecho de que, con una frecuencia mucho mayor, las relaciones familiares aparecen teñidas de temores, envidias, rivalidades y odios.

[Apéndice 5.03] De hecho, y en contra de lo afirmado por Tácito, generalmente el amor familiar aparece como unidireccional: los progenitores son los que aman a su descendencia o, al menos, los que lo hacen con mayor efusividad. Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1161b19-29) explica que los progenitores ven a sus hijos como una parte de ellos mismos⁷²⁶ y los aman tal como se aman a sí mismos desde el mismo momento en que nacen; en cambio, los hijos aman a sus padres por cuanto provienen de ellos y estos sentimientos no despiertan hasta que han adquirido cierta comprensión o percepción⁷²⁷. La misma teoría se desprende, siglos después, de un comentario a una de las leyes incluidas en el *Digesto*: “Plus diligit filium pater, quam filius patrem. Sed quare hoc est? [...] nam cum qualibet res conseruationem sui desideret, et uideat pater suam naturam in filio conseruari” (“El padre ama más al hijo que el hijo al padre. Mas, ¿por qué es así? Pues porque cualquiera desearía algo que fuera conservación de sí mismo, y el padre ve cómo su propia naturaleza se conserva en su hijo”, *Glos. ord. a Dig.* L 16, 220, citado por Kantorowicz, 1985 [1957]: 368). Sin embargo, el propio Aristóteles (*Magn.* II 12, 1-5) ofrece una explicación diferente al relacionarlo con sus postulados en torno a la amistad: siendo como es la amistad una actividad (*vid.* Apéndice 1.09), la procreación –como acto– origina unos vínculos más fuertes; e incluso puede entenderse a la luz de lo que decíamos sobre las deudas en la amistad (*vid.* Apéndice 1.37), puesto que los progenitores actúan como bienhechores, al tiempo que los descendientes son los beneficiarios de dicha relación: de este modo, aquéllos se complacen en la acción benefactora, mientras éstos ven una utilidad y una deuda contraída.

En Menandro (*Monost.* 809) se afirma que *Φιλίας μέγιστος δεσμός αἱ τέκνων γοναί* (“El más fuerte vínculo de amor es la procreación de hijos”)⁷²⁸, que, a falta de explicitud, podría interpretarse de manera bidireccional, pero que a la luz de la concepción aristotélica puede entenderse de los progenitores hacia su descendencia, así como a raíz de lo que luego sostendrá Cicerón (*Fin.* III 62): “Perspicuum est a natura ipsa nos, ut eos quos genuerimus amemus, impelli” (“Es evidente que somos empujados por la misma naturaleza a amar a

⁷²⁶ Con esta concepción podría relacionarse una locución como *ser carne de [su] carne*. Si bien su antecedente directo está en el *Génesis*, donde Adán se refiere a Eva como “caro de carne mea” (‘carne de mi carne’, *Gn.* 2, 23) –en alusión al pasaje en el que Eva es creada de la costilla de Adán, nacida del varón igual que Palas Atenea, que nace de la cabeza de Zeus–, con el tiempo ha pasado a designar a los hijos, reafirmandose de este modo la vinculación ideológica con lo recogido por el Estagirita.

⁷²⁷ Además, para Aristóteles, esta dilación en los sentimientos filiales explicaría no sólo por qué los progenitores quieren más a sus hijos que a la inversa, sino también por qué las madres suelen amarlos más que los padres (*vid.* Apéndice 5.40).

⁷²⁸ Al hilo de lo sostenido por esta sentencia, consideramos apropiado recordar que Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1162a 26-29) argumenta que las parejas con hijos no se separan tan fácilmente como las que no los tienen, debido a que la descendencia se entiende como un bien común y todo lo que se posee en común mantiene unido. Asimismo, mantenemos como de costumbre la versión española de Mariño Sánchez-Elvira/García Romero (eds.) (1999), en la que el sustantivo *φιλία* se traduce como ‘amor’ en un afán por transmitir el sentido más afín al original.

aquellos a los que hemos dado vida')⁷²⁹. En español esta tendencia natural convierte en incondicional el amor paterno, sin importar la índole (*Mi carne y mi hueso es mi hijo, aunque avieso*, MK 30659) o el número de los hijos (*Se quieren cuantos nacen*, MK 30653; *Tantos sean nacidos cuantos sean queridos*, MK 30652), incluso con antelación a su nacimiento (*Se quiere al hijo antes de ser nacido*, MK 30654; *Al hijo se quiere desde que se siente*, MK 30655).

En algún compendio paremiográfico se recoge una unidad latina basada explícitamente en la idea aristotélica sobre la mencionada asimetría: *Parentes plus amant filios, quam e contra* ('Los padres aman más a sus hijos que a la inversa', M 223). Aun no estando muy difusamente documentada, es verosímil creer en la pervivencia de tal paremia, puesto que el español la recoge señalando la unidireccionalidad del afecto (*El amor baja, y no sube*, MK 30680; *El amor más desciende que asciende*, MK 38015), advirtiendo jocosamente del desapego filial (*–Mucho te quiero, hijo. –Padre, así haré yo a los míos*, MK 30688; *Ten por fijo que más te quiere tu perro que tu hijo*, MK 30681; *Porfiar a tus hijos verás, no sobre quién más te quiere, sino sobre quién te saca más*, MK 30686) o incluso extendiendo tal relación a otras generaciones familiares (*Ama el abuelo al nieto, y no el nieto al abuelo*, MK 45439).

[Apéndice 5.04] La relajación del respeto hacia los padres también se evidencia en algunas unidades latinas en las que se refuta la incondicionalidad de los honores que se les debe tributar, abriendo la posibilidad a ciertas desavenencias entre padres e hijos y aconsejándoles a éstos, en tales casos, mantener el ánimo tranquilo y resignarse a aceptar la condición de aquéllos⁷³⁰. En los *Disticha Catonis* (prol. 40) se halla la concisa sentencia *Parentes patientia uince* ('Vence a tus padres con la paciencia'), y en un discurso de Cicerón (*Cluent.* 6, 17) leemos: "Facile intelligo non modo reticere homines parentum iniurias, sed etiam animo aequo ferre oportere" ('Fácilmente comprendo que los hombres no sólo no deben responder a las injurias de sus padres, sino también que es conveniente que las soporten con ánimo tranquilo'). Por último, la formulación paremiológica más axiomática está recogida entre las sentencias de Publilio Siro (8 / A 8): *Ames parentem si aequus est, aliter feras* ('Ama a tu padre si es justo; si no, sopórtalo'), que se conserva en español con literalidad (*Al padre, si fuere bueno, sírvele; y si malo, súfrele*, MK 48185).

9.2. La educación de la descendencia

[Apéndice 5.05] En la sociedad grecorromana tradicional, los hijos desempeñan un papel fundamental en la transmisión, perpetuación y ampliación de los patrimonios, y "estos hijos a los que se mueve de un lado para otro como peones sobre el tablero de la riqueza y del poder no son unos pequeños seres a los que se quiere y mima" (Veyne, 1991 [1985]: 31). La severidad paterna y la obediencia filial se basan en el principio jurídico de que *Arbitrium patris summum iudicium est* ('La decisión del padre es supremo juicio', SD 781, HL 722), ya que el derecho privado romano estaba en manos de cada *pater familias*: respecto a sus hijos, el padre es su juez natural y ejerce un derecho de justicia sobre ellos (cf. Veyne, 1991 [1985]:

⁷²⁹ A este respecto, más ambigua resulta otra frase de Cicerón (*Off.* I 17, 54) que aboga por una familia fundada en el amor, sin distinción de miembros y que, según Carcopino (1984 [1939]: 126), anticipa el cambio que se produciría en el siglo II: "Sanguinis coniunctio benevolentia deincit homines et caritate" ('La unión de la sangre liga a los hombres con la benevolencia y el amor').

⁷³⁰ La presencia de estas reflexiones quizá pueda entenderse como una llamada al orden y se deba precisamente al debilitamiento de la *patria potestas*, en virtud del cual es posible imaginar ciertos hijos rebeldes no dispuestos a acatar obedientemente lo que el *pater* prescribiera.

40, 81). Y es que el padre ejerce una autoridad moral sobre la familia y “su autoridad sobre este reducido círculo lo califica también como miembro de la clase que gobierna cada ciudad, o sea el Imperio entero” (Veyne, 1991 [1985]: 100).

Tal concepción se refleja en distintos textos, como un fragmento de una tragedia de Eurípides (*fr.* 234 N², *apud* Stob. *Floril.* 79, 19: “Πατὴρ δ’ ἀνάγκη παισὶ πείθεσθαι λόγῳ”, ‘Es necesario que los niños obedezcan las normas de su padre’), un pasaje de Plauto (*Stich.* 54: “Faciendum id nobis quod parentes imperant”, ‘Hemos de hacer lo que nos mandan nuestros padres’) o uno de los *Disticha Catonis* (4, 6: *Verbera cum tuleris discens aliquando magistri, / fer patris imperium, cum uerbis exit in iram*, ‘En la escuela consientes que el maestro te pegue: si tu padre te pega algún grito, obedece’). A esta misma condición de inapelable del juicio paterno aluden algunas paremias españolas (*Contra un padre no hay razón*, MK 48184; *Padre nunca peca*, MK 30456), así como otras donde se rechaza a quien lo ponga en duda (*De quien pleiteó contra su padre, no fie nadie*, MK 54133). No obstante, algunos reflejan una inversión de estos papeles (*En los tiempos que andan, los hijos mandan*, MK 30438; *El hijo del amo, del amo es amo*, MK 30437).

[Apéndice 5.06] Hasta tal punto se considera esencial la educación y la crianza de los hijos, que en época tardía surgió el refrán *Qui educat, pater magis quam qui genuit* (‘Quien educa es más padre que el que engendra’, SD 8190, HL 7063, D 2621). Aun cuando podría pensarse que dicho refrán se aplicaba restringidamente al progenitor varón (*cf. infra* Arist. *Oec.* I 3, 1344a6-7, donde se establece que la educación debe estar en manos del padre, mientras la crianza se reserva a la madre), lo más probable es que su alcance fuera más amplio y se entendiera *qui* y *pater* como masculinos genéricos. De hecho, en español todos los refranes que tratan de ello se circunscriben a la mujer, sustituyéndose el acto de engendrar por el de parir y el de educar por el de criar, reforzándose la idea tradicional de que es la madre quien debe ocuparse del cuidado de los hijos (*La mujer que cría es más madre que la que solamente pare*, MK 14509; *La madre que a su hijo cría es entera madre; y media la que solamente lo pare*, MK 14508; *Si pare y no cría, no es madre María*, MK 14512; *Madre para parir y no para criar, madre no se ha de llamar*, MK 38002)⁷³¹.

[Apéndice 5.07] Lo fundamental de la educación paterna y materna se hace palmario, asimismo, en la paremia tardía *Nati prudentes sunt qui nouere parentes* (‘Hijos prudentes son los que han conocido a sus padres’, A 488, COU I.1781, DAPR 354). El español recoge el testigo más o menos literalmente (*El hijo sabe, que conoce a su padre*, MK 48209: “Que no se le muere antes de educarle”), pero también señalando el mal camino que suele seguir quien carece de padres (*Madre no viste, padre no tuviste, diablo te hiciste*, MK 20136), y en particular los huérfanos de padre cuya madre es demasiado benevolente (*Padre no tuviste, madre no temiste, diablo te hiciste*, MK 48214).

[Apéndice 5.08] La obediencia que la descendencia debe a sus progenitores se explicita en el refrán medieval *Audiet carnificem spernens audire parentes* (‘Oír al verdugo quien desestime escuchar a sus padres’, A 1376, D 230, G 273, COU I.267)⁷³², que señala la

⁷³¹ Pese a ello, un grupo de refranes parece contradecir lo sostenido por los que acabamos de comentar, dado que exaltan la superioridad de la madre natural frente a la adoptiva (*Madre, la que lo pare; que la que no, no es madre*, MK 48899; *No hay tal madre, como la que pare*, MK 37997), probablemente tomando en consideración la creencia de que el vínculo materno-filial nace antes del parto, de lo cual se desprendería que sin gestación dicha ligazón sería menos sólida.

⁷³² Una variante un poco más compleja dice: *Qui parentem audire contempserit, cogitur aliquando uitrice obsequi, scilicet carnifici* (‘Se cree que, quien desdeñe escuchar a su padre, un día

conveniencia de seguir las directrices y consejos que éstos ofrecen, en vista de que es el único modo de evitar un mal final; en este sentido, es semánticamente similar a otros refranes como *Qui bonum respuit consilium sibi ipsi nocet* ('El que rechaza un buen consejo se perjudica a sí mismo', W 23884a) o *Quien no oye consejos, no llega a viejo* (MK 12849) (vid. Apéndice 9.39). Aunque no disponemos de herederos fieles de tal refrán, sí de una variación que toma como figuras benevolente y maliciosa a la madre y la madrastra respectivamente⁷³³, indicando así la conveniencia de la sumisión filial: *Qui non uult matri, debet parere nouercae* ('Quien no quiere obedecer a su madre, debe obedecer a su madrastra', A 723, D 2668, G 2727, COU I.2543). Parece que Locher (1572: 80) tenía en mente este refrán cuando escribió: "Qui matris non uult documenta sequi, ille nouercae / imperium toleret obsequiumque graue" ('Quien no quiere seguir las enseñanzas de su madre, sufrirá el mandato de una madrastra y la penosa sumisión a ella'); y su pervivencia se atestigua en español gracias a *Quien no cree a buena madre, cree a mala madrastra* (MK 10055) y sus variantes.

[Apéndice 5.09] En un pasaje trágico de Séneca (*Herc. fur.* 433), Mégara se pregunta: "Imperia dura tolle, quid uirtus erit?" ('Suprime la disciplina severa, ¿qué será de la virtud?'). Esta frase resume la ideología grecorromana imperante en cuanto a la educación que debían recibir los hijos, en tanto que ésta tenía como objetivo "templar el carácter mientras era tiempo oportuno para ello, de modo que los individuos pudiesen resistir, una vez adultos, al microbio del lujo y de la decadencia que, a causa de la corrupción [...], se había metido en todas partes" (Veyne, 1991 [1985]: 29). En las sociedades griega y romana, el *pater* disponía de un poder ilimitado sobre los suyos, siendo habitual el castigo corporal, cuya interpretación antropológica resume Le Breton (1999 [1995]: 238) de la siguiente manera:

El dolor infligido al individuo desprotegido es un medio de gobierno del otro, de dominio sobre su comportamiento, si no sobre su conciencia. [...] Toda transgresión del código moral implica, por parte de los representantes de la ley, el reparto de un dolor dosificado, en principio, de acuerdo con la importancia de la falta cometida. El dolor administrado es castigo, marca en la carne el defecto moral o que se presume como tal; sanciona la conducta errónea.

De hecho, los traductores alejandrinos de la *Biblia* no vacilaron a la hora de traducir la palabra hebrea *misar* ('educación, castigo') por la griega *παιδεία*, que para ellos significaba sencillamente 'castigo', el mismo sentido que en el latín eclesiástico adquirió el vocablo *disciplina* ('enseñanza, formación, educación') (cf. Le Breton, 1999 [1995]: 238-239). Este papel de una educación severa en la forja de la virtud de los jóvenes se hace patente también en numerosos refranes españoles, desde los más neutros en la línea de Séneca (*Para la virtud, educación; y para la ciencia, instrucción*, MK 20144; *Rey advertido y padre severo, sacan vasallos e hijos buenos*, MK 55810), hasta otros que abogan claramente por castigos físicos (*El castigo hace bueno*, MK 9835; *Si quieres tener buenos hijos, castígalos desde chicos*, MK 20190; *A tu hijo, pan y castigo*, MK 20196) y que cuentan, por su parte, con precedentes clásicos, como se verá a continuación.

Un proverbio recogido por Apostolio (12, 97) utiliza una metáfora de la alfarería para indicar la idoneidad de un trato rudo y violento con los niños: *Ὁ πηλὸς ἦν μὴ δαρῆ κέραμος οὐ*

obedecerá a un padraastro, es decir, un verdugo', Bebel, 1879: 95, nº 349), cuya alusión al padraastro anticipa la presencia de la madrastra en las unidades que comentaremos a continuación.

⁷³³ Para el papel de la madrastra en el refranero, vid. Apéndice 5.44.

γίνεται ('El barro, si no se golpea con violencia, no se convierte en un vaso'). La misma imagen ha llegado hasta el español, aun cambiando una actividad tan cotidiana en la Grecia clásica como la cerámica por otras que quizá se adecuaban mejor a la realidad del momento, como las piedras de moler (*Piedra que no se pica, no muele*, MK 9964) o el oro (*El oro, martillado; y el mozo, castigado*, MK 9972; *Oro amartillado relumbra*, MK 57245)⁷³⁴.

La aplicación directa de tal punición corporal a los menores la hallamos en la *Biblia* (*Prov.* 22, 15), donde la vara se convierte en el modo de enderezar la conducta innatamente desviada de los jóvenes: *Stultitia colligata est in corde pueri, et uirga disciplinae fugabit eam* ('La necedad está ligada al corazón del muchacho; la vara de la disciplina la alejará de él'). A su vez, San Ambrosio (*Enarr. Ps.* 38, 34) indica que éste es el método apropiado para encaminar a los desencarrilados, y, si fallara, debe darse el caso por perdido: "Qui baculo non corrigitur in ollam mittitur" ('En una vasija acaba quien no es corregido por el bastón').

La confluencia de la ideología grecorromana y de la judeocristiana hace que en época medieval surjan otros refranes igualmente severos: *Curua ceruicem filii in iuuentute, et tunde latera eius dum infans est* ('Dóblale la cerviz a tu hijo en la mocedad, y dale con la vara en las costillas mientras sea niño', D 528), *Virga atque correctio tribuit sapientiam* ('La vara y la corrección otorgan la sabiduría', G 3413) o *Duro flagello meus docetur rectius* ('Con el duro látigo el mío [mi hijo] es educado más rectamente', G 764, COU I.787). La necesidad de la expiación física de las faltas de los niños se evidencia en numerosos refranes españoles (*Los azotes que los padres dan a sus hijos, honran; y los del verdugo, afrentan*, S 109; *Zurrar la badana, no hay cosa más sana; daña hoy y aprovecha mañana*, MK 9847; *Zurrar la pámpana, medicina santa*, MK 9849).

Mención aparte merece un grupo que se emparenta con el medieval *Si puer est malus, sit tibi praesto palus* ('Si un niño es malo, ten a mano un palo', COU I.2869), en donde se circunscribe tal castigo a la circunstancia de que el hijo sea especialmente incorregible, como también ocurre en algunos refranes españoles (*Para el malo, apareja el palo*, MK 9945; *Al malo lo mejora el palo*, MK 9830; *Sólo a palos son algo buenos los malos*, MK 9834; *Al malo, palo, y nunca regalo*, MK 9947), si bien hay otros que consideran dicha punición un correctivo ineficaz (*Cuando el malo es remalo, de poco o nada sirve el palo*, MK 9864; *Al malo, ni aun lo enmienda el palo*, MK 32766).

[Apéndice 5.10] Consecuentemente con todo lo anterior, otros pasajes de la literatura latina critican la abusiva indulgencia en la educación de los hijos por cuanto suponía una excesiva relajación de la moral que conduciría a una libérrima entrega a los placeres y a la molicie, lo que conllevaría una ruptura con el ideal grecorromano de autocontrol y dominio de sí mismo, pues "sólo la severidad, capaz de aterrorizar los apetitos tentadores, puede ejercitar la musculatura del carácter" (Veyne, 1991 [1985]: 29). De esta forma, Petronio (4, 1) afirma: "Parentes obiurgatione digni sunt qui nolunt liberos suos seuera lege proficere" ('Son dignos de reproche los padres que no quieren que sus hijos progresen bajo una severa disciplina'). Y es que tal condescendencia repercute negativamente en la formación de los futuros ciudadanos, como advierten Séneca (*Ira* II 21, 6: "Non resistet offensis, cui nihil umquam negatum est, cuius lacrimas sollicita semper mater abstersit", 'No resistirá las ofensas aquel a quien no se le ha negado nada y cuyas lágrimas ha secado siempre su obsecuente madre') o Quintiliano (*Inst.* I 2, 6: "Mollis illa educatio quam indulgentiam

⁷³⁴ La acritud de estas paremias puede relacionarse, además, con otras que sostienen que sólo se aprende a partir de errores o calamidades (*vid.* Apéndice 9.40).

uocamus, neruos omnes et mentis et corporis frangit”, ‘Esa blanda educación que llamamos indulgencia, destruye todos los resortes del alma y del cuerpo’).

La idea que reflejan estos literatos llegó a proverbializarse, como demuestra la existencia de algunos refranes medievales: *Nimia indulgentia corrumpit hominem* (‘Un indulgencia excesiva corrompe al hombre’, A 725, D 1877, COU I.1905), *Blanda patrum reprobos facit indulgentia natos* (‘La blanda indulgencia de los padres hace malos a sus hijos’, A 725, G 337, COU I.322). En español esta crítica se multiplica y diversifica, censurándose la ausencia de castigo (*Quien no castiga, mal cría*, MK 20186; *El yerro del niño, si no es castigado, le hace más osado*, MK 20184), el mimo (*El mucho regalo hace al hijo malo*, MK 20211; *Querer a los hijos con exceso, hácelos aviesos*, MK 20225; *A hijos y criados no has de mimar, si los quieres lograr*, MK 20214) o, circunscribiéndose al papel de la madre, el excesivo desvelo por el bien de los hijos (*La madre hacendosa hace la hija perezosa*, MK 20235; *Madre piadosa, cría hija merdosa*, MK 20227), revelando la división de los papeles educadores de los progenitores que ya mencionaba Aristóteles (*Oec.* I 3, 1344a6-7) y de la que no escapó la sociedad romana, toda vez que la “severidad corresponde al papel del padre, mientras que es propia de la madre la blandura” (Veyne, 1991 [1985]: 30).

En este sentido, el humanista alemán Johannes Glandorp recoge un refrán tardío sobre el tema según el cual *Melius est liberos plorare quam parentes* (‘Mejor es que lloren los hijos que los padres’, Gruter, 1612: 421), que presenta diversas variantes (*Melius est pueri fleant, quam senes*, ‘Es mejor que lloren los niños que los viejos’, A 785) y cuyo rastro se evidencia en español gracias a *Más vale que lllore el hijo que no el padre* (MK 9975).

Mientras Petronio, Séneca o Quintiliano demandaban severidad en la educación, Plinio el Joven (*Ep.* IX 12, 1-2) solicita para los hijos de sus amigos una educación adecuada y comprensiva:

Castigabat quidam filium suum quod paulo sumptuosius equos et canes emeret. Huic ego iuvene digresso: “Heus tu, numquamne fecisti, quod a patre corripui posset? «Fecisti» dico. Non interdum facis quod filius tuus, si repente pater ille tu filius, pari gravitate reprehendat? Non omnes homines aliquo errore ducuntur? Non hic in illo sibi, in hoc alius indulget?” Haec tibi admonitus immodicae severitatis exemplo, pro amore mutuo scripsi, ne quando tu quoque filium tuum acerbius duriusque tractares. Cogita et illum puerum esse et te fuisse, atque ita hoc quod es pater utere, ut memineris et hominem esse te et hominis patrem.

Uno castigaba a su hijo porque compraba caballos y perros con demasiada prodigalidad. Yo le dije, cuando el joven se hubo ido: “¡Eh, tú! ¿Es que nunca hiciste algo que pudiera ser desaprobado por tu padre? Digo “hiciste”. ¿Por ventura ahora mismo no haces algunas cosas que tu hijo, si de repente pasara a ser él el padre y tú el hijo, no te reprendería con la misma seguridad? ¿No se dejan llevar por algún error todos los hombres? ¿No nos perdonamos uno una cosa y el otro otra cosa?” Nuestro mutuo afecto ha hecho que escribiera estas reflexiones, movido por este ejemplo de severidad excesiva, por si alguna vez tú también trataras a tu hijo con demasiado rigor y dureza. Piensa que él es un muchacho y que tú lo fuiste, y que el hecho de que seas padre no tiene que hacerte olvidar que eres un hombre y el padre de otro hombre.

[Apéndice 5.11] Parece que Plinio el Joven representa ese cambio (ya mencionado, *vid.* nota 571) en la mentalidad de la sociedad romana que estaba operándose en aquellos momentos y que, por otro lado, se registra en la legislación, como cuando Marciano (*Dig.* XLVIII 9, 5) establece: “Patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere” (‘La patria potestad debe consistir en la piedad, no en la crueldad’). Con todo, y a pesar de que era una

idea que ya estaba presente siglos atrás en Terencio (*Adelph.* 57: “Pudore et liberalitate liberos / retinere satius esse credo, quam metu”, ‘Considero que es mejor frenar suficientemente a los hijos con el pudor y la liberalidad que con el miedo’), el refranero español prefiere retomar la severidad tradicional (y bíblica) para la correcta educación moral de la juventud. Además de la improductividad de ese modelo educador flexible en español, también las paremias medievales contribuyen a demostrar el carácter más bien anecdótico de tal ideología pedagógica.

[Apéndice 5.12] Ya una paremia griega asegura que sólo con el escarmiento se aprende: *Ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται* (‘El hombre que no es despellejado no se educa’, Men. *Monost.* 573)⁷³⁵. Por su parte, Séneca (*Prov.* 4, 7) sostiene que la severidad es la manera de educar que utiliza la divinidad, que envía dificultades a las personas para probarlas y como muestra de su amor: “Hos itaque deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit exercet; eos autem quibus indulgere uidetur, quibus parcere, molles uenturis malis seruat” (‘Así pues, la divinidad endurece, ejercita a los que pone a prueba, a los que ama; en cambio, a los que parece mirar con indulgencia, a los que parece perdonar, los conserva débiles para las desgracias venideras’). El estoicismo senequiano enlaza con la concepción judeocristiana de la divinidad, puesto que en la *Biblia* encontramos diversos pasajes en los que se proclama lo mismo: “Quem enim diligit Deus, corrigit” (‘Dios reprende a quien ama’, *Prov.* 3, 12), “Quem diligit Dominus, castigat” (‘El Señor castiga a quien ama’, *Heb.* 12, 6), “Ego quos amo, arguo et castigo” (‘Aquellos a los que Yo amo, los pruebo y los castigo’, *Ap.* 3, 19)⁷³⁶. En época medieval contamos con paremias sinónimas más elaboradas, como *Quos pater aetherius coelesti destinet aulae, hos gemitu ac damno supplicisque premit* (‘A quienes el padre etéreo destina al palacio celeste, los aprieta con gemidos, daño y suplicios’, G 2867), aunque el español ha preferido ser fiel a los textos bíblicos, más concisos (*Dios castiga a los que bien quiere*, MK 18762).

Sin embargo, para nuestro refranero han sido más productivos otros pasajes bíblicos en los que se realiza una transposición de dicha autoridad divina a la paterna, abundando en la “percepción del dolor como acicate propiciatorio que viene a sancionar una falta y a devolver al camino recto” (Le Breton, 1999 [1995]: 240), deduciéndose lógicamente que *Qui parcat uirgae, odit filium* (‘Quien concede perdón a la vara odia a su hijo’, *Prov.* 13, 24), como en español *Mal quiere a su hijo quien le escatima el castigo* (MK 10072). Aun así, todavía más trascendente ha resultado el equivalente “Qui diligit filium suum, aesiduat illi flagella” (‘Quien

⁷³⁵ Aparte de las unidades que aquí trataremos, con esta sentencia también pueden relacionarse paremias que mantienen que a medida que vamos pasando por experiencias (más bien negativas) nos volvemos más cautelosos, como por ejemplo *Facit experientia cautos* (‘La experiencia nos hace precavidos’, W 8696), *Post mala prudentior* (‘Después de los males se es más prudente’, Erasm. *Adag.* I 3, 99) o incluso *Errando discitur* (‘Cometiendo errores se aprende’, SD 2535, HL 2372, A 1235, D 762, G 811, COU I.833), paremias tardías que cuentan con paralelos clásicos, entre otros, en Menandro (*Dysk.* 699-700: “Τὰ κακὰ παιδεύειν μόνον / ἐπίσταθ’ ἡμᾶς, ὡς ἔοικε”, ‘Sólo las desgracias saben enseñarnos, según parece’), Horacio (*Ep.* I 18, 87: “Expertus metuit”, ‘El experimentado lo teme’) u Ovidio (*Pont.* II 7, 8: “Tranquillas etiam naufragus horret aquas”, ‘El naufrago rehuye incluso las aguas tranquilas’).

⁷³⁶ Como señala Le Breton (1999 [1995]: 239-240), “la *Biblia* abunda en ejemplos de «sufrimiento educador». La experiencia del dolor muestra en ella no tanto a una apertura al mundo como a una tajante llamada a la verdad y fidelidad a los mandatos de Dios. No sirve tanto para enseñar como para poner a prueba la fe y reavivarla. La *Biblia* suele repetir el esquema del castigo de Dios recordando a los seres humanos sus deberes hacia el Señor. [...] El dolor padecido como sanción de un extravío, enmienda la conducta y reconduce a la fidelidad hacia Dios.”

ama a su hijo, lo acostumbra a los látigos', *Si.* 30, 1), que está en el origen de unidades posteriores como *Qui bene amat, bene castigat* ('Quien bien ama, castiga bien', W 23830a) y de numerosos refranes españoles (*Quien bien ama, bien castiga*, MK 10074; *Tanto te quiero, que te pego*, MK 10077; *Quien bien te quiere te hará llorar, y quien mal, reír y holgar*, MK 20200; *Quien bien quiere a su burra, bien la zurra*, MK 10071)⁷³⁷.

[Apéndice 5.13] El rigor en la educación durante la niñez se basa en la creencia de que a esa edad es cuando se forja la personalidad de cada cual, adquiriéndose tanto las virtudes como los vicios que van a acompañar a la persona durante toda su vida. Por ello, otro grupo de unidades habla de la conveniencia de inculcar desde la más tierna infancia unos valores idóneos, visto que una vez adultas las personas no podrán cambiar sus hábitos. Como la función social de varones y mujeres no era la misma, también la educación que recibían niños y niñas era sustancialmente distinta; dada la supuesta falta de integridad moral de las mujeres, a menudo las unidades se centran en el niño varón, que, como futuro ciudadano, debía ser "impregnado de hondos principios morales y religiosos, de conducta irreprochable, sobrio, duro y sereno ante la adversidad" (Segura Munguía, 1997: 94).

La fábula de Esopo titulada "El niño ladrón y su madre" (*Aes. Fab.* 200 P) narra cómo un chico empieza a robar sin ser amonestado por su madre, hasta que fue condenado a muerte; ya en el patíbulo, el muchacho le arrancó de un mordisco una oreja a su madre, culpándola de su mal por no haberlo castigado cuando era oportuno. En esta fábula la moraleja gira en torno a cómo crece la falta inicialmente pequeña, pero aquí nos interesa especialmente el énfasis puesto en la edad, análogo al que aparece en Menandro (*Monost.* 161), donde se formula como sigue: *Γύμναζε παῖδας· ἄνδρας οὐ γὰρ γυμνάσεις* ('Adiestra a los niños, pues no los adiestrarás de hombres')⁷³⁸. Este contraste en la capacidad para ser enderezado según la edad es recordado por algunos refranes españoles (*Los niños de pequeños; que no hay castigo después para ellos*, MK 20160; *Doma a tu hijo pequeño; que grande no tiene remedio*, MK 20170; *Quien no castiga culito, no castiga culazo*, MK 20164; *Castigar, cuando empieza el niño a andar*, MK 20161).

Ya en el mundo romano, Virgilio (*Georg.* II, 272) indica la importancia de la adquisición de unos buenos hábitos durante la infancia, asegurando: "In teneris consuescere multum est" ('Mucho es acostumbrarse en los tiernos años'). A su vez, Séneca señala la moldeabilidad de los niños, que los convierte en una *tabula rasa* influenciable sin mucho esfuerzo: "Facile est teneros adhuc animos componere" ('Es fácil educar las almas todavía tiernas', *Sen. Ira* II 18, 2), porque "altius praecepta descendunt quae teneris imprimuntur aetatibus" ('los preceptos que se graban en edad juvenil, más profundamente quedan impresos', *Sen. Cons. Helv.* 18, 8).

⁷³⁷ Al hablar de la amistad, ya vimos cómo se entendía que el auténtico amigo era el que nos amonestaba, con el fin de hacernos mejores, mientras que los falsos amigos nos halagaban lisonjeramente, por lo cual debíamos dejarnos advertir para nuestro propio bien e incluso se llegaba a aprender más del enemigo que del amigo (*vid.* Apéndice 1.41).

⁷³⁸ En otra de las sentencias que se atribuyen a Menandro (*Monost.* 519) se insta a los jóvenes a aprender, considerándose tal quehacer como propio de su edad: *Νέος πεφυκώς πολλά χρηστά μάθθαι* ('Ya que eres joven, aprende muchas cosas'). Por otro lado, la tradición judeocristiana mantiene la misma postura en cuanto a la educación: "Fili tibi sunt? Erudi illos et curua illos a pueritia illorum" ('¿Tienes hijos? Edúcalos y doblégalos desde su infancia', *Si.* 7, 25); pero está claro que se trata de un masculino específico, porque el siguiente versículo se dedica a las hijas, con un claro paralelismo formal que hace contrastar las actitudes: "Filiae tibi sunt? Serua corpus illarum et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas" ('¿Tienes hijas? Vigila su cuerpo y no les muestres un rostro sonriente', *Si.* 7, 26, *vid.* Apéndice 3.13).

A dicha maleabilidad también aluden tanto algún refrán latino tardío (*Argilla quiduis imitaberis uda*, ‘Reproducirás cualquier cosa con arcilla húmeda’, G 235) como español (*Un niño es cera, y se hará de él lo que se quiera*, MK 20173), mientras que otros se centran en la persistencia de dichas enseñanzas (*La mala crianza o buena, en quien la usa se queda*, MK 20159; *Buena crianza no pierde punto*, MK 20274; *Cada uno se porta conforme a sus primeras sopas*, MK 20261; *No hay tal sopa como la primera*, MK 20162).

Otras unidades se centran en las virtudes y los vicios adquiridos durante la infancia o la juventud. Mientras en el Antiguo Testamento se habla de las primeras (*Adolescens iuxta uiam suam etiam cum senuerit, non recedet ab ea*, ‘El que en su adolescencia siguió buen camino, no se apartará de él en la ancianidad’, *Prov.* 22, 6), los textos latinos se fijan más bien en los segundos y en cuán perjudiciales resultan para la persona. Así, Ovidio (*Her.* 4, 25) hace disertar a Fedra sobre cómo se perfecciona –a medida que se crece– la maldad adquirida durante la juventud, paralelamente a la mencionada fábula esópica: “*Ars fit ubi a teneris crimen condiscitur annis*” (‘El que en su tierna edad se acostumbra a la maldad, hace luego del crimen un arte’). Por otra parte, Publilio Siro (A 52) alecciona sobre la incorregibilidad de lo adquirido: *Aegre reprehendas, quod sinas consuescere* (‘Difícilmente corregirás lo que dejes que se vuelva un hábito’); al tiempo que en otra de las sentencias que la tradición ha transmitido entre las suyas se matiza lo dicho añadiéndose la importancia concedida a la edad: *Difficile reciduntur uitia, quae nobiscum creuerint* (‘Difícilmente se cortan los vicios que han crecido con nosotros’, *Ps.* Publil. 97), de modo semejante a algunos de nuestros refranes (*Niño mal vezado, difícilmente enmendado*, MK 45516; *El hijo mal enseñado no será muy honrado*, MK 20273).

La importancia dada a lo aprendido durante la infancia era tal, que incluso cristalizó en el nacimiento de la locución latina *cum lacte sugere/bibere* (‘mamar/beber con la leche’), que ha originado *mamar en/con la leche* (DRAE s. v. *leche*: ‘Aprenderlo en los primeros años de vida; adquirirlo, contraerlo entonces’). Cicerón (*Tusc.* III 1, 2) usa la expresión para referirse a un mal hábito que perdura en nuestra conducta: “*Vt paene cum lacte nutricis errorem suxisse uideamur*” (‘Parece como si hubiéramos sorbido el error con la leche de la nodriza’)⁷³⁹; y siglos después reaparece en Prudencio (*Symm.* I, 201-202) en idéntico contexto: “*Puerorum infantia primo / errorem cum lacte bibit*” (‘El niño mama el error con el primer sorbo de leche’). Si bien quizá estuviera más o menos fijado utilizarla referida a malos hábitos, no siempre era así, toda vez que Claudiano (*Nupt. Aug.* 231-232) recurre a una imagen parecida en un epitalamio al referirse a cómo una hija adquiriría la *puđicitia* gracias a las enseñanzas de su madre: “*Maternos bibit mores exemplaque discit*” (‘Bebe las costumbres maternas y aprende sus ejemplos’); asimismo, San Agustín (*Conf.* III 4, 8) la emplea referida a la transmisión de la fe: “*Hoc nomen saluatoris mei [...] in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat*” (‘Mi tierno corazón había bebido piadosamente en la misma leche materna este nombre de mi salvador’)⁷⁴⁰. El español –quizá por interferencia con las unidades que veremos a continuación– enfatiza la pervivencia de lo aprendido con la leche alegando que no se olvida nunca, sin matizar si es positivo o negativo (*Lo que en la leche se mama, en*

⁷³⁹ Erasmo (*Adag.* I 7, 54) recoge la locución *cum lacte nutricis* (‘con la leche de la nodriza’), literalmente sacada de este pasaje ciceroniano.

⁷⁴⁰ Parece que Quintiliano (*Inst.* I 1, 21) tenía también en mente dicha locución cuando escribió: “*Vt corporum mox fortissimorum educatio a lacte cunisque initium ducit*” (‘La educación de los cuerpos más valientes empieza desde la leche y la cuna’).

la mortaja sale, MK 20240; *Lo que en la leche se mama, hasta la sepultura acompaña*, MK 20241; *Lo que se aprende con la leche en los labios, no se olvida con los años*, MK 20242), mientras otro refrán invierte los términos y señala cómo no puede adquirirse en edad adulta lo que no se ha conocido en la infancia (*Lo que no se mama, no se digiere*, MK 20171).

[Apéndice 5.14] En época medieval el tema sigue desarrollándose y multiplicándose. Un subgrupo enfatiza la continuidad de lo adquirido hasta la senectud (quizá bajo la estela de *Prov. 22, 6*): *Quod iuuenis suescit, senex dimittere nescit* ('Lo que de joven se acostumbró a hacer, de viejo no se sabe dejar', W 25838). Por su parte, el español sigue esta tradición, hablando en general (*Lo que en la niñez se aprende, nunca se desaprende*, MK 20255; *Lo que se aprende en la niñez, dura en la vejez*, MK 20258; *La memoria de la niñez dura hasta la vejez*, MK 40562), centrándose en la longevidad de las costumbres (*Antigua costumbre nadie la derrumbe*, MK 13900; *Quien guarda costumbre vieja, muere en ella*, MK 13903) o bien haciendo hincapié en la dificultad para dejar los malos hábitos (*Quien malas mañas tiene, tarde o nunca las pierde*, MK 52909; *Quien un mal hábito adquiere, esclavo de él vive y muere*, MK 13911; *A quien tiene un vicio malo, ni la persuasión ni el palo*, MK 13909).

Una paremia sinónima utiliza por metonimia las prendas de vestir que acompañan al nacimiento y a la muerte para simbolizar estos dos trances de la vida humana: *Quod fasciis addiscitur natalibus, e mortuali sindone deponitur* ('Lo que se aprende con la faja natal, con la mortaja se abandona', G 2826). Aun cuando es posible que sea una unidad bastante tardía, no puede obviarse vista la fidelidad de sus equivalentes españoles (*Lo que entra con la faja, sale con la mortaja*, MK 20249; *Lo que en el capillo entró, sólo con la mortaja salió*, MK 20252; *Lo que se aprende con bragas, no se olvida con canas*, MK 20250).

[Apéndice 5.15] Afirmando lo mismo, pero en negativo, en el siglo VI Casiodoro (*Var. I 24*) escribe: "Quod in iuuentute non discitur, in matura aetate nescitur" ('Lo que no se aprende en la juventud, se ignora en la edad madura')⁷⁴¹. Además de contar con un equivalente literal (*Lo que en la mocedad no se aprende, en la vejez mal se entiende*, MK 4885), en español se indica la idoneidad de aprender durante la juventud (*No se aprende de machucho, sino de muchacho*, MK 4886) o la imposibilidad de hacerlo posteriormente o de realizar tareas a las que no se está acostumbrado (*Moro viejo no aprende lengua*, MK 62459; *Viejo es el alcacer para zampoñas*, MK 62454; *Viejo es Pedro para cabrero*, MK 62456)⁷⁴².

Sobre la incapacidad para adoptar nuevas conductas una vez llegada la vejez también habla una serie de refranes medievales en los que se toma como motivo el perro anciano que rechaza el uso de cadena, símbolo de la guía e instrucción rígidas: *Canis antiquus catenae assuefieri non potest* ('El perro viejo no puede acostumbrarse a la cadena', A 1401, G 387, COU I.360); *Est annosa canis uix assuefacta catenis* ('El perro viejo apenas se acostumbra a las cadenas', A 1401, COU I.849); *Serum est canes uetulos adsuefacere loris* ('Es tarde para acostumbrar a los perros viejos a las correas', A 1401, COU I.2838). En español se conserva literalmente (*Perro viejo, no quiere collarejo*, MK 62411) y se emplean otros animales (*La loba*

⁷⁴¹ Un refrán medieval similar matiza el dicho de Casiodoro, moralizando sobre lo negativo de no adoptar una conducta virtuosa durante la juventud: *Qui non assuescit uirtuti dum iuuenescit, a uitiiis nescit desistere quando senescit* ('Quien no se acostumbra a la virtud mientras es joven, no sabe apartarse de los vicios cuando envejece', SD 8256, HL 7112, A 583, D 2661, G 2718, COU I.2538).

⁷⁴² La infructuosidad de intentar hacer cambiar a una persona anciana que delatan estos refranes los vincula, asimismo, con *Annosam arborem transplantare* ('Transplantar un árbol viejo', Erasm. *Adag.* I 4, 43; *vid.* Apéndice 9.41).

no es ducha de sogá, MK 37023⁷⁴³; *Viejo caballo no muda de paso*, MK 13914; *Conejo viejo mudado de caño, no dura un año*, MK 9041). Es probable que algunas de estas variaciones se dieran ya en latín medieval, en tanto que disponemos de una variante en la que aparece el papagayo: *Psittacus senex spernit ferulam* ('El papagayo viejo rechaza la vara', G 2568), similar al español *Loro viejo no aprende a hablar* (MK 62458).

Por otro lado, el mundo vegetal se añade a estas analogías; en concreto, la flexibilidad de los tallos jóvenes frente a la rigidez de los troncos ya formados: *Est arbuscula, non truncus curuandus in uncum* ('El arbolillo puede ser doblado formando un gancho, mas no un tronco', A 1081). Y el español también es fiel a esta tradición (*El árbol nuevo, doblega; gordo y duro, quiebra*, MK 20168; *Desde chiquito se ha de criar al árbol derechito*, MK 20166; *El palo, en verde se enderecha*, MK 20163), al tiempo que se materializa en algunos vegetales concretos (*De chiquino se tuerce el pepino*, MK 20165; *Dóblase el mimbre cuando es tierno*, MK 20169).

[Apéndice 5.16] En otra paremia clásica los niños están simbolizados por una vasija nueva cuyo barro quedará impregnado para siempre del olor o del sabor del primer líquido que contenga, es decir, de las primeras lecciones que reciba. En una fábula de Fedro (III 1), una anciana vio un ánfora tirada en el suelo cuyos posos de vino emanaban un delicioso aroma; la mujer aspiró ávidamente y exclamó: "O suavis anima, quale in te dicam bonum / antehac fuisse, tales cum sint reliquiae!" ('¡Oh suave aroma! ¡Cuán bueno voy a decir que has sido antes cuando tales son tus restos!'). Más en la vertiente que nos interesa, Horacio (*Ep.* I 2, 69-70) alude a ello en los siguientes términos (repetidos posteriormente por Aug. *Civ.* I 3): "Quo semel est imbuta recens, seruabit odorem / testa diu" ('Una vasija nueva, en cuanto es impregnada, conservará el olor largo tiempo'). A su vez, Quintiliano (*Inst.* I 1, 5) retoma la misma imagen, aunque mencionando el sabor: "Sapor quo noua inbuas durat" ('En una [vasija] nueva perdura el sabor con el que la impregnas'), del mismo modo que las variantes posteriores *Sapiunt uasa quidquid primum acceperunt* ('Los vasos conservan el sabor de lo primero que contuvieron', SD 9091, HL 7795, A 837, D 2916, G 2967, COU I.2793), *Quod noua testa capit, inueterata sapit* ('Lo que recibe una vasija nueva, envejecida sabe a ello', W 25948) o *Demere nemo potest uasi cuicumque saporem / primum siue bonum teneat siue deteriore* ('Nadie puede quitarle a un vaso su primer sabor, ya sea bueno o malo', W 5368). En español contamos con algún refrán que conserva la alusión a la edad (*A la vasija nueva, dura el resabio de lo que se echó en ella*, MK 20265), pero en general se ha producido un cambio semántico dando a entender que por las acciones exteriores se conocen las cualidades internas de las personas, abandonándose al mismo tiempo la alusión al gusto y retomándose el olfato que aparecía en Fedro u Horacio (*Cada cuba huele al vino que tiene*, MK 44765; *Siempre la cuba huele a la uva*, MK 15499); su evolución llega hasta el punto de que se identifica la condición del recipiente con la del vino que contiene (*Malo in dolio, malum uinum*, 'En mala vasija, mal vino', G 1557; *Cada cuba da del vino que ha*, MK 52900; *La buena vasija o ruin, adoba o daña el licor*, MK 36658).

En la línea de este cambio de sentido, otras unidades tardías toman como motivo el majadero que maja ajos en un mortero, instrumentos ambos que quedarán impregnados de sus fuertes sabor y olor: *Dat fetorem per nares mola fetida semper. / Allia petra sapit, quae*

⁷⁴³ A pesar de que la formulación es muy parecida al refrán anterior y a las fuentes latinas, en este caso no se menciona la edad, por lo que la unidad puede referirse no sólo a ello (pues *loba* entraría en contraste con *lobezno*), sino también a su condición de animal salvaje o bien de hembra.

semel illa capit ('La muela fétida siempre exhala hedor para la nariz. Sabe a ajos la piedra que una vez toma el sabor', W 4979), *Allia quando terunt, retinent mortaria gustum* ('Cuando majan ajos, los morteros retienen el sabor', K A1692 = Pereira 118). Y el español, de nuevo, preferirá referirse al olor que desprende el recipiente (*El dornillo más bien fregado, huele a los ajos que en él se han machacado*, MK 15502; *El dornillo del gazpacho siempre huele a ajo*, MK 15501).

[Apéndice 5.17] Por su parte, otras unidades dan una especial relevancia al ejemplo de los mayores para la buena educación y formación de los jóvenes, exigiendo a aquéllos, por ende, una conducta intachable. De esta manera, Juvenal (14, 31) habla de la autoridad que constituyen los modelos en casa, con más repercusiones que cualesquiera otros: "Sic natura iubet: uelocius et citius nos / corrumpunt uitiorum exempla domestica, magnis / cum subeam animos auctoribus" ('Tal es la ley natural: los malos ejemplos de nuestra casa nos corrompen más fácil y rápidamente, ya que se insinúan en nuestra alma con fuerza de autoridad'). Análogamente, Platón (*Leg.* V 729c) aconsejaba a los mayores que tuvieran cuidado en que ningún joven les viera u oyera hacer ni decir nada indebido, pues "ὄπου ἀναισχυντοῦσι γέροντες, ἀνάγκη καὶ νέους ἐνταῦθα εἶναι ἀναιδεστάτους" ('donde no tienen vergüenza los viejos, es forzoso que tampoco allí los jóvenes la tengan'). La frase aparece citada como si se tratara de una paremia, a modo de argumento de autoridad; además, su carácter fraseológico se confirma por el hecho de que en Publilio Siro (633 / V 5) hallamos la sentencia sinónima *Vbi peccat aetas maior, male discit minor* ('Donde la edad mayor falta a la ley, la menor aprende lo malo'). En español, se ha ampliado a cualquier conducta (*El ejemplo de los mayores hace buenos o malos a los menores*, MK 20597; *En la cartilla que se lee, se depende*, MK 20141) o bien han adquirido sentidos específicos los verbos ἀναισχυντεῖν y peccare (*El viejo imprudente hace al muchacho desobediente*, MK 20128; *El viejo desvergonzado hace al niño osado*, MK 20127; *El viejo mal hablado hace al niño desvergonzado*, MK 20129).

Como en este último refrán español (y como en el contexto de la cita de Platón), la ejemplaridad de los mayores en la educación de los niños también atañe al modo de hablar, por cuanto éstos reproducirán verbalmente lo que oigan a su alrededor, como advierte Cicerón (*Brut.* 58, 210): "Magni interest quos quisque audiat quotidie domi; quibuscum loquatur a puero, quemadmodum patres, paedagogi, matres etiam loquuntur" ('Es de gran interés el lenguaje que cada uno oye cada día en casa, las personas con quienes se habla desde niño, la manera de hablar de los padres, los maestros e incluso las madres'). Por el mismo motivo, con posterioridad Juvenal (14, 44-45) prescribe: "Nihil dictu foedum uisusque, haec limina tangat, / intra quae puer est" ('Que ninguna palabra ni imagen vergonzosa toque el umbral de la casa donde hay un niño'). La pervivencia de esta idea lleva a su cristalización paremiológica, como el refrán tardío *Domi discit quod uidet puer* ('El niño aprende lo que ve en casa', G 705, COU I.722) o, especialmente, *Domi quod audit, in foro dicit puer* ('Lo que oye en casa, el niño lo dice en la plaza', G 708, COU I.725), cuyos equivalentes españoles sustituyen la casa por el hogar, la chimenea alrededor de la cual se reúne toda la familia para resguardarse del frío y que, por ello, se erige en símbolo de la intimidad tanto de la casa como de la familia (*Lo que el niño oyó en el hogar, dícelo en el portal*, MK 32237; *Dicen los niños al solejar lo que oyen a sus padres en el hogar*, MK 32238; *No dice el mozuelo sino lo que oyó tras el fuego*, MK 32236).

9.3. Semejanza entre progenitores y descendientes

[Apéndice 5.18] Según la doctrina biogenética de Aristóteles, “la «forma» (εἶδος) del progenitor y del engendrado eran la misma debido al poder activo de la semilla, que provenía del alma del padre y se imprimía sobre el hijo” (Kantorowicz, 1985 [1957]: 368). Sobre esta base teórica y recurriendo al tema del *alter ego* (vid. Apéndice 1.14), el Estagirita identifica padre e hijo como si fueran la misma persona, de lo cual surge el afecto paterno: “Τονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἶον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κερχωρίσθαι)” (‘Por tanto, los progenitores aman a sus hijos como a sí mismos, puesto que quienes han nacido de ellos, al existir por separado, se convierten en otros unos mismos’, Arist. *Eth. Nic.* VIII 14, 1161b27-29). Por otro lado, en la teoría platónica, engendrar descendencia es uno de los modos de procurarse la inmortalidad, porque la esencia del individuo pervive en estas “copias” (Pl. *Symp.* 208e, vid. Apéndice 2.04).

Esta concepción está en los fundamentos de la identificación del padre con el hijo que imperaba en la sociedad grecorromana y que sustentaba el derecho de legitimidad en la sucesión del patrimonio, incluso recogida por Justiniano (*Cod.* VI 26, 11, 1): “Natura pater et filius eadem persona paene intelleguntur” (‘Por naturaleza, el padre y el hijo se conciben casi como la misma persona’).

Además, la creencia de que los hijos son una parte de sus padres puede explicar el surgimiento de otra idea generalizada que se refleja ampliamente en la fraseología clásica y española, a saber: que los hijos se parecen a sus padres. Con todo, Dover (1994 [1974]: 91) prefiere remontar el origen de esta asociación al mundo de la ganadería, una práctica mucho más popular que la filosofía aristotélica:

People who breed animals select for breeding on the principle that good parents are more likely than bad parents to produce good offspring. On this analogy, it might be expected that good human parents will produce the best children, and Greeks sometimes asserted that this was so.

El tópico irá reflejándose en distintos aspectos y adoptando numerosas alegorías del mundo animal y vegetal, pero podría considerarse que Propertio (III 9, 20) se refiere a él de tal manera que se despoja de todo lo accesorio: “Naturae sequitur semina quisque suae” (‘Cada uno sigue la semilla de su naturaleza’). De modo afín, y siguiendo la idea aristotélica, Santo Tomás de Aquino (*Sent. Anim.* III 6, 4) establece: “Omne agens agit simile sibi” (‘Todo agente produce algo semejante a él’), frase que estaría destinada a convertirse en un proverbio cristiano aplicándose a la encarnación de Dios en Cristo. En español se recoge la traducción de la máxima tomista como sentencia (*Todo semejante engendra otro semejante*, MK 9719; *Cada cosa engendra su semejante*, MK 9718), mientras otros refranes aseguran la infalibilidad del linaje (*La buena sangre nunca miente*, MK 36926) o alaban a quien se asemeja a sus familiares (*Honra merece el que a los suyos se parece*, MK 24270; *No degenera quien a los suyos semeja*, MK 24269; *No yerra quien a los suyos se semeja*, MK 9709).

[Apéndice 5.19] Una variación registrada ya en la Antigüedad versa sobre la condición moral de las personas, ya que se considera que quien sea honrado o virtuoso engendrará a alguien de similar índole. En un fragmento de Eurípides (*fr.* 215 N², *apud* Stob. *Floril.* 70, 10), se dice: “Πᾶσι δ’ ἀγγέλλω βροτοῖς / ἐσθλῶν ἀπ’ ἀνδρῶν εὐγενῆ σπείρειν τέκνα” (‘Anuncio a todos los mortales que de varones buenos nacen hijos nobles’); y en Menandro (*Monost.* 598; *fr.* 157 PCG), se recoge: ‘Ο χρηστὸς ὡς ἔοικε καὶ χρηστοῦς ποιεῖ (‘El hombre honrado hace, como es natural, también hombres honrados’). En latín, Horacio (*Carm.* IV 4, 29) retoma la

misma idea: “Fortes creantur fortibus et bonis” (‘Los valientes son engendrados por valientes y buenos’)⁷⁴⁴; y refranes medievales rezan cosas tales como *Praesumitur bonus de bono genere natus* (‘Se presume que es bueno lo que ha nacido de un buen linaje’, SD 1151, HL 1040, A 511, D 2424, G 2508, COU I.2364), idéntico al español *A quien de buenos viene, por bueno se le tiene* (MK 36888) y presente en otros refranes (*De buena vaca y buen toro no puede salir mal ganado*, MK 36925; *Para ser guarro o caballero, se necesita venir de raza* MK 9724)⁷⁴⁵.

[Apéndice 5.20] Consecuentemente con estas unidades, quien sea de natural vicioso o malvado no podrá sino dejar al mundo una progenie que perpetúe su condición. Disponemos de otro fragmento de Eurípides (*fr.* 333, 2 N², *apud* Stob. *Floril.* 90, 5) en el que se conserva, explícitamente, un antiguo proverbio: *Οὐκ ἂν γένοιτο χρηστὸς ἐκ κακοῦ πατρὸς* (‘Nunca nacerá un hombre bueno de un padre malo’), cuya versión latina recoge Erasmo (*Adag.* I 6, 33: *Nunquam ex malo patre bonus filius*, ‘De mal padre, nunca buen hijo’). Los defectos hereditarios aparecen de nuevo en otra de las obras incompletas de Eurípides (*fr.* 166 N², *apud* Stob. *Floril.* 90, 1): *“Τὸ μῶρον αὐτῷ τοῦ πατρὸς νόσημ’ ἔνι· / φιλεῖ γὰρ οὕτως ἐκ κακῶν εἶναι κακός”* (‘La locura, que era la enfermedad de su padre, está en él, pues lo malo suele nacer de los malos’)⁷⁴⁶. La misma maldad originándose de la propia maldad reaparece en *Ab improbis egredietur improbitas* (‘De los malvados surge la maldad’, A 1238, COU I.26) o *Ab impiis egressa est iniquitas* (‘De los impíos surgió la iniquidad’, Erasm. *Adag.* I 9, 26), que se basan en *1Sm.* (24, 14: “Ab impiis egredietur impietas”, ‘De los impíos surge la impiedad’) y cuyo alcance sobrepasa el ámbito de la familia y puede aplicarse, asimismo, a las acciones humanas⁷⁴⁷. En español también se desconfía de la perversidad paterna, que se traspasará a los hijos (*De mala simiente, peor gente*, MK 9713; *Nieto de agüelo traidor, no fiéis de su valor*, MK 36917).

[Apéndice 5.21] Si bien parece que para esta ideología el parecido entre progenitores y descendencia se debe a un vínculo genético condicionado por la propia idiosincrasia del linaje, algunos autores clásicos se desmarcan un tanto de esta filosofía y abogan por el hecho de que dicha semblanza, frecuentemente atestiguada, se debe más bien –como se ha comentado más arriba– al efecto de la educación que ejercen los padres sobre sus hijos, transmitiéndoles costumbres y actitudes parejas a las suyas: *“Οὐ ποτ’ ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός, / πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν”* (‘Jamás de un buen padre un mal hijo saldría,

⁷⁴⁴ Aunque en el texto original parece que –mediante los dativos– se pone más énfasis en la continuidad de un orden social que en la filiación, lo cierto es que la tradición ha tendido a interpretar este verso en el segundo sentido, en especial al recogerlo como proverbial (SD 3194, HL 2898, VF 178, P 1001, M 222 y 626, D 956, G 1046). Por ello, aunque quizá una traducción más ajustada al original sería ‘Los valientes son engendrados para el interés de los valientes y buenos’, optamos por traducirlo según lo hacen los repertorios fraseológicos en los que se incorpora y ediciones actuales como la de Kaimowitz (2008: 150: “The brave are born of those both brave and good”), en un afán por contemplarlo tal como lo ha interpretado la tradición paremiológica.

⁷⁴⁵ Relaciónese con lo dicho anteriormente sobre cómo se recomienda a los varones que elijan esposa en función de la moralidad de los progenitores de ésta (*vid.* Apéndice 4.06).

⁷⁴⁶ La locura hereditaria reaparece en nuestro refrán *A quien nueve meses estuvo en barriga de una loca, algo le toca* (MK 36923), donde se presenta por vía matrilineal, restricción no casual en tanto que la locura y la irracionalidad se consideran uno de las características de las mujeres (*vid.* Apéndices 3.01, 3.45–46).

⁷⁴⁷ En este sentido, se asemejan a dos sentencias de Menandro: *Βούλου πονηρὰ χρηστὸν οὐκ ἔχει τέλος* (‘Un propósito malvado no tiene un resultado bueno’, Men. *Monost.* 134) y *Γνώμης γὰρ ἐσθλῆς ἔργα χρηστὰ γίνονται* (‘De un propósito bueno nacen acciones honestas’, Men. *Monost.* 170).

obedeciendo sus sensatos preceptos’, Theogn. 436-437; cf. Pl. *Men.* 95e-96a); “Plerumque autem parentum praeceptis imbuti, ad eorum consuetudinem moremque deducimur” (‘Pero generalmente, imbuidos por los preceptos de los padres, somos conducidos hacia sus hábitos y costumbres’, Cic. *Off.* I 32, 118). Conforme a las paremias, ¿esta semejanza es naturaleza o cultura? En realidad, en las unidades en las que no se recurre a la animalización, dicha distinción entre lo heredado y lo aprendido queda difuminada y tanto pueden entenderse en un sentido como en otro; sin embargo, dado que la cantidad de unidades en las que se alude al supuesto vínculo natural –incluyendo en tal grupo las que recurren a mecanismos propios de la fábula– es realmente ingente, podemos creer que razonamientos lúcidos como el ciceroniano constituyen una excepción que se aleja de lo popular.

[Apéndice 5.22] En griego aparece ampliamente documentada la expresión *Τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον* (‘El hijo [es] de su padre’, Aristoph. *Av.* 767; Macar. 8, 43; Apost. 16, 79; cf. T 1445)⁷⁴⁸. Por su concisión puede relacionarse directamente con la locución *hijo de [su] padre* (MK 9711), al tiempo que nos la recuerda *Deriuata patris* (‘Derivados del padre’), que es el principio de una frase de *Prosodia latina* (*sectio* 7) y que, según M 221, se usaba proverbialmente “per indicare che i figli seguono le orme del padre”. En la literatura clásica, como comenta T 1445, la forma griega estaba muy difundida y, de hecho, los equivalentes latinos de que disponemos son tardíos y de procedencia diversa. Quizá el más conocido actualmente es *Qualis pater, talis filius* (‘Cual el padre, tal el hijo’, SD 8036 y 9877, HL 6945, P 2410, D 2536, G 2624, COU I.2560, T 1445), a pesar de que en realidad procede del *Credo Atanasiano* y en su contexto original se refiere a dos de las personas de la Santísima Trinidad. Algo similar podría ocurrir con *Pater est filius* (‘El padre es el hijo’, G 2345), que se cita para señalar la afinidad entre padres e hijos; aun así, por su estructura, bien podría tener un origen igualmente cristiano, visto que, por ejemplo, aparece en Santo Tomás de Aquino (*Sum. gent.* IV 5, 12), aunque bajo formulación negativa: “Non igitur ipse pater est filius” (‘Pues no es el mismo el padre y el hijo’).

De todos modos, parece evidente que el tópico siguió su propio camino independientemente de su cristianización, como demuestran paremias tardías como *Patrem sequitur una proles* (‘La descendencia sigue al unísono a su padre’, G 2353), *In sobolem transire patris cum semine uirtus / sepe solet* (‘A menudo la virtud del padre suele pasar a la descendencia con la semilla’, W 12056), *Vt pater incedit, sic gressus filius edit* (‘Como el padre anda, así el hijo da el paso’, W 32488) o *Filii canunt paternas cantiones* (‘Los hijos cantan las canciones paternas’, W 9496a). En español, sus equivalentes se diversifican, desde los más literales (*De tales padres, tales hijos*, MK 9714; *Los hijos salen a los padres*, MK 30602; *Cual es el padre, así los hijos salen*, MK 48212; *De tal gente, tal simiente*, MK 9712) hasta otros más creativos en los que se destaca alguna cualidad en concreto (*De padres sanos, hijos honrados*, MK 9716; *De padre cojo, hijo renco*, MK 30616; *De padre cojo, hijo manco*, DAPR 353; *De padres músicos, hijos cantores*, MK 30620; *De padres gochos, hijos marranos*, MK 30619; *De padres bellacos, hijos cacos*, MK 30617; *De padres gatos, hijos michines*, MK 30618).

Como se observa en los ejemplos citados, tanto se usa el plural *padres* como el singular *padre*, cuya ambigüedad en cuanto a su alcance como masculino genérico es patente. No obstante, otras paremias latinas tardías establecen una distinción entre los progenitores, señalando que los hijos siguen a su padre y las hijas a su madre: *Vt pater, ita filius; ut mater, ita filia* (‘Como el padre, así el hijo; como la madre, así la hija’, A 132, COU I.3089), *Filius ut*

⁷⁴⁸ Con variantes como *Τοῦ πατρὸς νόος* (‘El hijo [es] de su padre’, Liban. *Ep.* 1432).

patri aemulatur, filia matri ('Así como el hijo emula al padre, la hija a la madre', G 1016, COU I.1067), *Sepe patris mores imitatur filius infans; / Qualis erat mater, filia talis erit* ('El hijo pequeño a menudo imita las costumbre de su padre. Como era la madre, tal será la hija', W 27227) o *Exemplis patrum nati quoque furta sequuntur, / matris adulterii moechatur* ('Los hijos siguen incluso en los crímenes los ejemplos de sus padres, y las hijas fornican siguiendo los adulterios de sus madres', W 8415)⁷⁴⁹.

Un caso particular constituye el proverbio *Saepe solet similis filius esse patri* ('Con frecuencia el hijo suele ser semejante al padre'), que como tal aparece citado en Locher (1572: 94); posteriormente se completó con un segundo hemistiquio: *et sequitur leuiter filia matris iter* ('y fácilmente la hija sigue el camino de la madre', cf. Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, 3, 41). Ahora bien, pensamos que se trata de un caso de fusión paremiológica, en tanto que ambos hemistiquios aparecen independientemente (W 27299 y W 12484) y el referido a la madre y la hija se integra en otras paremias: *Sepe pater nequam prolem sibi procreat equam / et filia leuiter sequitur matris iter* ('A menudo el mal padre engendra una descendencia igual a sí mismo y la hija fácilmente sigue el camino de su madre', W 27225b), *Mater uenalis facit, ut sit filia talis; / nam sequitur leuiter filia matris iter* ('Una madre venal hace que su hija sea igual, porque la hija sigue fácilmente el camino de su madre', W 14475), *De meretrice puta, quod sit sua filia puta: / nam sequitur leuiter filia matris iter* ('Piensa en la meretriz y piensa en lo que es su hija, pues fácilmente sigue la hija el camino de su madre', W 5087).

[Apéndice 5.23] De hecho, la semejanza entre madres e hijas se mencionaba, asimismo, en el Antiguo Testamento (Ez. 16, 44), donde leemos: "Sicut mater, ita et filia eius" ('Como la madre, así también su hija'), que se relaciona con la idea generalizada de mirar a la madre a la hora de escoger esposa (vid. Apéndice 4.06). Probablemente por analogía con las formas masculina antes citadas, se documentan *Qualis mater, talis filia* ('Como es la madre, así es la hija', G 2622) y *Sepe solet filia similis esse matri* ('A menudo suele ser la hija semejante a su madre', W 27298), así como otras variaciones, tales como *Mater sit qualis, satis est sit filia talis* ('Como sea la madre, basta para que sea igual la hija', W 14474) o *Scilicet hanc statuit diua experientia legem: / Qualis mater erat, filia talis erit* ('La divina experiencia estableció claramente esta ley: como era la madre, tal será la hija', W 27595). El español sigue la pista de estas paremias, diversificándolas (*Cual es María, tal hija cría*, MK 20124; *Cual la madre, tal la hija*, y *tal la manta que las cobija*, MK 36922; *Cual es la madre, así las hijas salen*, MK 20593; *La buena madre cría buena hija*, MK 38055) y a menudo tiñéndose de misoginia al resaltar cualidades negativas, siguiendo quizá la estela de *Casta refert caste genitricis filia mores, / lascive numquam filia casta fuit* ('La hija casta reproduce las costumbres de su casta madre; nunca hubo una hija casta de una madre disoluta', W 2463) o del ya mencionado W 5087 (*Cuando la madre es brava, la hija, por lo menos, es topona*, MK 20601; *Madre holgazana saca hija cortesana*, MK 20589; *Si la cabra va por la viña, por do va la madre, va la hija*, MK 20599; *Fue puta la madre, y basta: la hija saldrá a la casta*, MK 9733; *–Mariquita, haz como buena. –Haré como tú, madre y agüela*, MK 32221).

⁷⁴⁹ Con todo, según *Filii matrizing, filie patrizant* ('Los hijos madrean, las hijas padrean', W 9497) el parecido se hereda de padre a hija y de madre a hijo, como en *Los hijos a las madres, y las hijas a los padres* (MK 30601), aun cuando su sentido no está exento de cierta ambigüedad, pues también podrían referirse a la preferencia que se tiene hacia uno de los dos progenitores.

[Apéndice 5.24] Enfatizando el carácter de instinto natural que lleva a seguir los pasos paternos, numerosas unidades clásicas y españolas recurren a la animalización, indicando la propensión natural de los hijos a reflejar la conducta de sus progenitores. Es probable que la formulación más antigua del tema mediante la utilización de animales es la que emplea como motivo paremiológico el cuervo. En griego ya se registra *Κακοῦ κόρακος κακὸν ὠόν* ('De mal cuervo, mal huevo', Zenob. 4, 82; Diogenian. 5, 39; *Suda* κ 171), cuya traducción latina se observa posteriormente (*Mali corui malum ouum*, W 14322b). En español, en contraste, se omite la condición malvada del cuervo, que pasa de ser circunstancial a inherente, debido a las connotaciones negativas que dicho animal tiene en el imaginario colectivo (*Del cuervo, mal huevo*, MK 30608; *Nunca de cuervo buen huevo*, MK 52559; *Al cuervo me atengo, que cría lo que le parece*, MK 9761).

Al comentar esta paremia, Erasmo (*Adag.* I 9, 25) dice que, aparte del ámbito de la familia, tiene otras aplicaciones: un tutor y un alumno incompetentes, un país y unos habitantes de dudosa reputación, un criminal y sus actos... Sobre su origen esgrime distintas teorías: (1) la misma naturaleza de esta ave, no criada por humanos, de tal modo que sería productora de huevos no útiles para éstos; (2) la supuesta conducta de sus hambrientas crías, capaces de devorar a sus padres si no les dan suficiente comida; y (3) una historia que aparecía en la introducción de la *Ars rhetorica* de Hermógenes conforme a la cual el orador Corax ('Cuervo') tomó como alumno a un joven con la condición de que no le pagaría hasta haber adquirido maestría en dicho arte, lo que terminó por llevarlos a juicio, donde, ante argumentos enarbolados a favor o en contra de uno u otro, los jueces (o los asistentes) exclamaron la frase jugando con el nombre parlante del maestro⁷⁵⁰.

Otras formulaciones posteriores generalizan el caso a todas las aves (*Ex ouis prauis, praua creatur auis*, 'De huevos perversos, nacen pájaros perversos', SD 2766, VF 265, G 879, COU I.923) o bien cambian el cuervo por la gallina (*Mala gallina, malum ouum*, 'De mala gallina, mal huevo', D 1526, G 1537, COU I.1580; *Bona gallina, bonum ouum*, 'De buena gallina, buen huevo', G 339, COU I.325)⁷⁵¹. A pesar de ello, en español sólo pervive la referencia al cuervo, mientras que de éstas sólo se derivan unidades que precisamente mantienen lo inverso, empleando la simbología cromática de acuerdo con la cual el blanco significa la pureza y la bondad, al tiempo que el negro connota lo negativo. Por este motivo, se asemejan a otras unidades que sostienen la disimilitud entre padres e hijos, en la que éstos siempre son peores que aquéllos (*vid.* Apéndice 5.28.1); por el contrario, en este caso no necesariamente debe tratarse de una degeneración (*De huevo blanco salir pollo negro, a menudo lo vemos*, MK 30624; *cf. De ovejas blancas nacen corderos negros*, MK 30625), sino que el cambio puede suponer una mejoría de la estirpe (*De gallina negra, huevo blanco*, MK 30634; *De ruin nido, sale buen pajarillo*, MK 30637).

El cuervo también aparece en otra unidad latina, quizá derivada de la anterior, que reza: *Quod coruis natum est, non submergitur aquis* ('Lo que ha nacido del cuervo no se sumerge en el agua', A 523, G 2818). Aunque no disponemos de equivalentes directos, puede relacionarse con algún refrán que determina la capacidad innata para volar de las aves (*El hijo*

⁷⁵⁰ La misma anécdota, aun sin mención del proverbio, es relatada por Aulo Gelio (V 10, 3-15) y Apuleyo (*Flor.* 18), pero en ambos casos los protagonistas son el sofista Protágoras y su alumno Eauthlos.

⁷⁵¹ Este cambio puede responder a un afán de cotidianizar la unidad mediante el empleo de un ave doméstica y fundamental para la subsistencia del ser humano.

del ave, volar sabe, MK 9764) o, incluso, con uno donde se expone la aversión de algunas aves hacia el agua (*Cuando saca pollos de pato la gallina, al verlos ir hacia el agua, se desatina*, MK 30632).

Horacio (*Carm.* IV 4, 31-32) habla de la imposibilidad de que los hijos salgan completamente distintos de sus padres recurriendo a la antítesis entre el águila y la paloma: “*Neque imbellem feroces / prognerant aquilae columbam*” (‘Las feroces águilas no engendran a la pacífica paloma’), cuyo carácter paremiológico es más que posible dada la existencia de una versión simplificada que se registra posteriormente (*Non generant aquilae columbas*, ‘Las águilas no engendran palomas’, A 97, G 2004). Su legado en español es variopinto, pasando por una literalidad que resulta sospechosa (*Águila altanera no puede procrear mansa paloma*, COU II.137), cambiando las aves (*No se hace halcón de lechuza ni esmerejón*, MK 29662; *De vaca no nace ciervo, ni paloma de cuervo*, MK 30610) o, como en el último ejemplo, valiéndose de otros animales igualmente antitéticos (*Ninguna loba pare corderos*, MK 9760)⁷⁵².

[Apéndice 5.25] Con una estructura semejante a la formulación horaciana, Petronio (45, 9) cita el refrán –ampliamente recopilado en compendios– *Colubra restem non parit* (‘La serpiente no pare una cuerda’), que no se ha prolongado en español, pese a la variedad que nuestra lengua presenta en esta temática, probablemente debido a una interdicción lingüística que –en este caso– llevaría a su desaparición y al empleo de unidades sinónimas que remitan a otra realidad, y que –en otros– conduciría al uso de eufemismos para no referirse a animales como la serpiente, siempre como resultado del tabú mágico-religioso. Meillet (1975 [1921]: 286) ya indica que “le serpent est l’un des animaux dont le nom est le plus souvent «taboué»”, y Uría Varela (1997: 149) encuentra la causa “en su peligrosidad como animal venenoso, unida a su siniestro modo de depredación y a su general apariencia maléfica”, a lo que habría que añadir que se trata de una de las imágenes del demonio⁷⁵³.

A su vez, Virgilio (*Ecl.* I, 23) echa mano de otros animales (perros y cabras) para indicar la similitud entre padres e hijos: “*Sic canibus catulos similes, sic matribus haedos / noram; sic paruis componere magna solebam*” (‘Ya sabía yo que los cachorros son semejantes a los perros y los cabritos a sus madres; de esa forma solía yo comparar lo grande con lo

⁷⁵² Este último refrán, igual que *El hijo de la loba y lobo, ¿qué ha de ser sino lobo?* (MK 52853), cuentan con un antecedente tardío, basado en una paronomasia (entre *lupus* y *lepus*) no perpetuada en español: *Lupus non leporem sed lupum generat* (‘El lobo no procrea una libre sino un lobo’, Bebel, 1879: 57, nº 198).

⁷⁵³ El propio refranero refleja esta amenaza, en especial a través de la paremia latina *Latet anguis in herba* (‘Una serpiente está oculta en la hierba’, Verg. *Ecl.* III, 93) y sus derivados españoles (*So la linda hierba está la culebra*, MK 49262; *Debajo de la mata florida está la culebra escondida*, MK 4555). A este propósito, Uría Varela (1997: 149) menciona el refrán andaluz *Nombrar la bicha es traer desdichas*, que explicita este tabú mediante el empleo del eufemismo *bicha* (“2. Diablo. 3. Entre personas supersticiosas, porque creen de mal agüero el pronunciar su nombre, culebra”, *DRAE* s. v.), derivado del latín *bestia* (Coromines/Pascual, 1991-1997, s. v. *bicho*), denominación genérica que habría sustituido a otras más específicas mediante un proceso de interdicción. El mismo procedimiento se ve si analizamos una serie de refranes que advierten del peligro que entraña la serpiente que despierta de su letargo invernal (en concreto, el 22 de febrero, el día en que se conmemora la cátedra de San Pedro, apóstol), entre los que hallamos tanto alusiones directas al animal (*El día de San Pedro de Catedra sale la víbora de so la tierra*, MK 63327; *Por San Pedro, sale la culebra de su agujero*, MK 55285), como sustituciones eufemísticas (*Por Santa Brigida, levanta el morro la venadija* [sabandija], MK 55286; *San Pedro de Cuadierna, sale el cojío de so la tierra*, MK 55284; *San Pedro de Catedra, toda cosa mala, alza cabeza*, MK 55283).

pequeño'). Por más que el carácter paremiológico de tal pasaje virgiliano sea dudoso, no podemos obviar que ambos animales aparecen en refranes españoles sinónimos, si bien por separado. En el caso del perro, se concretan las características que se heredan (*El hijo del perro roe bien el hueso*, MK 9744; *De casta le viene al sabueso el ser orejitieso*, MK 9745; *De casta le viene al galgo el ser rabilargo*, MK 9743); en el de la cabra, se señala la indisoluble semejanza entre el animal y sus crías (*El hijo de la cabra, ha de ser cabrito*, MK 9741; *Hijo de cabra, chivo o chivata*, MK 30607; *La cabra pare cabritos*, MK 52852; *La hija de la cabra, qué ha de ser sino cabrita*, MK 20598), o bien se indica cómo la cría sigue los pasos de su madre (*Por donde salta la cabra, salta la chivata*, MK 32202; *Por do salta la cabra, salta la que mama*, MK 32203), a menudo confundiendo género gramatical con sexo y restringiendo su alcance a la mujer (*Cabra va por viña; cual la madre, tal la hija*, MK 30606; *Saltó la cabra en la viña; también saltará la hija*, MK 9738).

En latín medieval se atestigua *Grunnit sic fetus porcus ut ante uetus* ('Así el cerdo joven gruñe como antes el viejo', A 555, D 1029, G 1132, COU I.1180), en donde se alude a cómo las crías imitan el modo de hablar de sus padres. En español, sus continuadores han preferido cambiar el animal, mostrando predilección por animales tan paremiológicos como el asno (*El hijo del asno, una hora en el día rozna*, MK 9753; *El hijo del asno rebuzna algún rato*, MK 52849; *Quien de burros ha nació, de cuando en cuando pega un rebuznío*, MK 9756) y, en menor medida, la cabra (*El hijo de la cabra, de una hora a otra bala*, MK 9740) o el perro (*Mastín el padre, mastina la madre, harto será que los hijos no ladren*, MK 9749)⁷⁵⁴.

También los felinos se incorporan a la paremiología latina tardía, como por ejemplo en *Filii leaenae, leunculae* ('Los hijos de la leona, cachorros de león', G 1012, COU I.1063), que en español no ha tenido continuidad, probablemente porque el león no forma parte de nuestra cotidianidad, mientras que sí lo era en los juegos circenses romanos⁷⁵⁵. En cambio, los medievales *Cattorum nati sunt mures prendere nati* ('Los hijos de los gatos han nacido para cazar ratones', W 2487), *Cattorum proles bene discit prendere mures* ('Los hijos de los gatos aprenden bien a cazar ratones', Bragança, 1998: 84; Werner, 1912: 8 = C 23⁷⁵⁶) o *Cattae progenies discit comprehendere mures* ('Los hijos de la gata aprenden a cazar ratones', Werner, 1912: 8 = C 22) recurren al gato, cuya cotidianidad habría favorecido su pervivencia en español (*El hijo de la gata, ratones mata*, MK 25917; *El hijo del gato mata al rato*, MK 25918; *Con hijo de gato no se burlan los ratos*, MK 9750)⁷⁵⁷.

⁷⁵⁴ Además, es probable que exista alguna relación entre estos refranes y el más conocido *A boue maiore discit arare minor* ('Del buey mayor aprende a arar el menor', SD 3, HL 5, A 625, D 17, G 2, COU I.2), que cuenta con un equivalente literal (*Junto al buey viejo aprende a arar el nuevo*, MK 4916), pero cuyo sentido lo distancia del tema que nos ocupa, en tanto que se centra en el valor de la experiencia que se consigue con la edad (*vid.* Apéndice 9.42).

⁷⁵⁵ Sin embargo, en español de América se registran refranes sinónimos en los que se sustituye *león* por *tigre* (término con el que se designa al jaguar en países como Cuba, México, Colombia o Venezuela, *cf.* DRAE s. v.) y la similitud se centra en su característica piel: *Hijo de tigre sale pintado* (CREA: Venezuela; CORDE: Colombia), *Hijo de tigre, pintito* (Web: México) o *Hijo de tigre, overo* [= 'pio, con manchas oscuras', DRAE s. v. 2] *había de ser* (Web: Argentina).

⁷⁵⁶ Bragança (1998: 84) relaciona en las paremias medievales la imagen del gato con los clérigos como vigilantes de la conducta de la ciudadanía (los ratones). Hablando de esta paremia, sostiene: "mostra, do mesmo modo a vigilância natural do clero, transmutado na pele do felino doméstico, que está atento para evitar os danos pestilentos provenientes dos roedores, que refletem posturas e idéias anticatólicas dos homens de então".

⁷⁵⁷ Aun así, los refranes emparentados *Muricipis proles cito discit prendere mures* ('Los hijos del murciélago aprenden rápido a cazar ratones', A 562, G 1588, COU I.1760) y *Filia murilegi scit muribus*

Por su parte, el español sigue innovando en la proliferación de refranes homólogos, tomando como motivo otros animales: indicando su identidad (*Donde yeguas pacen, potros nacen*, MK 9759; *Carnero hijo de oveja, no yerra quien a los suyos semeja*, MK 24268; *Hijo de sapo, sapito*, MK 30609), su destino en el mundo (*El hijo del asno, al pesebre se va flechado*, MK 9757) o alguna de sus características físicas inherentes (*El hijo de la coguta nace con moño*, MK 9762; *Apenas nacida, ya la pulga salta y pica*, MK 52839; *El hijo del erizo, con las púas nace*, MK 9763).

[Apéndice 5.26] El mundo vegetal, como en otras ocasiones, se suma al desarrollo de este tópico. Muy extendida en época medieval, quizá el origen de esta variación sobre el tema esté en la tradición judeocristiana, puesto que en la *Biblia* encontramos ya: “Si radix sancta, et rami” (‘Si la raíz es santa, también las ramas’, *Rm.* 11, 15), que en el Medievo se registra en la variante *Qualis radix, tales et rami* (‘Como es la raíz, así también son las ramas’, K Q298). Igual que en la cita bíblica, en diversas unidades tardías aparece la raíz de un árbol como metáfora de los progenitores (*De radice pia procedit nobile gramen*, ‘De una raíz honesta procede una planta noble’, W 5133), pero más comúnmente la progenie está simbolizada por los frutos (quizá a causa de la influencia de otras unidades que analizamos a continuación): *A radice mala non procedunt bona mala* (‘De la mala raíz no proceden buenos frutos’, K A145), *A radice mala nascuntur pessima mala* (‘De la mala raíz nacen frutos pésimos’, K A145), *De radice bona nascitur omne bonum* (‘De buena raíz todo lo que nace es bueno’, K D288) o *De radice mala non procedunt bona mala; / arbore de dulci dulcia poma cadunt* (‘De mala raíz no proceden buenos frutos; de árbol dulce caen frutos dulces’, W 5132).

Otros refranes se construyen a través del sabor del fruto, que por mucho que se aleje del árbol o la raíz de que procede siempre tendrá un resabio que delate su origen: *A radice sapit pomum quocumque rotatur* (‘Dondequiera que caiga, a la raíz sabe el fruto’, A 1238, G 10, COU I.11), *Stirpe saporatur pomum, quocumque rotatur* (‘Dondequiera que caiga, el fruto sabe a la raíz’, Werner, 1912: 94 = S 164), *Quolibet in pomo sentitur stirpis origo* (‘En cualquier fruto se siente el origen de su raíz’, K Q2417). No obstante, no se observa su continuidad en español, aun habiendo experimentado gran profusión en época medieval y pervivido –en especial a partir la variante *Non procul a proprio stipite poma cadunt* (‘Los frutos no caen lejos de su propio tronco’, W 18283)– en algunas lenguas modernas (cf. inglés *The apple never falls far from the tree*, Titelman, 1996: 15; alemán *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, Schemann/Knight, 1995: 35; ruso Яблоко от яблони не далеко падает, ‘La manzana no cae lejos del manzano’, Carneado Moré, 1985b: 84).

Una variación identifica a los progenitores con el árbol entero y a la descendencia con las ramas (como en la cita bíblica): *Robore quam ramus melior fit, raro probamus* (‘Raramente experimentamos que una rama se haga mejor que el roble’, A 1238, D 2875, COU I.2739). En español, en general se ha preferido relacionar las ramas con el tronco, probablemente por la idea de que el tronco es la base común de donde nacen otras partes similares a él pero de menor tamaño (*Cual el tronco, tal la rama*, MK 9721; *Dichosa la rama que al tronco sale*, MK

insidiari (‘La hija del murciélago sabe cercar a los ratones’, W 9488) no han fructificado en español, ausencia en la que hay contemplar la posibilidad de que se trate de otro caso de interdicción lingüística, puesto que los murciélagos son animales temerosos de la luz y representativos de lo siniestro, por lo cual con sus alas suelen caracterizarse iconográficamente a los habitantes del infierno (cf. Chevalier, 1991 [1969]: 737; Biedermann, 1996 [1989]: 313).

30603; *De ruin cepa, nunca buen sarmiento*, COU II.625; cf. *Tal vez, de buena cepa racimo rahez*, MK 13674); asimismo, puede relacionarse por analogía un refrán tan conocido y usado como *De tal palo, tal astilla* (COU II.629).

En otros casos, se establece un lazo directo entre la condición del árbol (progenitores) y la de su fruto (descendencia), en relación también con otro pasaje bíblico (*Ex fructu arbor agnoscitur*, ‘Por el fruto se reconoce el árbol’, Mt. 12, 33; Erasm. *Adag.* I 9, 39, vid. Apéndice 9.05.5). El punto de partida parece ser, otra vez, el Nuevo Testamento, donde leemos: “Arbor bona bonos fructus facit; mala autem arbor malos fructus facit” (‘Un árbol bueno produce buenos frutos; mas un árbol malo produce frutos malos’, Mt. 7, 17), “Non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos facere” (‘Un buen árbol no puede dar malos frutos ni un árbol malo dar buenos frutos’, Mt. 7, 18) o “Non est enim arbor bona quae facit fructus malos neque arbor mala faciens fructum bonum” (‘Pues no hay un árbol bueno que produzca frutos malos ni un árbol malo que dé un buen fruto’, Lc. 6, 43). A partir de estas citas evangélicas, en el Medievo el motivo se va modificando levemente: *Arbor qualis erit, talia poma gerit* (‘Como sea el árbol, tales frutos produce’, W 1257a), *Arbor bona bonos fructus facit; mala uero nunquam bonos* (‘El árbol bueno produce buenos frutos; pero el malo nunca buenos’, K A2690 = Medina 588), *Arbor quaeque bona producit dulcia poma* (‘Todo buen árbol produce dulces frutos’, K A2696), *Bona arbor malos informesue fructus nequit producere* (‘El buen árbol no puede producir frutos malos o deformes’, K B349), *Arbor mala, mala mala* (‘Árbol malo, fruto malo’, G 224, COU I.218), *Arbor iniqua bonos nescit producere fructus* (‘El árbol malo no sabe producir frutos buenos’, W 1247), *Arbor mala bona bona, non bona gignit iniqua* (‘El árbol bueno genera buenos frutos; el malo, no buenos’, W 1249), o el más general *Arbor naturam dat fructibus atque figuram* (‘El árbol da su naturaleza y su forma a sus frutos’, B 220, W 1250). Y el refranero también refleja tales pequeñas variaciones (*Un árbol malo no puede dar frutos buenos*, MK 52556; *Nunca buen fruto de mal árbol*, MK 52555; *De buen árbol, buen fruto*, S 89; *Por los frutos se distingue el buen árbol del malo*, S 89).

A su vez, el español –como ocurre con los animales– utiliza por su propia cuenta plantas o árboles, innovando sobre tan antiguo motivo. Aunque hay algún refrán que se refiere a ello de modo neutro (*No hay palma que dé fruto sin palmo*, MK 26003; *Si serán rosas, florecerán; si serán espinas, punzarán*, MK 52838), la mayoría alude a plantas que tienen connotaciones negativas para indicar la inherencia de su maldad (*El espino que ha de espinar, con punta nace*, MK 52842; *Desde chiquinina, punza la espina*, MK 52843; *Cardo que ha de picar, luego le nace la espina*, MK 52841; *Desde chica, la ortiga pica*, MK 52844)⁷⁵⁸.

[Apéndice 5.27] Un último motivo utilizado concierne a la alimentación y, más concretamente, al pan, elemento esencial de la alimentación mediterránea y que, en estas unidades, simboliza la descendencia, cuyos progenitores constituirán la materia prima con que se elabora: la harina. De este modo, la calidad de la harina, del trigo, condicionará la del producto final: *Qualis farina, talis panis* (‘Cual la harina, tal el pan’, G 2620, COU I.2458), *Ex bona farina bonus panis* (‘De buena harina, buen pan’, G 866, COU I.907), *Bona farina, panis primarius* (‘Buena harina, pan excelente’, G 338, COU I.324); y en español se hereda fielmente esta tradición (*Nunca buen pan de mala harina*, MK 52558; *Con buena harina, buen pan se fabrica*, COU II.427). Además, se renueva el tópico con la incorporación de otros alimentos

⁷⁵⁸ Esta preferencia por lo congénito de la maldad puede relacionarse con la idea de que el mal tiene mayor fuerza que el bien, ya mencionada a raíz de la influencia que ejercen las compañías (vid. Apéndice 1.12.4).

típicos españoles y su ingrediente básico (*De mala sangre, malas morcillas se hacen*, MK 52552; *De malas tripas, malas morcillas*, MK 52553) y de otros productos, en especial relacionados con la vestimenta (*De ruin paño, nunca buen sayo*, MK 52547; *De lino mordido, nunca buen hilo*, MK 52549) o derivados de la madera, quizá como extensión de los refranes que tomaban los árboles como motivo (*De mala madera, buena obra no se espera*, MK 52550; *De ruin madera no harás buena mesa*, MK 52551).

9.4. *El linaje: nobleza, mérito y degeneración*

[Apéndice 5.28] Aun cuando la mayoría de las unidades que hablan de este tema abogan por una semejanza entre progenitores y descendencia, un subgrupo la niega, haciendo alusión de modo indirecto a la idea de la degeneración del linaje y enraizándose con el tópico de la corrupción general de las costumbres y la añoranza de un pasado idílico perdido⁷⁵⁹. Así, Horacio (*Carm.* III 6, 46-48) presenta una sociedad debilitada por los vicios y establece la siguiente progresión: “*Aetas parentum, peior auis, tulit / nos nequiores, mox daturos, / progeniem uitiosiore*” (‘La generación de nuestros padres, peor que la de nuestros abuelos, nos engendró a nosotros aún más malvados que ellos, y que, a nuestra vez, hemos de dar a la posteridad una descendencia aún más degenerada’). En general, en español se toma como motivo la degradación económica y social, señalando –quizá por influencia de otros refranes como *Prodigus est natus de parco patre creatura* (‘El hijo despilfarrador ha nacido de un padre ahorrador’, G 2544; *vid.* Apéndice 5.52.2)– cómo de abuelos esforzados nacen hijos aposentados que darán vida a nietos arruinados (*El padre, mercader; el hijo caballero; el nieto, pidientero*, MK 11380; *Padres ganadores, hijos caballeros, nietos pordioseros*, MK 15318; *De padres jornaleros, hijos caballeros y nietos mendrugeros*, MK 20692).

Pero el tópico ya estaba presente en el mundo griego. Por ejemplo, aparece en Homero (*Od.* II, 276-277) cuando Atenea, disfrazada de Méntor, prueba a Telémaco poniendo en duda que haya heredado las características de su padre Odiseo: “*Παῦροι γάρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πατρὶ πέλονται, / οἱ πλέονες κακίους, παῦροι δέ τε πατρὸς ἀρείους*” (‘Pocos hijos son iguales que sus padres; la mayoría de los hombres son peores y unos pocos, mejores que sus padres’). También Eurípides (*Heracd.* 327-328) echa mano de este lugar común para indicar la excepcionalidad de quien es mejor que su padre: “*Ἐνα γὰρ ἐν πολλοῖς ἴσως / εὖροις ἂν ὄστις ἐστὶ μὴ χείρων πατρός*” (‘Con suerte puedes encontrar un hombre solo entre muchos que no sea peor que su padre’). En uno de sus discursos, Aristides (3, 149 = p. 160, 1-2 Jebb) describe la magnificencia de Cimón, cuyo caso es una excepción a la misma creencia generalizada: “*Τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ὅσπερ εἰμαρμένον εἶη τοὺς υἱεῖς φαύλους ἀποβαίνειν καὶ ὀλίγου τινὸς ἀξίους τῆς πατρῴας ἀρετῆς*” (‘Como está determinado por el destino, de varones buenos y honestos salen hijos mediocres y poco dignos de la virtud de sus padres’).

⁷⁵⁹ Cf. “*Nil erit ulterius quod nostris moribus addat / posteritas, eadem facient cupientque minores, / omne in praecipiti uitium stetit*” (‘No hay ninguna cosa más que la posteridad pueda añadir a nuestras costumbres. Esto mismo harán y anhelarán nuestros descendientes. Todos los vicios han alcanzado un lugar de vértigo’, *luv.* 1, 147-149); “*Nona aetas agitur peioraque saecula ferri / temporibus, quorum sceleri non inuenit ipsa / nomen et a nullo posuit natura metallo*” (‘Vivimos en la novena edad, en una época peor que los tiempos del Hierro, y a sus crímenes ni la naturaleza misma ha encontrado nombre ni se lo ha puesto de ningún metal’, *luv.* 13, 28-30).

Análogamente, en español decimos *Pocas veces son los hijos mejores que sus padres* (MK 30639) o *No hay hijo como su padre ni padre como su agüelo* (MK 15321).

Por este motivo, de padres excelentes a menudo nacen hijos mediocres. Si bien en los casos anteriores (sobre la semejanza entre progenitores y descendencia) se veía cierta alternancia entre padre y madre, en este caso la excelencia paterna suele circunscribirse al padre (denotando la excepcionalidad, o quizá imposibilidad, de una madre tal). Sidonio Apolinar (*Ep.* VII 14, 7) cita un difundido proverbio usado como contestación a los anteriores para sostener que los hijos no tienen por qué compartir las habilidades de sus padres: *Filium Marci Ciceronis populus Romanus non agnoscebat loquentem* ('El pueblo de Roma no reconocía al hijo de Marco Cicerón cuando hablaba'); sin embargo, no ha sobrevivido en español a pesar de la popularidad del personaje proverbializado (como atestigua la existencia de una palabra como *cicerone*). Asimismo, Erasmo (*Adag.* I 6, 32) incluye el adagio similar *Heroum filii noxae / Ανδρῶν ἡρώων τέκνα πῆματα* ('Los hijos de los héroes son una calamidad').

Espartiano (*Sev.* 20, 4) da numerosas muestras de cuán a menudo ocurre que varones distinguidos por su coraje, su talento o su suerte no tienen descendencia o bien sus hijos son tan mediocres que sería mejor que hubieran muerto durante su infancia, respaldando de este modo su tesis: "Neminem facile magnorum uirorum optimum et utilem filium reliquisset satis claret" ('Es sobradamente obvio que de grandes hombres no ha quedado ningún hijo óptimo ni útil'). En español, esta excelencia se concreta en la virtuosa honradez (*De padre virtuoso, hijo vicioso*, MK 30627; *De padre santo, hijo diablo*, MK 30623; *De padres aguados, hijos borrachos*, MK 30626), e incluso –anecdóticamente– se hace mención de la bondad materna (*Tres madres buenas paren tres hijos ruines*, MK 30633).

Centrándose en la capacidad intelectual, Pseudo-Aurelio Víctor (*Orig.* 1, 2) afirma: "Naturae lege crebro tanquam ex industria mali e bonis, agrestes e doctoribus gignuntur" ('Frecuentemente, por ley de naturaleza, así como nacen deliberadamente los males de los bienes, nacen los rudos de los doctos'), apelando a la necesidad de los hijos de los sabios, como en algunos refranes españoles (*De padres sabios, hijos tontos*, MK 30630; *De padres discretos, hijos necios*, MK 30629; *De padres gochocuerdos, hijos lerdos*, MK 30628).

Pese a que las fuentes clásicas son unánimes en cuanto a la degeneración del linaje, las paremias españolas presentan en algunas ocasiones una mejoría en la calidad moral de los hijos engendrados por unos padres no excelentes (*De padre diablo, hijo santo*, MK 30635; *De padres feos, hijos hermosos*, MK 30631; *De padre malo, hijo bueno; pero ya vendrá el nieto que salga al abuelo*, MK 30636).

[Apéndice 5.29] Debido a la consideración de esta degradación y por mucho que tanto la cultura clásica como la española estén imbuidas del concepto del honor familiar, se censurará a quien haga alarde de su abolengo, pues que sus antepasados fueran dignos de alabanza no significa que tal persona lo sea. Por ejemplo, en un fragmento conservado de Acio (*fr.* 272 R) leemos: "Non genus uirum ornat, generi uir fortis loco" ('La estirpe no adorna al varón, sino el varón digno a la estirpe con su condición'); Horacio (*Carm.* I 14, 13) le dice al Estado alegóricamente comparado con una nave zarandeada: "lactes et genus et nomen inutile" ('Te jactas inútilmente de tu estirpe y de tu nombre'); y Séneca (*Herc. fur.* 340) escribe sentenciosamente: "Qui genus iactat suum, / aliena laudat" ('El que se jacta de su linaje, elogia méritos ajenos'). Es probable que la frase empleada por Séneca fuera una paremia, en tanto que pervive en español literalmente (*Quien a sus pasados celebra, alaba*

cosa ajena, MK 36873; *Lo ajeno alabas cuando a tus mayores ensalzas*, MK 36872; *Lo ajeno alaba el que a sus pasados celebra*, S 48) o con leves modificaciones, como instar directamente a no hacerlo (*Ufánate de tus hechos, y no de pergaminos viejos*, MK 36880; *Vive de la fama de tus hechos, y no de la memoria de tus abuelos*, MK 36881) o burlarse de quien lo hace (*Ya has contado las hazañas de tus abuelos; cuenta ahora las tuyas, y nos reiremos*, MK 36882; *Lo que haces tú saber deseo; no lo que hicieron tus abuelos*, MK 36879).

La crítica a tal actitud se desarrolla en otras unidades tardías, como *Perit omnis in illo nobilitas cuius laus est in origine sola* ('Perece toda nobleza en quien no puede alabarse más que de su estirpe', SD 7484, HL 6413), que evidencia la poca valía por méritos propios de quien actúa así; esa misma censura encontramos en nuestro refranero (*Quien todo su valer lo funda en los abuelos, no vale un bledo*, MK 36878; *Quien con sus abuelos se honra, consigo se deshonra*, MK 36876; *Quien loa hechos de abuelos, no tiene loables hechos*, MK 36877).

Otros literatos romanos tratan el mismo tema al referirse a la costumbre de alinear los bustos de los antepasados honorables en los atrios de las casas: así lo vemos en Séneca (*Ep.* 44, 5: "Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus", 'Un atrio lleno de bustos ennegrecidos no hace noble a un hombre') o en Juvenal (8, 1-3: "Stemmata quid faciunt? quid prodest, Pontice, longo / sanguine censer, pictosque ostendere uultus / maiorum?", '¿Qué importan las *quirnaldas*⁷⁶⁰? ¿De qué sirve, Póntico, arrogarse un linaje antiguo, exhibir los rostros pintados de los antepasados?'). A su vez, Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 3, 6-7) atribuye a Cleóbulo la sentencia *Maiorum meritis gloria non datur, / turpis saepe datur fama minoribus* ('La gloria no deriva de los méritos de los abuelos, la mala fama a menudo se da a los nietos'), cuya primera parte se corresponde con *Por linaje ni blasón nadie la gloria ganó* (MK 36899).

En estrecha relación con las anteriores, una de las sentencias atribuidas a Publilio Siro (643 / V 14) cifra el mérito del ser humano en su propia identidad, no en su pertenencia a uno u otro grupo (*Virum bonum natura non ordo facit*, 'La naturaleza, no el rango, hace honrado al hombre'), al tiempo que otras unidades tardías también abogan por una desvinculación entre la nobleza y los lazos de sangre, estableciendo que *Nobilitas morum magis ornat quam genitorum* ('La nobleza de costumbres adorna más que la de la sangre', W 17023). El español hereda esta idea de la nobleza basada en la propia conducta (*Dejemos padres y abuelos; por nosotros seamos buenos*, MK 36883; *Séame yo bueno, y herrón para mi abuelo*, MK 36885; *Al bueno, bástale con serlo, sin mirar a padres ni abuelos*, MK 7463).

9.5. Valoraciones sobre la familia

[Apéndice 5.30] En general, puede afirmarse que la familia es objeto de duras críticas en las paremias españolas de motivo grecorromano, aunque no faltan las excepciones. Por ejemplo, Petronio (43, 5) recoge un posible refrán que aboga por la necesidad de permanecer junto a los propios familiares, más allá de posibles disensiones: "Longe fugit quisquis suos fugit" ('Huye muy lejos quien de los suyos huye'). En español la idea se ha teñido de cierta religiosidad, ora señalando la mala suerte que acechará a quien abandone a los suyos (*Quien de los suyos se aleja, fortuna le aqueja*, MK 24237), ora indicando que tal proceder acarrea un castigo divino (*Quien de los suyos se separa, Dios le desampara*, MK 24238; *Quien de los suyos*

⁷⁶⁰ En las casas romanas, motivo ornamental pictórico o escultórico consistente en una tira tejida con ramas y flores en torno a la cual quedaban entrelazados los nombres de los ancestros. La cursiva es nuestra.

se aleja, Dios lo deja, MK 24236); al mismo tiempo, otro subgrupo expresa la necesidad de estar siempre rodeado de familiares (*Donde vayas, de los tuyos hayas*, MK 24259; *Adondequiera que fueres, de los tuyos hubieres*, MK 24260), excepto alguna salvedad (*De la familia y del sol, cuanto más lejos, mejor*, MK 24280).

9.5.1. Odios entre parientes

No es de extrañar que esta concepción de la familia basada en intereses y el sistema social de sucesión del patrimonio enrarezcan las relaciones entre los parientes, al menos por lo que respecta a las familias patricias, dado que, sobre las plebeyas, como clase social subyugada, poco se transmite. Como durante nuestra Edad Media, “la «voz de la sangre» no se dejaba oír demasiado en Roma; la que hablaba más alto era la voz del nombre familiar” (Veyne, 1991 [1985]: 25). Psicológicamente, la situación de un varón adulto cuyo padre viviera era poco cómoda, visto que hasta la muerte de éste se hallaba bajo su potestad y vivía siempre con la amenaza de verse desheredado y quedarse únicamente con su peculio –como un esclavo–. “La autoridad familiar y dignidad social de los padres de familia tienen en el testamento su arma y su símbolo. [...] No hay por tanto de qué sorprenderse ante la obsesión por el parricidio y su relativa frecuencia” (Veyne, 1991 [1985]: 42). Esto, unido a la rivalidad entre hermanos (secretos enemigos al mismo tiempo de su padre, titular de su futura herencia) y a la severidad de la familia paterna⁷⁶¹, explica que las paremias hablen en contadas ocasiones del afecto entre parientes y, al contrario, los presenten a menudo como enemigos.

[Apéndice 5.31] Aristóteles (*Rhet.* II 10, 1388a8) se detiene a examinar las causas que llevan al sentimiento de la envidia, llegando a la conclusión de que es la similitud lo que la alimenta, puesto que nace entre personas que comparten su tiempo, conviven en un espacio, tienen una edad similar o la misma ocupación, compiten por un mismo amor o en un juego... Como colofón, cita un verso de Esquilo (*fr.* 305 N) en el que el parentesco aparece como paradigma de la cercanía rivalizante: “Τὸ συγγενὲς γὰρ καὶ φθονεῖν ἐπίσταται” (‘Pues el pariente también sabe envidiar’)⁷⁶².

A su vez, Tácito (*Hist.* IV 70, 3) habla del odio mutuo que se tenían Julio Civilis y su sobrino Julio Brigántico, para sentenciarlo de esta forma apodíctica: “Ferme acerrima proximorum odia sunt” (‘Los odios entre parientes son generalmente los más violentos’). Quizá anotaba un conocido refrán o tal vez sólo una creencia generalizada, pero lo cierto es que el español se mantiene fiel a tal deliberación (*No hay más cruda guerra que entre la parentela*, MK 24282; *Los parientes enojados, son más encarnizados contra sí que los extraños*, MK 48882; *Enemistad entre parientes, pasa a los descendientes*, MK 20910).

[Apéndice 5.32] Eurípides (*Iph. Aul.* 376-377) habla del odio entre hermanos cuando, en plena disputa entre Menelao y Agamenón, el Corifeo exclama: “Δεινὸν κασιγνήτοισι γίγνεσθαι λόγους / μάχας θ’, ὅταν ποτ’ ἐμπέσωσιν εἰς ἔριν” (‘Es terrible que entre hermanos haya discusiones y peleas cuando incurren en el odio’). Un poco más adelante, Agamenón habla con su hermano Menelao y hace la siguiente reflexión: “Ταραχὴ δ’ ἀδελφῶν διὰ τ’

⁷⁶¹ “Una abuela paterna tenía, en efecto, que ser severa, mientras que el papel de la abuela materna era sobre todo de indulgencia; y un reparto análogo se daba entre los tíos, cuyos nombres eran respectivamente símbolos de severidad y de condescendencia” (Veyne, 1991 [1985]: 28).

⁷⁶² Recuérdese que la semejanza, en ocasiones, no conducía a la amistad, sino a la enemistad (*vid.* Apéndice 1.16).

ἔρωτα γίγνεται / πλεονεξίαν τε δωμάτων” (‘A veces el amor, otras el egoísmo de sus familias, causa una disputa entre hermanos’, Eur. *Iph. Aul.* 508-509). En un fragmento del mismo trágico, se presenta la enemistad fraternal como inevitable: “Ὀντων δὲ παίδων καὶ πεφυκότος γένους / καινοὺς φυτεῦσαι παῖδας ἐν δόμοις θέλεις, / ἔχθραν μεγίστην σοῖσι συμβάλλων τέκνοις” (‘Cuando ya tengas niños y nazcan más, cuando quieras criar a otros en tu casa, estarás sembrando acérrimas enemistades entre tus hijos’, Eur. *fr.* 338 N², *apud* Stob. *Floril.* 73, 21). Y también se ha identificado como escrito por Eurípides (*fr.* 975 N²) un proverbio citado por Aristóteles (*Pol.* VII 7, 8, 1328a13) al comentar disputas entre conocidos: *Χαλεποὶ πόλεμοι γὰρ ἀδελφῶν* (‘Pues las guerras entre hermanos son crueles’). Por otro lado, Ovidio (*Met.* I, 144-149), después de referir la gradación de la historia mítica en cuatro edades, describe la última como marcada por la guerra y la discordia:

Viuitur ex rapto: non hospes ab hospite tutus, / non socer a genero; fratrum quoque gratia rara est. / Inminet exitio uir coniugis, illa mariti; / lurida terribiles miscent aconita nouercae; / filius ante diem patrios inquiri in annos. / Victa iacet pietas [...]

Se vive de la rapiña: ni el huésped puede tener seguridad de su huésped, / ni el suegro de su yerno; la avenencia entre hermanos también es rara. / El marido amenaza con destruir a su esposa, y ella a su marido; / las terribles madrastras mezclan acónitos [venenos] amarillentos; / el hijo averigua antes de tiempo la edad de su padre. / Vencida yace la devoción.

Conforme a tal descripción, las relaciones entre todo tipo de parientes están exentas de concordia y amistad. Dejando por el momento de lado la familia política, los compendios fraseológicos latinos recogen como paremia el hemistiquio *Fratrum quoque gratia rara est* (‘Entre hermanos también es rara la avenencia’), que se corresponde con los pasajes euripideos y otros refranes posteriores igualmente latinos (*Fratrum concordia rara; discrepatio crebra*, ‘La concordia entre hermanos es rara; las discrepancias, numerosas’, A 544, D 975, G 1074, COU I.1123; *Fratrum inter se irae sunt acerbissimae*, ‘Las iras entre hermanos son muy agrias’, Erasm. *Adag.* I 2, 50), pero también españoles (*Entre hermanos y hermanas, nunca deja de haber cuchilladas y palabras*, MK 30078; *Ira de hermanos, ira de diablos*, MK 30079; *Entre hermano y hermano, dos testigos y un notario*, MK 30075)⁷⁶³. Además, en español se extiende tales odios tanto a los hermanos políticos (*Los cuñados es sangre atravesada y desvenada*, MK 14939; *¿Que tu cuñado es tu amigo? ¡Que no, te digo!*, MK 14944) como a las hermanas políticas (*Riñen las cuñadas, y andan las puñadas* MK 14936)⁷⁶⁴.

[Apéndice 5.33] En otro fragmento de Eurípides (*fr.* 543 N²) incluido asimismo en la obra paremiográfica atribuida a Menandro (*Monost.* 506), se presenta la familia nuclear como fuente de conflictos en donde cada miembro pretende ejercer su voluntad, presentándose al padre-marido como víctima de tales agravios: *Μεγάλη τυραννὶς ἀνδρὶ τέκνα*

⁷⁶³ Aun así, en otros refranes se habla del amor y la complicidad que une a los hermanos (*vid.* Apéndice 5.35.1).

⁷⁶⁴ A pesar de que, como veremos, en la tradición clásica son escasas las alusiones a los cuñados y cuñadas, sí se dan en época medieval, como, por ejemplo, en el refrán que registran Bebel (1879: 34-35, nº 105) y Singer (1995-2002: V.344): *Cattus cum mure, duo galli simul in aede, et glores binae, uiuunt raro sine lite* (‘Un gato con un ratón, dos gallos a la vez en una casa y dos cuñadas, conviven raramente sin discusión’) (*vid.* Apéndice 8.04.5).

καὶ γυνή ('Una gran tiranía para un hombre son sus hijos y su mujer')⁷⁶⁵. En español contamos con continuaciones más o menos fieles (*Hijos y mujer añaden menester*, MK 30715; –¿Quiénes son tus enemigos? –Mi mujer y mis hijos, MK 39799), así como con algún refrán en el que se añade un matiz de crítica a la indulgencia paterna hacia los hijos (–¿Quién es tu señor y tu tirano? –Mi hijo amado, MK 30658).

[Apéndice 5.34] Extensamente se ha hablado ya sobre la inconveniencia del matrimonio y del peligro que acarrearán las esposas (*vid.* Apéndices 3.27-29), pero –como vemos– los hijos tampoco escapan de la crítica paremiológica. De la fábula *El ladrón y la lámpara*, Fedro (IV 11, 16-17) extrae dos moralejas, una de las cuales es la siguiente: “Saepe quos ipse alueris, tibi inueniuntur maxime contrarii” ('A menudo aquellos que has criado se revelan como tus máximos enemigos'). En el mundo clásico, generalmente las unidades que pueden relacionarse con este pasaje toman como motivo animales (culebras, leones, perros, lobos), mientras que en la *Biblia* se sigue una línea más parecida a la de Fedro: “Filios enutriui et exaltaui, ipsi autem spreuerunt me” ('Hijos he criado y engrandecido, mas se han rebelado contra mí', *Is.* 1, 2); “Et inimici hominis domestici eius” ('Los enemigos del hombre están en su propia casa', *Mt.* 10, 36). Ambas tradiciones confluyen en nuestra paremiología, que advierte sobre la peligrosidad de la enemistad familiar, a veces en general (*No hay mayor enemigo que el de casa*, MK 14209; *No hay peor enemigo que el vive conmigo*, MK 14214) y otras restringiéndola a la descendencia (*Hijos, enemigos queridos; criados, enemigos pagados*, MK 30702; *A veces quien hace hijos, para su garganta hace cuchillos*, MK 30699; *De mí salió quien me descalabró*, MK 33625).

Una de las concreciones más arraigadas de esta idea es una locución que viene a decir 'alimentar una serpiente en el pecho', de raigambre mitológica: Clitemnestra mata a su esposo Agamenón y pasa a ocupar el trono de Argos junto con su amante Egisto; no obstante, una noche empiezan los malos presentimientos cuando tiene una pesadilla en la que da a luz una serpiente, que se alimenta de su pecho, del que succiona sangre en lugar de leche. Según teatraliza Esquilo (*Cho.* 928), cuando Orestes mata al usurpador del trono y se dispone a matar a su propia madre, ésta recuerda su sueño y exclama desconsolada: “Οἶ γὼ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην” ('¡Oh, no! Yo misma he criado y alimentado una serpiente!'). Es probable que ya en época de Esquilo se tratara de una unidad fijada, toda vez que Sófocles (*Ant.* 531-533) parece tenerla presente cuando, tras saber que Antígona ha dado sepultura a Polinice, Creonte se lamenta de su deslealtad y, dirigiéndose a su hermana Ismene, compara a ambas con víboras a las que hubiera alimentado: “Σὺ δ', ἦ κατ' οἴκους ὡς ἔχιδν' ὑφειμένη / λήθουσά μ' ἐξέπινες, οὐδ' ἐμάνθανον / τρέφων δὲ ἅτα κάπαναστάσεις θρόνων” ('Tú, como una víbora, arrastrándote cautelosamente en mi hogar, bebías sin yo saberlo, mi sangre en la sombra. No sabía que yo alimentaba dos desgracias que querían derribar mi trono').

Pese a que en los contextos anteriores existe una vinculación familiar, probablemente su alcance era mayor y se aplicaba a cualquier ayuda prestada a alguien malvado, que no paga sino con ingratitud⁷⁶⁶. De este modo, Apostolio (13, 79a) atribuye a Plutarco un proverbio en el que la locución aparece asociada a otra acción igualmente perjudicial: Ὀφιν

⁷⁶⁵ Kramer (2010 [1981]: 156) incluye una paremia sumeria similiar, cuya traducción española dice: “Quien no ha mantenido a una mujer o a un niño, no ha llevado nunca una cuerda en la nariz” (en alusión a la cuerda que pendía del aro que se les ponía a los prisioneros en la nariz).

⁷⁶⁶ Sobre la teorización de Aristóteles en torno a la ingratitud, *vid.* Apéndice 1.37.

τρέφειν καὶ πονηρὸν ἐβέργετειν ταῦτόν ἐστιν ('Alimentar una serpiente y hacer bien a un bribón son la misma cosa').

Además, otra posible tradición vincula la expresión con las fábulas populares, en concreto con la fábula de Esopo *El caminante y la víbora* (Aes. *Fab.* 176 P), en la cual un campesino, habiendo encontrado en pleno invierno una víbora aterida por el frío, no la mató sino que la recogió y la calentó amorosamente en su propio seno, con la única recompensa de morir por un mordisco de la serpiente al volver ésta en sí. Tal historia debía de estar en mente de quien escribiera uno de los versos de la *Collectio Theognidea*, donde se alude al frío: “Ψυχρὸν [...] ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχεσ ὄφιν” ('Tienes en el regazo una fría serpiente abigarrada', Theogn. 602). La fábula pasa a la tradición latina de la mano de Fedro (IV 20, 2-4), quien la transmite del siguiente modo: “Gelu rigentem quidam colubram sustulit, / sinuque fouit, contra se ipse misericors: / namque ut refecta est, necuit hominem protinus” ('Alguien quitó del hielo una culebra que se había quedado helada y la calentó en su pecho: misericordioso en contra de sí mismo, porque, una vez recuperada, acto seguido [aquella] mató al hombre').

Sea como fuere, la expresión caló en latín, con diversas variantes. Cicerón (*Harusp.* 24, 50) emplea *In sinu uiperam habere* ('Tener una víbora en el pecho'), y, en un mismo pasaje, Petronio (77) utiliza *Viperam sub ala nutrire* ('Alimentar una víbora bajo el ala') y *Colubrem in sinu fouere* ('Calentar una culebra en el pecho'; Erasm. *Adag.* IV 2, 40), que quizá sean realmente variantes o bien un juego lingüístico por desautomatización de la unidad fraseológica. De hecho, debía de haber bastante variación, en tanto que Evagrio (*Sent.* [PL 20, 1183b]) registra una unidad en la que ya no se concreta el tipo de serpiente sino que se cambia por otro animal venenoso: *In sinu scorpium habere* ('Tener un escorpión en el pecho')⁷⁶⁷.

Con todo, en la literatura cristiana vuelve a vincularse la expresión con los hijos, que actúan movidos por una ingratitud que se rebela contra sus padres. En este sentido, Vives (*De tradendis disciplinis*, 3) hace la siguiente reflexión: “Nemo nisi expertus, credat facile, qui et quam saeui ac importuni affectus ab adolescentibus alantur insciis, tamquam uipera in sinu” ('Al no haberlo experimentado, nadie creería cuán violentas pasiones se anidan en el corazón del niño a modo de víbora cobijada en el pecho'). En español la expresión aparece referida a los ingratos (*Mete la víbora en el seno, y te pagará en veneno*, MK 33628; *Mete en tu seno la serpiente; que ya te hincará el diente*, MK 33627) o a la envidia (*La envidia es serpiente que al que la abriga muerde*, MK 21732), pero también es aplicada a los hijos que pasan a estar a cargo de alguien que no es su padre, aun cuando la serpiente se convierte –tal vez por interdicción (vid. Apéndice 5.25)– en un ascua que abrasa el seno que la acoge (*Brasa trae en el seno la que cría hijo ajeno*, MK 14497; *Hijo ajeno, brasa en el seno*, MK 30429), en sintonía con otros que no emplean la locución (*Harto es loco quien cría hijos de otro*, MK 14499; *No críes hijo ajeno, que no sabes si te saldrá bueno*, MK 14498). En la acuñación de tales refranes es probable que haya interferido una paremia medieval que advierte del peligro de alimentar el perro de otra persona: *Qui canem alit exterum, huic praeter lorum nihil fit reliquum* ('A quien alimenta el perro ajeno no le queda nada salvo la correa', A 38, COU I.2500), que ha

⁷⁶⁷ Por otro lado, el origen griego de la unidad viene respaldado por el hecho de que, de acuerdo con Séneca (*Ira* III 23, 8), cuando Asinio Polión acoge a Timágenes en su casa, Augusto se lo censura diciéndole en griego: “Θηριοτροφεῖς” ('Alimentas una fiera').

dado, por su parte, sus frutos en español (*Quien mantiene perro ajeno, con sólo el cordel se queda, si es que el perro no se lo lleva*, MK 19748; *Quien da pan a ajeno can, pierde el can y pierde el pan*, MK 33561).

Otro animal del que hay que desconfiar es el león, puesto que, por mucho que se alimente a un cachorro, cuando crezca se volverá contra quien lo haya cuidado. Plutarco (*Mor.* 462e-f = *Cohib. ira*, 14) habla sobre la costumbre griega de criar este tipo de animales como diversión, que sin duda estaría en el origen de historias, chascarrillos o anécdotas que habrían facilitado su aparición en la fraseología. En una tragedia de Esquilo (*Ag.* 717-719), el coro compara a Helena con una cría de león acogida en una casa: “Ἐθρεψεν δὲ λέοντος Ἴνιν δόμοις ἀγάλακτον οὕτως ἀνὴρ φιλόμαστον” (‘Así, en su casa un hombre cría un cachorro de león, privado de la leche materna, mas aún deseoso de la ubre’), pero que, cuando haya crecido, mostrará su naturaleza, escapará del control de su criador y hará una carnicería con sus rebaños. Es probable que Esquilo tuviera presente alguna historia popular que habría motivado la cristalización de una paremia que viene a decir ‘no alimentes cachorros de león’ y que reaparece, aunque con un tinte político que asimila el león al tirano, en Aristófanes (*Ran.* 1431-1432): “Μάλιστα μὲν λέοντα μὴ ἔν πόλει τρέφειν· ἢν δ’ ἐκτραφῆ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν” (‘En la ciudad no hay que alimentar ningún león; si alimentamos uno, entonces tendremos que entregarnos a sus modos’), pasaje recordado explícitamente por Valerio Máximo (*VII* 2 ext., 7: “Non oportet in urbe nutriri leonem”, ‘No conviene alimentar un león en la ciudad’). En época renacentista, Erasmo (*Adag.* II 3, 77) contempla la forma latinizada *Leonis catulum ne alas* (‘No alimentos al cachorro de león’), al tiempo que atestigua la presencia de alguna variante en la que el león ha sido sustituido por un animal mucho más europeo y cotidiano, igualmente feroz y peligroso: *Ale luporum catulos* (‘Alimenta cachorros de lobos’, Erasm. *Adag.* II 1, 86), que algunos compendios recogen en forma negativa, paralela a la anterior: *Ne alas luporum catulos* (‘No alimentos cachorros de lobos’, A 327, COU I.1794).

Otras variantes extienden tal precaución a cualquier animal provisto de fuertes uñas. Díógenes Laercio (*VIII* 17) recoge como precepto de Pitágoras el imperativo *Γαμψώνυχα μὴ τρέφειν* (‘No alimentar [animales] que tengan uñas curvadas’), cuya versión latina incluye Erasmo (*Adag.* I 1, 2: *Quae unciis sunt unguibus, ne nutrias*, ‘No alimentos [animales] que tengan uñas curvadas’), así como otras fuentes (*Animalia recuruis unguibus ne nutrias*, ‘No alimentos animales con uñas encorvadas’, SD 694, HL 613, D 170, G 188).

En español la variedad de animales se multiplica, a la vez que se evidencia una frecuente desvinculación del ámbito familiar y su aplicación a la ingratitud. Algunos animales conservan la condición que señalaban los últimos refranes latinos (*Cría cuervos y te sacarán los ojos*, Doval, 1997: nº 1274); *Hacé fiestas al gato, y saltarás ha a la cara*, MK 33553; *Guárdate de criar zorra; que te comerá tus pollos*, MK 33687), pero otros animales muestran su ingratitud con golpes (*Si cantas al asno, te responderá a coces*, MK 33578), heridas (*Buey empantanado, acornea al que quiere sacarlo*, MK 33626), mordiscos (*Alguno cría perro que le roe el cuero*, MK 33562; *De mí comiste y a mí mordiste: gran ruindad hiciste*, MK 33599) u otros comportamientos (*Aquella gallina no es buena que come en su casa y pone en la ajena*, MK 25447; *Ayuda al escarabajo, y dexar os ha la carga*, MK 33596).

9.5.2. Amistades vs. parentela

[Apéndice 5.35] Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 9, 1242a1-19) sostenía que, de todas las relaciones afectivas, la del parentesco (*συγγενική*) es la que une con más fuerza. En otro pasaje lo justifica como sigue: “Ἐχει δὲ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ χρήσιμον ἢ τοιαύτη φιλία μᾶλλον τῶν ὀθνείων, ὅσῳ καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἐστίν” (‘En relación con el placer y la utilidad, esta amistad [entre parientes] es superior a la que se puede tener con extraños, en la medida que comparten más intensamente una misma vida’, *Arist. Eth. Nic.* VIII 14, 1162a8-9)⁷⁶⁸. De modo análogo, en el monólogo que Sófocles (*Ant.* 891-928) pone en boca de su protagonista, ésta se lamenta de haber sido abandonada por sus amistades e invoca a sus parientes (padre, madre, hermano), con quienes se unirá en el Hades y para quienes su llegada será grata⁷⁶⁹.

Un pequeño grupo de refranes contradice lo que defenderá la mayoría, abogando por la solidez de la unión de la sangre y enlazando con dicha teoría aristotélica (*Más vale gota de sangre que cuarto de amistad*, MK 3260; *Sobre padre no hay compadre*, MK 48181; *Donde hay hijos, ni parientes ni amigos*, MK 30651; *No hay amigo tal como el pariente en el mal*, MK 48823).

El propio Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1161b27-34) teoriza, más específicamente, sobre la amistad entre hermanos, que son idénticos entre sí por cuanto todos han sido engendrados por los mismos progenitores (si bien añade que influyen en su amistad factores como una educación común o una edad similar⁷⁷⁰). A este ideal familiar parece aludir Salustio (*Iug.* 10, 5) cuando se pregunta retóricamente: “Quis amicior quam frater fratri?” (‘¿Quién más amigo que un hermano para su hermano?’). Ampliamente recogido en los compendios fraseológicos latinos, su herencia se deja ver en refranes españoles que ponderan su importancia (*Tres hermanos, tres fortalezas*, MK 30072⁷⁷¹; *Quien no tiene hermano, no tiene pie ni mano*, MK 30063; *Rato por rato, no lo hay mejor que el del hermano*, MK 30071), señalan el amor que los une (*Hermano quiere a hermana, y guardián a fraile sano*, MK 30065; *Ama hermano a hermana, y marido a mujer sana*, MK 30064) y valoran la lealtad fraternal en la adversidad (*En gran peligro, mejor es el hermano que el amigo*, MK 30068; *El hermano, para el día malo*, MK 30067)⁷⁷², frente a otros parientes que no son tan dignos de fe (*Hermano ayuda, y cuñado acuña*, MK 30061; *Dicen y decimos que más vale un hermano que diez primos*, MK 30069).

Aun cuando la moral aristotélica pueda beber de ideales presentes en la sociedad clásica o bien influir en ella, lo cierto es que en la fraseología la disputa en torno a qué posee mayor importancia –la amistad o la parentela– se decanta decididamente hacia la primera, en detrimento de unos parientes que –en vista de lo expuesto anteriormente (*vid.* Apéndices

⁷⁶⁸ Recuérdese que en la teoría aristotélica, la amistad es una actividad que debe practicarse con la convivencia (*vid.* Apéndices 1.09, 1.20-21).

⁷⁶⁹ De nuevo en paralelo con las fuentes clásicas, Kramer (2010 [1981]: 158) atestigua una paremia sumeria que reza: “La amistad dura un día, el parentesco permanece siempre.”

⁷⁷⁰ De la misma manera que la similitud de gustos o edad también son factores que coadyuvan a que se traben amistad (*vid.* Apéndices 1.07-11).

⁷⁷¹ A la acuñación de este refrán probablemente habrá contribuido el proverbio bíblico *Frater qui adiuuatur a fratre, quasi ciuitas firma* (‘El hermano que es ayudado por su hermano es como una ciudad fortificada’, *Prov.* 18, 19), cuyo sentido se asemeja a *Vis unita fortior* (‘La fuerza unida es más fuerte’, SD 10701, HL 9261, G 3425, COU I.3221).

⁷⁷² A este respecto, téngase en cuenta que la idea más generalizada es que los amigos desaparecen en la desgracia (*vid.* Apéndices 1.25, 1.29-34).

5.31-34)– no son merecedores de plena confianza por no haber sido escogidos voluntariamente⁷⁷³. Ya Hesíodo (*Op.* 344-345) habla de la importancia de tener unos buenos vecinos, pues serán ellos quienes primero corran a ayudarnos en el caso de que suframos algún percance, mientras los parientes –que viven más lejos– no podrán hacer nada: “Εἰ γάρ τοι καὶ χρῆμ’ ἐγκώμιον ἄλλο γένηται, / γείτονες ἄζωστοι ἔκιοι, ζώσαντο δὲ πηοί” (‘Pues si surge alguna necesidad en casa, los vecinos acudirán desceñidos, mientras los parientes se estarán ciñendo los cinturones’). En Homero (*Od.* VIII, 585-586) se equipara el hermano al buen amigo: “Ἐπεὶ οὐ μὲν τι κασιγνήτοιο χερεῖων / γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῆι” (‘Pues, ciertamente, no diría que vale menos que un hermano un amigo que esté lleno de prudencia’); y lo mismo se hace en una de las sentencias de Menandro (*Monost.* 523): *Νόμιζ’ ἀδελφοὺς τοὺς ἀληθινοὺς φίλους* (‘Considera hermanos a los amigos verdaderos’)⁷⁷⁴.

Más tajante resulta Cicerón (*Lael.* 5, 19), según el cual “cum his [propinquis] enim amicitiam natura ipsa peperit, sed ea non satis habet firmitatis” (‘la misma naturaleza ha engendrado la amistad entre los parientes, pero tal amistad carece de suficiente firmeza’), por lo que acaba concluyendo que “praestat amicitia propinquitati” (‘la amistad vale más que el parentesco’), como algunas de nuestras paremias (*Más vale buen amigo que pariente ni primo*, MK 3266; *Más vale un amigo que cien parientes*, S 67; *Más vale amistad que parentesco*, MK 48857; *La amistad hace más que la sangre*, MK 3262), por más que otras renieguen de todos (*Amigos, enemigos; parientes, serpientes; cuñados, mal bocado; y aun los mismos hermanos, librete Dios de sus manos*, MK 2973). Además, en algunos refranes se prefiere los vecinos a los amigos, como hacía Hesíodo (*vid.* Apéndice 1.04.1) y en otra muestra de cómo vecinos y amigos se funden en el refranero (*Buen vecindado, más que hermandado*, MK 62282; *–¿Quién es tu hermano y tu primo? –Mi buen vecino*, MK 62285; *Más vale buen vecino que pariente ni primo*, MK 62283; *Más vale un buen vecino que un mal pariente*, MK 62284).

Asimismo, se atribuye a Publilio Siro (59 / B 16) la sentencia *Benevoli coniunctio animi maxima est cognatio* (‘La unión de dos almas benévolas es el mayor parentesco’), donde la relación consanguínea también queda degradada, de igual modo que en el proverbio bíblico *Melior est uicinus iuxta quam frater procul* (‘Vale más vecino próximo que hermano distante’, *Prov.* 27, 10) y sus deudores españoles (*Más vale amigo de cerca que hermano de lejos*, MK 3282; *Más vale el vecino cercano que el pariente lejano*, MK 48858).

Finalmente, el refrán medieval *Ille mihi patruus qui mihi bona cupit* (‘Mi tío es aquél que me desea el bien’, SD 3793, HL 3411, A 168, G 1235, COU I.1299) trivializa la unión de la sangre, que queda supeditada a la benevolencia de cualquier persona, y su influencia se hace explícita en español (*Ése es mi tío que quiere el bien mío; y quien no lo quiere, no es mi pariente*, MK 60971; *Quien bien me hace, ése es mi compadre*, MK 34225; *La que por mí se*

⁷⁷³ [Apéndice 5.35.5] De esta falta de elección hablan diversos refranes (*El amigo, escogido; el hermano, como es venido*, MK 3277; *El amigo, lo escojo yo; el pariente, no*, MK 48859; *El pariente, como Dios te lo diere; el amigo, como tú lo hayas escogido*, MK 48860; *Se escoge al amigo, pero no el hermano ni el hijo*, MK 30087; *Hermanos por la sangre, casi nunca lo son por las voluntades*, MK 30086), así como Horacio (*Serm.* I 1, 88-91): “An si cognatos, nullo natura labore / quos tibi dat, retinere uelis seruareque amicos, / infelix operam perdas: ut si quis asellum / in Campo doceat parentem currere frenis” (‘Si quisieras retener a los parientes que, sin ningún esfuerzo, la naturaleza te da, y conservar a los amigos, ¿no perderías el tiempo, oh desdichado, como si alguien en el Campo de Marte intentara enseñar a correr con frenos a un asno?’).

⁷⁷⁴ Se documenta, asimismo, la versión latina de esta paremia: *Veros amicos, alteros fratres puta* (‘Considera a los amigos verdaderos como otros hermanos’, M 25).

desvela, *ésa es mi madre y mi abuela*, MK 48880; *Ése mi padre es que me da de comer*, MK 53286).

9.6. Los hijos

[Apéndice 5.36] En cuanto al número ideal de hijos, las paremias coinciden en censurar a las parejas que sólo tienen uno, porque un hijo único tiende a estar excesivamente consentido y, por ende, no se ejerce sobre él la severidad moral que sería deseable. De esta manera, por ejemplo, en época tardía tenemos *Filius facile perditur unicus* ('El hijo único fácilmente se echa a perder', G 1015, COU I.1066), similar al español *Hijo único, pocas veces bien criado* (MK 30591); o, estableciendo una comparación ganadera propia de una sociedad eminentemente agraria, *Unicus sus impinguatur; unicus filius infatuatur* ('Un único cerdo se hace gordo; un único hijo se vuelve tonto', A 513, D 3273), que cuenta en español con continuaciones fieles (*Quien tiene un hijo solo hácelo tonto, quien tiene un solo puerco hácelo gordo*, DAPR 354), mientras otras se desprenden de dicha analogía y optan por la simplicidad de la segunda parte (*Quien tiene un hijo solo, hácelo tonto*, MK 20236; *Quien tiene muchos hijos, los hace pobres; quien tiene uno solo, lo hace loco*, MK 30589).

[Apéndice 5.37] La necesidad y la voluntad de procrear contrastan con las preocupaciones que los hijos generan a sus padres; por este motivo, entre las sentencias atribuidas a Menandro (*Monost.* 70), leemos: *Αὐθαίρετος λύπη ἴστιν ἡ τέκνων σπορά* ('Tener hijos es un dolor voluntariamente buscado'). El español se mantiene leal a esta idea (*Los hijos son un mal deseado*, MK 30423), pero a menudo se exalta la vertiente negativa y la cantidad de dolor que acarrearán los hijos (*Quien hijos desea, cien males desea*, MK 30697; *Quien quiere tener hijos, quiere tener dolores y litigios*, MK 30695; *Tres hijos, treinta cojijos*, MK 30692; *Hijos y duelos viene a ser lo mismo*, MK 30696) e incluso llega a considerarse una bendición divina su inexistencia (*Hijos, cojijos: bien quiere Dios a quien no le da hijos*, MK 30694; *A quien hijos no tién, Dios le quiere bien*, MK 30706).

[Apéndice 5.38] Dados los desvelos que provocan los hijos, parece lógico alabar a aquéllos que no los causan al someterse a la disciplina que se les impone y actuar de manera recta. Así, ya en una tragedia de Eurípides (*Or.* 542) leemos: *“Ζηλωτὸς ὅστις εὐτύχησεν ἐς τέκνα”* ('Envidiable es quien tuvo suerte con sus hijos'). Esta frase está en el origen de unas paremias menandreas que la reflejan con leves variaciones (*Μακάριος, ὅστις εὐτύχησεν εἰς τέκνα*, 'Dichoso quien ha tenido suerte con sus hijos', Men. *Monost.* 489) o de modo más libre (*Μακάριόν ἐστιν υἱὸν εὐτακτον τρέφειν*, 'Es una dicha criar un hijo disciplinado', Men. *Monost.* 468). El español evidencia la misma convicción (*Bendita sea la madre que tales hijos pare*, MK 30434; *Hijos y dineros, menos cuidados cuando son buenos*, MK 30470), a veces explicitando cuánto reconfortan (*Los hijos buenos son alivio en los duelos*, MK 30467; *Los hijos de buenos, capa son de duelos*, MK 30466), otras rechazando a los malos hijos (*Hijo envidador no nazca en casa ni en su alrededor*, MK 30475; *Hijo jugador, no nos lo dé Nuestro Señor*, MK 30476) o hasta deseando cruelmente su muerte (*Hijo que al nacer malo había de ser, ¡qué dicha si se muriera al nacer!*, MK 30478; *Hijo malo, más vale doliente que sano*, MK 30473).

[Apéndice 5.39] Teniendo en cuenta cuál era la finalidad de la procreación en la cultura clásica, así como de cuánta misoginia estaba impregnada esa sociedad patriarcal, se comprende que un pasaje de Eurípides (*Iph. Taur.* 57) como *“Στῦλοι γὰρ οἴκων παῖδες εἰσιν ἄρσενες”* ('Los hijos varones son, en efecto, los pilares de las casas') llegara a convertirse en proverbial (Men. *Monost.* 720). Por más que no tengamos equivalentes fieles en español,

nuestra lengua sí es heredera de esta preferencia por los hijos varones (*Nazca mi hijo varón, aunque sea ladrón*, MK 30441; *Matrimonio de buena fortuna, siete varones y hembra sólo una*, MK 30535; *Hija muerta, mejor que hijo*, MK 30526), siempre preferibles a las hijas (*Tres hijos, tres castillos; tres hijas, aljofifas*, MK 30538; *El hijo harto y rompido; la hija hambrienta y vestida*, MK 30439; *Mi hijo verná barbado, mas no parido ni preñado*, MK 30440), en especial si hay muchas (*Muchas hijas en casa, todo se abrasa*, MK 30528) y llegando a lamentarse el nacimiento de una de ellas (*Cuando nace hija, lloran las paredes de la casa*, MK 30525; *Guayas, padre, que otra hija os nace*, MK 30527)⁷⁷⁵.

9.7. La madre

[Apéndice 5.40] Tradicionalmente se ha promovido la idea generalizada de que el vínculo afectivo entre una madre y su descendencia es más sólido que el que existe con el padre. Enlazando con el tópico de que *Mater semper certa est* (vid. Apéndice 4.18.4) y vista su teoría de que los progenitores aman a su descendencia por haber surgido de sí mismos (vid. Apéndice 5.03), Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1161b26-27) concluye que “ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ δι’ ἃ φιλοῦσιν μᾶλλον αἱ μητέρες” (‘todo esto hace evidente también por qué el amor de las madres es mayor’), debido a que una madre sabe mejor que nadie a quién ha procreado. En un pasaje anterior, afirma que las madres se complacen en amar incluso si no son correspondidas, pues, aun encargándose de sus hijos una nodriza, les basta recibir noticias de ellos para saber que se encuentran bien y seguir amándolos (Arist. *Eth. Nic.* VIII 9, 1159a28-33). Asimismo, en otros momentos, el propio Aristóteles explica esta asimetría afectiva al son de la idea de que la madre interviene más costosamente en la procreación (a pesar de su supuesto rol pasivo en la misma, vid. Apéndice 3.03): “Αἱ μητέρες τῶν πατέρων, ὅτι μᾶλλον οἴονται αὐτῶν εἶναι ἔργον τὰ τέκνα: τὸ γὰρ ἔργον τῷ χαλεπῷ διορίζουσι, πλείω δὲ λυπεῖται περὶ τὴν γένεσιν μήτηρ” (‘Las madres aman más que los padres puesto que creen que los hijos son más su obra: se mide la obra por el trabajo que cuesta, y en la procreación lleva la madre la mayor pena’, Arist. *Eth. Eud.* VII 7, 1241b7-9; cf. *Eth. Nic.* IX 7, 1168a24-26)⁷⁷⁶.

En el ámbito mitológico, archiconocido es el amor que profesa Medea a sus hijos, extremo hasta el punto que la llevará a asesinarlos. Eurípides (*Med.* 927-931) pone de manifiesto la diversidad del afecto materno y paterno cuando la protagonista declara su preocupación por el incierto destino de sus hijos tras las segundas nupcias de Jasón, mientras éste se limita a hablar de ellos en términos de sucesión de patrimonio y de poder. Cuando su marido le pregunta la razón de tal desasosiego, Medea responde sencillamente que porque ella los ha parido, reincidiendo en la teoría aristotélica. Numerosas alusiones semejantes proliferan en los mitos y la poesía, como señala en su artículo Palomar (2000-2001), quien concluye:

La madre, pues, tiene al hijo como algo propio, y por ende es sensible a cuanto le sucede. Esta *sympatheia* es constatada por Aristóteles cuando describe las pautas de comportamiento que

⁷⁷⁵ Hasta tal punto se desdeña a las hijas, que su nacimiento pasa a simbolizar el final desastroso de un proceso negativo (*Parto largo, y parto malo, y hija al cabo*, MK 48905; *Llevar mala noche e parir fija*, MK 48906). Con todo, un par de refranes contradicen los anteriores, proclamando la igualdad entre hijos e hijas (*Ni por varón mejor, ni por hembra peor*, MK 30442) o repudiando a los varones por su sexo (*Hijos machos, hijos diablos*, MK 30485).

⁷⁷⁶ Sobre la aplicación de esta misma teoría a lo que se gana o se hereda, vid. Apéndice 5.51.

permiten reconocer a una persona como φίλον: τὸν συναλοῦντα καὶ συχαίροντα τῷ φίλῳ· μάλιστα δὲ καὶ τοῦτο περὶ τὰς μητέρας συμβαίνει [‘el que se apena y se alegra junto con su amigo, como hacen sobre todo las madres’] (*Nic.* 1166a). El mito, por su parte, ofrece la estampa reiterada de esta capacidad de la madre para oír la llamada del hijo y para percibir su angustia. [Palomar, 2000-2001: 63]⁷⁷⁷

Una de las sentencias de Menandro (*Monost.* 665) proclama la superioridad del amor materno, señalando que la propia madre es la única mujer que es digna de ser amada, en tanto que será la única que corresponda tal amor: Πλὴν τῆς τεκούσης μὴ φιλεῖν ἄλλην θέλει (‘Excepto a la que te dio a luz, no quieras amar a ninguna otra’). En latín, una unidad similar atribuida a Publilio Siro (600 / S 17) asegura que ninguna mujer se preocupa tanto por sus hijos como su madre, incluso por encima de la nodriza que los haya amamantado: *Secundus est a matre nutricis dolor* (‘El dolor de la nodriza viene después del de la madre’); por el sentido y la presencia de ambas figuras femeninas, con esta sentencia puede relacionarse *Más vale sudor/aliento de madre que leche de ama* (MK 38026-7).

Por último, en época medieval se registra la paremia *Nullus affectus qui uincat maternum* (‘No hay afecto que supere al materno’, SD 6608, HL 5720, G 2137, COU I.2051), que tiene sus evidentes correlatos españoles (*Amor grande, amor de madre*, MK 38008; *Caudal inagotable, el cariño de una madre*, MK 38009; *Como aman las madres, no ama nadie*, MK 38010; *Amor de madre, que lo al es aire*, MK 38006; *La amante ama un día; la madre, toda la vida*, MK 38013). Ahora bien, algunos refranes afines sustituyen *madre por padre* o *materno por paterno* quizá no aludiendo directamente al progenitor masculino sino recurriendo al masculino genérico (*Amor de padre, que todo lo otro es aire*, MK 48189; *No hay amor que venza al paterno*, MK 48190).

[Apéndice 5.41] El amor materno también se materializa en un lugar común que se relaciona con el ímpetu de los hijos varones: cuanto más temerarios sean éstos, tanto mayor va a ser la desazón materna. En la *Iliada*, Tetis se lamenta ante las Nereidas sobre cuánto sufre a causa de la participación de su hijo Aquiles en la Guerra de Troya, exclamando: “ὦ μοι ἐγὼ δειλή, ὦ μοι δυσαριστοτόκεια” (‘¡Ay de mí, cobarde! ¡Ay de mí, infeliz madre de un valiente!’), Hom. *Il.* XVIII, 54). Paralelamente, siglos después Nepote (*Thras.* 2, 3) sentencia: “Mater timidi flere non solet” (‘La madre de un hijo cobarde no suele llorar’). A la misma idea parece referirse Horacio (*Carm.* I 1, 24) en el verso posteriormente proverbializado “Bella matribus detestata” (‘Guerras, odiosas a las madres’), que pervive en español gracias a *Mala es la guerra para los que tienen un hijo en ella* (G II.2264).

[Apéndice 5.42] Las diferencias afectivas, así como la diversidad de funciones sociales asignadas a mujeres y varones, se reflejan en unos roles particulares en la crianza de los hijos. En este sentido, Aristóteles (*Oec.* I 3, 1344a6-7) estipula la siguiente distinción: “Καὶ περὶ τέκνων τὴν μὲν γένεσιν κοινήν, τὴν δὲ ὠφέλειαν ἴδιον· τῶν μὲν γὰρ τὸ θρέψαι, τῶν δὲ τὸ παιδεῦσαι ἔστιν” (‘Y respecto a la procreación de los hijos, ambos lo comparten juntos, mas cada uno hace una aportación diferente: a ellas corresponde criarlos, y a ellos educarlos’). En relación con esta teoría, Terencio (*Heaut.* 991-993) sostiene que el amor materno lleva a las madres a ser más indulgentes con sus hijos, incluso a espaldas de los padres, para quienes se reserva el rigor educativo: “Matres omnes filiis / in peccato adiutrices, auxilio in paterna

⁷⁷⁷ De acuerdo con la numeración que seguimos, la cita aristotélica que comprende este pasaje se corresponde con *Eth. Nic.* IX 4, 1166a6-7, cuya traducción –nuestra– hemos añadido. Sobre esta empatía inherente a cualquier relación de amistad, *vid.* Apéndice 1.26.

iniuria / solent esse” (“Todas las madres, en un desatino de sus hijos, los suelen apoyar ante la severidad paterna”). En español la idea pervive, si bien se tiñe de cierto aire jocoso la ineficacia del castigo materno (*Quien tiene padre, va llorando; quien tiene madre, va cantando*, MK 38019; *Azote de madre, ni rompe huevo ni saca sangre*, MK 38052; *La coz de la yegua no hace daño al potro*, MK 38050), en especial en los refranes en que la voz hablante es la de un hijo o una hija (*Castígame mi madre, y yo trompóselas*, MK 54126; *Azóteme mi madre, y no lo sepa mi padre*, MK 8751) y en los que aluden a huérfanos de padre cuya educación está estrictamente restringida a su madre (*Lechón de viuda, bien mantenido y mal criado*, MK 30499; *Hijo de viuda, o mal criado o mal acostumbrado*, MK 30497).

[Apéndice 5.43] Partiendo del tópico de que a cada cual le gusta lo suyo propio (*vid.* Apéndice 9.03), una variante se centra en la figura de la madre, para quien sus hijos siempre son bellos, dado que el amor materno la ciega para ver sus defectos, tal como ocurre en el amor de pareja (*vid.* Apéndice 2.20). “Haec ornamenta mea” (‘Éstas son mis joyas’) es una frase que Valerio Máximo (IV 4, pr.) pone en boca de Cornelia, madre de los Gracos, al presentar a sus hijos a una matrona romana que hacía gran ostentación de sus adornos y joyas. Pese a esta anécdota, quizá la unidad más conocida es una que se atribuye reiteradamente a Quintiliano: *Nemo non formosus filius matri* (‘No hay hijo que no sea hermoso para su madre’, W 38675b2)⁷⁷⁸, cuya herencia española se hace visible en diversos refranes más o menos literales (*A nadie le parecen sus hijos feos*, MK 30663; *¿Dónde tiene mi niño lo feo, que no lo veo?*, MK 38035; *¿Quién alabará la novia sino su madre?*, MK 38037; *Hijo ajeno, come mucho y llora feo; hijo propio, llora bonito y come poco*, MK 30665) o en otros donde se destaca cómo las madres suelen actuar de tal modo que ocultan los errores o defectos de sus hijos (*La madre y el delantal tapan mucho mal*, MK 38033; *La hija paridera, y la madre cobertera*, MK 38032).

En época medieval aparecen refranes homólogos del tipo *Coruus pullos albos esse suos cogitat* (‘El cuervo piensa que sus polluelos son blancos’, G 498, COU I.491) o *Noctuae pullus suus pulcherrimus* (‘Para la lechuza su polluelo es el más hermoso’, A 161, G 1951, COU I.1920), donde se recurre a la animalización como recurso paremiológico. En español alguna unidad conserva la alusión a los mismos animales (*Piensa el cuervo que blancos son sus polluelos*, COU I.491; *“Grumos de oro” llama la lechuza a sus hijos*, MK 30664), pero en la mayoría se sustituye por el escarabajo, acentuando su efecto cómico (*No hay escarabajillo que no le parezca a su madre bonitillo*, MK 38036; *Al escarabajo, sus hijos le parecen granos de oro fino*, MK 30662; *Dijo el escarabajo a su hijo: “¡Oh, qué lindo!”*, MK 48198).

9.8. La madrastra

[Apéndice 5.44] Como indicamos al hablar del refrán medieval *Qui non uult matri, debet parere nouercae* (*vid.* Apéndice 5.08), frente a la positiva visión de la madre protectora, amorosa y cómplice de sus hijos, la mujer que usurpa su posición en el seno de la familia siempre aparece denigrada: desde relatos mitológicos como las maquinaciones de Hera/Juno o los cuentos infantiles con madrastras terribles como la de Cenicienta, hasta conocidas confabulaciones de segundas esposas contra la descendencia fruto de matrimonios

⁷⁷⁸ El referente se halla en una de las *declamationes* espurias cuya autoría se le asigna: “Quis enim non est formosus filius matri?” (‘¿Quién, pues, no es un hermoso hijo para su madre?’, Quint. *Decl. mai.* 18, 9). Otras formulaciones dicen: *Cuilibet matri filius suus formosissimus* (‘Para cualquier madre su propio hijo es hermosísimo’, Bebel, 1879: 118, nº 439).

anteriores de sus esposos en las intrigas palaciegas⁷⁷⁹, como denuncia Ovidio (*Met.* I, 147) al lamentarse por vivir en una época degradada en la que “lurida terribiles miscent aconita nouercae” (‘las terribles madrastras mezclan acónitos [venenos] amarillentos’). Según Suárez (2004: 141-142), la madrastra concentra todos los estereotipos negativos que envuelven la figura de la mujer:

El prejuicio contra la *noverca*, considerada el paradigma del lado oscuro de la mujer, en tanto esposa y madre ideal, puede ser explicado en términos de género, es decir, la imagen que de ella nos brindan los textos antiguos resulta una concentración de rasgos negativos asignados a las mujeres en general por una tradición misógina que floreció tanto en Grecia como en Roma. Efectivamente, todos los rasgos predicados de las *novercae* son privativos de la mujer y han sido considerados por distintos escritores y trasladados a un estereotipo con el fin de ejemplificar de un modo superlativo la naturaleza femenina.

De acuerdo con la misma autora (Suárez, 2004: 134), cuatro son las características que definen el retrato de la madrastra en la literatura: (1) encarnación del mal y crueldad, (2) descontrol y hostilidad, (3) celos y envidias, y (4) traición y alevosías. A juicio de Watson (1995: 5-18), esta imagen de la *noverca* se funda sobre tres corolarios: un viudo con hijos no debe volver a casarse, una madrastra que trate bien a sus hijastros es una rareza y el hijastro es una víctima de la animosidad de toda madrastra. Así pues, la malicia de la madrastra hacia sus hijastros se creía una consecuencia necesaria de su propia relación y dicha percepción “is best illustrated by the widespread use of both μητριά and *noverca* in a transferred sense to symbolise hostility, often in contrast to motherly love and concern” (Watson, 1995: 3)⁷⁸⁰. De este modo, la figura de la madrastra parece proverbializarse como personificación de la maldad y la crueldad, apareciendo posibles colocaciones adjetivo-nominales como *odium nouercae* (‘odio de madrastra’, Tac. *Ann.* I 6, 2; XII 2, 1; Ambros. *Hexaem.* V 3, 7; VI 4, 22; Erasm. *Adag.* II 2, 95), *malitia nouercalis* (‘malicia de madrastra’, Apul. *Met.* X 5) o incluso *nouercales oculi* (‘ojos de madrastra’, Sen. *Rhet. Contr. excerpt.* IV 6, 1).

El escaso aprecio tributado a las madrastras se hace evidente en la locución griega *Πρὸς σῆμα μητριᾶς κλαίειν* (‘Llorar ante la tumba de una madrastra’, Diogenian. 7, 66; Greg. *Cypr.* 3, 33; Apost. 14, 99) y en su paralelo literal latino *Flere ad nouercae tumulum* (Erasm. *Adag.* I 9, 10), cuyo significado relacionado con la hipocresía se basa en la creencia de que nadie lloraría a una madrastra muerta⁷⁸¹. Entre las sentencias de Menandro (*Monost.* 189), se

⁷⁷⁹ Valga de ejemplo la historia de Agripina la Menor (15-59), que se casó en segundas nupcias con su tío Claudio e hizo que adoptara a su hijo Nerón y lo proclamara heredero del Imperio en perjuicio del hijo que éste tenía de su anterior matrimonio; e incluso se dice que llegó a envenenar a Claudio con el fin de anticipar la sucesión de Nerón, aunque con el tiempo llegó a enemistarse con éste y terminó muriendo asesinada por un sicario.

⁷⁸⁰ Como muestra, sirvan dos pasajes. Uno de Hesíodo (*Op.* 825) en donde la madrastra y la madre simbolizan, respectivamente, el infortunio y la ventura: “Ἄλλοτε μητριῆ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ” (‘Un día a veces es madrastra y otras veces es madre’), cuya pervivencia proverbial atestigua Erasmo (*Adag.* I 8, 64: *Ipsa dies quandoque parens, quandoque nouerca*, ‘El mismo tiempo de vez en cuando es madre, de vez en cuando es madrastra’). Y en latín, por ejemplo, frente a la asimilación de la patria con la madre presente en multitud de pasajes, Petronio (122, 44-45) asegura que para los libertos Roma no es sino su madrastra, frente a los verdaderos romanos que la consideran su propia madre: “Mercedibus emptae / ac uiles operae, quorum est mea Roma nouerca” (‘Son sirvientes viles, con favores comprados, / de quienes mi Roma es sólo madrastra’).

⁷⁸¹ Por este motivo puede relacionarse, como señala ya Erasmo, con *Heredis fletus sub persona risus est* (‘El llanto del heredero es risa disimulada’, Publil. 221 / H 19, *vid.* Apéndice 5.54). Sin

halla una que presenta a la madrastra como el mal por excelencia: *Δεινότερον οὐδὲν ἄλλο μητρικῆς κακόν* ('No hay ningún otro mal más terrible que una madrastra').

A menudo se relaciona con animales salvajes y peligrosos, especialmente serpientes. Tal cual dramatiza Eurípides (*Alc.* 309-310), Alceste, en su lecho de muerte, le pide a su esposo, Admeto, que, por el bien de sus hijos, no contraiga segundas nupcias "ἐχθρὰ γὰρ ἢ ῥ'πιούσα μητρικὰ τέκνοις / τοῖς πρόσθ', ἐχίδνης οὐδὲν ἠπιωτέρα" ('porque una madrastra, al entrar en un hogar, odia a los hijos de la primera esposa y no es más dulce que una víbora')⁷⁸². También Estacio (*Silv.* V 2, 77-80) la asocia con una serpiente como icono de lo más temible cuando habla de Crispino Vecio Bolano, cuya madre trató de envenenarlo: "Tibine illa nefanda / pocula letalesque manu componere sucos / eualuit, qui uoce potes praeuertere morsus / serpentum atque omnis uultu placare nouercas?" ('¿Fue capaz de aprestarte con su mano la copa abominable con el jugo mortal a ti, que con tu voz podrías desviar la mordedura de las serpientes y aplacar con tu rostro a todas las madrastras?'). A su vez, Horacio (*Epod.* 5, 9-10) echa mano de la imagen cuando un adolescente víctima de unas brujas se lamenta preguntando: "Quid ut nouerca me intueris aut uti / petita ferro belua?" ('¿Por qué me miras como una madrastra o como una fiera acosada por el hierro?'). Y semejante es una frase de una tragedia de Séneca (*Phaed.* 558) pronunciada, en medio de un discurso altamente misógino, por Hipólito, quien prefiere no hablar de las madrastras ya que son las mujeres más malvadas: "Taceo nouercas: mitius nil est feris" ('De las madrastras no hablo: las fieras, a su lado, son lo más dulce').

Por otro lado, en cuanto a los adjetivos que suelen coaparecer junto a su denominación, destacan *iniusta* ('inicua': Verg. *Ecl.* III, 33), *dira* ('sinistra': Ov. *Her.* 12, 188) y, especialmente, *saeua* ('cruel': Stat. *Silv.* II 1, 49; Verg. *Georg.* II, 128; Ov. *Her.* 6, 126; Lucan. *Phars.* IV, 637; Quint. *Inst.* II 10, 5). Parece que tan extendido y topicalizado estaba el uso de este último adjetivo referido a la madrastra, que San Jerónimo (*Ep.* 54, 15), al recomendarle a Furia que mantenga celibato y preserve su viudedad, le dice: "Si de priore uxore sobolem habens, domum te introduxerit: etiam si clementissima fueris, omnes Comoedi, et Mimographi, et comunes Rhetorum loci, in nouercam saeuissimam declamabunt" ('Si teniendo descendencia de una esposa anterior, [tu esposo] te introduce en su casa, aunque seas muy apacible, todos los lugares comunes de los cómicos, mimógrafos y retóricos te recriminarán como madrastra crudelísima'). De hecho, la *saeua nouerca* constituye un personaje-tipo: "the scheming murderess of Roman literature, who resorts to deception and even violence in order to secure her husband's inheritance for her children or herself" (Ginsburg, 2006: 107). Al decir de Watson (1995: 92), que le dedica un capítulo entero, su popularidad "is due to the influence of the declamation, in particular, the *controversia*, where

embargo, en otro apartado, Erasmo (*Adag.* II 2, 95) trae a colación un epigrama atribuido a Calímaco (*Ant. Pal.* IX 67) en el que se cuenta cómo un chico fue a llevar una guirnalda a la tumba de su madrastra pensando que ya se había librado de su maldad, pero en ese momento se desprendió la lápida y lo mató; la conclusión de este poema es que hay que cuidarse de las madrastras incluso una vez muertas y, por más que quizá no tenga una relación directa con la unidad que nos ocupa, las similitudes entre ambas situaciones saltan a la vista y cabe la posibilidad de que el origen de ambas esté en un mismo (o parecido) chascarrillo.

⁷⁸² En un fragmento del propio Eurípides (*fr.* 4 N², *apud* Stob. *Floril.* 73, 14), aparece la misma idea aun despojada de comparaciones: "Πέφυκε γὰρ πῶς παισὶ πολέμιος γυνὴ / τοῖς πρόσθεν ἢ ζυγεῖσα δευτέρῳ πόσει" ('Pues una mujer, unida a un marido en segundas nupcias, suele ser enemiga de los hijos previos').

wicked stepmothers, like other stock characters of the genre, occur regularly as nameless representatives of a type”.

Hasta tal punto se consideraba negativa su figura, que incluso parece como si su mismo nombre se hubiera convertido en tabú⁷⁸³, como si ni siquiera quisiera mentarse, a juzgar por lo que afirma Afranio (*fr.* 57 R) al hablar de un divorcio probablemente ocasionado por las maquinaciones de una “mulier, nouercae nomen huc adde impium” (‘mujer, y a esto añade el despiadado nombre de madrastra’), donde el adjetivo *impius* encierra una condena moral (Watson, 1995: 132). En este pasaje estaría el origen de paremias posteriores como la medieval *Nouerca, nomen calamitosum* (‘Madrastra, nombre calamitoso’, G 2084) y la española *Madrastra, el nombre le basta* (DAPR 418). Asimismo, enlazando con el rechazo de las segundas nupcias (*vid.* Apéndice 4.20), algunos refranes españoles reniegan en general de los padrastros, probablemente mediante un masculino genérico (*Padrastro, ni en los dedos*, MK 48179; *Guárdete Dios del diablo, y a tus hijos de padrastro*, MK 48178; *Pocos antenados buenos; mas padrastros, muchos menos*, MK 48180), mientras otros denuncian el favoritismo que las madrastras profesan hacia sus propios hijos frente a sus hijastros (*La hija de la madrastra, sedas arrastra; la entenada, va descalza*, MK 30417; *El hijo de la madrastra tiene por siervo al de la malograda*, MK 30060).

Su crueldad aparece también proverbializada en la locución *apud nouercam queri* (‘quejarse ante una madrastra’), recogida en varios compendios fraseológicos y empleada por Plauto (*Pseud.* 314) para indicar una acción inútil e infructuosa: “Semper tu ad me cum argentata accedito querimonia. / Nam istuc quod nunc lamentare, non esse argentum tibi, / apud nouercam querere” (‘Ven siempre a mí con lamentos de plata, pues lamentarte como ahora de no tener dinero es quejarse ante una madrastra’). Su continuidad se hace evidente en algunos refranes que comparten el contexto de la cita plautina (inadecuación de la persona en quien se busca empatía) y que sustituyen la madrastra original por una más genérica “madre ajena” (*Dices tu pena a quien no le pena; quéjaste a madre ajena*, MK 23629).

9.9. La suegra

[Apéndice 5.45] De acuerdo con uno de los tópicos que rodean a las mujeres, éstas tienden a rivalizar más entre ellas y a llevarse peor entre sí, consumidas por celos y envidias diversas. Una de las relaciones femeninas en que más se tipifica dicha relación es la que une a suegras y nueras, que en las paremias aparecen como acérrimas enemigas. Hasta tal extremo se cree así, que en la comedia que lleva por título *La suegra* (Ter. *Hec.* 201) leemos de modo sentencioso: “Vno animo omnes socrus oderunt nurus” (‘Todas las suegras de común acuerdo odian a las nueras’)⁷⁸⁴. En español, esta enemistad se recoge de diversas formas (*Entre suegra y nuera, no hay una hora buena*, MK 59057; *Nuera y suegra, gata y perra*, MK 46128; *Suegra y nuera comen mal a una mesa*, MK 59059; *Antes echará uvas la higuera que buena amistad la suegra con la nuera*, MK 59056), destacando el contraste con la sólida ligazón entre madre

⁷⁸³ A este respecto, Suárez (2004: 132) señala que el término “suele ser evitado deliberadamente a causa de sus perversas asociaciones” y que la relación con frecuencia está indicada a partir de los términos *privignus* (‘hijastro, hijo del primer lecho’) y *filiaster* (‘hijastro; hijo ilegítimo’) como estrategia de evitación.

⁷⁸⁴ Kramer (2010 [1981]: 157) no atestigua paremias sumerias sobre las suegras, pero sí sobre las nueras: “[...] La nuera es el infierno del hombre.”

e hija (*Madre e hija caben en una camisa; suegra y nuera, ni en toda la pieza*, MK 59058; *Suegra y nuera, ni en una era; madre e hija, en una botija*, MK 59061). Además, en español se amplía el espectro del odio hacia la familia política, traspasando la variable del sexo y extendiéndose a suegros en general y a yernos (*Nueras y yernos, para los hijos, gloria; para su suegro, infierno*, MK 46149; *Yernos y nueras, para el necio que los quiera; porque vivir con nueras y yernos es anticipar el infierno*, MK 64930; *Nueras y yernos, tenerlos lejos*, MK 46148)⁷⁸⁵.

La irracionalidad de estos odios (y de estas mujeres) se pone de manifiesto en el refrán medieval *Non uult scire socrus quod fuit ipsa nurus* ('No quiere saber la suegra que fue nuera', SD 6455, HL 5619, A 1320, D 2033, G 2072, COU I.2015), que en español se refiere como hecho (*No se acuerda la suegra que fue nuera*, MK 59052), consejo (*Acuérdate, suegra, de que fuiste nuera*, MK 59053; *Acuérdate, nuera, de que serás suegra*, MK 46150) o reflexión con sorna (*En cuanto fui nuera, nunca tuve buena suegra, y en cuanto fui suegra, nunca tuve buena nuera*, MK 59054).

La maldad de las suegras perdura como motivo en época medieval gracias a refranes tales como *Mellita quamuis improba est semper socrus* ('Por mucho que sea de miel, la suegra siempre es malvada', G 1615, COU I.1658), que el español diversifica (*Suegra, ni aun de azúcar es buena*, S 921, DAPR 616; *Suegra, ninguna buena; hícela de azúcar, y amargóme; hícela de barro, y descalabróme*, MK 59075; *Suegra, nin de barro buena*, MK 59073; *Suegra, ninguna buena, y una que lo era, quebróse una pierna*, MK 59076)⁷⁸⁶ añadiendo también otros familiares políticos como la nuera (*Suegra, ni de azúcar buena; nuera, ni de barro, ni de cera*, MK 59074), la cuñada (*Aquella es bien casada, que ni tiene suegra ni cuñada*, MK 59041; *Nuera, cuñada y suegra, palabras negras*, MK 46125⁷⁸⁷) o sus respectivos masculinos (*Suegra y yerno, medio infierno*, MK 59070; *Vivir con suegra, nueras y yernos, anticipado infierno*, MK 59069; *No haya más suegras y cuñados que de cuervos blancos*, MK 59049⁷⁸⁸; *Quien no tiene suegra ni cuñado es bien casado*, MK 59046).

⁷⁸⁵ Asimismo, la amistad del yerno se emplea proverbialmente como algo endeble y de poca constancia (*Amistad de yerno, sol de invierno*, MK 64933), al tiempo que su figura aparece rechazada en otras unidades (*Para tu hijo, el cielo; para tu yerno, un cuerno*, MK 64936; *No dure más mi yerno que cuartanas en invierno*, MK 64935). El uso de *yerno* como masculino genérico parece poco probable por cuanto generalmente es específico y no incluye a la nuera. Por otro lado, las implicaciones de uno y otra en la familia son diferentes: la mala relación entre suegra y yerno tiene su base seguramente en el tabú del incesto, mientras que en el caso de la nuera tiene que ver con su integración en la familia del marido, donde rivaliza con la suegra en cuestiones de poder doméstico y de influencia sobre el marido/hijo.

⁷⁸⁶ Mientras no se conserva la alusión a la miel respecto a la suegra, sí la encontramos en relación con la nuera en un refrán claramente derivado de este latino, por más que haya divergencia en lo que respecta a la persona (*La nuera no es sabrosa, aunque sea de miel*, MK 46130).

⁷⁸⁷ Este refrán y *Madrastra, ni de cera ni de pasta* (Maldonado, 1966: 148) demuestran la existencia de ciertos vasos comunicantes que conectan estas mujeres (pseudo-madres) en la mentalidad colectiva, puesto que, mientras en uno se toma una estructura originaria de la madrastra (*vid. Nouerca, nomen calamitosum*, Apéndice 5.44.4) para aplicarla a la suegra, en el otro se opera lo inverso.

⁷⁸⁸ Lo mención de *cuervos blancos* en este refrán remite a la expresión contenida en pasajes como "fidus amicus [...] albo coruo rarior esse solet" ('el amigo fiel suele ser más raro que un cuervo blanco', luv. 7, 201-202, *vid.* Apéndice 1.18).

La cuestión de la malevolencia de la suegra lleva a su coaparición junto a seres diabólicos a los que supera con creces (*Más sabe una suegra que las culebras*, MK 59086⁷⁸⁹; *Del diablo te librarás; pero de tu suegra, no podrás*, MK 59093; *Entre diablo y suegra, sea el diablo el que venga* MK 59095), convirtiéndose su presencia en una maldición (*En la casa donde hay suegra, no hay hora buena –o vive mal la nuera*, MK 59065; *Vivir con suegra, es pasar la pena negra*, MK 59109; *Ésa es la más negra: no tener madre y tener suegra* MK 59079). A raíz de este malvivir, se comprende que la muerte de la suegra se convierta en algo deseable (*Dulce es la muerte de suegra*, MK 59099; *Muerte de suegra, azúcar y canela*, MK 59100; *Quien tiene madre, muérasele tarde; mas quien tiene suegra, presto se le muera*, MK 59103; *Suegra que la muerte se lleva, es desde entonces buena suegra*, MK 59104)⁷⁹⁰.

9.10. La sucesión y las herencias

[Apéndice 5.46] Como mencionamos al hablar de la similitud entre progenitores y descendencia (en relación con la doctrina biogenética de Aristóteles, *vid.* Apéndice 5.18), la identificación del padre con el hijo sustenta el derecho de legítima transmisión del legado familiar e ideológicamente pueden interpretarse diversas máximas jurídicas en este sentido: *Heres personam defuncti sustinet* ('El heredero representa a la persona del difunto', SD 3488, HL 3154, D 1064; *cf.* Vlp. *Dig.* XLI 1, 34: "Hereditas enim non heredis personam, sed defuncti sustinet", 'La herencia no representa a la persona del heredero, sino a la del difunto')⁷⁹¹ o *Pro herede gerere, est pro domino gerere* ('El que obra como heredero, obra como dueño', *Iust. Inst.* II 19, 7). Por este motivo, la herencia no es una mera transmisión de bienes⁷⁹², sino el traspaso de un rol social, dado que "heredem eiusdem potestatis, iurisque esse, cuius fuit defunctus, constat" ('es sabido que el heredero tiene el mismo poder y derecho que tuvo el difunto', Vlp. *Dig.* L 17, 59) y el *pater familias* que fallece transfiere testamentariamente su condición como tal; por ello, "la autoridad familiar y dignidad social de los padres de familia tienen en el testamento su arma y su símbolo" (Veyne, 1991 [1985]: 42).

¿Quién sería la persona elegida como heredera? En principio, en la sociedad romana, "todos los miembros de la familia, próximos o lejanos, han de recibir alguna cosa, igual que los restantes de la casa: el testamento manumite a los esclavos con méritos, y no se olvida a los libertos que han permanecido fieles ni a los clientes" (Veyne, 1991 [1985]: 43). Por consiguiente, el testamento reparte el patrimonio entre diferentes personas, si bien el grueso del mismo irá a parar a quien se haya escogido como heredero principal. Pese a que "la capacidad del testador era prácticamente indefinida, y el padre podía desheredar a sus hijos"

⁷⁸⁹ Nótese de nuevo la vinculación de la mujer con las serpientes, presente tanto en la tradición grecorromana (*vid.* Apéndice 5.44.2) como en la judeocristiana (a través de Eva).

⁷⁹⁰ Además, en algunos refranes parejos el español emplea el masculino *suegro*, quizá como genérico (*El estiércol y los suegros, bajo tierra son buenos*, MK 59039; *Cuando se quiere a un suegro es después de muerto*, MK 59116; *El mejor suegro, el vestido de negro*, MK 59110).

⁷⁹¹ Expertos juristas como Kelsen (1982 [1960]: 171-172) descifran este principio como un modo de llenar un vacío legal, ya que en "el lapso entre la muerte del causante y la aceptación voluntaria de los herederos" se daba el caso de *hereditas iacens* ('herencia vacante') y, "para mantener la tesis de que no pueden darse derechos sin sujeto, se interpretaba la situación en el sentido de que la herencia misma llevaba consigo a la persona del difunto". A pesar de lo acertado de dicha interpretación, nos parece viable creer que en su origen puede estar presente la motivación ideológica que exponemos.

⁷⁹² Al decir de Veyne (1991 [1985]: 151), en Roma la sucesión "se hallaba integrada por tres componentes principales: bienes raíces, cultivos o construcciones, con sus instrumentos agrícolas y su mobiliario, y créditos (*nomina debitorum*)."

–aunque sólo se les “puede desheredar en tres cuartos”– (Veyne, 1991 [1985]: 40), de ordinario se presupone que los herederos principales serán los hijos varones, que a la muerte del padre se convierten en *patres familiae*.

[Apéndice 5.47] En la *Biblia* (Gl. 4, 7) hallamos la breve y sentenciosa frase “Filius, ergo heres” (‘Hijo, luego heredero’) que, aun cuando San Pablo la emplea para referirse a la herencia del cristiano respecto a los bienes divinos, llegó a convertirse en un principio jurídico aplicado a los bienes terrenales, estableciendo una relación lógica entre hijo y heredero. Con un sentido comparable, en 1628 el jurista inglés Edward Coke (*Inst.* I 10) incluye el brocardo *Linea recta semper praefertur transversali* (‘[En la sucesión], la línea recta siempre se prefiere a la colateral’).

Por más que hubiera libertad a la hora de escoger heredero, lo ideal en la mentalidad romana continuaba siendo que los hijos heredaran de sus padres, como observan dos sentencias de Publilio Siro (323 / M 15; 222 / H 20): *Magis fidus heres nascitur quam scribitur* (‘Es más fiable el heredero por nacimiento que por testamento’) y *Heredem ferre utilius est quam quaerere* (‘Es más útil soportar un heredero que tener que buscarlo’). En español, es escasa la continuidad de estas paremias (*¿De quién es tu hacienda, sino del hijo que te hereda?*, MK 48204), porque en general el tema de las herencias se tiñe de una visión materialista y egoísta de la existencia, en la que la sucesión de bienes es motivo de intereses particulares y rencillas entre las diferentes partes. Por culpa de esto, se recomienda no dejar nada que heredar (*Ni al buen hijo heredar, ni al malo dejar*, MK 29959; *Ni para buenos cumple ganar, ni para malos, dejar* MK 29958).

[Apéndice 5.48] El principio jurídico *Absens heres non erit* (‘El ausente no será heredero’, SD 124, HL 116, A 130, G 26, COU I.34) se aplica a quien ha dejado su residencia habitual y no lo ha declarado judicialmente, por lo cual su existencia no consta; con todo, algunos compendios lo explican como “out of sight, out of mind” (Stone, 2005: 3), con lo que sería sinónimo de *Procul ex oculis procul ex mente* (‘Lejos de los ojos, lejos de la mente’, W 39758, *vid.* Apéndice 2.32.3, *cf.* Apéndice 1.47). Aun así, en español se atestigua su legado de un modo más bien literal referido a que, en el reparto de las herencias (y, por extensión, cualquier repartición), hay que hacer acto de presencia para defender los propios intereses, acentuándose la perspectiva individualista a la que aludíamos (*Quien se ausenta, no hereda; pues aunque herede, agua de cerrajas su parte se vuelve*, MK 5837; *Hereda el que está presente; no el ausente*, MK 5836; *Como no viniste, no partiste* MK 5835), al tiempo que otros refranes hablan de las injusticias que se cometen contra los ausentes (*Al ausente, hincarle el diente*, MK 5795; *Nunca los ausentes se hallaron justos*, S 104).

[Apéndice 5.49] Otro aspecto jurídico que se trasluce en las paremias es el hecho de que no sólo se heredan las propiedades sino también las deudas, que tienen que ser descontadas del patrimonio transferido: *Hereditas non intelligitur nisi deducto aere alieno* (‘Una herencia no se considera tal hasta que se le han deducido las deudas’, SD 3486, VF 413), *Legata non debentur, nisi deducto aere alieno* (‘Lo heredado no se debe si no una vez deducidas las deudas’, Vlp. *Dig.* XXXV 2, 66, 1). Aun cuando en español se contemplan algunas referencias similares (*Primero es pagar que heredar*, MK 17499; *Quien paga lo que debe, a su heredero enriquece*, MK 48361) e incluso contrarias (*Si se muere el que me debe, todo se pierde*, MK 17463), en realidad son más fecundos unos brocardos emparentados con los anteriores en los que se omite la referencia a la herencia y se habla en general de los bienes: *Bona intelliguntur cuiusque quae, deducto aere alieno, supersunt* (‘No se consideran bienes,

sino los que quedan una vez deducidas las deudas’, Paul. *Dig.* L 16, 39, 1), *Bona non dicuntur, nisi deducto aere alieno* (‘No se llaman bienes si no una vez deducidas las deudas’, D 300). Por su parte, el español despoja estos principios de su solemnidad jurídica con el objeto de cotidianizarlos y aplicarlos a una realidad más cercana (*Quien paga lo que debe, será legítimo dueño de lo que le quede*, MK 48350; *El que paga lo que debe, lo que le resta, eso tiene*, MK 48349; *Paga lo que debes, y sabrás lo que tienes*, MK 17496).

[Apéndice 5.50] Si las anteriores unidades ponían de relieve la relatividad de las herencias, Horacio (*Ep.* II 2, 175-176), a su vez, emplea los bienes transmitidos de heredero en heredero para hablar de lo baladíes que son las pertenencias materiales en general: “*Perpetuus nulli datur usus et heres / heredem alterius uelut unda superuenit undam*” (‘A nadie se le da el uso perpetuo de las cosas; a un heredero sucede otro heredero como una ola sucede a otra’). Pese a que en este caso la referencia a los legados es meramente instrumental, nos parece relevante citarlo en este apartado por cuanto sus continuaciones españolas la conservan (*Lo que no es de por vida, otro lo hereda*, MK 29927; *Unos mueren para que otros hereden*, MK 29928).

[Apéndice 5.51] Como explica Cicerón (*Leg.* II 22), tradicionalmente cada familia tenía sus propios ritos (*sacra familiaria o priuata*), cuya continuidad se transfería de generación en generación a través de disposición testamentaria, como ordena una antigua ley: “*Sacra priuata perpetua manent*” (‘Manténganse perpetuos los ritos privados’). Ahora bien, según afirma más adelante (Cic. *Leg.* II 48-53), hacia finales de la República los *pontifices maximi* habían desarrollado mecanismos legales con los que se evadían estas cargas, dando lugar a lo que se conocía como *sine sacris hereditas*:

In accepting an inheritance, one might also incur religious responsibilities. Besides the financial benefits (or even instead of them) there might be burdensome responsibilities to fulfill; of these the organization of the funeral was the most important. A *sine sacris hereditas*, an ‘inheritance without religious strings’, was one without worry, free of irksome duties (Festus p. 370, 14-20 L.). Many testators got round the reluctance or even neglect of their heirs by ensuring the continuity of their funerary-cult, either by establishing foundations, or promising money or an income to a third party, such as a freedman, on condition that they kept up the cult. [Rüpke, 2007: 30]

En opinión de Hopkins (1983: 253) este cambio se debió a la confluencia de una serie de cambios en la sociedad romana: “A decline in traditional family rites, a decline in the political power of collective kinsmen, a growth in beliefs about individual salvation”. Hasta tal punto se popularizó esta práctica, que esta expresión inicialmente jurídica “became a byword for a gift without strings”; y en este sentido la emplea ya Plauto (*Trin.* 484; *Capt.* 775) y la recoge Erasmo (*Adag.* I 3, 59)⁷⁹³.

Aun no habiendo perdurado esta locución en español (más allá de tecnicismos legales), sí ha pervivido la concepción de que lo que se hereda –lo que consigue fácilmente– se aprecia menos que lo que acarrea un esfuerzo, algo de lo que ya advirtió Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 7,

⁷⁹³ Erasmo relaciona esta unidad con otros adagios suyos, a saber: *Ne a chytropode cibum nondum sacrificatum rapias* (‘No sustraigas de la olla el alimento todavía no sacrificado’, *Adag.* I 6, 27) y *Persaepe sacra haud sacrificata deuorat* (‘Muy a menudo devora la ofrenda no sacrificada’, *Adag.* II 3, 87). Por mucho que los tres fraseologismos tengan una motivación original relacionada con los ritos religiosos, vincular estos últimos con el que ahora tratamos nos parece más fruto de la erudición que de un verdadero nexo semántico o pragmático.

1168a22-23): “Τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων” (‘Aprecian más el dinero quienes lo han ganado que quienes lo han heredado’) ⁷⁹⁴. Por su parte, Platón (*Rep.* I 330b-c) hace que Sócrates le diga a Céfalo, que heredó su dinero y no lo aprecia en su justa medida, lo siguiente:

Οὐ τοι ἔνεκα ἠρόμην, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι μοι ἔδοξας οὐ σφόδρα ἀγαπᾶν τὰ χρήματα, τοῦτο δὲ ποιῶσιν ὡς τὸ πολὺ οἱ ἂν μὴ αὐτοὶ κτήσωνται: οἱ δὲ κτησάμενοι διπλῆ ἢ οἱ ἄλλοι ἀσπάζονται αὐτά. [...] ταύτη τε δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν ὡς ἔργον ἑαυτῶν, καὶ κατὰ τὴν χρεῖαν ἢ περ οἱ ἄλλοι.

Tengo la impresión de que no piensas mucho en el dinero, y esto es normalmente indicio de alguien que no lo ha ganado él mismo, mientras que quienes lo han ganado por sí mismos tienen el doble de apego a él que cualquier otro. [...] Los que hacen negocios se preocupan por su dinero no sólo porque es útil (que es por lo que todos se interesan por él), sino también porque es el producto de sus propios trabajos.

En español pervive la idea de que las herencias son ganancias sin esfuerzo en tanto que se oponen a los frutos del propio trabajo (*Lo que gano es bocado duro y amargo; lo que heredo, carne sin hueso*, MK 29941; *Lo que gano me cuesta sudor; lo que heredo, no*, MK 29940; *¿Heredástelo o ganástelo?*, MK 29934), redundando incluso en el poco aprecio tributado a lo que de ese modo se adquiere (*Lo heredado, en poco es estimado: lo que mil trabajos cuesta, nadie lo da ni lo presta*, MK 30013; *La hacienda heredada es menos estimada que la ganada*, MK 29935) y, enlazando con las unidades que veremos a continuación, en su dilapidación (*Lo heredado dura menos que lo ganado*, MK 30012; *Onza heredada, bien corre la condenada; la ganada a puño, quieta se está de suyo*, MK 30021).

[Apéndice 5.52] Una vez heredado el patrimonio familiar, un *pater familias* honorable tenía la obligación moral y social de acrecentarlo y evitar caer en la tentación de malgastarlo, ya que “dilapidar el propio patrimonio equivale a aniquilar la dinastía a que se pertenece y caer en la subhumanidad” (Veyne, 1991 [1985]: 144). Aun así, desde antiguo existe el rechazo de la acumulación avariciosa de bienes (*vid.* Apéndice 9.43), y este motivo se vincula con la sucesión de bienes toda vez que se recrimina a quienes actúan con tal proceder, advirtiéndoles que quienes realmente disfrutarán de ellos serán sus herederos. De este modo, Horacio (*Carm.* II 3, 20) indica –desde su moral epicúrea– al político Quinto Delio que la muerte le llegará inexorablemente y que las riquezas no le darán la felicidad, pues éstas pasarán a manos ajenas: “Diuitiis potietur heres” (‘De tus riquezas se apoderará un heredero’). El propio Horacio insiste en la misma idea en otros pasajes de su obra: “Filius aut etiam haec libertus ut ebibat heres, / diis inimice senex, seruas?” (‘¿Guardas todo eso, ¡viejo odiado por los dioses!, para que se lo beba el hijo o incluso el liberto que te herede?’; *Hor. Serm.* II 3, 122); “Parcus ob heredis curam nimiumque seuerus adsidet insano” (‘Está muy cerca del loco quien es tacaño y demasiado severo consigo mismo por la preocupación del heredero’, *Hor. Ep.* I 5, 12).

En época posterior el tópico se consolida y se materializa en la creencia de que el heredero de un avaro es, necesariamente, un derrochador que se gastará todos sus ahorros: algunos refranes hablan en general de los ahorradores, como los que recoge Wander (1867-1880, IV.659, s. v. *Sparer*, 13): *Conduis quaerit promum, quod alii comparcunt, id alli*

⁷⁹⁴ El otro ejemplo que aduce se refiere, como ya mencionamos (*vid.* Apéndice 5.40) al afecto materno-filial: como traer a los hijos al mundo supone un gran esfuerzo para las madres, éstas los aman con mayor intensidad que los padres.

uniuersum abripiunt, ‘El repostero se procura un administrador; lo que unos ahorran, otros se lo llevan todo’; *Parco non deerit prodigus*, ‘Al ahorrador no le faltará el despilfarrador’; *Quod parcus seruat, prodigus ore uorat*, ‘Lo que guarda el ahorrador, el despilfarrador lo devora con la boca’; *Tenax requirit prodigum*, ‘El que retiene busca un despilfarrador’, B 3314), cuya herencia española está ampliamente atestiguada (*Ahorra el ahorrador para que gaste el gastador*, MK 1966; *Ahorra, ahorrador; que ya vendrá el derrochador*, MK 1965; *Lo que allegó la avaricia, la prodigalidad lo desperdicia*, MK 6002; *Gana y arrebuja, verná don Desboruja*, MK 30011).

En cambio, otros sí nombran explícitamente la sucesión testamentaria, tanto en latín (*Quod parcus quaeres, effundet prodigus haeres*, ‘Lo que adquieras siendo ahorrador, lo dilapidará un heredero pródigo’, SD 8649, HL 7375, A 136, G 2846, COU I.2662) como en español (*Ganan buenos para ruines herederos*, MK 25607; *Guarda el avaro su dinero, para que pompee su heredero*, MK 6001; *Ahorrar y más ahorrar; que contigo vive quien lo ha de derrochar*, MK 1967), si bien nuestro refranero enriquece el tema reprendiendo a quien incurra en dicha actitud (*Necio es, y más que necio, quien lo pasa mal para que mañana lo pasen bien sus herederos*, MK 1979; *Quien mal vive para que bien viva su heredero, es un solemne majadero*, MK 1980) o instando directamente a gozar de lo ganado en perjuicio de los propios herederos, gozo a menudo circunscrito a los placeres de la mesa, tal como corresponde a una sociedad agraria frecuentemente azotada por penurias y hambrunas como la medieval (*A costa de mis herederos, huélgome con mis dineros*, MK 15596; *Buenos tragos y buen puchero, y que trabaje tu heredero*, MK 20446; *Come a contento y da al diablo tu testamento*, MK 20454). Es más, la creatividad del español solapa el tema con el desprecio hacia la familia política, concretada en yernos y nueras⁷⁹⁵, para repudiar todavía con mayor énfasis a la gente ahorrativa, acentuando así el carácter individualista y egoísta del refranero (*Come tú hoy lo bueno, lo caro y lo tierno, y ayúnelo mañana tu yerno*, MK 20448; *Ni por yernos ni por nueras ahorrando ochavos te mueras*, MK 64949; *Primero son mis tragaderas que mis yernos y mis nueras*, MK 20442).

Finalmente, un subgrupo significativo contraviene el tópico de la igualdad entre padres e hijos y sostiene que de un padre ahorrador nace un hijo despilfarrador (*Quantum pater colligit, tantum filius dissipat*, ‘Cuanto amontona el padre, tanto derrocha el hijo’, A 959, D 2557, G 2649, COU I.2480; *Prodigus est natus de parco patre creatus*, ‘El despilfarrador ha nacido de un padre ahorrador’, B 2669, G 2544; *Pater avarus, filius prodigus*, ‘Padre avaro, hijo despilfarrador’, M 64 = Armonio, *Steph.* 2, 4), idea recogida por el español tanto fielmente (*Cuanto el padre guarda, tanto el hijo gasta*, MK 30732; *A padre ganador, hijo despendedor*, MK 30726; *A padre allegador, hijo desperdiciador*, MK 30728; *A padre guardador, hijo gastador*, MK 30727) como con cierta libertad (*Nuestros padres a pulgadas, y nosotros a brazadas*, MK 30731; *El padre lo ganó a ochavos, y el hijo lo tira a puñados*, MK 30733; *A padre restriñido, hijo con cámaras*, MK 30729⁷⁹⁶).

[Apéndice 5.53] En el mundo romano, los ancianos que habían visto morir a todos sus hijos e hijas no eran nada excepcionales y “hacerle la corte a un viejo opulento, a la espera de su testamento, era una conducta [...] usual”, hasta el punto de que “un hombre o una mujer, según Tácito, salen ganando si no tienen hijos: se ven mucho más rodeados de agasajos”

⁷⁹⁵ Para otros refranes, *vid.* Apéndice 1.18.1.

⁷⁹⁶ Para entender este refrán escatológico, téngase en cuenta la acepción que recoge el *DRAE* del término *cámara*: “f. pl. *Med.* diarrea.”

(Veyne, 1991 [1985]: 152). Que esto fuera una práctica habitual no implica que no se considerara reprobable, puesto que, como legisla Ulpiano (*Dig.* XXVIII 6, 2, 2), “improbis est is qui sollicitus est de uiui haereditate” (‘malvado es aquel que solicita la herencia de quien vive todavía’)⁷⁹⁷.

En el imaginario, esta crítica cristaliza en el tópico de los buitres carroñeros que, al acecho, planean sobre el anciano rico. Algunos de los testimonios más antiguos los hallamos en Plauto (*Trin.* 101; *Capt.* 845), aun cuando no se trate de formulaciones fraseológicas sino de un empleo figurado del término *uultur* para designar a una persona guiada por su propio interés, utilizado prácticamente como un insulto: “Tum autem sunt alii, qui te uolturium uocant: / hostisne an ciuis comedis, parui pendere” (‘También hay otros que te llaman «buitre», y dicen que te importa poco si devoras a enemigos o ciudadanos’); “Me, uolturi, / tuan causa aedis incensurum censes?” (‘¿Crees, buitre, que voy a incendiar mi casa para tu beneficio?’). Paralelamente, paremiógrafos griegos (Diogenian. 2, 88; Apost. 3, 46) recogen la comparación estereotipada *ἄπερ οἱ γῦπες* (‘Como los buitres’) y comentan que se dice de quienes engañan con la esperanza de alguna herencia u otra ventaja.

La divulgación de esta aplicación a los “cazaherencias” se hace palmaria ya en Catulo (68, 124), quien apunta que, para un anciano, la presencia de un nieto tardío es reconfortante y “suscitat a cano uolturium capiti” (‘hace alejar el buitre de la cana cabeza’), por cuanto por fin cuenta con un heredero de su sangre. Asimismo, Marcial (VI 62, 4) alude al mismo motivo cuando pregunta: “Cuius uulturis hoc erit cadauer?” (‘¿De qué buitre será este cadáver?’)⁷⁹⁸. Con todo, su cristalización paremiológica quizá se halle en Séneca (*Ep.* 95, 43), cuando, hablando hipotéticamente de alguien que visita a un amigo enfermo en vistas a su herencia, dice: “Vultur est, cadauer expectat” (‘Es un buitre, espera un cadáver’), verso que es recogido casi literalmente por Erasmo (*Adag.* I 7, 14: *Si uultur es, cadauer expecta*, ‘Si eres un buitre, espera un cadáver’). En época medieval, se documentan refranes como *Vultur adest semper, ubi creditur esse cadauer* (‘El buitre siempre está allí donde cree que hay un cadáver’, SD 10825, VF 198, G 3460, COU I.3255) o *Heres instar uulturis esse solet* (‘Un heredero suele ser como un buitre’, COU I.1205)⁷⁹⁹.

A pesar de su profusión en la Antigüedad y la Edad Media, el legado español de estas paremias es realmente escaso (*Cual buitre carroñero, el aspirante a heredero*, COU II.474), quizá debido a la desaparición, en la práctica cotidiana, de la costumbre que lo motivó, si bien no debemos olvidar que conservamos coloquialmente el sentido metafórico y despectivo de

⁷⁹⁷ Ovidio (*Ars* II, 271) también censura este comportamiento, al indicar que con presentes semejantes a los que el amado hace a su amada “turpiter his emitur spes mortis et orba senectus” (‘indignamente se compra la esperanza de muerte y la vejez sin descendencia’). Esta adulación del moribundo rico se ve en *Al tío sin hijos, hacelle mimos y regocijos* (MK 29945), al tiempo que el deseo de su muerte se observa en *Cuanta más hacienda dejes, más grata será tu muerte* (MK 29967) o *No hay vida más contada de días que la del rico, y más de los que esperan lo que les dejará y no los consejos que les dará* (MK 29966).

⁷⁹⁸ Cabe señalar que la misma incertidumbre en cuanto al receptor final de tales bienes se evidencia en algunos refranes españoles (*Amontona el avaro, y no sabe para quién*, MK 5981; *No sabe el avaro a quién le maullarán sus gatos*, MK 5983).

⁷⁹⁹ La existencia de una paremia como *Vbi cadauer, ibi aquila* (‘Donde hay un cadáver, allí hay un águila’, A 325, G 3263, COU I.3073) podría considerarse un caso aislado (tal vez explicable por una simple confusión terminológica), ya que la permutación del ave va en contra de la motivación original, perdiéndose el sentido (pues es bien sabido que el águila no es un animal carroñero); quizá por ello dicha sustitución no tiene continuación en nuestro refranero.

buitre que ya aparecía en Plauto y en griego ('Persona ambiciosa, avara o rapaz', *DUE* s. v.; 'Persona egoísta que se aprovecha de cualquier circunstancia para obtener beneficio', *CLAVE* s. v.), así como su derivado *buitrear* ('Consumir o utilizar de forma abusiva las cosas que otro tiene', *DUE* s. v.). Además, el CREA acredita la existencia de la colocación *buitre carroñero* como expresión enfática del mencionado significado, así como la comparación fijada *cual/como (un) buitre carroñero*, evidentemente deudoras de toda esta tradición (aun desvinculadas de la pertenencia estricta al campo semántico de las herencias, ampliando así el espectro de sus aplicaciones).

[Apéndice 5.54] La sorna en torno al tema de las herencias cristaliza en el tópico de que quien hereda no se entristece ante la muerte del ser amado: no puede sino celebrarse por todos los beneficios que recibirá en breve, convirtiéndose en un símbolo de lo engañosas que son las apariencias, de las que tan frecuentemente nos advierte la fraseología de motivo grecorromano (*vid.* Apéndice 9.44). Por ejemplo, esboza esta idea Horacio (*Serm.* II 5, 103-104) cuando, en su mordaz crítica a los habituales captadores de testamentos, hace que el adivino Tiresias le aconseje a Ulises que procure hacerse nombrar heredero de todos los ancianos ricos para recuperar su fortuna, circunstancia en la que deberá actuar del siguiente modo: "Sparge subinde et, si paullum potes inlacrimare, est / gaudia prodentem uoltum celare" ('Si puedes llorar un poquito, vierte [lágrimas] enseguida: es necesario disimular el semblante que proclama tu alegría').

Ya en latín este lugar común tomó formulación paremiológica, como recoge el escueto compendio de sentencias de Pseudo-Varrón (*Sent.* 11): *Sic flet heres, at puella uiro nupta; utriusque fletus non apparens est risus* ('Así llora un heredero como una muchacha desposada con un hombre: el llanto de ambos es una risa no aparente'). De todas formas, la que más trascendencia tendría para nuestro refranero es otra más simple que atestigua Publilio Siro (221 / H 19) y cita Aulo Gelio (XVIII 14, 4): *Heredis fletus sub persona risus est* ('El llanto del heredero es una risa bajo la máscara').

El español, por su parte, abandona la referencia al mundo teatral y sustituye la máscara por otra prenda que igualmente cubre el rostro (*El llanto del heredero, risa es so el capelo*, MK 29972), pero en general se prefiere sencillamente marcar el contraste entre el exterior y el interior (*Lágrimas del que hereda son risa encubierta*, MK 29974; *Llora por de fuera el heredero, y por de dentro se está riendo*, MK 29983; *El lloro del que hereda: de gozo revienta*, MK 29973; *El heredero, rostro triste y corazón placentero*, MK 29982). Más allá de la literalidad, nuestra lengua se expande en innovaciones propias (*Al heredar, con un ojo reír y con otro llorar*, MK 29977; *Al que hereda, el doblar de las campanas le suena a seguidillas sevillanas*, MK 29978), enfatizando la brevedad de su llanto (*Llanto de heredero, poco duradero*, MK 29987; *Lágrimas de heredero nunca llegaron al suelo*, MK 29975) o estableciendo un contraste entre clases sociales (*Luto por padre rico, sólo en los vestidos; luto por padre pobre, en las almas y en los corazones*, MK 29992; *Llanto por padre pobre, largo, porque no deja plata ni cobre; llanto por padre rico, dura tantico*, MK 29991; *Muerte de quien no deja nada, por amor llorada*, MK 42650).

[Apéndice 5.55] Otra sentencia de Publilio Siro (332 / M 24) redundante en la jocosidad de los últimos grupos: *Male secum agit aeger medicum qui haeredem facit* ('Se hace mal a sí mismo el enfermo que hace heredero a su médico'), conservada con literalidad en español (*Mal hace el enfermo que nombra por su heredero al médico*, MK 40415; *Mal se quiere el enfermo que deja al médico por heredero*, MK 29960).

[Apéndice 5.56] Si, como veíamos, se herederaban las deudas en cuanto afectaban al patrimonio heredado, la jurisprudencia romana se esmera en dejar terminantemente manifiesto que los delitos y crímenes de un padre no puede pagarlos su heredero: “Nullum patris delictum innocenti filio poenae est” (‘Ningún delito del padre es objeto de pena para el hijo inocente’, Vlp. *Dig.* L 2, 2, 7); “Crimen, uel poena paterna, nullam maculam filio infligere potest; namque unusquisque ex suo admissio sorti subicitur, nec alieni criminis successor constituitur” (‘No por el delito ni por la pena del padre puede ni debe recaer mancha alguna sobre el hijo, pues nadie es responsable sino de sus acciones, y nadie se constituye sucesor del delito ajeno’, Callistr. *Dig.* XLVIII 19, 26); “Quaesita dignitas liberis propter crimen patris auferenda non est” (‘La dignidad conseguida por un hijo no debe ser sustraída a causa del delito de su padre’, Papin. *Dig.* XXIII 2, 34, 3). Asimismo, en uno de sus tratados morales, Séneca (*Ira* II 34, 3) se hace eco de semejante injusticia tras poner como ejemplo de crueldad que Sila desposeyera de sus bienes y derechos a los hijos de sus adversarios: “Nihil est iniquus quam aliquem heredem paterni odii fieri” (‘Nada es más injusto que hacer a alguien heredero del odio hacia su padre’). Aun remitiendo a la justicia y voluntad divinas, contamos con paralelos españoles (*Ni el padre por el hijo ni el hijo por el padre quiere Dios que pague*, MK 9819).

El énfasis puesto en esta cuestión hace sospechar que, en la práctica, se producían represalias *post mortem* que afectaban a la descendencia⁸⁰⁰. Además de lo referido por Séneca, Curcio (VII 5, 35) relata cómo Alejandro Magno castigó a los descendientes de los Bránquidas que entregaron a Jerjes el tesoro del templo de Dídimo durante la guerra médica, 150 años antes, concluyendo con una frase luego proverbializada: “Culpam maiorum posterilunt” (‘La culpa de los antepasados la pagan los descendientes’)⁸⁰¹.

Morin (2009) analiza el tema en el marco del derecho hispánico medieval y sostiene que “es posible hallar una tendencia a la salvaguardia del principio de personalidad de la pena”, al tiempo que diversos textos “contradican tales principios al estipular sin ambages la transmisión hereditaria de la pena”. Por ejemplo, comenta que una glosa medieval al citado principio de Ulpiano (*Dig.* L 2, 2, 7) añade: “Sed fallit in casibus, ut in crimine laesae maiestatis” (‘Pero se pasa por alto en algunos casos, como en un crimen de lesa majestad’). Según este mismo autor, son tres las tesis que se infieren de estos textos que abogan por el castigo hereditario: (1) se presupone que el hijo imitará el delito del padre partiendo de la similitud entre progenitores e descendientes; (2) se emplea como prevención para inspirar temor a los criminales sobre el incierto destino de su descendencia; (3) se castiga a los hijos por las faltas de los padres en tanto que son *res parentis*. Como se observará, salvo la segunda, las otras coinciden plenamente con la ideología imperante en las paremias

⁸⁰⁰ Dodds (2001 [1951]: 151-152) diserta sobre la arcaica noción de una culpa heredada en el pensamiento griego, hallando su explicación mitológica en la poesía órfica y el relato de cómo los Titanes despedazaron, asaron y se comieron a Dionisos, tras lo cual fueron fulminados por un rayo de Zeus: “del humo de sus retos surgió la raza humana, que heredó así las horribles tendencias de los Titanes, moderadas por una diminuta porción de materia anímica divina, que es la sustancia del dios Dioniso, que sigue obrando en los hombres como un yo oculto.” Por tanto, puede decirse que los antiguos griegos también contaron con una doctrina del pecado original, “que explicaba la universalidad de los sentimientos de culpabilidad.”

⁸⁰¹ Como se verá, también en el ámbito público se producirá una injusticia semejante, pues el pueblo será castigado por los errores cometidos por su gobernante (*vid.* Apéndice 8.27).

analizadas referentes a padres e hijos (*vid.* Apéndices 5.18-27, 5.46) y, como el propio Morin reconoce, ambas tesis pueden entenderse como dos vertientes de la misma teoría.

La pervivencia de tal injusticia, incluso en la legislación, explica la proliferación de paremias similares en época medieval: mientras refranes más bien fieles a Curcio como *Crimina saepe luunt nati scelerata parentum* ('A menudo los hijos pagan los delitos de sus padres', W 3776) perviven en español (*Por los paternos pecados, los hijos andan encorvados*, MK 29964; *Los pecados de los abuelos, los pagan sus nietos*, MK 29963), la innovación que supone *Quod sus peccauit, succula saepe luit* ('Los errores que cometió la cerda, a menudo los paga la cerdita', W 26060) no cuenta con parangón en español.

Por su parte, la tradición judeocristiana contribuye a la consolidación del tópico y de las leyes, dado que diversos son los pasajes bíblicos en los que el castigo divino pasa de padres a hijos, en paralelo con el pecado original. A pesar de que no hay que olvidar que se hallan también casos contrarios ("Filius non portabit iniquitatem patris", 'El hijo no llevará consigo la iniquidad de su padre', *Ez.* 18, 20), sirvan de ilustración un pasaje de Jeremías ("Patres nostri peccauerunt et non sunt et nos iniquitates eorum portauimus", 'Nuestros padres pecaron, ya no existen, mas nosotros llevamos sus iniquidades', *Lm.* 5, 7) y una de las revelaciones divinas a Moisés ("Quod si et de his aliqui remanserint tabescent in iniquitatibus suis in terra inimicorum suorum et propter peccata patrum suorum et sua adfligentur", 'Los supervivientes entre vosotros perecerán en tierra enemiga a causa de las propias iniquidades y a causa de las iniquidades de sus padres que se les sumarán', *Lv.* 26, 39).

Particularmente relevante por su repercusión es el proverbio bíblico *Patres comederunt uam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt* ('Los padres comieron uvas agrias, y los dientes de los hijos se quedan paralizados', *Ez.* 18, 2; *Lm.* 31, 29), repetido en compendios medievales (W 20837b) y conservado en español con literalidad (*Nuestros padres comieron el agraz y nosotros tenemos la dentera*, MK 29962), con cierta libertad (*El padre comió la mala fruta, y al hijo le salen las pupas*, MK 29961) o con alusión escatológica tan del gusto de nuestro refranero (*Aceitunas agrias, el padre las comió y el hijo las cagó*, MK 423).

9.11. Recapitulación

En suma, puede decirse que las relaciones de parentesco se consideran, en general, inarmónicas, marcadas por odios y tensiones (entre cónyuges, entre padres e hijos, entre parientes en abstracto) y suelen restringirse a la familia nuclear, quedando el resto difuminado bajo la etiqueta *parientes*⁸⁰².

Progenitores y descendientes están unidos por un vínculo supuestamente natural que llega a identificar sus personas o personalidades, pero su relación es asimétrica: los primeros son los que sienten un vínculo más fuerte para con los segundos, mientras que éstos presentan cierto desapego hacia aquéllos. Pese a que las fuentes clásicas presentan cierta evolución en la descripción de estas relaciones, nuestro refranero opta por seguir una de las líneas abiertas, quizá la menos afectiva de todas, marcada por unas relaciones distantes y basada en la correcta educación ética de los niños.

⁸⁰² Mención aparte merecen personajes femeninos tipo como la madrastra y la suegra, que sí tienen una presencia definida, aunque como una extensión de los defectos que se achacan a las mujeres en general.

Los roles de género aparecen, de nuevo, fuertemente marcados en las figuras del padre y de la madre: mientras a aquél le corresponde la severidad instructiva, ésta se deja llevar –por culpa de la pretendida debilidad moral de las mujeres– por vanos enternecimientos que suelen abocar a consecuencias nefastas, en especial la degradación moral de sus hijos.

En lo que respecta al tono, nuestro refranero recurre en ocasiones al cinismo para marcar dichas relaciones, del que por lo común estaban desprovistos sus antecedentes clásicos, más bien solemnes (a excepción de algunas unidades referentes a las herencias).

X. La casa

10.1. *El valor de la casa*

Como expone Fernández Vega (2003 [1999]: 411-453), en latín existían diversas designaciones para las viviendas en función de sus características intrínsecas, entre las que destacan el *tugurium*, la *casa* y la *domus*:

Frente a la *domus*, una vivienda consistente y con cubierta de teja, *tugurium* y *casa* parecen definir viviendas u otras construcciones de poca complejidad técnica y pequeñas dimensiones, construidas con materiales pobres y cubiertas con ramas y paja. [Fernández Vega, 2003 [1999]: 414]

Tal diferencia la muestra Petronio (74, 14) cuando Trimalción se burla de Fortunata, nacida de baja cuna y luego casada con un rico: “Qui in pergula natus est aedes non somniatur” (‘Quien ha nacido en una cabaña, no sueña con palacios’). Además, esta sentenciosa frase revela la importancia dada al propio domicilio, en tanto que se constituye en un indicador de estatus social. El propio Fernández Vega (2003 [1999]: 446) se pregunta si una *domus* era siempre la residencia de “la buena sociedad”, de aristócratas o adinerados, llegando a la conclusión de que lo era en el caso de las grandes ciudades, pero que en las menores tal síntoma de distinción se mantenía relativamente, por cuanto su coste sería menor y podría ser asumible por gentes de condición social intermedia. A ello volveremos más adelante (*vid.* Apéndice 6.09).

[Apéndice 6.01] Sea como fuere, lo cierto es que la residencia llegó a simbolizar la familia misma, pues la *domus* “son los muros y sus habitantes, y esta realidad se manifiesta [tanto] en las inscripciones como en los textos, donde el término puede significar a los unos y a los otros, y las más de las veces la totalidad concebida como indisoluble”, de modo que la idea de *domus* hunde “sus raíces en todos los terrenos: reviste una dimensión religiosa, social y económica”; aún más, a través del culto a los antepasados, está anclada en el pasado “y por ello el sentido de la expresión puede dilatarse hasta significar la patria misma” (Thébert, 1991 [1985]: 399). Esta vinculación entre la casa y la patria llega hasta el punto de que son identificadas como la misma cosa, por ejemplo, en Virgilio (*Aen.* VII, 122: “Hic domus, haec patria est”, ‘Aquí está mi casa, ésta es mi patria’) o en Curcio (VI 4, 13: “Patria est ubicumque uir fortis sedem sibi elegerit”, ‘La patria está dondequiera que un hombre valeroso elija su morada’)⁸⁰³. Asimismo, algunos compendios recogen la paremia *Domus mea, patria mea* (‘Mi casa, mi patria’, G 718, COU I.732), que podría ser la corrupción de un pasaje de San Agustín (*Sol.* I 1, 4) en el que aparece la frase literalmente, aun formando parte de una retahíla de elementos que relaciona con Dios (“Deus meus, Domine meus, Rex meus, Pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea”, ‘Mi Dios, mi Señor, mi Rey, mi Padre, mi causa, mi esperanza, mi asunto, mi honor, mi casa,

⁸⁰³ Con esta noción de patria podría relacionarse también la conocida frase de Pacuvio (*fr. trag. inc.* 92 R) transmitida por Cicerón (*Tusc.* V 37, 108) que sostiene que “patria est ubicumque est bene” (‘la patria está dondequiera que se esté bien’, *vid.* Apéndice 7.12).

mi patria, mi salud, mi luz, mi vida’)⁸⁰⁴. A su vez, el español hereda esta identificación, si bien tiñéndola de un individualismo quizás ausente en las paremias clásicas (*Patria, mi casa*, MK 30877; *Mi patria es mi casa, y no tengo más patria*, MK 30876).

[Apéndice 6.02] Esta conjunción entre patria y casa se revela al confrontar las palabras de Séneca (*Ep.* 66, 26) que enuncian que “*nemo patriam quia magna est amat, sed quia sua*” (‘nadie ama su patria porque es grande, sino porque es suya’) con refranes medievales del tipo *Auro sit tibi par, licet exiguus, proprius lar* (‘Tu hogar, aunque sea pequeño, valóralo como el oro’, W 1813)⁸⁰⁵, donde se evidencia lo irrelevante que resulta la magnificencia de una y otra –la patria y la casa–, que sucumbe ante el mero hecho de pertenecer a uno mismo. En este sentido, hay que remontar el elogio de la propia casa a una fábula de Esopo (*Fab.* 106 P), en la que la tortuga llega tarde al banquete de boda de Zeus y, cuando éste le pregunta la causa, responde sencillamente: *Οἶκος φίλος, οἶκος ἄριστος* (‘Casa propia, la mejor casa’); y tal desprecio de la casa ajena fue castigado por Zeus haciendo que la tortuga tuviera que llevar siempre la suya a cuestas. Esta réplica es recogida por los paremiógrafos griegos (Zen. Ath. 4, 11; Apost. 12, 39; *App. Prov.* 4, 15; *Suda* εἰ 291⁸⁰⁶), se registra además su traducción latina literal (*Domus propria, domus optima*, W 6259, cf. Erasm. *Adag.* III 10, 38) y su legado en nuestro refranero es innegable (*No sabe lo que tiene quien casa de suyo tiene*, MK 9660; *Grande o chica, pobre o rica, casa mía*, MK 9662; *Casa mía, casa mía, por pequeña que tú seas me pareces una abadía*, MK 30862)⁸⁰⁷.

En época romana, encontramos ecos de esta paremia en Cicerón (*Att.* IV 8, 1) cuando habla de su casa en Ancio: “*Nihil quietius, nihil alsius, nihil amoenius. Εἴη μοι οὗτος φίλος οἶκος*” (‘Nada más tranquilo, nada más fresco, nada más agradable. Que sea para mí esta querida casa propia’)⁸⁰⁸. En otra de sus cartas reaparece la alusión, cuando expresa su añoranza por su casa en Túsculo, por muy agradable que sea la de Arpino: “*Sed nescio quo*

⁸⁰⁴ Este empleo de la patria como ‘bien absoluto’ será trasladado, asimismo, a la expresión amorosa, donde el buen amor será también la patria y la persona amada lo representará todo para el amante, incluida la patria (López López, 2011: 323).

⁸⁰⁵ Otros equivalentes son *Proprius igne calens focus est pretiosior auro: / sit licet exiguus, calfacit ille tamen* (‘El brasero propio caliente con fuego es más valioso que el oro: aunque sea pequeño, también calienta’, W 22658) o *Lar proprius, licet exiguus, calet et ualet aurum, / et proprius panis magis extat in ore suavis* (‘El hogar propio, aunque pequeño, es caliente y vale como el oro, y el pan propio supera al agradable al gusto’, W 13453).

⁸⁰⁶ En la *Suda* aparece bajo el lema *εἰς λατομίας* (‘a las canteras’), formando parte de una anécdota de acuerdo con la cual el poeta ditirámbico Filoxeno de Citera (ca. 435-ca. 380 a. C.) fue enviado a las canteras por el tirano Dioniso I y, al volver y tener que escuchar la terrible poesía del tirano, habría citado la frase, refiriéndose a las canteras y en alusión a la fábula de la tortuga.

⁸⁰⁷ La insignificancia del tamaño que aparece en estos dos últimos refranes, así como en los primeros citados en este apartado, también aparece en el *motto* que Ariosto escribió sobre su casa y que posteriormente se proverbializó: *Parua, sed apta mihi, sed nulli obnoxia, sed non sordida, parta meo sed tamen aere domus* (‘Pequeña es esta casa, pero para mí es suficiente, nadie tiene derecho sobre ella, no es sucia y además se hizo con mi dinero’, SD 7259, M 94 y 375, D 2266, T 1048). Similar es la inscripción que Lope de Vega puso en la entrada de su casa en Madrid, donde, precedido de D. O. M. (en clara alusión a *domus*) se puede leer: *Parua propria, magna; magna aliena, parua* (‘Lo pequeño propio es grande; lo grande ajeno es pequeño’, SD 7257, HL 6205).

⁸⁰⁸ Rodríguez-Pantoja (1996: I.227, n. 460) señala, en su edición, que se trata de una “cita griega, inidentificable y de lectura nada segura”, y opta por seguir la propuesta de la edición francesa de L. A. Constans (traduciéndola por “si no su habitante, la casa es amiga”), que se aleja de la lectura tradicional. De todos modos, remite a las páginas del *Corpus Paroemiographorum Graecorum* que recogen la citada *Οἶκος φίλος, οἶκος ἄριστος*.

modo οἶκος φίλος. Itaque me referunt pedes in Tusculanum” (‘Pero, no sé de qué modo, «una querida casa propia»; así que los pies se me van hacia la de Túsculo’, Cic. Att. XV 16a, 1). Asimismo, en un tercer pasaje indica la idoneidad y la comodidad de la propia vivienda: “Quae est domestica sede iucundior?” (‘¿Qué hay más placentero que la propia casa?’, Cic. Fam. IV 8, 2)⁸⁰⁹.

En las paremias medievales, la ponderación del propio hogar sigue vigente (*Nil mundo melius quam mea resque domus*, ‘Nada en el mundo es mejor que mi propia casa y mi propiedad’, W 16772), pero muy a menudo, tal como ocurría en la ya mencionada W 1813, la estimación de la casa en propiedad se compara con el oro para indicar su valor (*Est dictum uerum: priuata domus ualet aurum*, ‘Es verdad lo que se dice: casa propia vale como el oro’, W 7392, cf. W 7966; o, recurriendo a una sinécdoque, *Est foculus proprius multo pretiosior auro*, ‘El brasero propio es mucho más valioso que el oro’, W 7439)⁸¹⁰, hipóbole conservada en español (*Casa propia es un tesoro que no es pagado con oro*, MK 9661; *Tranquila y propia casa, con ningún dinero es bien pagada*, MK 30865; *Mi casa y mi hogar, cien sueldos val*, MK 30860). Por su parte, nuestro refranero innova sobre el motivo aludiendo a la experiencia de vivir en casa ajena, que hace valorar en su justa medida la propia (*Si quieres hallar rebuena tu casa, vive algún tiempo en casa extraña*, MK 30898), o a lo nefasto que resulta vivir de alquiler (*En casa de alquilé, donde se cae un terrón, meten un cagajón*, MK 9694)⁸¹¹.

[Apéndice 6.03] En un pasaje de Cicerón (*Dom.* 41, 109) resuena una concepción emparentada que dota a la casa de esa dimensión sacra que apuntábamos: “Quid est sanctius, quid omni religione munitius, quam domus unius cuiusque ciuium?” (‘¿Qué hay más sagrado, más protegido por todos los preceptos de la religión que el hogar de cada uno de los ciudadanos?’). Esta vertiente religiosa del hogar hace que se convierta, como afirma a continuación el propio orador, en un asilo inviolable: “Hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas est” (‘Este refugio es, pues, santo para todos, dado que no es lícito apartar de allí a nadie’). Conforme expone Saller (1984: 349-350), la casa se percibía a modo de templo y quienes quebrantaran su paz infligirían una intolerable ofensa a las divinidades domésticas. Para hacerse una idea de este simbolismo, sirva el resumen que sobre ello ofrece Desanti (2004: 208-209):

⁸⁰⁹ En compendios fraseológicos hallamos una reformulación de esta pregunta retórica, convertida en una afirmación axiomática: *Nullus est locus domestica sede iucundior* (‘Ningún lugar es más agradable que la propia casa’, SD 6615, HL 5726, A 232, G 2140, COU I.2058). Idéntica identificación de la casa propia con el bienestar se ve la unidad medieval *Quamuis in tenui mensa tenuique dieta, / mens hominis solet esse magis proprio lare leta* (‘Aunque sea en una frugal mesa y una pequeña cámara, la mente del hombre suele estar más contenta en un hogar propio’, W 23413).

⁸¹⁰ De hecho, son muy numerosas las unidades en las que se echa mano de esta sinécdoque, en parte conservada en algún refrán español por el sustantivo *hogar*, voz cuya semántica terminó siguiendo el mismo proceso metonímico (*Est auro proprius gratior ipse focus*, ‘El brasero propio es más grato que el oro’, W 7290; *Aureus ecce locus proprius iste focus*, ‘He aquí que es un lugar de oro el brasero propio’, W 1789; *Est quasi, qui proprius, aureus ipse focus*, ‘El brasero que es propio es como de oro’, W 7832; *Proprius in uita est aureus usque focus*, ‘El brasero propio es siempre de oro en la vida’, W 22659; *Discitur a uulgo: proprius lar plus ualet auro*, ‘Es sabido por el vulgo: un hogar propio vale más que el oro’, W 5606). Además, la referencia al hogar puede hacerse mediante la mención de las brasas, ya sin la comparación con el oro (*Ad proprias uere prunas est dulce sedere*, ‘Es realmente gustoso sentarse junto a brasas propias’, W 435a)

⁸¹¹ Asimismo, la importancia de la casa en propiedad aparecía, en segundo plano, en las paremias que indicaban la conveniencia de que cada nuevo matrimonio viviera en una casa nueva (*vid.* Apéndice 4.12).

La casa, como es conocido, era lugar de cultos domésticos, sede del hogar, de los Lar y de los Penates, de las oraciones, de las ceremonias rituales, y era situada bajo la protección de especiales divinidades, que velaban por cada rincón, en particular en la puerta de acceso. [...] No se puede negar que ella – aún en época republicana, y en las testimonios de Cicerón – suscitaba un profundo sentimiento de respeto religioso, que hacía aparecer como sacrilega profanación toda intrusión en su recinto.

A este originario significado, del resto, se le superpondría progresivamente otro: la casa entendida no ya como santuario, sino como espacio territorial autónomo, encomendado a la autoridad del *pater familias*. Una especie de *pusilla res publica*, como la definía Séneca [*Ep.* 47, 15], la cual debía ser preservada de las amenazas del mundo exterior, cuyos límites no podían ser impunemente traspasados, y en cuyo ámbito no estaban permitidas acciones violentas contra el consentimiento y la autoridad del *pater*.

Cierto es que el entrelazarse de semejantes concesiones, unitariamente a la natural exigencia de cada uno de encontrar seguro refugio en su propia morada, llevaba a atribuir a la *domus* una especial protección, hasta a convertirla en el más seguro *perfugium* que Cicerón describía, es decir un verdadero lugar de asilo en el cual nadie podía entrar sin autorización y del cual, sobre todo, nadie podía ser expulsado o simplemente extraído.

Esta última noción hace ya acto de presencia en Hesíodo (*Op.* 365: “Οἴκοι βέλτερον εἶναι, ἐπεὶ βλαβερὸν τὸ θύρηφιν”, ‘Es mejor que esté todo en casa, ya que lo que está fuera corre peligro’), así como en la legislación romana, en especial cuando Gayo (*Dig.* II 4, 18) define la vivienda en los siguientes términos: “Domus tutissimum cuique refugium atque receptaculum est” (‘La casa es para cada uno el refugio y asilo más seguro’)⁸¹². Y a la luz de estas aclaratorias reflexiones, se entiende otra ley como la formulada por Paulo (*Dig.* L 17, 103; *cf.* *Dig.* II 4, 21): “Nemo de domo sua extrahi debet” (‘Nadie debe ser sacado de su casa’), toda vez que bajo su techo el *pater* tenía absoluta potestad y ejercía las reglas del derecho privado, de manera que el ámbito de la casa ofrecía una inmunidad absoluta respecto al mundo exterior, concepción del hogar que se encuentra en la base del derecho de asilo⁸¹³.

Este motivo de la casa como refugio deriva hacia la idea de que en su hogar cada cual puede abstraerse de las preocupaciones de la vida diaria y holgarse tranquilamente. Una inscripción muy divulgada reza *Parua domus magna quies* (‘Casa pequeña, gran descanso’, SD 7253, HL 6201, VF 343, P 2171, M 94, D 2262, 2334, COU I.2226), que no debiera entenderse literalmente como una referencia a su tamaño, sino al recogimiento que la convierte en un lugar acogedor⁸¹⁴. Por otro lado, en la literatura latina contamos con alusiones a esta noción, una con cierta literalidad en Séneca (*Thy.* 468-469), que quizá tenía en mente dicha inscripción: “Tuta sine telo est domus / rebusque paruis magna praestatur quies” (‘La casa está segura sin armas y con humildad garantiza una gran tranquilidad’); pero también, por

⁸¹² Posteriormente, esta descripción es retomada casi literalmente por el jurista inglés Coke (*Inst.* III 162): “Domus sua cuique tutissimum refugium” (‘El hogar propio es el refugio más seguro’).

⁸¹³ *Cf.* Desanti (2004: 127): “In ciò risiedeva, del resto, il contenuto essenziale del diritto di asilo legato ad un ambito territoriale, fondato sulla inviolabilità riconosciuta ad un luogo e sulla conseguente immunità attribuita a colui che vi trovava riparo: sia che si trattasse della casa privata di un comune cittadino, oppure di un tempio pagano, o più tardi della chiesa, *domus Dei*, a sua volta elevata a *commune refugium* di tutti gli uomini.”

⁸¹⁴ No obstante, algunos refranes españoles muestran predilección por las casas pequeñas, probablemente como materialización de esa seguridad (*Casa, chiquita, y donde dentro se oiga la risa*, MK 30864; *Casa con azotea, ladrón la saltea*, MK 9669).

ejemplo, cuando Cicerón (*Att.* IV 8, 1) habla de lo apacible y agradable que era su casa en Ancio, como ya señalamos.

A la protección que proporciona se refiere un poema atribuido a Petronio, cuyo primer verso apunta: “Paruula securo tegitur mihi culmine sedes” (‘Mi pequeña casa está cubierta con un tranquilizador techo’, *Petr. fr.* [PLM IV.81]). Posteriormente, hallamos reminiscencias de esta idea en una obra del monje Kempis (*Hort. ros.* 2), quien parece evocar el pasaje de Hesíodo sobre la idoneidad de que todo permanezca dentro de casa: “Claude ostium domus tuae, et eris in pace” (‘Cierra la puerta de tu casa y estarás en paz’). Al respecto, el latín medieval nos legó unidades en las que también se exalta la seguridad que ofrece la casa propia (*Latere sub lare priuato tutius esse puto*, ‘Creo que refugiarse en un hogar propio es más seguro’, W 13501; *Sub lare priuato tutius esse licet*, ‘Se puede estar más seguro en un hogar propio’, W 30535; *Quisque suaque domo tutus habetur homo*, ‘Y cada hombre se siente seguro en su propia casa’, W 11985a,2; *Est neglectus homo, qui manet absque domo*, ‘Es un hombre abandonado el que permanece sin casa’, W 7718)⁸¹⁵.

Nuestro refranero simboliza el amparo doméstico con el resguardo que proporciona ante inclemencias meteorológicas que azotan el mundo exterior (*Un invierno en casa, pronto se pasa*, MK 30871; *En la casita y con candela, todo el año es primavera*, MK 30870; *Quien tiene buen nido, tiene buen amigo y buen abrigo*, MK 30878), pues el calor que transmite es siempre apacible (*Lumbre de casa caliente y no abrasa*, MK 30901; *Lumbre de mi casa, dulcecita y mansa*, MK 30902), aun cuando su alcance sea reducido (*La calentura del hogar no dura más que hasta el umbral*, MK 30899). Por el contrario, las casas ajenas no proporcionan más que desazón y desasosiego (*En casa ajena, el alma en pena; en casa, propia, el alma en gloria*, MK 30896; *Fuera de la casa mía, tristeza y melancolía*, MK 30897; *Fui a casa de mi vecino, y denosteme; vine a mi casa, y conhorteme*, MK 30888), conque ausentarse siempre tiene como consecuencia el ansia de volver (*Sale hombre de su casa por tornar con gana*, MK 30893; *Quien de casa fuye, a casa torna*, MK 30889), pese a que no se debe olvidar que, por suerte, quien tenga casa propia nunca estará desamparado (*Quien vuelve a su hogar, si estuvo loco lo dejó de estar*, MK 30892; *Pájaro que tiene nido, es alejado, pero no perdido*, MK 30890).

[Apéndice 6.04] Y es que el hogar proporciona tal seguridad que numerosas paremias recomiendan a los afortunados no tentar a la suerte y no salir fuera en busca de riesgos innecesarios, visto que lo único que conseguirán fuera de su casa (o de su patria) serán complicaciones: *Οἴκοι μένειν δεῖ τὸν καλῶς εὐδαίμονα* (‘En casa es preciso que permanezca el que es verdaderamente dichoso’, *Diogenian.* 7, 35; *Apost.* 12, 45; *cf. Soph. fr.* 934 R, *Aesch. fr.* 317 R, *apud Clem. Alex. Strom.* VI 2, 7), *Domi manere conuenit felicibus* (‘A los afortunados les conviene quedarse en casa’, SD 2273, VF 343, COU I.724), *Domi manere uirum fortunatum*

⁸¹⁵ Con todo, existe cierta tradición contraria y desalentadora en la que se desdice la seguridad que proporciona el hogar, como cuando en Virgilio (*Aen.* VI, 673) el vate Museo le dice a la Sibila: “Nulli certa domus” (‘Nadie tiene una morada fija’); si bien el contexto original hace interpretarla como una descripción del nomadismo, esta frase virgiliana ha sido repetida posteriormente descontextualizada e interpretándose el adjetivo *certa* como ‘segura’ (*cf.* SD 6567, VF 343). En la tradición cristiana, la misma idea se tiñe de la concepción de que la vida terrenal es temporal y que, por consiguiente, cualquier morada que se tenga en ella no puede sino ser transitoria, en aras de la que se obtendrá en el más allá; por ejemplo, Kempis (*Imit.* I 23, 9): “Non habes hic manentem ciuitatem, et ubicumque fueris, extraneus et peregrinus” (‘No tienes aquí en la tierra morada permanente, y adondequiera que vayas serás extranjero y peregrino’).

deceat ('Al varón afortunado le conviene permanecer en casa', Ps. Publil. 102), *Domi manere oportet belle fortunatum* ('Al bien afortunado le es oportuno quedarse en casa', Erasm. *Adag.* III 1, 13; cf. III 9, 44), *Si uelit felicem agere uitam, domi uiuat* ('Si alguien quiere llevar una vida feliz, que viva en casa', Manut. *Adag.* 773).

El español adapta libremente esta tradición (*El mejor caminar es no salir de casa*, MK 51637; *No he salido de mis eras, que el trigo me tengo en ellas*, MK 4677; *El que está en cubierto cuando llueve, es bien loco si se mueve; y si se mueve y se moja, es bien loco si se enoja*, MK 32717), a menudo recurriendo a animales para indicar la conveniencia de quedarse en casa (*Bien te estabas en tu nido, pájaro pinto*, MK 4667; *El galápago en su casa no tiene miedo al agua*, MK 4668; *Cada abeja a su colmena*, MK 4670; *Cada cual en su corral*, MK 4672; *Cada gallo en su gallinero, y cada ratón en su agujero*, MK 4673; *Cada mochuelo a su olivo*, MK 55583), al tiempo que se mantiene más fiel –como ocurre con este último refrán español– a otro pensamiento de alcance más general en el que se conmina a no cambiar el estado de las cosas si son favorables (*Bene qui stat, non moueatur*, 'Quien está bien, que no se mueva', SD 1040, HL 943, P 331, COU I.309; *Quien bien está, no se mude*, MK 49908; *vid. Apéndice 9.45*)⁸¹⁶.

10.2. El gobierno de la casa

Aristóteles (*Oec.* I 3, 1344a1) señala que la naturaleza hizo valientes a los varones para procurar lo de fuera de casa y precavidas a las mujeres para guardar lo adquirido⁸¹⁷. Como veíamos al hablar de las funciones femeninas y masculinas, el gobierno de la casa estaba estrictamente en manos de los primeros (*vid. Apéndices 3.61-62*), relegándose a las segundas labores que contribuyeran a la prosperidad de la familia (*vid. Apéndice 3.05*). Teniendo esto en mente, se entenderá que las unidades que hablan del gobierno del hogar se restrinjan, implícitamente, a aquéllos, a pesar de que tengan una formulación impersonal o generalizada.

[Apéndice 6.05] La concepción de una organización anárquica de cualquier comunidad, sea un estado, sea una unidad familiar, era –como es de suponer– completamente ajena a la sociedad grecorromana, de tal suerte que la necesidad de un gobierno que administre su funcionamiento se veía como ineludible para su correcta marcha, como recuerda Cicerón (*Leg.* III 1, 3): "Sine imperio nec domus ulla nec ciuitas nec gens nec hominum uniuersum genus stare, nec rerum natura omnis, nec ipse mundus potest" ('Sin gobierno ni una casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano, ni la naturaleza de las cosas, ni el mismo mundo pueden subsistir'). En el caso de la entidad doméstica, nuestro refranero es deudor de este juicio ciceroniano (*Casa sin gobierno, semejanza del infierno*, MK 39670; *Casa sin gobierno, disgusto eterno*, MK 39669; *Casa donde no hay gobierno, vaya al cuerno*, MK 39668), por lo cual una gerencia adecuada del hogar garantiza su prosperidad (*Casa ordenada, casa salvada*, MK 39676; *En casa bien regida, no hay pobreza conocida*, MK

⁸¹⁶ Ante esta limitación a las personas afortunadas, cabe preguntarse si, a las que no lo son tanto, les conviene abandonar su casa y cambiar de aires. A este respecto, remitimos al análisis que realiza Mollfulleda (1992) del tópico de que mudando de lugar no se obtiene ganancia alguna, presente en la literatura latina desde Ennio (*Trag.* 193 J) hasta Séneca (*Ep.* 28, 1; 104, 7-8), y que no incluimos aquí por desvincularse del hogar en sí y adentrarse en los terrenos de la constancia del carácter de cada ser humano.

⁸¹⁷ Para la misma consideración, véase también: Arist. *Pol.* III 4, 17, 1277b25; Pl. *Men.* 71e; Xen. *Oec.* 4, 15; 8, 16-43.

39672). Hasta tal punto se requiere un control que el español va más allá de los clásicos afirmando que incluso cuando se carece de él, termina por imponerse (*En la casa donde no hay gobierno, él solito se pone*, MK 17095).

[Apéndice 6.06] Esta exigencia de ocuparse de la propia casa también aparece, metafóricamente, en un proverbio citado como tal por Terencio (*Phorm.* 768) y recogido por Erasmo (*Adag.* I 5, 3): *Ita fugias ne praeter casam* ('Huye, pero no más allá de tu cabaña'). En la comedia, lo emplea el anciano Demifón cuando se reprocha a sí mismo haberse esmerado excesivamente en evitarse la reputación de avaro, ganándose así la de necio. Por más que es evidente que su sentido es advertir de que no hay que evitar algo malo de tal modo que imprudentemente se caiga en algo peor (y, por ende, reincide en el tópico de que no hay que sobrepasar la justa medida, *vid.* Apéndice 9.06)⁸¹⁸, aquí nos interesa la importancia dada, en la literalidad de la paremia, al hogar. Según reproduce Erasmo, el comentarista Donato da dos posibles interpretaciones de su motivación original: la primera enlaza con lo dicho anteriormente sobre el amparo que proporciona la casa, que se convierte en el refugio más seguro; en cambio, la segunda concierne al cuidado de la casa, ya que, si se abandona, caerá en manos de ladrones y estará perdida. Si la génesis primaria de esta paremia estuviera en esta última hipótesis –algo casi imposible de dilucidar–, sería la misma que está detrás de algunos de nuestros refranes que auguran la perdición de la vivienda abandonada (*Casa cerrada, casa robada*, MK 9698; *Casa cerrada, casa arruinada*, MK 9697; *Casa cerrada y sin gente, abajo se viene*, MK 9699; *Casa sin moradores, nido de ratones*, MK 9696).

[Apéndice 6.07] Como podía intuirse en la anterior cita ciceroniana que ponía en el mismo contexto el domicilio, la ciudad y la comunidad, la idea predominante es que dirigir una casa es una tarea similar a la que supone regir un Estado. Como se ha mencionado con anterioridad (*vid.* § 9.01), el propio Cicerón (*Off.* I 17, 54) presenta el matrimonio, el futuro nacimiento de una nueva casa y familia, como un primer estadio de la sociedad, que desarrollada sería equivalente a la comunidad entera: "Prima societas in ipso coniugio est" ('La primera forma de sociedad está en el matrimonio mismo'). Ver la familia como un micronúcleo social en el cual se evidencian prototípicamente todas las relaciones que, más ampliamente, serán propias de la vida social, es antropológicamente común a gran número de culturas, pues en ella aparecen las relaciones de solidaridad, trabajo común, autoridad, consideración o afectividad, que se hallan en la base de la vida asociativa más general (*cf.* Lévi-Strauss, 1975 [1956]: 368).

Al hilo de esta vinculación entre la casa y la sociedad, Mirón Pérez (2004: 74) le da un enfoque más pragmático que el que le da la antropología, basado en la propia organización social, política y económica de la Grecia clásica:

Teniendo en cuenta que la *polis* se compone de distintos *oikoi*, es de suponer que el buen funcionamiento de éstos conducirá al buen funcionamiento de la primera, mientras que la desorganización del *oikos* conlleva necesariamente la crisis de la ciudad (Arist., *Pol.*, [I 13, 15] 1260b14-23; *Pl.*, *Leg.*, [VI] 780d-781d). [...] Si este esquema ideal funciona bien, no sólo se reproduce el *oikos* sino también la ciudad. Y, además, los beneficios de la explotación del *oikos* revierten en la ciudad, permitiendo emplearlos en los gastos ciudadanos, como celebración de sacrificios, banquetes y espectáculos públicos, liturgias diversas, etc., y asimismo en dotes que

⁸¹⁸ Así interpretó ya Sandford (1889: 221) el sentido de la unidad, lo que le llevó a traducirla libremente como: "So cut and run, that you may not *lose your life* as well as (besides) *your hut*.—The first loss is best."

posibiliten el intercambio matrimonial con otros *oikoi* y, por tanto, la reproducción de éstos y de la ciudad. De este modo, la prosperidad privada revierte en el bienestar público.

A la luz de estas explicaciones, pueden interpretarse pasajes como cuando, por ejemplo, Séneca (*Ep.* 47, 15) afirma que “*domus pusilla res publica est*” (‘una casa es un estado en pequeño’), o bien cuando Tácito (*Agr.* 19, 2) alaba el tesón de su suegro por llevar su casa dignamente, comparando su empresa con la dirección de una provincia entera: “*Primum domum suam coeruit, quod plerisque haud minus arduum est quam prouinciam regere*” (‘Sometió a gobierno primero su propia casa, lo que para la mayor parte de los hombres no es menos arduo que gobernar una provincia’).

Lo laborioso del gobierno doméstico se pone igualmente de relieve en una serie de paremias tardías que censuran la actitud de quienes, fanfarronamente, dicen a otros cómo dirigir su hogar, enlazando con una larga tradición paremiológica que viene a decir que en lo ajeno siempre se es más agudo que en lo propio (*vid.* Apéndice 9.46): *Aliena facile est imperia gubernare* (‘Es fácil gobernar los dominios ajenos’, G 110, COU I.116) o, recurriendo a una arraigada metáfora náutica, *Aliorum facile est nauem gubernare* (‘Es fácil conducir la nave de otros’, G 121)⁸¹⁹.

El español, por su parte, abandona la ironía de estas unidades y opta por exponer abiertamente su censura (*Casa ajena sabe criticar quien la propia no sabe guardar*, MK 44483; *Hogar ajeno suele criticar quien el propio no sabe arreglar*, MK 44482), pero también innovando en la voz que lo emite (*Quien mi casa quiera gobernar, por la suya ha de empezar*, MK 21586) o empleando nombres parlantes (*Arreglando casas andaba María Gobierno, y la suya era un infierno*, MK 21560). Paralelamente, hallamos la herencia de la clásica vinculación entre el gobierno doméstico y el estatal (*Quien no sabe gobernar su casa, quiere gobernar a España*, MK 28245), y, por último, otro subgrupo pondera que nadie como el dueño para saber lo que conviene a su casa (*Cada cual en su madriguera sabe más que el que viene de fuera*, MK 28270), por muy incapacitado que pudiera parecer (*Más sabe el necio en su casa que el sabio en la extraña*, MK 28268; *De su casa sabe el loco, y de la ajena, muy poco*, MK 28267).

[Apéndice 6.08] La vertiente simbólica del hogar que lo convertía en un refugio en el que sólo tenían vigor las leyes del derecho privado y en el que, en consecuencia, se gozaba de impunidad frente al derecho público (*vid.* Apéndice 6.03), conlleva una lógica inferencia: en su propia casa, cada *pater familias* tiene potestad sobre todo y se erige en soberando de esa *pusilla res publica*. Cuantiosas son las paremias que se refieren a ello, como la tardía *Quilibet est rex in domo sua* (‘Cada cual es rey en su casa’, SD 8494, HL 7266, A 239, G 2793, COU I.2617, DAPR 146) y sus variantes, continuada con fidelidad sentenciosa en español (*Cada uno es rey en su casa*, MK 30919), al tiempo que con ligeras modificaciones para ajustarse a las características prosódicas del refranero (*Mientras en mi casa me estoy, rey me soy*, MK 30918; *En mi casa, yo me soy rey y yo me soy papa*, MK 30920). Aunque ya sin correlación formal, sino tan sólo semántica, otros refranes transmiten la misma idea (*De mis puertas adentro, estoy en mi centro; de mis puertas afuera, como un cualquiera*, MK 30923; *Cada coronel tiene su cuartel*, MK 30924).

⁸¹⁹ Sobre la figura del *κυβερνήτης* (‘piloto, comandante de marina’) como símbolo del hombre de Estado y la aplicación de la imagen de la navegación al Estado en el pensamiento griego y su pervivencia en el pensamiento romano (en especial en Cicerón y en las odas ‘romanas’ de Horacio), remitimos al detallado estudio de Moschetti (1966: 103-126).

[Apéndice 6.08.1] Las distintas formulaciones paremiológicas de esta idea han corrido suertes diversas. Por ejemplo, no han tenido continuidad las que amplían el alcance del hogar a una jurisdicción mayor (*In suo municipio quisque plurimum potest*, ‘En su propio municipio cada cual puede mucho’, K I1157 = Medina 587), ni tampoco una que menciona explícitamente el clérigo e historiador medieval danés Saxo Gramático (*Gest. Dan.* VII 9, 7, 6) y que alude a un personaje real, un conocido navegante cartaginés (*In proprio plus lare Hannon ualet*, ‘En su propia casa Hanón sobresale más’).

[Apéndice 6.08.2.] En cambio, diametralmente opuesta ha sido la fortuna de la imagen de prepotencia del gallo en su medio como ilustración del liderazgo y del dominio de la situación por una persona en su entorno, que ya fue usada por Séneca en su sátira menipea contra Claudio con ocasión de la muerte de éste: al bajar a los Infiernos, Claudio se da cuenta de que, aunque en Roma nadie podía equipararse a él, ahora ya no gozaba de la preeminencia que antes le distinguía, y en ese momento “intellexit [...] gallum in suo sterquilino plurimum posse” (‘entendió que el gallo tiene mucho poder en su estercolero’, Sen. *Apoc.* 7, 3)⁸²⁰. Dada la procedencia del emperador (nacido en *Lugdunum*, actual Lyon), Séneca identifica a Claudio con un gallo mediante un juego de palabras entre las dos acepciones del vocablo latino *gallus* (‘gallo’ y ‘galo’). En la Edad Media la pervivencia de esta paremia se evidencia merced a la documentación de diversas variantes que la alteran levemente (*In sterculino plurimum gallus potest*, ‘En su estercolero el gallo tiene muchísimo poder’, Ps. Publil. 176; *Plurimum ualet gallus in aedibus suis*, ‘El gallo sobresale mucho en su propia casa’, K P1211) o reelaboran el tópico (*Gallo molimen animosius est prope limen*, ‘El gallo tiene unos aires de grandeza más altivos cerca de su umbral’, A 559, G 1102, COU I.1154, DAPR 318).

En español pervive esta tradición y, si bien hay alguna excepción (*Un gallo en su estercolero desafía al mundo entero*, MK 47477; *Cada gallo, en su muladar*, MK 38624), en general se innova recurriendo al canto del gallo como símbolo de su poder⁸²¹ (*Cada gallo canta en su muladar*, MK 38626; *¡Con qué señorío y majestad canta el gallo en su muladar!*, MK 30922). Por otro lado, estos refranes se modifican con un añadido que indica que “al hombre de reconocido mérito se le atiende y considera en todas partes” (Sbarbi, 1943: 426), saltando de la esfera privada a la pública y, además, tergiversando la idea senequiana original (*Cada gallo canta en su gallinero, y el que es bueno, en el suyo y en el ajeno*, MK 38628; *Gallo que es bueno, lo mismo canta en su corral que en el ajeno*, MK 62197).

Nuestro refranero también reforma el lugar común remitiendo a otros animales, en especial aves que se hallan en su nido (*En su olivo el mochuelo se tiene por rey del universo*, MK 30921; *Mucho puede el pajarillo en su sotillo*, MK 49116), metaforizando la casa y la familia mediante un enjambre (*En mi jambre no manda naide [sic]*, MK 32832) o situando animales fuera de su lugar habitual, donde pierdan su acostumbrado poder y se vean humillados por seres que en su medio natural estarían bajo su autoridad: las hembras y las crías (*En corral ajeno la vaca corre al buey*, MK 23636; *En corral extraño, las gallinas les*

⁸²⁰ Erasmo (*Adag.* IV 4, 25) recoge con literalidad esta paremia incrustada en el texto de Séneca: *Gallus in suo sterquilino plurimum potest* (‘El gallo tiene mucho poder en su estercolero’).

⁸²¹ En consonancia con aquel otro refrán que reza: *No cantan bien dos gallos en un gallinero* (MK 56271), que se relaciona a su vez con otro lugar común según el cual no se tolera compañero en el poder o en una situación de privilegio (*vid.* Apéndice 8.04).

pueden a los gallos, MK 23637; *En tierra ajena, el pollo le pica al gallo en la cresta*, MK 23638).

[Apéndice 6.08.3] En cuanto a la imagen del perro que ostentadamente ladra en los alrededores de su casa, pero que se revela asustadizo lejos de ella, su difusión fue de especial importancia en la Edad Media: a partir del elíptico proverbio griego *Κύων ἐν προθύπῳ* ('El perro en el vestíbulo', *App. Prov.* 3, 53), la idea se amplifica y desarrolla en latín medieval gracias a, por ejemplo, *Ausus maiores fert canis ante fores* ('El perro delante de la puerta de casa se atreve a mucho', W 1836), *In foribus propriis canis est audacior omnis* ('Todo perro en los límites de su propia casa es más valiente', SD 3964, HL 3555, D 1229, G 1274, COU I.1340) o *Aedibus in propriis canis est mordacior omnis* ('En su propia casa todo perro es muy mordedor', Wander, 1867-1880, II.828, s. v. *Hund*, 212).

[Apéndice 6.08.4] Probablemente, la casi nula continuidad de estas últimas paremias en el ámbito del poder doméstico se deba a su vinculación con el tema de la fanfarronería de los cobardes, que alardean de cualidades que no tienen estando bien protegidos en su casa, donde nada puede amenazar su imagen (*En su casa, un perro es un león; en la ajena, un ratón*, MK 49988). La idea ya está presente en Aristófanes (*Pax* 1189-1190), donde leemos: "Οἴκοι μὲν λέοντες, / ἐν μάχῃ δ' ἀλώπεκες" ('En casa, leones; en la batalla, raposas'). Seguramente se trata de una paremia ampliamente extendida, puesto que la encontramos latinizada y despojada de su sentido bélico en Petronio (44, 14): "Domi leones, foras uulpes" ('En casa, leones; fuera, raposas'); así como humorísticamente empleada por el escritor romano en lengua griega Eliano (*Var. hist.* XIII 9): "Οἱ ἐκ τῆς Ἑλλάδος λέοντες ἐν Ἐφέσῳ γεγόνασιν ἀλώπεκες" ('Los leones de Grecia se convirtieron en raposas en Éfeso')⁸²². Otras formulaciones posteriores retoman el tono militar original, en el que la paz o el cuartel de soldados simbolizan la tranquilidad doméstica; se mantiene el león como símbolo del valor, mientras que la cobardía es encarnada por otros animales prototípicamente huidizos como el ciervo ("In pace leones, in proelio cerui", 'En la paz, leones; en la guerra, ciervos', *Tert. Cor. mil.* 1, 5) o la liebre ("In praetoriis leones, in castris lepores", 'En los cuarteles, leones; en el frente, liebres', *Sid. Apol. Ep.* V 7, 5). Por su parte, en Pseudo-Publilio Siro (291) se incluye una sentencia que viene a ser una descripción de las anteriores: *Plerosque hominum in domibus saeuissimos, in alienis humillimos seruos* ('La mayoría de los hombres en su casa son muy rabiosos y en la ajena son los más humildes siervos')⁸²³.

⁸²² [Apéndice 6.08.5] Algunos compendios fraseológicos también incorporan la paremia tardía homóloga *In foro columba, domi lupus* ('En el foro es una paloma; en casa, un lobo', G 1275, COU I.1341), en donde se recurre a otros animales igualmente representativos de actitudes opuestas. A juzgar por los equivalentes que COU I.1341 proporciona, el cambio de orden y de animales podría ser indicativo de una semántica más específicamente relativa a las falsas apariencias: quien en público parece inofensivo o valioso, en privado se revela como pernicioso o escandaloso, lo mismo que vienen a decir diversas unidades españolas (*En la plaza pura bondad, y en casa todo maldad*, COU I.1341; *Candilito en la plaza, y tizoncito en la casa*, MK 23821; *Mucha fachenda en la plaza, y mucha galipa en casa*, MK 47520; *En casa, como porqueros, en la calle, como caballeros*, MK 23822; *La moza garrida, la casa cagada y la puerta barrida*, MK 43316).

⁸²³ COU I.721 contiene la paremia aparentemente similar *Domi, Argus; foris, talpa* ('En casa, un Argos; fuera, un topo'), cuyo sentido –con la alusión al personaje mitológico plagado de ojos y al animal casi ciego– parece situarla en el contexto de la percepción de los defectos propios y ajenos, como *Foris Argus, domi talpa* ('Fuera, un Argos; en casa, un topo', SD 3173, HL 2880, COU I.1092), refrán del que creemos que es una corrupción, vista su escasa documentación (*vid.* Apéndice 9.46).

En español en ocasiones se conservan los animales empleados por Sidonio Apolinar (*El cobarde es león en casa y liebre en la plaza*, MK 10958); aun así, en general se continúa renovando el elenco de animales miedosos, incorporando el ratón (como en el ya mencionado MK 49988 sobre el perro o en *Fieros de león, y obras de ratón*, MK 24340) o el cordero (*En la calle, fiero; en mi casa, cordero*, MK 39707). Como se nota ya en este último refrán, se produjo un importante cambio semántico en torno a estas unidades: se invierten las actitudes en casa y fuera de ella para censurar a aquellos varones en cuyo hogar han perdido el control y se someten a su esposa, a pesar de que de puertas afuera guarden las apariencias ufanándose de sí mismos. En este mismo sentido, otras paremias describen como leones o pavos reales a solteros que, una vez casados, pasarán a limitarse a obedecer a su esposa, como un buey o un asno (*De mancebo, león; de casado, cagón*, MK 39705; *De mancebo, león; de desposado, pavón; de casado, asno enalbardado*, MK 39706; *Soltero pavón, desposado león, casado buey cansado*, MK 39704).

10.3. Las personas de la casa

10.3.1. Los señores de la casa

[Apéndice 6.09] Como comentábamos al inicio de este capítulo, podría considerarse que la casa revelaba la condición social de sus habitantes. Retomemos las palabras de Fernández Vega (2003 [1999]: 448):

Ciertamente la casa delataba, al menos pecuniariamente, a su propietario. El domicilio actuaba como sede de relaciones de modo especialmente intenso en una sociedad en que el *status* exigía una morada acorde, digna del reconocimiento merecido y hasta de la posición política ocupada, al menos desde la época tardorrepublicana.

De esta “exigencia social” habla Cicerón (*Off.* I 39, 139), quien parece estar denunciando un difundido prejuicio al advertir de que no hay que llamarse a engaño, en tanto que la vivienda debe servir para subrayar la dignidad social del *pater familias* que la dirige, pero que en modo alguno debe suponerse nobleza a alguien sólo por su residencia: “Ornanda enim est dignitas domo, non ex domo tota quaerenda; nec domo dominus, sed domino domus honestanda est” (‘La casa debe realzar la dignidad de su dueño, mas ésta no debe basarse sólo en la casa; no es la casa la que debe honrar al dueño, sino el dueño a la casa’). Es probable que Cicerón tuviera en mente un proverbio griego que aparece en la *Comparatio Menandri et Philistionis* (III, 55-56) y que se atribuye a Filemón (*fr.* 180 K), en el que se establece la misma correspondencia, aunque con la ciudad: *Οὐχ ἡ πόλις σου τὸ γένος εὐγενὲς ποιεῖ, / σὺ δ’ εὐγενίζεις, τὴν πόλιν πράσσων καλῶς* (‘La ciudad no hace noble tu linaje, sino que eres tú quien ennobleces tu ciudad haciendo el bien’). Asimismo, otra sentencia griega registrada por Apostolio (13, 62) habla en general del lugar, sin especificarlo: *Οὐχ ὁ τόπος τὸν ἄνδρα, ἀλλ’ ὁ ἄνθρωπος αὐτὸν ἐντιμον ποιεῖ* (‘El lugar no hace ilustre al hombre, sino el hombre a sí mismo’). A su vez, Carisio (287, 15 K) recoge una paremia latina similar a ésta última pero con la oposición presente en las anteriores: *Homo locum ornat, non hominem locus* (‘El hombre ennoblece el lugar, no el lugar al hombre’)⁸²⁴.

⁸²⁴ Además, cabe señalar la ya mencionada frase de Acio (*fr.* 272 R) (*vid.* Apéndice 5.29) que, a pesar de referirse a la relación del hombre con su linaje y al mérito propio, presenta un paralelismo formal que hace suponer un vínculo con estas unidades: “Non genus uirum ornat, generi uir fortis

En época medieval, un refrán parafrasea dicha cita ciceroniana, despojándola de la solemnidad patricia que desprende y acercándola al pueblo llano por virtud de una alusión directa a una moralidad más general: *Nec domus ornata dominum nec pictas decorat, / sed domus est grata, quam moribus hospes honorat* ('No es una casa adornada y pintada lo que honra a su señor; una casa agradable es aquella a la que hacen honor las costumbres del que la habita', W 16186). Con todo, en el transcurso de los siglos la idea fue alejándose de esta reflexión sobre la posibilidad de apariencias falaces, volviéndose más sintética y estableciendo una relación unívoca entre la casa y su propietario. De esta forma, en las paremias tardías predomina la creencia de que el modo de ser de una persona se ve infaliblemente en cómo es y se organiza su casa: *Homo domi cognoscitur* ('El hombre se conoce por su casa', G 704 y 1173, COU I.1225)⁸²⁵.

Si bien este último refrán puede suponerse genérico (si entendemos *homo* como tal, esto es, 'ser humano'), otro circunscribe su alcance estrictamente al varón, al señor de la casa: *Qualis dominus, talis domus* ('Como es el señor, así es su casa', G 2615, COU I.2456). No obstante, no se advierte continuidad en español y, dada su escasa documentación, nos inclinamos por considerarlo una derivación tardía de las versiones femeninas, mucho más documentadas y difundidas. Como se notará, esta última paremia es totalmente análoga a aquellas que identificaban la condición de la mujer con la casa (*Qualis domina, talis domus, vid.* Apéndice 3.05). Ahora bien, este paralelismo es más estructural que semántico, en vista de que –atendiendo a qué aspectos hacen bueno a un varón y cuáles a una mujer– se revela que lo valorado socialmente en ésta es su sumisión, su comedimiento sexual y su laboriosidad en tareas que contribuyan a la economía doméstica, tal como se señaló ya; en cambio, del varón se apreciará su capacidad de mando y su éxito profesional. Por tanto, a través de la casa se sabrá si el varón sabe administrarla y mantenerla correctamente, mientras que en el caso de la mujer se dará a conocer si es limpia (*La mujer sucia, la casa cagada y la cara lucia*, MK 44110; *En el modo de barrer se conoce si es limpia una mujer*, MK 43882, *vid.* Apéndice 3.05) y, ultrapasando los límites físicos de la casa y adentrándose en su valor simbólico, si su conducta es reprochable o si, en cambio, honra a su familia –tal como se expuso–.

Como viene siendo habitual, existe un grupo de paremias medievales sinónimas de las anteriores que emplean el nido como símbolo del hogar, convirtiéndose, consiguientemente, sus habitantes en aves. Nos referimos a las que incluye Singer (1995-2002: VIII.465), del tipo *Talis nidus bonas aves decet* ('Un nido igual conviene a las buenas aves'), *Ex nido quem iudicamus* ('Por el nido juzgamos el ave', Singer, 1995-2002: VIII.465; Bebel, 1879: 133, nº 498), o *Nidus testatur ibi qualis avis dominatur* ('El nido atestigua cómo es el ave que habita en él', A 1380, G 1870, COU I.1867). Este mismo fraseólogo alemán las relaciona con el refrán español *El ruin pajarillo, descubre su nidillo* (MK 9192, 12494 y 29551), pero a nuestro modo

loco" ('La estirpe no adorna al varón, sino el varón digno a la estirpe con su condición'). Por otro lado, en el ámbito cristiano, San Beda el Venerable (*Hist. eccl.* I 27, 2 [PL 95, 59a]) atribuye al papa Gregorio I (San Gregorio Magno) una reformulación de esta tradición en términos de amor cristiano: "Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt" ('Pues el hecho no es amado por los lugares, sino que los lugares se aman por los buenos hechos').

⁸²⁵ En ocasiones se relaciona esta paremia con *A cada uno se le conoce en su casa* (COU II.17, G II.807), cuyo sentido, sin embargo, puede entenderse como que en su hogar cada persona se muestra tal como es, sin reprimir sus defectos o aspectos reprochables.

de ver se trata de una vinculación errónea, debido a que nuestra paremia se aplica a los peligros de hablar, con lo que su sentido es completamente distinto.

Por el contrario, sí tiene una clara continuidad en español un subgrupo derivado del anterior en el que se presenta un ave que descuida su nido defecando en él, acto que revela cuán mezquina es: *Turpis auis proprium qui foedat stercore nidum* ('Es vergonzosa el ave que ensucia con excrementos su propio nido', A 1379, D 3222, G 3253, COU I.3065), *Nidos commaculans inmundus habebitur ales* ('El pájaro se tendrá por sucio si ensucia los nidos', G 1869) o *Pessima est auis, quae proprium nidum defoedat* ('Es pésima el ave que defeca en su propio nido', Singer, 1995-2002: VIII.466; Bebel, 1879: 21, nº 44)⁸²⁶, paremias que cuentan con continuaciones españolas (*Aquella ave es mala, que su nido estraga*, MK 30927; *Esa ave mal haya que su nido caga*, MK 30928; *Pájaro que caga el nido no debía haber nacido*, MK 30930)⁸²⁷.

10.3.2. El servicio doméstico

Antes de emprender este subapartado, se hace necesario aclarar que, debido a las propias circunstancias sociohistóricas, se produce una asimetría entre las unidades clásicas y las españolas: mientras aquéllas hablan casi invariablemente de esclavos, éstas suelen referirse a criados. Aunque la realidad y el estatus de unos y otros era divergente, lo importante para nuestro objetivo es la relación jerárquica dentro del ámbito doméstico entre señor/a y sus sirvientes. Por ello, no vamos a detenernos en cada caso particular a hacer explícita la fluctuación *esclavo/criado*, pues depende del momento histórico en que se acuñó cada unidad o se escribió cada pasaje.

[Apéndice 6.10] De la misma manera que se establece un paralelismo entre la casa y la patria (*vid.* Apéndice 6.01), las relaciones domésticas de poder se interrelacionan con las del Estado, hasta tal punto que se aplican modelos análogos en uno y otro ámbito⁸²⁸. Así como se considera que la condición ético-moral del gobernante determina la de su pueblo (*vid.* Apéndices 8.25-26), la del señor o la señora de la casa condicionará la del resto de habitantes de ésta: de ahí la similitud entre progenitores y descendencia (*vid.* Apéndices 5.18-27) o, lo que ahora nos interesa, entre amos y sirvientes.

A este respecto, Platón (*Rep.* VIII 563c) cita como paremia: *Αἱ τε κύνες [...] οἴαιπερ αἱ δέσποιναί γίγνονται* ('Las perras se vuelven tal como las señoras'). Parece que Platón desautomatiza una conocida unidad, visto que en el contexto de su obra aparece como una crítica a la democracia, cuyo exceso de libertad hace que no se observen las normas y que incluso las perras se comporten como amas o que los asnos y caballos atropellen a cualquiera

⁸²⁶ A causa de la gran cantidad de variaciones sobre el tema en época medieval, remitimos a Singer (1995-2002: VIII.466) para una completa recopilación, así como al artículo de Kunstmann (1981 [1939]), dedicado íntegramente a estas unidades.

⁸²⁷ Cabe la posibilidad de que la sorprendente proliferación medieval de estos refranes se deba a la confluencia de dos líneas paremiológicas inicialmente separadas: por un lado, la señalada anteriormente (*Ex nido auem iudicamus*, 'Por el nido juzgamos el ave') y, por otro, la que culmina en *Turdus ipse sibi malum cacat* ('El mismo tordo se caga para su propio mal', Erasm. *Adag.* I 1, 55), que estaba presente ya en Plauto (*fr.* 47 L: "Ipsa sibi auis mortem creat", 'La propia ave se procura a sí misma la muerte'), que es recordada por San Isidoro (*Etym.* XII 7, 71: *Malum sibi auem cacare*, 'Para su desgracia caga el pájaro', porque con sus excrementos se haría la liga que serviría para cazarlo) y que, pese a la similitud referencial con los que nos ocupan, tiene un uso totalmente distinto, pues se aplica a quienes se procuran la causa de su propia ruina (*vid.* Apéndice 9.47).

⁸²⁸ Sobre esta identificación y sus implicaciones teóricas, *vid.* Arist. *Oec.* I 1, 1343a1-18.

que se ponga en su camino. Pese al empleo que Platón hace de esta paremia, parece claro que la idea que transmite es que los jerárquicamente inferiores se tornan parecidos a sus superiores, como se desprende del modo en que Cicerón (*Att.* V 11, 5) retoma parcialmente este proverbio (“οἷαίπερ αἱ δέσποιναι...”), o bien de otras paremias afines: *Αἱ κύνες τὴν δέσποιναν μιμούμεναι* (‘Las perras imitan a la señora’, Diogenian. 5, 93), *Οἷαπερ ἡ δέσποινα, τοία χῆ κύων* (‘Como es la señora, tal es también la perra’, Diogenian. *Vind.* 3, 51), *Qualis hera, talis et canis* (‘Como es el ama, así también es la perra’, W 23244b⁸²⁹), *Catulae dominam imitantur* (‘Las cachorritas imitan a la señora’, Von Gaal, 1830: 82, nº 436).

El empleo de animales para referirse a criados y esclavos no debe extrañar, puesto que en las sociedades clásicas estos seres sin importancia social eran considerados, más que como personas, como animales, en tanto que carecían de la moralidad propia de los ciudadanos y constituían una más de las pertenencias del amo, igual que el ganado⁸³⁰. Este fácil trasvase entre esclavos y animales se hace patente en la paralela existencia de unidades clásicas equivalentes a las anteriores en las que se menciona explícitamente a criados o siervos: *Ὅμοιον αὐτοῦ πᾶς τὸν οἰκέτην ποιεῖ* (‘Todo hombre hace a su criado semejante a sí mismo’, Men. *Monost.* 619), *Qualis dominus, talis et seruus* (‘Como es el amo, así también es el esclavo’, Petr. 58, 3)⁸³¹.

Podría pensarse que en este grupo paremiológico existe cierto sexismo, en cuanto las unidades en las que aparecen los animales mencionan como autoridad a las mujeres, mientras que las que se refieren a criados, presentan como figura de supremacía a los varones, como describiendo distintos alcances del poder que ejercen unas y otros. Por más que esta explicación no puede descartarse, la verdad es que en época medieval y humanista se atestiguan paremias del tipo *Qualis hera, talis et pedisequae* (‘Como es el ama, así son sus criadas’, Erasm. *Adag.* IV 5, 63; W 23244a), *Qualis hera, tales ancillae* (‘Como es el ama, así son las criadas’, T 968) o *Mores ancillarum ex dominarum moribus noscuntur* (‘Las costumbres de las criadas se conocen por las de las señoras’, A 963)⁸³², gracias a las cuales pueden reinterpretarse las anteriores como referidas a los criados varones, estableciendo la influencia por sexos, del mismo modo que las paremias en torno a las señoras y las perras u otras unidades que sostienen que los hijos se parecen a los padres y las hijas a las madres (*vid.* Apéndices 5.22-23).

Por un lado, estas versiones tardías en femenino pueden entenderse como una feminización de paremias como la registrada por Petronio; por otro, sin embargo, no hay que

⁸²⁹ Aunque en esta paremia no hay nada que nos indique el género de *canis*, optamos por considerarlo femenino, en consonancia con las fuentes griegas —en las que el artículo nos indica el género— y con la unidad latina que viene a continuación de la presente.

⁸³⁰ En torno a esto, Veyne (1991 [1985]: 70) y Brown (1991 [1985]: 240) señalan que los esclavos no tenían derecho al matrimonio, puesto que su descendencia era como la de un rebaño, al tiempo que la desnudez de una *matrona* o una doncella ante sus propios siervos era tan moralmente inocua como despojarse de las ropas ante los animales.

⁸³¹ Petronio introduce esta unidad mediante el adverbio *plane* (‘evidente, clara, obviamente’), lo que puede interpretarse como indicio de que aludía a una paremia, como bien se considera posteriormente (W 23233, *cf.* W 23245).

⁸³² Curiosamente, en español se invierte el objeto del conocimiento, que deja de ser la vida de las criadas y pasa a ser la de las señoras (*Por la vida de las criadas se trasluce la de las amas*, MK 14120), en armonía con otros refranes nuestros (*Por el criado se conoce al amo*, MK 14118; *Por el servidor se conoce a su señor*, MK 14119; *¿Quieres conocer al amo? Mira a su criado*, MK 4220; *El vestido del criado dice quién es su amo*, MK 14317; *El vestido del criado desnuda al amo*, MK 63295).

obviar que en el Antiguo Testamento ya estaban presentes junto a las masculinas, por lo cual no puede desecharse la clara posibilidad de su coexistencia o de que las paremias referidas a amas y criadas sean deudoras de esta tradición bíblica: “Et erit sicut populus sic sacerdos et sicut seruus sic dominus eius sicut ancilla sic domina eius” (“Como sea el pueblo así será el sacerdote; como el siervo, su señor; como la criada, su señora”, Is. 24, 2).

En otros pasajes de la literatura latina hallamos reminiscencias de esta idea, pero con formulaciones distintas. Para Plauto (*Most.* 872) la identidad entre amo y criado no emana del ejemplo del primero, sino que consiste en una reciprocidad que depende de la actitud del segundo: “Vt serui uolunt esse erum ita solet / boni sunt, bonus; improbi sunt, malus fit” (“Como los criados quieren que sea su amo, así sucede; si son buenos, él es bueno; si son malos, él se hace malo”). En cambio, Juvenal (5, 66) se ajusta más a la concepción predominante, según la cual es la idiosincrasia de los amos la que condiciona la de los criados: “Maxima quaeque domus seruis est plena superbis” (“Cualquiera de las casas grandes está llena de siervos soberbios”).

En español, encontramos evocaciones de todas estas variaciones sobre el tema. La identidad incondicional entre uno y otro (*Cual el amo, tal el criado*, MK 4208; *Cual es el señor, tal el servidor*, MK 4209), con especificación de la índole moral de ambos (*El amo hace al criado: si bueno, bueno; si malo, malo*, MK 4213; *A buen amo, buen criado*, MK 14174; *A mal amo, mal criado*, MK 4201), a veces muy concretada (*Amo trasquilado, mozo descuidado*, MK 4222; *A amos deudores, criados hurtadores*, MK 14228). También se incorporan los animales (*A gusto del amo apareja el caballo*, MK 14111; *El mozo y la bestia, al año, se parecen a su amo*, MK 14113; *La mula y el mozo y el caballo, al cabo de un año [se] parecen a su amo*, MK 44392), así como las versiones en femenino (*Cual es el ama, tal anda la criada*, MK 4207; *A ama gruñona, criada rezongona*, MK 4198) o la inversión plautina vista en el párrafo anterior (*A mal mozo, mal amo*, MK 14189; *La moza mala hace al ama brava*, MK 14203).

[Apéndice 6.11] En conformidad con otras paremias que sostienen que desde la lejanía todo parece mayor o que con la familiaridad disminuye la autoridad⁸³³, una sentencia de Publilio Siro (230 / I 1) establece que el inferior conoce las debilidades de su superior, por cuanto lo frecuenta en su intimidad: *Inferior rescit, quidquid peccat superior* (“El subordinado conoce todo aquello en lo que flaquea su superior”). El español exagera la superioridad del segundo hasta su máximo límite (*El rey es poco para su porquero*, MK 47582), o bien se

⁸³³ [Apéndice 9.48] Es Tácito quien especialmente desarrolla este tema y nos proporciona distintos ejemplos: de cómo se cree superior lo ausente (“*Maiora credi de absentibus*”, ‘Las cosas se creen mayores sobre los ausentes’, Tac. *Hist.* II 83, 1), por lo que se muestra mayor deferencia a lo lejano (“*Maior e longinquo reuerentia*”, ‘De lejos es mayor el respeto’, Tac. *Ann.* I 47, 3), mientras la proximidad revela que no era tan bueno como parecía de lejos (“*Cuncta ut ex longinquo aucta in deterius adferuntur*”, ‘Todo lo que desde la lejanía es importante [de cerca] se hace peor’, Tac. *Ann.* II 82, 2), llevando a actitudes que van en detrimento de las relaciones humanas (“*Facilitas auctoritatem, seueritas amorem deminuit*”, ‘La blandura disminuye la autoridad; la severidad, el amor’, Tac. *Agr.* 9, 4). Con posterioridad, Claudiano (*Gild.* 385) considera que “*minuit praesentia famam*” (‘con la presencia disminuye la fama’), y se llegarán a forjar paremias tardías al respecto: *Quae e longinquo, magis placent* (‘Lo que se ve desde la lejanía, gusta más’, P 2396, G 2584, COU I.2433); *Quotidiano conuictu auctoritas minuitur* (‘Con la diaria convivencia disminuye la autoridad’, SD 8727, HL 7429, M 209, A 201, D 2782, G 2871, COU I.2689). Evidentemente, todo esto tiene que relacionarse con la creencia de que la excesiva familiaridad perjudica las relaciones de amistad, que ya analizamos en su momento (*vid.* Apéndice 1.48).

centra en algún aspecto concreto de éste, en particular, su inteligencia (*Para su criado, es medio tonto el sabio*, MK 14128; *No hay hombre sabio para su criado*, MK 24227).

Es probable que la base de esta percepción esté en la propia desigualdad social, dado que los siervos, en ámbito clásico, son considerados seres humanos imperfectos, pues –como decíamos– son un bien que se posee (Veyne, 1991 [1985]: 61-62). En este sentido, Aristóteles (*Pol.* I 13, 1259b18-1260b24) dedica un capítulo a las virtudes de los hombres libres y de los esclavos, determinando que sus respectivas virtudes y valores son distintos por naturaleza: despoja a los segundos de facultades deliberativas y estipula así su connatural inferioridad. Esta condición de sub-humanos hace que en su presencia no imperen las reglas sociales que regirían un encuentro entre hombres libres iguales, de ahí que se conviertan en mudos e inofensivos testigos de las bajezas morales de sus amos.

[Apéndice 6.12] Esta misma situación hace que de un esclavo o criado se requiera que mantenga la confidencialidad de lo que su amo le confiera, de tal suerte que tendrá que mirar sin ver, oír sin escuchar y callarse lo que sepa. Son muy numerosos y antiguos los testimonios de estas recomendaciones, en especial pertenecientes a comedias, vista la importancia que en ellas alcanzaron los personajes de los esclavos. Un fragmento del comediógrafo Antífanes (*fr.* 194, 11 K) ya dice: “Ὅσα γὰρ οἶσθ' οὐκ οἶσθα νῦν” (‘No sabes lo que sabes’). En varios pasajes de Plauto se recogen sendos similares consejos referidos a esclavos puestos en boca de ancianos o de otros *servi* más sensatos: “Nescio etiam id quod scio” (‘No sé ni siquiera lo que sé’, Plaut. *Bacch.* 791); “Plus oportet scire seruum quam loqui” (‘A un esclavo le conviene más saber que hablar’, Plaut. *Mil.* 477); “Hominem seruum suos / domitos habere oportet oculos, et manus, / orationemque” (‘Es necesario al hombre que está al servicio de otro tener dominados los ojos, las manos y también su palabra’, Plaut. *Mil.* 563-565); “Ne tu hercle, si te di ament, linguam conprimes; / posthac etiam illud quod scies nescieris, / nec uideris quod uideris” (‘¡Por Hércules!, que sujetes tú la lengua, si los dioses te aman; en adelante incluso lo que sepas como si lo ignorases, y no hubieras visto lo que vieras’, Plaut. *Mil.* 571-573). Y en Terencio se suceden, asimismo, las referencias a la idea: “Tu Pol, si sapis, / quod scis nescis” (‘¡Por Pólux!, si eres inteligente, no sabes lo que sabes’, Ter. *Eun.* 721-722); “Tu nescis id quod scis, Dromo, si sapiēs” (‘No sabes lo que sabes, Dromo, si eres inteligente’, Ter. *Heaut.* 748). Además, a juicio de Juvenal (9, 121), “lingua mali pars pessima serui” (‘la parte peor de un mal esclavo es la lengua’).

Con posterioridad, el tópico se generaliza, llega a desvincularse de su contexto y entronca con aquel otro que insta a hablar poco y oportunamente (*vid.* Apéndice 9.49), pero no sin dejar su huella en nuestro refranero, aludiendo tanto a los buenos criados que se mantienen fieles a sus amos (*Quien sirve y calla, premio aguarda*, MK 14147; *El buen criado no echa en la calle las faltas de sus amos*, MK 14143; *De buenos criados es conllevar las penas de sus amos*, MK 14146; *El buen criado tiene orejas de asno*, MK 14144⁸³⁴), como a los malos que cuchichean (*Criado murmurador, cuchillo de señor*, MK 14217), aun cuando en ocasiones se considera que tal vicio es propio de todos ellos (*Los criados son espías pagados*, MK 14218; *De escuderos y criados, mal servidos y peor hablados*, MK 14191).

[Apéndice 6.13] La fidelidad que el sirviente debe a su señor se hace patente en otra sentencia de Menandro (*Monost.* 207), conforme a la cual el siervo tiene la obligación de

⁸³⁴ Es probable que para la cristalización de este último refrán hubiera alguna interferencia con paremias del tipo *Midas auriculas asini* (‘Midas tiene orejas de asno’), para cuya tradición e interpretación remitimos a T 963 y a Erasmo (*Adag.* I 3, 67).

abstenerse de emplearse a otro que no sea su amo legítimo: *Δοῦλος †γεγονὸς ἑτέρῳ δουλεύειν φοβοῦ* ('Si has nacido esclavo, teme servir a otro'). No obstante, para el caudal paremiológico medieval y español las fuentes más productivas al respecto pertenecen a los *Evangelios*, que aleccionan en cuanto a la imposibilidad de servir a un mismo tiempo a dos amos, que serían la divinidad y los bienes materiales: *Nemo potest duobus dominis seruire* ('Nadie puede servir a dos señores', Mt. 6, 24; Ps. Beda [PL 90, 1102c]; Aug. *Vera relig.* 46, 88); "Nemo seruus potest duobus dominis seruire aut enim unum odiet et alterum diligit aut uni adherebit et alterum contemnet. Non potestis Deo seruire et mamonae" ('Ningún siervo puede servir a dos amos, puesto que u odiará a uno y amará al otro, o seguirá a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas', Lc. 16, 13)⁸³⁵.

Seguramente en la propia Edad Media, la idea se desvincula de su aplicación religiosa y pasa a censurar la traición que la acción descrita supone, desligándose al mismo tiempo de la política doméstica y ampliando su alcance a la esfera pública. En compendios medievales se documenta numerosas variaciones, por ejemplo, *Deficit ambobus qui uult seruire duobus* ('Falla a ambos quien quiere servir a dos', W 5306), *Nemo potest digne dominis seruire duobus* ('Nadie puede servir dignamente a dos señores', B 2051, W 16405), *Non uult uerna probus dominis seruire duobus* ('El criado honrado no quiere servir a dos señores', W 18734) u *Officium dominis qui uult impendere binis, / indiget ille satis de dono prosperitatis* ('Quien quiere emplear su servicio con dos señores, ése necesita bastante el favor de la prosperidad', W 19759). Por otro lado, una fábula tardía recogida por Nevelet (ed. 1610 = *Anonymi Fabulae Aesopicae*, 44) lleva por título "De quadrupedibus et auibus" y narra el castigo que recibe un ave que, en plena guerra entre animales voladores y terrestres, decide traicionar a los suyos, terminando con el siguiente *epimitio*: "Vtiliter seruit nemo duobus heris" ('Nadie sirve provechosamente a dos amos', B 3459, W 32734). Por la misma época, un epigrama neolatino del galés John Owen (*Epigr.* I 94, 1) dice: "Nemo simul dominis par est seruire duobus" ('Es conveniente que nadie sirva al mismo tiempo a dos señores', B 2056, W 16446)⁸³⁶.

En español se mantienen con cierta literalidad estas unidades (*A dos amos no se puede servir a un tiempo*, S 71; *Ninguno puede servir juntamente a dos señores*, MK 17030), si bien se especifican –como en las fuentes bíblicas– los perjudiciales efectos de este proceder (*No se puede servir a dos señores a un tiempo y tener a cada uno contento*, MK 17032; *Quien a dos señores ha de servir, al uno ha de mentir*, MK 17029; *Servir a dos señores, a los dos espinas, y a ninguno flores*, MK 17041; *A dos amos sirve Nicanor: al uno mal y al otro peor*, MK 17038), se amplía la cantidad de amos (*Quien sirve a muchos, no sirve a ninguno*, MK 17040; *Quien muchos amos tién, con ninguno cumple bien*, MK 17037; *Quien a muchos amos sirve, a alguno ha de hacer falta*, MK 17036) o se innova sobre el tema (*Perrito de amos muchos, no quiere bien a ninguno*, MK 17034).

⁸³⁵ En época medieval se registra una evidente fraseologización de esta última frase de San Lucas: *Nummis atque Deo seruire potest bene nemo; / nullus homo dominis seruire potest bene binis* ('Nadie puede servir bien al dinero y a Dios: ningún hombre puede servir bien a dos señores', W 19136).

⁸³⁶ Se hace evidente la vinculación de este tema con el lenguaje del amor, que designa al/a la amante como esclavo/a de su amado/a. Al mismo tiempo, la mera idea de no poder servir a dos personas distintas entronca directamente con el tópico de la exclusividad del amor (*vid.* Apéndice 2.33) y con la del gobierno unipersonal (*vid.* Apéndice 8.04).

[Apéndice 6.14] El modo de encarar el propio estado de servidumbre se adivina también importante: el siervo que acepta su condición sale bien parado, mientras que el que se rebela contra ella es censurado y condenado a la infelicidad: *Qui inuitus seruit, fit miser, seruit tamen* ('El que contra su voluntad sirve, se hace miserable y, sin embargo, sirve', Publil. 564 / Q 64). Este mantenimiento del orden social se hace todavía más evidente en una sentencia apócrifa atribuida al mismo autor: *Si inuitus pares, seruus es; si uolens, minister* ('Si obedeces de mala gana, eres un esclavo; si lo haces queriendo, un criado', Ps. Publil. App. 108); y la misma distinción entre siervo y criado reaparece en nuestro refranero (*Siervo es el forzado; servidor, el de grado*, MK 58309).

[Apéndice 6.15] Las obligaciones y la presión social que pesa sobre el *pater familias* explican un monóstico de Menandro (*Monost.* 241; fr. 506 PCG) que invierte la situación y considera al amo como el único esclavo: *Εἷς ἐστὶ δοῦλος οἰκίας ὁ δεσπότης* ('Uno solo es el esclavo de la casa, el amo'). En español esta aparente paradoja salta de la esfera privada a la pública, sustituyéndose el señor de la casa por el monarca de una nación y adaptándose libremente la idea presente en la sentencia menandrea (*Un rey es más esclavo que un pícaro descalzo*, MK 55646; *Más que admiración, causa un rey compasión*, MK 55645).

10.3.2.1. Criados buenos

[Apéndice 6.16] Quizá en relación con la idea de que para saber gobernar hay que saber también ser gobernado –que, como veremos, ya estaba presente en Aristóteles (vid. Apéndice 8.13)–, una sentencia de Publilio Siro (544 / Q 44) reza: *Qui docte seruit, partem dominatus tenet* ('Quien sirve hábilmente tiene madera de amo'). Aunque no puede descartarse dicha vinculación, lo cierto es que se erige en una máxima del buen criado –que con su buen juicio puede llegar a dominar el ánimo del patrón (cf. M 550)– y, de esta forma, se convierte en el antecedente clásico de diversas de nuestras paremias (*De leal y buen servidor vendrás a ser señor*, MK 14151; *Con buenas palabras, el siervo a su amo manda*, MK 14153; *Celo de siervo obediente, al señor hace sirviente*, MK 14152).

Paralelamente, las fuentes bíblicas hablan de la necesidad de actuar rectamente para obtener el favor de quienes ostentan el poder: "Nam principes non sunt timori boni operis sed mali. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa" ('Pues los que mandan no son causa de temor cuando se obra bien, sino mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra bien y recibirás de ella alabanza', *Rm.* 13, 3). En español no disponemos de equivalentes literales de este precepto bíblico, pero sí contamos con una serie de refranes que enfatizan los beneficios de obrar de acuerdo con lo que manda el señor (*Haz lo que te manda tu señor, e pósate con él a la mesa*, MK 14132; *Mozo que bien obedece, come con su amo cuanto le apetece*, MK 14135; *Sirve bien al señor, y obligarle ha la razón*, MK 14149; *El mozo y el oficial, hagan lo que les mandan, y no harán mal*, MK 14139).

La honestidad y fidelidad del sirviente lo convierten en un ser digno de la mayor confianza e incluso puede llegar a sobrepasar los límites de la consanguinidad. Según otra sentencia de Publilio Siro (450 / P 1), *Probus libertus sine natura est filius* ('Un liberto honesto es un hijo sin intervención de la naturaleza'), al tiempo que en las Escrituras hallamos el siguiente consejo: "Si est tibi seruus fidelis, sit tibi quasi anima tua; quasi fratrem sic eum tracta" ('Si tienes un siervo fiel, sea para ti como tu propia alma; trátalo como a un hermano', *Si.* 33, 31). Análogamente, el refranero español recomienda el trato fraternal (*Al buen criado, trátale como si fuera tu hermano*, MK 4195) o amical (*El criado antiguo, más que un criado es*

un amigo, MK 14255). No obstante, esta visión armónica de las relaciones amo-criado/esclavo sucumbe, proporcionalmente, ante la mayor presencia de su vínculo como un conflicto social (*vid.* Apéndices 6.18-24).

10.3.2.2. Criados nuevos y viejos

[Apéndice 6.17] Precisamente, el último refrán español citado introduce una constante en nuestro refranero y en el clásico, a saber: la oposición entre lo nuevo y lo viejo (*vid.* Apéndice 9.08). Uno de los aspectos de este tópico es el encomio de la novedad, que en época medieval llega a alcanzar el tema de los criados, gracias a paremias como *Est omnis seruus in nouitate probus* ('Todo siervo nuevo es bueno', W 7752). Como se veía en el refrán ya citado *El criado antiguo, más que un criado es un amigo* (MK 14255), no todas las paremias españolas se mantienen fieles a esta idea (*Al mozo nuevo, del pan y del güevo*, MK 14249; *Al mozo viejo, del pan y del leño*, MK 14254), puesto que la falta de experiencia puede verse, desde otro punto de vista, como negativa (*Criada nueva, puchero roto*, MK 14253).

Aun así, donde más se refleja que con el tiempo el criado se relaja y se convierte en un peligro es en otra paremia medieval que ha resultado más trascendente para nuestro patrimonio paremiológico: *Nil famulus aut gallus supra annum proderit* ('Más de un año, el siervo y el gallo no aprovecharán nada', G 1923 = *Autoridades*, s. v. *año*). Como se evidencia, el criado vuelve a animalizarse a modo de posesión del varón (igual que ocurría con la mujer) y las directrices de esta unidad tardía se reproducen en nuestra lengua (*El mozo y el gallo, un año*, MK 14274; *El mozo y el gallo, un año; porque al año, el gallo se pone duro y el mozo se pone chulo*, MK 14275; *Después del año, al criado echallo, y al gallo matallo*, MK 14280; *Mozo bueno, mozo malo, quince días después del año*, MK 14281).

Si en las anteriores unidades el criado se animaliza al ligarse con el gallo, en una paremia tardía se cosifica al aludirse a él a través de una utensilio típico del cuidado de la casa: *Nouam scopam bene purgat et uerit domum: sic novos seruos in principio bene seruunt* ('La escoba nueva bien limpia y barre la casa: igualmente, los nuevos siervos sirven bien al principio', Bebel, 1879: 79, nº 280⁸³⁷). Es factible que esta asociación se deba a la confluencia de dos tradiciones distintas, en vista de que existen unidades en las que sólo se menciona la escoba (*Scopae recentiores, semper meliores*, 'Las escobas más nuevas son siempre las mejores', A 604, G 2982, COU I.2803; *Verit humum bene scopa recens*, 'La escoba nueva barre bien el suelo', A 604, G 3380, COU I.3186), lo cual las dota de un alcance semántico más amplio, igual que a sus continuaciones españoles (*Escobas nuevas barren bueno*, MK 45812; *Escoba nueva, bien barre*, MK 35633; *Bien barre la escoba nueva, mas pronto se hace vieja*, MK 35632⁸³⁸).

⁸³⁷ En este compendio la unidad se introduce mediante el marcador mediatio *Nostrī dicunt* ('Los nuestros dicen'), lo cual obliga, sintácticamente, a enunciar la paremia con los verbos en infinitivo.

⁸³⁸ El recurso a un objeto doméstico para indicar la pronta expiración de lo novedoso nos lleva a relacionar este último refrán con otros en los que aparecen otros enseres de la casa: cedazos (*Cedacillo nuevo, tres días buenos*, MK 14251; *Cedazuelo nuevo, tres días en estaca*, MK 45834; *Cedacito nuevo, tres días en estaca, y después tirado por el suelo*, MK 45835) o jarros (*Jarrito nuevo, guárdase en el chinero; pasan dos semanas, y por todas partes anda*, MK 45836; *Todas las jarras nuevas hacen el agua muy buena*, MK 45814).

10.3.2.3. Trato con los criados

[Apéndice 6.18] Sin una adecuada contextualización, el análisis de las paremias que instruyen sobre cómo tratar a los esclavos o criados podría llamarnos a engaño; la clave para su interpretación está en la perspectiva adoptada en ellas, a saber: la propia de la clase dominante, de los amos. En general, las fuentes clásicas abogan por un trato regido por la moderación, lo que podría hacer pensar en magnanimidad, pero en absoluto sería concorde con el sentido original de estos pasajes. En realidad, la templanza que se busca en el trato con los esclavos no reside en una condescendencia hacia ellos, sino en la consideración de la propia persona del amo, que no debe dejarse llevar por sentimientos tan deleznable como la ira, cuyo estallido “suponía el colapso de la imagen armoniosa de la personalidad del hombre «bien nacido» [...] una forma de «contagio moral», responsable de que la conducta del amo para con su siervo fuera tan descontrolada como la que cabía esperar de este último” (Brown, 1991 [1985]: 237; *vid.* Apéndices 3.43, 9.34).

Aun así, esto no significa que no hubiera crueldad con los esclavos, sino que el amo debía actuar como juez doméstico, del mismo modo que el *pater familias* respecto a todos los miembros de la *domus*, fueran hijos, esposa o siervos (*vid.* Apéndice 5.05). Refiriéndose a los esclavos, Cicerón (*Off.* I 13, 41) escribe: “Meminerimus etiam aduersus infimos iustitiam esse seruandam” (‘Recordemos que con los más humildes ha de ser usada la justicia’). Por tanto, con ellos deben emplearse las leyes de la justicia doméstica y en esta aplicación consistirá la moderación requerida, en que el castigo sea algo razonado y no fruto de un ataque de cólera (*cf.* Veyne, 1991 [1985]: 76). Así, teniendo esto en mente habrá que entender una frase de Séneca (*Clem.* I 18, 1) recogida como proverbial entre las sentencias de Pseudo-Publilio Siro (342): *Seruus imperare moderate laus est* (‘Dominar a los siervos con moderación es digno de alabanza’). Análogamente, otra unidad de este compendio establece: *Qui seruus crudelis est, ostendit in alios non uoluntatem sibi deesse, sed potestatem* (‘Quien es cruel con los siervos manifiesta que no le falta benevolencia con los otros, sino autoridad’, Ps. Publil. Ap. 77), en el sentido de que la autoridad bien ejercida no puede manifestarse a través de la irracionalidad.

Dos de los *Disticha Catonis* abordan el mismo tema, si bien desde perspectivas divergentes. El que dice *Seruorum culpis cum te dolor urguet in iram, / ipse tibi moderare, tuis ut parcere possis* (‘Si te irritas, dolido por culpa de un esclavo, contróláte, que así mirarás por lo tuyo’, *Dist. Cat.* 1, 37) incide en el propio beneficio para el amo que trata con contención al esclavo. En cambio, *Cum seruos fueris proprios mercatus in usus, / et famulos dicas, homines tamen esse memento* (‘Al tratar a tus siervos y llamarles esclavos, piensa que, aunque comprados, son hombres sin embargo’, *Dist. Cat.* 4, 44) presenta una ideología discordante, en tanto que el énfasis no se pone en la condición del amo, sino en la del esclavo, que pasa a ser considerado –conforme a la segunda moral pagana, *vid.* nota 571– un ser humano con conciencia moral que “ya no iba a limitarse a ser un hombre cuya psicología se redujera a la advertencia de su deber de sumisión hacia su amo” (Veyne, 1991 [1985]: 76).

En relación con esta última perspectiva, de la mano de Séneca nos ha llegado una carta que es la fuente latina por antonomasia de la defensa de la humanidad de los esclavos, cuya dignidad es proclamada desde el inicio de la epístola, como contestando a quien quisiera decir lo contrario: “«Serui sunt.» Immo homines. «Serui sunt.» Immo contubernales. «Serui sunt.» Immo humiles amici. «Serui sunt.» Immo conserui, si cogitaueris tantundem in utrosque licere fortunae” (‘«Son siervos», pero son seres humanos. «Son siervos», pero son

compañeros. «Son siervos», pero son amigos de humilde condición. «Son siervos», pero colegas de esclavitud, si tienes en cuenta que a la fortuna le está permitido exactamente lo mismo con unos y otros’, Sen. Ep. 47, 1)⁸³⁹. De ello se derivará que el trato que reciba el esclavo debe estar marcado por la clemencia y la cordialidad (“Viue cum seruo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in conuictum”, ‘Vive con el esclavo con clemencia, incluso con compañerismo, y acéptalo en la conversación, en la deliberación y en el banquete’, Sen. Ep. 47, 13), porque lo contrario sólo producirá temor y odio, lo cual será contraproducente y terminará enemistándolos (vid. Apéndices 6.24, 8.21).

También las *Escrituras* se muestran partidarias del buen trato para con los siervos. David, de condición servil, traba amistad con Jonatán y se imagina que el padre de éste dirá: “Fac ergo misericordiam in seruum tuum quia foedus Domini me famulum tuum tecum inire fecisti” (‘Usa, pues, de misericordia con tu siervo, ya que hiciste que tu sirviente estableciera contigo una alianza del Señor’, 1Sm. 20, 8). En el *Eclesiástico*, dos versículos encadenados ponderan los servicios del buen siervo e instan a comportarse compasivamente con él, incluso a amarlo: “Non laedas seruum operantem in ueritate neque mercennarium dantem animam suam. / Seruus sensatus dilectus quasi anima tua non defraudes illum libertate neque inopem derelinquas illum (‘No maltrates al siervo que trabaja fielmente ni al jornalero que da su propia alma [por el trabajo]. / El siervo discreto te sea querido casi como tu alma, no lo prives de la libertad ni lo abandones en la indigencia’, Si. 7, 22-23).

En español, no son muy abundantes los refranes que puedan relacionarse con estas unidades, pero perdura el rechazo al maltrato (*A tus criados, trátalos con agrado, y serás bien servido y respetado*, MK 14315; *Al amo que mucho riñe, nadie con gusto le sirve*, MK 14324) y se añade el factor de la recompensa material al buen servicio, como reflejo del cambio de marco histórico-cultural (*Los criados, bien tratados y bien pagados*, MK 14316; *Al criado fiel, pagarle bien; y si además es buen trabajador, pagarle mejor*, MK 14314).

[Apéndice 6.19] Entendido el anterior grupo en el mencionado sentido, la presencia de unidades que respalden el castigo físico de los esclavos no debe sorprender: si es culpable o no se comporta adecuadamente, sólo la reprensión corporal lo emendará, tal como ocurría con los hijos (vid. Apéndices 5.09-10) o con las mujeres (vid. Apéndice 3.15). En lo que atañe a esto, un proverbio griego atestiguado explícitamente por Cicerón (*Flac.* 27, 65) dice: *Phryx plagis melior fit* (‘El frigio se hace mejor a palos’)⁸⁴⁰. Variantes de esta paremia aparecen registradas por Erasmo (*Adag.* I 8, 36: *Phryx plagis emendatur*, ‘El frigio se enmienda a palos’)⁸⁴¹ o la *Suda* (φ 772: *Φρύξ ἀνὴρ πλῆγεις ἀμείνων καὶ διακονέστερος*, ‘Un frigio apaleado es un hombre mejor y más servicial’). La presencia en esta unidad de los siervos traídos de Frigia hace referencia a la proverbialización del propio gentilicio, pues en la Atenas del siglo V la mayoría de los esclavos eran frigios o lidios, y tanto un término como otro “significavano

⁸³⁹ De hecho, el último dístico de Catón citado parece rememorar claramente este pasaje, en especial su comienzo.

⁸⁴⁰ Al incluirse en el texto de Cicerón, como aposición a “hoc prouerbium”, la paremia toma la forma “Phrygem plagis solere fieri meliorem” (‘El frigio suele hacerse mejor a palos’), aunque la variante comúnmente citada es la que mencionamos en el cuerpo de nuestro texto, en la que se operado un claro proceso de universalización mediante la elisión del verbo *solere*.

⁸⁴¹ Algún repertorio paremiográfico incorpora *Sphinx non nisi plagis emendatur* (‘La esfinge [¿el simio?] no se enmienda sino a palos’, G 3127), cuya lectura *sphinx* –vista su escasa documentación– consideramos una corrupción de *phryx* por *lectio facillior*, en tanto que la realidad a la que alude es más conocida y como consecuencia de la opacidad en la que se sumió la unidad original (hecho que también motivó, seguramente, su no pervivencia en español).

un vile e un furfante” (M 550)⁸⁴². En nuestro refranero no perdura la remisión a dicha nacionalidad, pero sí se mantiene la misma idea de tratar así a los malos criados (*Al mozo malo, con el pan y con el palo*, MK 10083; *A mozo repostón, pan y bastón*, MK 14183; *Al buen sirviente, untarle el diente; y al malo, rompersele con un palo*, MK 14310).

Con estas unidades pueden relacionarse otras que también instauran el correctivo físico como el más eficaz, no ya con los criados, sino con los animales, aun cuando su alcance semántico es más amplio y puede aplicarse a personas que estén bajo nuestra tutela o autoridad: *Malo cani brevis tendatur copula* (‘Al mal perro, extiéndasele una corta correa’, A 206, G 1555, COU I.1597), *Vbi canis mordax, ibi baculus sit* (‘Donde haya un perro que muerde, allí esté el bastón’, A 206, COU I.3074). En español, estas paremias se diversifican (*A perro rebelde, dura correa*, MK 10100; *A bestia mala, espuela y vara*, MK 7252), ampliando el abanico de animales en especial a aquéllos que tradicionalmente se emplean en el trabajo agrario (*Al asno remolón, buen varejón*, MK 10109; *A caballo flojo, mosca fuerte*, MK 10102; *A mula roma, suelta gorda*, MK 804); o bien adoptando otros castigos como cansarles con el trabajo (*A caballo bravo, carrera larga*, MK 19565), aumentarles la carga (*Cuando la bestia gima, carga encima*, MK 10104; *A burra tarda, la peor albarda*, MK 10108; *Mula que no sufre ancas, sufra carga*, MK 10119) o asignarles un cuidador insensato (*A asno lerdo, modorro arriero*, MK 5372; *A bestia loca, recuero modorro*, MK 802).

[Apéndice 6.20] Un caso aparte constituye un monóstico de Menandro (*Monost.* 812) que aconseja huir de los señores enfadados, pues no serán capaces de controlarse pese a considerarse un “contagio moral”: *Φεύγειν ἀεὶ δεῖ δεσπότης θυμουμένουσ* (‘Hay que huir siempre de los amos cuando están encolerizados’)⁸⁴³. Nuestro refranero recoge esta herencia clásica (*De enojo de señor y de alboroto de pueblo nos libre Dios*, MK 4245; *Señora gruñona, criada respondona y escudero descortés, llévase el diablo a los tres*, MK 4246), incluso tiñéndola de cierta jocosidad al presentar una inversión –que preludia la reprimenda– de las fórmulas de tratamiento (*Cuando el señor llama merced al criado, cerca anda el palo*, MK 14327; *Mal para el servidor, cuando le llaman señor*, MK 14326; *Mala señal es para la moza cuando la llaman señora*, MK 14328).

[Apéndice 6.21] Volviendo al trato de los criados y siervos, si un señor es, por el contrario, excesivamente condescendiente con ellos, su proceder será contraproducente, convirtiéndolos en seres corruptos y perezosos. Esta circunstancia se plantea, por ejemplo, en la sentencia de San Bernardo de Claraval (*Flor.* [PL 183, 1201a]) *Familiaris dominus fatuum nutrit seruum* (‘El señor afable hace ocioso al siervo’), así como en una serie de paremias medievales recogidas por Singer (1995-2002: VI.34): *Dum cor mitescit domini, seruire pigrescit* (‘Cuando el corazón del señor se sosiega, el del siervo se hace perezoso’), *Mens pigra seruilis, cum mens mansuescit erilis* (‘El ánimo del siervo se hace perezoso cuando el del señor se ablanda’), *Miti prauus ero famulus ualidusque seuro* (‘Un amo complaciente tiene un criado malo y uno severo, uno bueno’), *Mitis praelatus facit ignauos famulatus* (‘Un prelado complaciente hace perezosos a sus criados’, W 14959).

⁸⁴² El empleo antonomásico de estos gentilicios se ve, por ejemplo, en un pasaje de Eurípides (*Alc.* 675-676) en que Feres reprende a su hijo Admeto, que le acaba de hablar con furia: “ὦ παῖ, τίς ἀρχεῖς, πόττερα Λυδὸν ἢ Φρύγα / κακοῖς ἐλαύνειν ἀργυρώνητον σέθεν;” (‘Hijo mío, ¿a quién te crees que maltratas con tus injurias? ¿A un lidio o a un frigio comprados con dinero?’).

⁸⁴³ Esta paremia cuenta con equivalentes referidos a la esfera pública, según los cuales los gobernantes (y los poderosos) son coléricos y conviene alejarse de ellos (*vid.* Apéndice 8.22).

En español, en alguna ocasión se remite a la austeridad en la relación con los criados (*Al sirviente, no le hartes de pan, y no te pedirá queso*, MK 14313), pero en la mayoría de los casos se fusiona este motivo con la severidad con los hijos (*A hijos y criados no has de mimar, si los quieres lograr*, MK 20214; *Quien a hijos y criados regala, lo hace en hora mala*, MK 20208; *Hijos y criados sujetos, para que tengan respeto*, MK 20212; *¿Quieres tener a tu hijo y tu criado bien castigado? Ande el palo*, MK 9977, *vid.* Apéndice 5.10).

Una variación sobre este motivo sobrepasa los límites del gobierno doméstico y aplica la misma regla respecto al gobernante y sus súbditos: *Prouisor lenis subdita raro domat* ('Un gobernante blando raramente doma a sus súbditos', Singer, 1995-2002: VI.34). Algo similar puede desprenderse de nuestra paremia *Rey advertido y padre severo, sacan vasallos e hijos buenos* (MK 55810).

[Apéndice 6.22] Vistas las posibles represalias de un amo contra sus esclavos, se verá como una suerte dichosa poder servir a un amo justo y comedido, como rezan dos monásticos menandros: *Μακάριος, ὅστις μακαρίοις ὑπηρετεῖ* ('Dichoso quien sirve a hombres dichosos', Men. *Monost.* 480), *Ὡς ἡδὺ δούλω δεσπότου χρηστοῦ τυχεῖν* ('¡Qué agradable es para un esclavo que le toque en suerte un amo virtuoso!', Men. *Monost.* 858). Por su parte, Salustio (*Hist. fr. ampl.* 4 = *Epistula Mithridatis*, 83) recrea una carta del rey del Ponto Mitridates a Arsaces, rey de Partia, en la que le dice: "Pauci libertatem, pars magna iustos dominos uolunt" ('Son pocos los que quieren la libertad; la mayoría sólo quiere tener un amo justo')⁸⁴⁴. Aunque no muy profusamente, el español recoge esta herencia (*No hay dicha mayor que servir a buen señor*, MK 14098; *Quien sirve a buen señor, alcanza buen galardón*, MK 14099), pero sin duda su continuidad se impregna de la *topos* judeocristiano de Dios como buen amo que recompensa a quienes le sirven con fidelidad (*Qui seruat ficum comedet fructus eius et qui custos est domini sui glorificabitur*, 'Quien cuida la higuera comerá su fruto, y quien es guardián de su señor, será glorificado', *Prov.* 27, 18)⁸⁴⁵, en relación con el orden natural que la Providencia impone para la jerarquización de la humanidad en todos los niveles sociopolíticos y órdenes sociomorales (*cf.* László, 2002: 56-57).

[Apéndice 6.23] Paralelamente, refranes tardíos del tipo *Qui prauo seruit, pretium cum tempore perdit* ('Quien sirve a un malvado, pierde la recompensa y el tiempo', COU I.2553) señalan las inconveniencias de tener un mal amo, realidad que nuestro refranero atestigua en mayor cantidad que la anterior (*Quien mal señor tiene, todo su servicio pierde*, MK 14373; *Quien a ruines sirviere, tal pago espere*, MK 11752; *Quien sirve a ruin, ruin galardón saca al fin*, MK 14368; *Quien a vil sirve con devoción, vileza saca por galardón*, MK 12455; *Quien sirve a hombre malo, siembra en el mercado*, MK 14370; *Gran dolor es servir a ruin señor*, MK 14367; *De mal patrón, mala ración*, MK 4224).

[Apéndice 6.24] Tal como puntualiza Veyne (1991 [1985]: 72), no había ninguna afrenta en hacer lo que mandaba el amo, y saber obedecerlo era para los esclavos la culminación de la virtud, lo que a menudo llevaba a una fidelidad a ultranza: "se adivina con facilidad de qué manera un amor semejante, si se veía frustrado o herido, podía transformarse en furor sanguinario contra un amo indigno." De hecho, desde muy antiguo se proclama la imposibilidad de amistad entre amo y esclavo, pero no en términos de conflicto de clases

⁸⁴⁴ Un proverbio bíblico resulta parecido, aun no refiriéndose a las relaciones de poder domésticas sino de Estado: *Rex iustus erigit terram* ('El rey justo endereza su tierra', *Prov.* 29, 4).

⁸⁴⁵ Por ser tan numerosos los pasajes bíblicos que directa o indirectamente remiten a este lugar común, nos limitamos a citar esta paremia hebrea como representativa.

–ajeno a la época–, sino como una cuestión natural de división de los seres humanos en categorías. De esta manera, imprimiendo su voz a la ideología imperante y a las paremias, el amo, “seguro de su categoría, tratará de consagrarla sosteniendo como natural la inferioridad del esclavo: un esclavo es un sub-hombre por destino y no por accidente” (Veyne, 1991 [1985]: 62).

Según Platón (*Leg.* VI 756e), esta desavenencia es inexorable: “Δοῦλοι γὰρ ἂν καὶ δεσπότες οὐκ ἂν ποτε γένοιτο φίλοι” (‘Esclavos y señores no podrán ser nunca amigos’). La conformidad a las leyes naturales que se presiente en la cita platónica se hace explícita en una paremia que aparece en varias fuentes y que a veces se ha atribuido a Eurípides: *Φύσει γὰρ ἐχθρὸν τὸν δοῦλον τοῖς δεσπότηταις* (‘Por naturaleza el esclavo es enemigo del señor’, Hermog. *Stas.* 45, 9-11 R; Arsen. 18, 4b). En ámbito romano, Curcio (VII 8, 28) documenta una variante de estas unidades griegas: “Inter dominum et seruum nulla amicitia est” (‘Entre amo y esclavo no hay ninguna amistad’).

Con todo, mayor fortuna paremiológica corrió una serie de unidades que se sirve del esquema comparativo *tantos... cuantos* para indicar que todos los siervos, invariablemente, son enemigos de su señor. Séneca (*Ep.* 47, 5) y Macrobio (*Sat.* I 11, 13) citan la paremia *Totidem hostes esse quot seruos* (‘Hay tantos enemigos cuantos siervos’)⁸⁴⁶; y aludiendo al gramático Sinio Capítón, Festo (p. 314, 23-28 L) recoge una versión despojada de todo lo accesorio y mucho más elíptica: *Quot hostes, tot serui* (‘Tantos esclavos, tantos enemigos’).

En español, en alguna ocasión se conserva la estructura comparativa (*Tantos enemigos tenemos como criados habemos*, MK 14219), pero más bien se recurre a la identificación sin reservas entre criados y enemigos (*Criados, enemigos pagados*, MK 14215; *Quien ha criados, ha enemigos excusados*, MK 14207), glosándose esta hostilidad (*Quien te sirve, mal te quiere*, MK 14192) o integrando series enumerativas tan del gusto de nuestro refranero (*Hijos, enemigos queridos; criados, enemigos pagados*, MK 30702; *Médico, manceba y criados, son enemigos pagados*, MK 40349; *Mujer y criados, enemigos no excusados*, MK 42792). Ahora bien, la mayor novedad es que nuestro acervo paremiológico incluye –si bien minoritariamente– consejos dirigidos a los propios criados, recomendaciones que conservan la misma animadversión que las anteriores unidades y que los predisponen a aprovecharse de sus amos (*A los amos y a los enemigos, comellos y roellos*, MK 14200).

10.3.3. Los huéspedes y la hospitalidad

Si tenemos en mente el valor simbólico del hogar como refugio y recordamos, entre otros pasajes de la mitología y la literatura griega⁸⁴⁷, las peripecias de Odiseo en su viaje de vuelta a Itaca y, en concreto, cómo iba siendo acogido en diferentes casas, nos haremos una idea de la importancia del hospedaje y de la hospitalidad en el mundo clásico⁸⁴⁸, que en

⁸⁴⁶ En el caso de Séneca, la cita para defender que no es verdad por naturaleza, sino que la hosquedad con la que generalmente se trata a los criados los hace hostiles y que, por tanto, los señores deberían relacionarse con ellos de mejor manera. Evidentes variantes de esta paremia hallamos en Pseudo-Publilio Siro (293: *Plurimi quot seruos, totidem hostes habent*, ‘Los más importantes, cuantos siervos tienen, tantos enemigos tienen’) y en Erasmo (*Adag.* II 3, 31: *Quot seruos habemus, totidem habemus hostes*, ‘Cuantos siervos tenemos, tantos enemigos tenemos’).

⁸⁴⁷ Véase, por ejemplo, Platón (*Leg.* V 729e-730a) o Demóstenes (18, 284).

⁸⁴⁸ Recuérdese, como se avanzó, que Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 3, 1156a30) considera la hospitalidad (“ξενία”) un ejemplo de amistad útil, en tanto que no se basa en la intención de convivir y conversar, sino en la consecución de un provecho (*vid.* § 5.3.1).

realidad se circunscribía a los varones, por cuanto las mujeres no participaban de la vida pública y, por ende, no tenían la teórica posibilidad de convertirse en huéspedes en casa ajena. Aymard/Auboyer (1981 [1958]: 525) describen así el desarrollo de esta práctica social en Grecia:

En el *andrón* [parte de la casa reservada a los varones], donde se guarda el mobiliario más lujoso de la casa, el huésped, que no está acompañado por su esposa, hace servir a sus compañeros de cenáculo político o intelectual, de deporte o de libertinaje, manjares refinados y vinos escogidos. Acomodados sobre lechos, servidos por esclavos, amenizados por intermedios de toda clase y en especial por las tocadoras de flauta, de lira o de cítara [...], los convidados platican hasta altas horas de la noche a gusto de su fantasía.

[Apéndice 6.25] Como era de esperar, las paremias griegas –en especial los monósticos menandros– recogen consejos sobre cómo conducirse con los huéspedes, indicando en todo caso tratarlos con hospitalidad (*Ξενίας ἀεὶ φρόντιζε, μὴ καθυστέρει*, ‘Preocúpate siempre por la hospitalidad, no la dejes para más tarde’, Men. *Monost.* 549), sin causarles injuria alguna (*Ξένον ἀδικήσης μηδέποτε καιρὸν λαβών*, ‘Nunca ofendas a un huésped, si tienes la ocasión de hacerlo’, Men. *Monost.* 550) y profesándoles respeto y honores (*Ξένον προτιμᾶν μᾶλλον ἀνθρώποις ἔθος*, ‘Es costumbre entre los hombres honrar con preferencia a un huésped’, Men. *Monost.* 553; *Ξένον προτίμα καὶ φίλον κτήση καλόν*, ‘Honra especialmente a un huésped y ganarás un buen amigo’, Men. *Monost.* 558). Nos parece necesario señalar que el término que traducimos como *huésped* en estas sentencias en realidad no presenta la ambigüedad del español (que puede decirse tanto de la persona que aloja como de la que es acogida), puesto que el término *ξένος* (‘extranjero’) sólo se refiere a quien es recibido en casa ajena. No obstante, las normas de la hospitalidad son recíprocas, dado que uno debe corresponder al otro, como señala *Ξένος πεφυκῶς τοὺς ξενίζοντας σέβου* (‘Si eres huésped, respeta a los que te tratan hospitalariamente’, Men. *Monost.* 556).

En español, algunos refranes contemplan estas mismas indicaciones, aunque no literalmente (*A los de fuera, churruchada y media; a los de casa, churruchada basta*, MK 31620; *Por ruin que el huésped sea, el mejor lugar se le deja*, MK 31637), mientras otros se tiñen de cierta aversión a los huéspedes que se desarrollará posteriormente –como ya se apuntó (vid. Apéndice 1.21.1) y se desarrollará a continuación– (*Huésped que ha de ser por fuerza, más vale con buena cara*, MK 31619). Con todo, en lo que atañe a estas reglas, la innovación de nuestro refranero consiste en la incorporación de la mujer a este sistema de visitas, en tanto que, como buena anfitriona (u hostelera), tendrá que aparejar la casa adecuadamente para recibirlas (*Huéspeda garrida, la mesa puesta y la casa barrida*, MK 31628; *Huéspeda salada, manteles demanda*, MK 31629).

[Apéndice 6.26] A pesar de que en la literatura latina también tenemos muestras de cómo hay que tratar debidamente a los huéspedes (por ejemplo, Ov. *Trist.* V 6, 13), lo cierto es que sólo han tenido trascendencia para nuestro refranero algunos pasajes que hablan de la incomodidad que pueden llegar a producir. Como ya habíamos mencionado en otro momento (vid. Apéndice 1.23.1), en el *Miles gloriosus* plautino, el *senex* Peripleptómeno acoge en su casa al joven Pleusicles y, como buen anfitrión, se dispone a actuar hospitalariamente: “Nunc uolo opsonare ut, hospes, tua te ex uirtute et mea / meae domi accipiam benigne, lepide et lepidis uictibus” (‘Ahora, huésped, quiero ir a la compra para, como corresponde a tu valía y a la mía, acogerte en casa debidamente, amablemente y con amables viandas’, Plaut. *Mil.* 738-739). Ante estas atenciones, Pleusicles teme incordiar a su

hospedero “nam hospes nullus tam in amici hospitium deuorti potest, / quin, ubi triduum continuum fuerit, iam odiosus siet” (‘porque ningún huésped puede entretenerse en el alojamiento de un amigo, pues cuando ha estado tres días seguidos, ya resulta odioso’, Plaut. *Mil.* 741-742); sin embargo, Periplectómeno rechaza dicho planteamiento insistiendo en los valores de la hospitalidad⁸⁴⁹.

Es bastante probable que el *adulescens* esté aludiendo a una idea generalizada, negada por ciertas normas de cortesía, pero presente en la mentalidad antigua. De hecho, en la *Didaché* (12, 2), uno de los primeros tratados de conducta para los cristianos (compuesto hacia el año 100), se establece como norma no superar los tres días como huésped: “Εἰ μὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος, βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μενεῖ δὲ πρὸς ὑμᾶς εἰ μὴ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ᾗ ἀνάγκη” (‘Si el que viene es un viajero, ayudadle en cuanto os sea posible; pero no se quedará con vosotros más de dos o tres días, salvo por fuerza mayor’).

En latín medieval se documenta el refrán *Post tres saepe dies uilescit piscis et hospes* (‘En muchos casos, al cabo de tres días el pez y el huésped pierden valor’, W 22066), que posee numerosas variantes y es ampliamente conocido. El vínculo con el pescado nos recuerda otro pasaje de Plauto (*Asin.* 178) en el que no se asocia con el huésped, sino con un amante: “Quasi piscis, itidemst amator lenae: nequam est, nisi recens” (‘Como el pescado, así mismo es el amante de una alcahueta: si no es reciente, no vale nada’). Por tanto, cabe la posibilidad de que de la fusión de ambos pasajes plautinos naciera la paremia medieval mencionada, a la que se mantiene fiel nuestro refranero aun matizando su degeneración en el hedor que desprenden tanto uno como otro (*El huésped y el pece, a tres días hiede*, MK 31586; *El huésped y la pesca, a los tres días apestan*, MK 31589). Además, el español innova sustituyendo el pescado por otro alimento fresco (*Huésped y huevo, hasta de tres días son los buenos*, MK 31591; *El huésped y el güevo, fresco*, MK 31597), desechando el segundo elemento para centrarse en la carga que acarrea el huésped (*Quien a otro hospeda, antes de tres días reniega*, MK 31590; *El huésped que está de espacio, cansa y da enfado*, MK 31594; *Huésped viejo, enojo nuevo*, MK 31592) o bien aconsejando brevedad en las visitas en general (*La visita, cortita*, MK 64689; *Las visitas, raras y no reposadas*, MK 64686).

Otra paremia medieval relacionada con la anterior equipara el huésped remolón a la mujer y a la lluvia, ya que todos ellos –según el decir paremiológico– llegan con agrado y cansan al poco tiempo: *Post triduum mulier, hospes fastidit et imber; quod si plus maneat quatruiduanus erit* (‘Al cabo de tres días, la mujer, el huésped y la lluvia causan hastío, porque si duran más parecerán un cadáver de cuatro días’). Y en español contamos con un equivalente literal de los dos primeros hemistiquios de este refrán cuatrimembre, de cuya explicación se prescinde (*Al cabo de tres días, mujer, huésped y lluvia fastidian*, COU II.2344).

Asimismo, en la *Biblia* (*Prov.* 25, 17) aparece en forma imperativa un razonamiento similar, aunque no referido a la duración de la estancia, sino a su frecuencia: *Subtrahe pedem tuum de domo proximi tui nequando satiatus oderit te* (‘Quita el pie de la casa de tu prójimo, no sea que, harto de ti, te aborrezca’). Su influencia deja verse en nuestro refranero con una especial variabilidad formal (*A quien bien te quiere, visítale poco, para que te desee*, MK 64679; *Antes seas deseado que visitante pesado*, MK 64683; *Quien es huésped a menudo*,

⁸⁴⁹ En realidad, la afabilidad Periplectómeno deriva de su condición de *lepidus semisenex* (‘agradable semianciano’), cuya soltería le permite acoger a extraños en su casa. En toda la comedia romana, sólo hay otros dos *senes* solteros: Megadoro en la *Aulularia* y Megarónides en el *Trinumus*.

huele a humo, MK 31600; *A casa de tu hermano no irás cada verano*, MK 64670; *A casa de tu tía, mas no cada día*, MK 64669).

Este cambio operado respecto a la actitud ante el hospedaje –desde la reverencia menandrea hasta las reticencias españolas– probablemente responde a las diferencias pragmáticas de estas unidades: mientras las paremias griegas reflejan un código de conducta adecuado a las clases altas de la sociedad, el refranero hispano trasluce el pensamiento del pueblo llano, para el que las visitas conllevan una carga que merma su despensa y su jornada de trabajo. Este giro en el punto de mira se evidencia, por ejemplo, en *Conuiuas paucos postulat esca breuis* ('Comida escasa quiere pocos invitados', W 3375), cuya preocupación por la parquedad del sustento también muestran algunos de nuestros refranes, ya sea directamente (*Ya se van los huéspedes, y comeremos el gallo a solas*, MK 31602), ya recurriéndose a una fórmula latina empleada para bendecir la mesa (*Benedícite benedicamus, no vengan más que estamos*, MK 31610; *Benedícite chichás, no vengan más*, MK 31611).

[Apéndice 6.27] Aun así, la voz del pueblo parece resonar en un proverbio griego contemplado por diversos paremiógrafos en el que se da la bienvenida al huésped que acarrea algún beneficio: *Ξένος ἔλθοι ὅστις ὀνήσει* ('Que venga cualquier extranjero que vaya a ser útil', Zen. 5, 26; Apost. 12, 22). Si bien conforme a Teopompo (115 fr. 396 J.) fue dicho por Filipo tras arrasar una ciudad de Tesalia y poner a la venta a los extranjeros que había en ella, algunos compendios recogen la traducción latina de esta sentencia, ya circunscrita a los huéspedes –pues ésta es la otra acepción que, como apostillábamos, tiene el sustantivo *ξένος*– (*Veniat qui proderit hospes*, 'Venga el huésped que algún provecho traiga', A 428, D 3343); por su parte, Erasmo (*Adag.* II 7, 39) incluye otra versión con el mismo cambio: *Veniat hospes, quisquis profuturus est* ('Venga el huésped que trae algún bien'). En el mundo romano, a algo similar parece hacer referencia Ovidio (*Ars* II, 280) cuando critica que los jóvenes rechacen los versos de su amante si no van acompañados de regalos, pues poco puede la poesía ante la omnipotencia del dinero en la "edad de oro" que le ha tocado vivir: "Si nihil attuleris, ibis, Homere, foras" ('Si no traes nada, Homero, te irás a la calle').

El español sigue de cerca la estela de dichas paremias medievales, aun cuando concreta el "provecho" en comida, haciendo más materiales y cercanos sus refranes (*Vengas enhorabuena, si traes la cena*, MK 41795; *Vengáis con bien, si traéis qué comer*, MK 41794; *Huésped venga que de su pan hagamos tortas*, MK 31614); por otro lado, algunos retoman la increpación ovidiana en segunda persona (*Si quieres venir conmigo, trae algo contigo*, MK 41791; *Si quieres comer conmigo, trae conducho y bodigo*, MK 41790). Por últimos, en ocasiones se simboliza la predisposición a recibir estas visitas mediante la alusión las puertas de la casa (*Quien trae llena la espuerta, halle abierta mi puerta; quien en ella no trae nada, hállela cerrada*, MK 34195; *Para quien trae algo que regalar, ten tus puertas abiertas de par en par; pero cerradas para quien algo quiera llevar*, MK 498).

10.4. Recapitulación

Sintetizando, puede afirmarse que del culto a la propia casa se desprende que ésta se considera una extensión de la propia identidad, aquello que identifica y ubica a las personas en el seno de la sociedad. Al mismo tiempo, se erige en el espacio simbólico en el que cada cual tiene la oportunidad de cobijarse de lo exterior, siempre azaroso y temible; por ello, toda agresión externa será condenada, así como cualquier actitud que contravenga la seguridad que representa el hogar y la estima que se le debe.

En cuanto a aspectos más concretos, la unidad doméstica tiene que estar siempre presidida por una figura (masculina) con suma postestad, que garantice su correcto funcionamiento y se encargue de impartir justicia entre todos los miembros que la configuran, aplicando la severidad requerida en cada caso tanto a los hijos como a los sirvientes, que deberán conformarse sumisamente con tal situación. Por otra parte, como tal dominio propio, la casa será la carta de presentación de sus habitantes –el espejo en el que la comunidad creará ver representados a sus habitantes– y la esfera íntima en la que, con ciertas restricciones, podrá acogerse al forastero, a quien eventualmente también amparará la protección doméstica.

XI. La patria y el gobierno

11.1. La patria

11.1.1. La patria y el ciudadano

A pesar de que en estas páginas ya nos hemos referido a la patria en alguna ocasión, en este punto cabe señalar que la concepción política de esta entidad es divergente en cuanto a su alcance en el mundo grecorromano y en el actual: para los clásicos, la patria se identifica esencialmente con la ciudad (Roma, Atenas, Esparta...). Para aprehender este punto de vista, será útil recordar la argumentación que al respecto realizó Aristóteles (*Pol.* I 1, 1 - I 2, 9, 1252a26-1253a1), para quien la ciudad significa el nivel supremo de organización social, donde reside el bien completo de los hombres viviendo en sociedad, porque es en ella donde la comunidad humana puede, al fin, bastarse a sí misma. Como resulta obvio, esta noción se corresponde más con lo que familiarmente llamamos la “patria chica” que con la patria en general, término que abarca una realidad territorial y simbólica mayor que podríamos identificar con una nación. Este cambio se produjo a lo largo de la época medieval y el especialista en Historia del Derecho Kantorowicz (1999 [1951]: 6) lo resume como sigue:

Tanto para os Gregos como para os Romanos, o termo *πατρίς* ou *patria* designava esencialmente, se não exclusivamente, a cidade. Só os bárbaros, como os súbditos das nações modernas, eram designados pelos nomes dos seus países o só esses bárbaros eran *patriotai*, ao passo que os Gregos tinham o orgulho de ser *politai*, cidadãos. É certo que a cidade se estendia também aos arredores, que podiam até incluir toda a península italiana, como aconteceu por vezes na poesia romana. É verdade que, para os Estóicos, tal como para as outras escolas filosóficas, a noção de *patria* terá significado o universo, o *kosmos* de que eran cidadãos. Mas tratava-se unicamente de uma concepção filosófica ou religiosa, e não política. Porque nunca se teria designado o Império romano ou o *orbis Romanus* pela palavra *patria*, e se morria um soldado em defesa da Gália, da Espanha ou da Síria, a sua morte não deixava de ser uma morte de herói *pro patria*, nesse caso pela *res publica Romana*, por Roma e por tudo o que Roma representava – os seus deuses, talvez a *Dea Romana*, o *pater patriae* imperial, ou a educação romana e a vida em geral –, mas em caso algum se tratava de uma morte pelo território que no caso concreto defendia. É mais que certo que *Patria* nem sempre teve o mesmo significado, mas designava em geral a cidade.

Como se ha visto, la vinculación entre la familia, la casa y la patria se producía por una serie de metonimias que identifican el lugar con sus habitantes y el microcosmos familiar con la sociedad en general, gracias, en parte, al desdibujamiento de las fronteras que separan lo privado de lo público en las sociedades clásicas⁸⁵⁰. Ahora bien, el lazo que une familia y patria también se produce a la inversa: no sólo la familia simboliza la patria, sino que la relación entre ciudadanos y patria se concibe en términos de parentesco, en tanto que ésta se encarna en un progenitor que les da la vida y el sustento a aquéllos, como pone de manifiesto

⁸⁵⁰ A este respecto es significativa la locución *arae focique* ('los altares y los hogares', T 1060), presente en gran cantidad de pasajes de la literatura latina para indicar la patria al completo, comprendiendo tanto el aspecto público (los altares) como el privado (los hogares) (*vid.* Apéndice 7.09).

la relación etimológica entre *patria* y *pater*. De este modo, la patria no es meramente el suelo que se habita, sino la tierra con cuyos frutos se posibilita el florecimiento de la comunidad.

[Apéndice 7.01] Como la comunidad principalmente agraria que era la romana, “Roma, en su origen, pasa por haber sido fundada por el pastor Rómulo, y la rudeza y simplicidad de la vida campesina quedan siempre como un ideal vigente en la conciencia romana” (Grimal, 2007 [1981]: 224). Por ello, los romanos incluso en los tiempos de su grandeza experimentaron “la nostalgia del suelo nutricio” (Grimal, 2007 [1981]: 223), que estaría en la motivación de la consideración de la tierra como madre, que se halla en diversos pasajes de la literatura clásica. Así, Livio (VIII 6, 10) habla de los deberes hacia “deis Manibus matricae Terrae” (‘los dioses Manes y la madre Tierra’); Tácito (*Ger.* 40, 2) señala que unos pueblos “in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt” (‘rinden culto en común a Nertho, es decir, a la madre Tierra’); Juvenal (8, 257) elogia el mérito de los Decios, pues “sufficiunt dis infernis Terraeque parenti” (‘valieron ante los dioses infernales y la madre Tierra’); o Apuleyo (*Met.* VI 10) cuenta cómo una hormiga llama a sus compañeras “terrae omniparentis agiles alumnae” (‘activas hijas de la tierra madre de todo’).

En cambio, en Virgilio (*Aen.* III, 96) hallamos una vinculación directa entre madre y patria, cuando relata cómo Eneas le pregunta al oráculo de Apolo qué camino deben seguir, a lo que éste responde: “Antiquam exquirite matrem” (‘Buscad a vuestra antigua madre’), destino que Anquises interpreta como Creta, puesto que de allí procede su linaje. En otro pasaje, Livio (V 54, 2) reproduce el discurso que pronunció Camilo oponiéndose a abandonar Roma ante el peligro galo, entre cuyas palabras se halla esta ligazón entre la patria y la madre tierra: “Adeo nihil tenet solum patriae nec haec terra quam matrem appellamus, sed in superficie tignisque caritas nobis patriae pendet?” (‘¿Hasta tal extremo ni el suelo patrio ni esta tierra que llamamos madre nos retiene lo más mínimo, sino que nuestro apego a la patria se circunscribe a su cara externa y a las vigas de las casas?’).

En un sentido similar, una sentencia atribuida a Menandro (*Monost.* 511) afirma: *Μήτηρ πάντων γαῖα καὶ κοινὴ τροφός* (‘La tierra es madre y común nodriza de todo’). Análogamente, Cicerón (*Catil.* 1, 7, 17) designa la patria como *parens* de todos, sustantivo genérico que a la luz de los anteriores usos, puede interpretarse como *mater*: “Patria est communis omnium parens” (‘La patria es la madre común de todos’). En español pervive esta identificación, si bien se despoja del carácter socializador ciceroniano y suele personalizarse, tal vez en alusión a la patria chica, en consonancia con el cariz individualista de nuestro refranero (*La tierra do me criare démela Dios por madre*, MK 49103; *La tierra que me sé, por madre me la he*, MK 49101; *Quien habla mal de su patria, a su madre agravia*, MK 49098).

El carácter nutricio que se observaba en la sentencia menandrea también se ve en latín gracias al adjetivo *almus*, que, aunque se aplicaba a diversas y variadas diosas a modo de epíteto –tales como Minerva (*Lucr.* VI, 750) o Maya (*Hor. Carm.* I 2, 42-43)–, específicamente se relacionaba con deidades asociadas con la fecundidad. Muy abundante es su empleo con Venus (*Lucr.* I, 2; *Hor. Carm.* IV 15, 31-32; *Ov. Met.* X, 230; XIII, 759; XIV, 478; XV, 844; *Trist.* II 1, 262) o con su madre, Dione, frecuentemente identificada con ella (*Ov. Ars* III, 3; III, 769); pero especialmente significativa para lo que nos ocupa es su aplicación a la fertilidad de los campos, en tanto que se establece un nexo de unión entre la maternidad y la tierra benéfica gracias a alusiones a la diosa agrícola Ceres (*Ov. Met.* V, 572; *Fast.* IV, 547) o a la divinidad protectora de los pastores y el ganado Pales (*Ov. Fast.* IV, 722), así como a prosopopeyas de la fertilidad como Faustitas (*Hor. Carm.* IV 5, 18) o Tellus (*Ov. Met.* II, 272).

Es precisamente esta última, la Tierra como divinidad, la que entronca directamente con la aplicación del adjetivo con el sustantivo *terra*. En Lucrecio (II, 991-995) hallamos la conjunción de la consideración de la tierra como madre con el adjetivo, para referirse tanto a la perspectiva agrícola como al origen del ser humano: “Denique caelesti sumus omnes semine oriundi; / omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis / umoris guttas mater cum terra recepit, / feta parit nítidas fruges arbustaque laeta / et genus humanum” (‘Todos somos oriundos de una semilla celeste; el cielo es nuestro padre común: cuando la tierra nutricia, nuestra madre, ha recibido las gotas por él destiladas, queda fecundada y pare las esplendorosas mieses, los árboles lozanos y el género humano’). Asimismo, en Séneca (*Phoen.* 221-222) encontramos *alma parens* para designar la tierra: “Ego laticis haustu satior aut ullo fruor / almae parentis munere?” (‘¿Yo me sacio con un sorbo de líquido o gozo de algún regalo de la madre nutricia?’). En su comentario a estos versos, Frank (1995: 142) dice: “*Parens* here probably refers not to Ceres, specifically the crop-producer, but to Terra, the goddess responsible for everything which the earth produces”. Por el contrario, en Ovidio (*Pont.* I 2, 98) la maternidad aparece sobreentendida y *alma terra* prácticamente se puede identificar con la patria: “Alma nihil maius Caesare terra ferat”, ‘La nutricia tierra no ha producido nada mayor que el César’).

En estos pasajes resuenan ya las locuciones latinas tardías *alma mater* o *alma parens* (‘madre nutricia’, SD 546 y 547, HL 484, VF 435, P 162). Sobre su empleo en el mundo clásico, sigamos la exposición de Martín Baños (2008: 163):

En el latín clásico, *alma mater* no era una combinación léxica común. La encontramos tan sólo en el poeta Lucrecio, que en unos maravillosos versos nos asegura que todos somos «celestes», que nacimos de una misma semilla divina acogida en el seno de la Tierra, *alma mater terra* (*De rerum natura*, 2.991–993). El adjetivo *alma* sí comparece en muchas más ocasiones (a veces junto a *parens*, sinónimo de *mater*), referido a deidades como Venus, diosa del amor, o Ceres, diosa de las cosechas y la fertilidad. Si se tienen en mente representaciones iconográficas como la Artemisa de Éfeso, de –tal es la interpretación tradicional– múltiples pechos, o la loba romana, es claro que una importante esfera semántica de la antigua *alma mater* es la de la Naturaleza.

Aunque no lo mencione este autor, en Ovidio (*Fast.* IV, 1) tenemos también, como en Lucrecio, la concurrencia de *alma* y *mater*, pero en este caso referido a Venus: “«Alma, faue», dixi, «geminorum mater Amorum»” (‘«¡Madre nutricia de los Amores gemelos, favoréceme!», dije’). En otro pasaje, el adjetivo coaparece con el sustantivo sinónimo *genetrix*: “Supplicis, alma, tuae, genetrix fecunda deorum / accipe sub certa condicione preces” (‘Madre nutricia y fecunda de los dioses, escucha bajo una condición los ruegos de tu suplicante’, *Ov. Fast.* IV, 319-320).

Estos usos de *alma mater* o *alma genetrix* podrían considerarse colocaciones, quizá más literarias que populares, pero con cierto grado de fijación. Lo que Martín Baños (2008) pasa por alto es que es probable que *alma mater* y *alma parens* llegaran a tener, con el tiempo, un sentido idiomático que las identificaría con la patria (*cf.* Buitrago, 2002 [1995]: 250; Doval, 1995: 305-306; Doval, 1996: 14; SD 546, VF 435, E I.42, P 162), gracias a la previa vinculación entre madre y patria y, al mismo tiempo, mediante un tropo que asocia el carácter físico y nutricional de la tierra de las expresiones anteriores con la abstracción que supone la tierra como suelo natal.

No obstante, seguramente por el sentido medieval cristiano que se le dio a la expresión, la variante *alma parens* fue arrinconada por la actual *alma mater*, al convertirse ésta en epíteto de la Iglesia y, especialmente, de la Virgen María, cambio semántico evidenciado en himnos tan antiguos como el *Alma Redemptoris Mater* y el *Ave maris stella*, cuyo verso “*Dei Mater alma*” atestigua que se entendía como ‘madre nutricia de Dios’. Por otro lado, en el Renacimiento pasó a designar la Universidad (‘que nutre a sus estudiantes’), gracias a haber entrado a formar parte del lema de la Universidad de Bolonia (“*Alma mater studiorum*”, ‘Madre nutricia de los estudios’). De este modo, la variante *alma mater* se lexicalizó, desbancando definitivamente las otras variantes con las que coexistió (cf. Martín Baños, 2008: 162-163).

Pero la historia de la expresión no termina aquí, dado que la homonimia del adjetivo latino *alma* con el sustantivo español ha originado una deformación que, en primer lugar, ha permitido el empleo del artículo *el* de modo análogo a como ocurre con el sustantivo, olvidándose que el núcleo original es el femenino *mater*⁸⁵¹, de forma que, por ejemplo, Buitrago (2002 [1995]: 250) recoge la locución *ser el alma mater* (‘el elemento más importante, lo que da sentido o vitalidad a algo’), como una mera variante del sentido figurado de *alma* como ‘aquello que da espíritu, aliento y fuerza a algo’ o ‘persona que la impulsa o inspira’ (DRAE s. v.) y, al mismo tiempo, como una traducción intuitiva de *alma mater* como ‘alma matriz’, ‘espíritu primigenio’ o, por extensión, ‘principio inspirador’. Los puristas censuran este uso, pero en realidad este cambio semántico no es reciente: a principios del siglo XX, el periodista Cavia (1922: 10-11) ya se lamentaba de su uso en frases como “El abandono de nuestros derechos ha sido el «alma mater» de la triste situación en que nos hallamos”. Por tanto, creemos que hay que considerarlo uno más de los caprichos del implacable devenir lingüístico, a pesar de que se haya perdido su sentido originario relativo a la tierra o la patria y sólo se entrevea si, como hace Buitrago (2002 [1995]: 250), lo interpretamos como “quien sirve de alimento espiritual o intelectual”.

[Apéndice 7.02] Al considerar la patria como un progenitor, es lógico entender que haya que profesarle la misma *pietas* que veíamos al hablar del vínculo paterno-filial (vid. Apéndice 5.01). Evidentemente, el patriotismo y el amor a la patria estaba presente en el mundo griego, como atestiguan las historias míticas de héroes que luchan por su patria, así como un verso de Eurípides (*Phoen.* 406) que se incluye en el compendio atribuido a Menandro (*Monost.* 301): *Ἡ πατρίς, ὡς εἶοικε, φίλτατον βροτοῖς* (‘La patria es, según parece, lo más querido para los mortales’).

A este respecto, huelga decir, por archisabido, hasta qué punto el amor a la patria como deber cívico fue una constante en el pueblo romano, para el cual la observancia de los *mores maiorum* y la sumisión a la gloria de Roma constituían unos ideales incuestionables. Como muestra, sirva la concepción moralista y ejemplarizante de la historiografía romana, que hace que Ennio (*Ann.* 156 S) afirme que “*moribus antiquis res stat Romana uirisque*” (‘el Estado romano se tiene en pie gracias a las costumbres antiguas y a sus varones’), o que una obra como la de Livio pretenda –siguiendo a Aselión y, por lo tanto, a Polibio– desarrollar en sus conciudadanos ese amor a la patria que podía verse lacerado por las duras luchas civiles de la época y por la degradación moral (cf. Sierra, 1990: 46-49; López López, 1998: 15).

⁸⁵¹ Es probable que la reestructuración morfológica de la locución haya sido posible, además, gracias al empleo apositivo de *madre* en sintagmas del tipo “lengua madre” o, más modernamente, “células madre”.

También paradigmático resulta el republicanismo de Cicerón –hijo de una familia ecuestre que mantiene vivas las antiguas tradiciones y que le inculca el respeto por el pasado y el patriotismo (cf. Rivera García, 2006; Farias, 2002: 232-233)–, que conmina a todo el pueblo romano a profesar dicho amor patrio: “Amemus patriam” (‘Amemos la patria’, *Sest.* 68, 143).

Las recopilaciones fraseológicas latinas incluyen la desnuda alusión al tópico (*Amor patriae*, ‘Amor a la patria’, SD 655, HL 577, P 188), inscripciones (*Ducit amor patriae*, ‘Me guía el amor a la patria’, SD 2330) o un epígrafe de los *Monumenta Germaniae Historica* (*Sanctus amor patriae dat animum*, ‘El sagrado amor a la patria da ánimo’, SD 9057, HL 7773), así como una cita de Virgilio (*Aen.* VI, 824), en la que, después de que Eneas vea el alma del rey Bruto el Vengador, que condenaría a muerte a sus hijos por conspirar para reponer a los Tarquinios en el trono de Roma, se exclama patrióticamente: “Vincet amor patriae, laudumque inmensa cupido” (‘Destacará sobre todo el amor a la patria y un inmenso afán de gloria’). Por otra parte, en un nuevo pasaje, Cicerón (*Off.* I 17, 57) delibera sobre qué es el amor a la patria, concluyendo que es superior al resto de afecto y que los incluye todos: “Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares; sed omnes omnium caritates patria una complexa est” (‘Queridos son los padres, queridos los hijos, los parientes, los amigos; pero el amor a la patria abarca todos estos afectos’). A su vez, desde el destierro Ovidio (*Pont.* I 3, 29) escribe: “Amor patriae ratione valentior omni” (‘El amor a la patria, más fuerte que todas las razones’).

Sin embargo, también contamos con algunos ejemplos más propiamente fraseológicos, como *Dulcis amor patriae, dulce uidere suos* (‘Dulce es el amor a la patria; dulce es ver a los suyos’, W 6393), cuyo primer hemistiquio probablemente se difundió de forma autónoma, en tanto que Cervantes (*Don Quijote*, parte II, capítulo LIV, Rico/Forradas, 1998: 1072) parece evocarlo cuando escribe: “Es dulce el amor de la patria”, que es recogido literalmente en algún refranero (S 74).

A pesar de la pervivencia del tópico en la literatura y en la mentalidad beligerante tradicional, sus repercusiones fraseológicas son más bien escasas, quizá por su abstracción, puesto que se muestra predilección por aspectos concretos del tema, como los servicios que los ciudadanos deben tributar para la prosperidad de la patria.

[Apéndice 7.03] Enlazando con el tópico *Suum cuique placet* (‘A cada cual le gusta lo suyo’, *vid.* Apéndice 9.03), el amor a la patria se concibe como una consecuencia lógica que deriva del concepto de pertenencia, no fruto de una decisión consciente, sino de una tendencia natural a apreciar aquello que se posee o a lo que se pertenece. Esta valoración de la patria aparece ya en Homero (*Od.* IX, 34-35), cuando Odiseo le describe Itaca a Alcínoo: “Ὡς οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκίων / γίγνεται” (‘Yo en verdad no soy capaz de ver cosa alguna más dulce que la patria de uno’). Por su parte, Luciano (*Patr. enc.* 1) cita parte de estos versos como un proverbio al inicio de su elogio a la patria: “Ὅτι μὲν οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος” (‘No hay nada más dulce que la patria de uno’).

A este respecto, Ovidio (*Pont.* I 3, 35-36) reflexiona sobre la irracionalidad de este sentimiento, que nace en todos nosotros sin que pueda remediarse: “Nescio qua natale solum dulcedine cunctos / ducit, et inmemores non sinit esse sui” (‘No sé por medio de qué encanto el suelo natal nos atrae a todos y no permite que nos olvidemos de él’). A su vez, como se mencionó ya (*vid.* Apéndice 6.02), Séneca (*Ep.* 66, 26) explicita que esta pasión por la patria no depende de su índole, sino sencillamente del hecho de que es la de cada uno:

“Nemo patriam quia magna est amat, sed quia sua” (‘Nadie ama a su patria porque es grande, sino porque es suya’).

Por otro lado, Cicerón (*Catil.* 4, 7, 16) parece evocar el pasaje homérico: “Quis est enim cui non haec templa, aspectus urbis, possessio libertatis, lux denique haec ipsa et commune patriae solum cum sit carum tum uero dulce atque iucundum?” (‘¿Hay alguien a quien estos templos, la contemplación de la ciudad, el poder ser libre y, en fin, esta misma luz y este suelo común de la patria no le es sólo querido sino también dulce y placentero?’). Es más que probable que esta interrogación retórica esté en la base o tenga presente el proverbio recogido por Erasmo (*Adag.* III 10, 18) *Patria sua cuique iucundissima* (‘Para cada uno su patria es la más maravillosa’), que parece una adaptación del griego y que, al mismo tiempo, esencializa una idea presente en otras paremias medievales que emplean tropos para desarrollarla, como *Cespite natali quilibet optat ali* (‘Cualquiera prefiere su césped natal a otro’, A 895, COU I.403). El español, por su parte, prefiere seguir esta tendencia a la metáfora gracias a refranes como *A cada pajarillo le gusta su nidillo* (MK 30859), en los que se produce susodicha ambigüedad entre la patria y el hogar. Asimismo, se valora negativamente las tierras extrañas, no comparables a la propia (*La tierra ajena, quema*, MK 23639; *Quien de su tierra se va, ¿adónde irá?*, MK 23642).

En Horacio (*Carm.* II 6, 13-14) hallamos una exaltación de la ciudad de Tarento, de la que afirma: “Ille terrarum mihi praeter omnes / angulus ridet” (‘Este rincón de la tierra me sonríe más que ningún otro’). A pesar de que no se tratara de la ciudad natal de Horacio, este verso se proverbializó, como indica T 1061, para señalar la amada patria o bien el lugar más estimado en el que uno puede refugiarse gozando de su privacidad; de hecho, también se registra simplemente *Angulus ridet* “para indicar un lugar que resulta agradable” (SD 683). Aunque en español no contamos con ningún continuador fiel, el tono tierno de Horacio nos viene a la mente ante un refrán como *No hay pedacito de cielo como el de mi tierra* (MK 49117).

[Apéndice 7.04] El desprecio de las tierras extrañas en comparación con la propia también se pone de manifiesto en otra tradición que prefiere lo pequeño en la patria antes que lo grande ajeno, antiguamente simbolizados, respectivamente, por el humo y el fuego. En Homero (*Od.* I, 57-59) intuimos ya su presencia cuando Atenea explica que Calipso tiene retenido a Odiseo con la intención de que se olvide de Itaca, “αὐτὰρ Ὀδυσσεύς, / ἴεμενος καὶ καπνὸν ἀποθρόισκοντα νοῆσαι / ἧς γαίης, θανέειν ἰμείρεται” (‘pero Odiseo, que desea ver levantarse el humo de su tierra, anhela morir’). En una de sus descripciones de cuadros, Filóstrato (*Imag.* I 15, 3) también parece parafrasear esta unidad al mencionar la indiferencia de Teseo respecto a Ariadna, pues la mirada del muchacho parece delatar añoranza por su patria: “Ὁ Θησεὺς δὲ ἐρᾷ μὲν, ἀλλὰ τοῦ τῶν Ἀθηνῶν καπνοῦ” (‘Teseo también ama, pero ama el humo de Atenas’). Pero es en Luciano (*Patr. enc.* 11) donde, finalmente, tenemos recogida la paremia que se entreveía en los pasajes anteriores: “Καὶ ὁ τῆς πατρίδος αὐτῶ καπνὸς λαμπρότερος ὀφθήσεται τοῦ παρ’ ἄλλοις πυρός” (‘Y el humo de su patria le parecerá más brillante que el fuego en otras tierras’).

Posteriormente, Erasmo (*Adag.* I 2, 16) recoge la versión latina de esta unidad, que él mismo adjudica a Luciano: *Patriae fumus igne alieno luculentior* (‘El humo de la patria es más

brillante que el fuego de la ajena tierra')⁸⁵², continuada con literalidad por el español, si bien personalizada mediante los posesivos (*Más reluce el humo de mi tierra que el fuego de la ajena*, MK 49113). Sin embargo, observamos de nuevo la tendencia a representar la patria con la casa (*Más vale humo de mi casa que fuego de la ajena*, MK 30905; *Más vale humo de mi chimenea que lumbre de la ajena*, MK 30906; *Más vale el humo de mi casa que de un palacio la brasa*, MK 30907; *Más vale en tu hogar la halca quemada que en el ajeno sana*, MK 49112), así como una clara preferencia por simbolizar la escasez y la abundancia mediante alusiones a la comida (*Más vale pan de mi tierra que gallinas en la ajena*, MK 49115; *Más quiero en mi casa pan que en la ajena faisán*, MK 30910; *Más bien me sabe mi cebolla que tu olla*, MK 30914; *Dios me dé en mi casa tomates y berenjenas, y no faisanes y salmones en la ajena*, MK 32828). Por último, otros se desvían de esta predilección en pro de una mayor generalidad (*Más vale el mal de mi tierra que el bien de la ajena*, MK 49114) o hacia referencias a la vida agraria y ganadera (*Más valen las barreduras de mi era, que el trigo limpio de la ajena*, MK 30909; *Más quiero ser pastor de mis diez ovejas que mayoral de mil ajenas*, MK 32830).

[Apéndice 7.05] El amor hacia la patria hace que, en época medieval, nazcan otras paremias que exaltan el deseo de permanecer siempre en ella, hasta que llegue el momento de la muerte. Mientras en latín se toma como motivo la liebre (*Vult lepus esse loco semper quo generatus erat*, 'La liebre quiere estar siempre en el lugar en el que ha nacido', A 690, D 3449, G 3459, COU I.3254; *Lepus solo natali gaudet et libentius nullibi uiuit, quam ubi natus est*, 'La liebre disfruta en su tierra natal y en ningún otro sitio vive más a gusto que en el que ha nacido', A 690, COU I.1510, B 1650), en español se prefiere otros animales, a veces similares (*El conejo y el ruin, donde nace quiere morir*, MK 49895), pero también aves, reiterando la simbología del nido como casa-patria (*Cada uno donde es nacido; bien se está el pájaro en su nido*, MK 49104; *Pajarilla que en erial se cría, siempre por él pía*, MK 49105), o bien eludiendo la alusión directa a animal alguno gracias a su suposición a través del lugar (*Quien nace en pajar, en pajar quiere acabar*, MK 13950; *Quien nace en el muladar, allí se querría morar*, MK 49118; *Quien en las hierbas nace, de las hierbas pace*, MK 13948).

[Apéndice 7.06] Consiguientemente, teniendo en cuenta el amor que hay que profesar a la tierra patria, quien no actúe según este proceder, se verá marginado en ella. Por ejemplo, Cicerón (*Catil.* 4, 6, 13) señala la gravedad de ser considerados "crudeles in patriam" ('cruelles contra la patria'), actitud altamente temible y digna de castigo. A este respecto, una sentencia atribuida a Publilio Siro (158 / E 12) explicita: *Exilium patitur patriae qui se denegat* ('Padece destierro quien reniega de su patria'), que en español ha perdurado literalmente (*Denegarse de la tierra es padecer destierro*, MK 23640), al tiempo que otros refranes manifiestan el mismo rechazo de forma más libre (*Quien no ama a su tierra, ¿por qué vive en ella?*, MK 49099; *Quien no ama a su tierra, váyase a la ajena y nunca más vuelva*, MK 49100).

11.1.2. Servicios a la patria

[Apéndice 7.07] La cosmovisión aristócrata y heroica de la sociedad grecorromana imperante conduce inexorablemente al surgimiento de ideales patrióticos que exigen de los ciudadanos unas acciones que honren y rindan culto a la patria que los identifica y unifica en una solidaridad interna. De este modo, Cicerón (*Fam.* X 5, 2) subraya la magnificencia de

⁸⁵² Otra versión latina tardía reza: *Nam fumus patrie peregrino clarior igne est* ('Pues el humo de la patria es más claro que el fuego extranjero', W 15841).

servir a la patria: “Nec quicquam ex omnibus rebus humanis est praeclarius aut praestantius, quam de re publica bene mereri” (‘De las cosas humanas ninguna es más bella y noble que hacer bien a la república’). Yendo más allá, Séneca (*Brev. vit.* 18, 1) estipula la necesidad de que cada ciudadano se entregue por el bien del país: “Maior pars aetatis, certe melior, reipublicae data sit; aliquid temporis tui sume etiam tibi” (‘La mayor parte de tu vida –ciertamente la mejor– sea dada a la república, y el resto resérvalo para ti’). Vista la trascendencia y la solemnidad de esta dedicación al interés común, no ha de extrañar que en una obra atribuida a Quintiliano (*Decl. min.* 369, 4) se abogue por la licitud de cualquier acto a favor de la patria: “Certum est omnia licere pro patria” (‘Es cierto que todo es lícito en nombre de la patria’).

[Apéndice 7.08] El tópico de la *pulchra mors* o el *καλός θάνατος*, según el cual una muerte honrosa conlleva una gloria inmortal, es ampliamente conocido y ha sido estudiado en numerosas ocasiones, seguramente debido a su pervivencia en muchas sociedades actuales. Kantorowicz (1999 [1951]: 5) sintetiza los motivos que sustentan esta creencia:

As razões eram múltiplas e complexas. Nos primeiros séculos existia um medo religioso de um regresso do morto, medo a que se juntou, mais tarde, um desejo igualmente religioso de deificar o morto. Esta quase-deificação do herói guerreiro foi definitivamente desenvolvida no século V a. C., o mais tardar. Basta que nos lembremos de Esparta. Mas podemos também pensar naquela larga avenida do Karamaikos ateniense, o Dromos, bordejada de ambos os lados por túmulos oficiais que honravam os que haviam morrido em combate pela sua cidade.

Sin embargo, a causa del androcentrismo, a menudo se obvia (o se olvida) que esta muerte por la patria (como en general todas las diligencias patrióticas) está circunscrita a los varones. Desde la nueva luz que los estudios de género arrojan sobre la Historia, Rivera Garretas (2005: 26-27) expone la situación de la siguiente manera:

La democracia ateniense introdujo una novedad de enormes consecuencias políticas. Consistió en atribuirse, selectivamente, el origen del cuerpo humano. Decidió que la *polis* les daría el cuerpo a sus ciudadanos: sólo a sus ciudadanos, no a todos los hombres. Por ello, los ciudadanos tendrían, a su vez, que dar su cuerpo por la ciudad en caso de guerra. Ni las mujeres libres ni las esclavas ni esclavos recibieron su cuerpo de la ciudad y no tuvieron, por tanto, obligaciones militares para con ella.

[...] El cristianismo aportó la novedad de sostener que el origen del cuerpo es Dios, no la ciudad. [...] Dios, además, da el cuerpo a cada criatura humana sin excepción, tanto a los hombres como a las mujeres, tanto a la población libre como a la población no libre.

Por eso, porque ya no se le debía el cuerpo a la ciudad, el cristianismo fue contrario a la guerra por la patria, guerra cuya tragedia la Roma imperial había edulcorado con la insidiosa frase, grabada durante siglos en los monumentos a los muertos en combate, que dice: *Dulce et decorum est pro patria mori*.

A pesar de lo expuesto por esta estudiosa, habría que matizar que este posicionamiento del cristianismo respecto a la *pulchra mors* se circunscribe a los inicios de esta doctrina religiosa –que con los siglos llegará a ser regida por un ecumenismo que la abocará a guerras santas durante la Edad Media–, así como que la voluntad divina será objeto de apropiaciones políticas e interesadas, lo cual cambiará diametralmente estas consideraciones, como recoge un tratado de “derecho natural” como el de Burlamaqui (1838: 67):

He dicho también [que darse muerte a sí mismo va] contra la *prohibición de la ley natural* para dar a entender que aquellos que por la salud de la sociedad se exponen a grandes peligros y perecen en ellos, no son homicidas de sí mismos, sino que al contrario, cumplen un deber igualmente necesario y glorioso.

Efectivamente, no hay cosa más conforme a las miras de la providencia que semejante sacrificio, y por más que se oponga el instinto que nos une a la vida, los corazones verdaderamente nobles y generosos hallan en él una dulce satisfacción que les indemniza suficientemente. *Dulce et decorum est pro patria mori*.

En realidad, este cambio se produjo ya en época temprana. San Agustín (en especial, *Civ. V 18*) defiende con ejemplos que, si los romanos acometían grandes hazañas por la gloria de la humanidad o de una ciudad terrestre, mucho más fácil será para los cristianos llevar a cabo proezas semejantes por amor a la *patria aeterna*, la patria espiritual que pasa a sustituir la patria política en ese momento; de esta manera, la muerte por la patria terrenal poco significa en comparación con los verdaderos modelos de autosacrificio cívico que proyectan santos, santas y mártires. De hecho, durante la Alta Edad Media el concepto religioso de patria estaba claramente definido en estos términos, mientras que el político era más bien vago y a menudo podía circunscribirse a la ciudad o aldea natal, por lo que los sacrificios heroicos eran en nombre del amo o señor feudal, más que en el de una nación. Será en los siglos XII y XIII cuando se recuperarán los valores emocionales del término *patria*, pero trascendiendo los antiguos límites de la ciudad y aplicándose a un reino nacional, o a una corona considerada como símbolo visible de una comunidad territorial nacional (cf. Kantorowicz, 1999 [1951]: 7-9).

Dada su proliferación, resultaría imposible referenciar exhaustivamente todas las alusiones a este tópico que se hallan en la literatura clásica. Así las cosas, nos limitaremos a citar algunas que consideramos especialmente significativas y, para un análisis cabal, remitimos a los estudios de Longo (1977), Gnoli/Vernant (1982) o Sordi (1990).

En una de las arengas que hallamos en Homero (*Il. XV, 496-497*), Héctor les recuerda a los troyanos la adecuación de esta *pulchra mors* en honor de Troya: “Οὔ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτριος / τεθνάμεν” (‘Ciertamente, no es deshonoroso morir para quien combate por la patria’). Unos siglos después, en una de sus tragedias, Esquilo (*Sept. 1011*) enaltece la gloria de Eteocles, muerto en combate por defender Tebas de sus enemigos, señalando que el hijo de Edipo y Yocasta “τέθνηκεν οὐ̃περ τοῖς νέοις θνήσκειν καλόν” (‘murió allí donde es hermoso morir para los jóvenes’), considerándose la muerte en batalla un valor de por sí, como es típico de una cultura heroico-aristocrática, como explícitamente hace Alceo (*fr. 400 V*): “Τὸ γὰρ Ἄρεινι καθάνην κάλον” (‘Es bello morir en batalla [por la patria]’). Hablando de este último fragmento, Lelli (2006: 54) lo considera “uno dei pilastri paremiografici della letteratura di guerra di tutti i tempi, e la sua frequenza nei *carmina epigraphica Graeca* [e. g. 156, 425 Peek] ne certifica la natura tradizionale e la fortuna.”

Según relata Virgilio (*Aen. VI, 660*), en su viaje al Averno Eneas ve en los “bosques afortunados”, junto a sacerdotes, poetas y profetas, a quienes habían sufrido por la madre patria, con la frente ceñida por una cinta nívea, insignia de una victoria martirizante: “Hic manus ob patriam pugnando uulnera passi” (‘Aquí están los que recibieron heridas luchando por la patria’). En un pasaje posterior, relata la muerte del joven guerrero Antor, que fallece lejos de su patria, por la cual muere: “Dulcis moriens reminiscitur Argos” (‘Se acuerda, al morir, de su dulce Argos’, Verg. *Aen. X, 782*).

Por su parte, en consonancia con su patriotismo, en las obras de Cicerón no podían faltar referencias a este tema, como cuando tilda de dichosa y necesaria la muerte por la patria (“O fortunata mors, quae naturae debita pro patria est potissimum reddita”, ‘¡Oh feliz muerte la de aquel que paga su deuda a la naturaleza en defensa de la patria!’, Cic. *Phil.* XIV 12, 31), cuando remarca la exigencia de entregarse a ella para ser un ciudadano de pro (“Adeunda pro patria pericula, vulnera excipienda, mortem oppetendam”, ‘Hay que afrontar peligros por la patria, recibir heridas y enfrentarse a la muerte’, Cic. *Sest.* 10, 23), o cuando reelabora un epigrama epitáfico de Simónides de Ceos (*fr.* 92 D) (“Dic, hospes, Sparta, nos te hic uidisse iacentes, / dum sanctis patriae legibus obsequimur”, ‘Extranjero, di en Esparta que nos has visto aquí sepultados, obedeciendo las sagradas leyes de la patria’, Cic. *Tusc.* I 42, 101), que también citó Herodoto (VII 228, 2: “ὦ ξεῖν’, ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε / κείμεθα τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι”, ‘Extranjero, informa a los lacedemonios de que aquí yacemos por haber obedido sus mandatos’).

Pero es en Horacio (*Carm.* III 2, 13) donde hallamos la formulación más conocida del tópico, el archirepetido verso “Dulce et decorum est pro patria mori” (‘Dulce y honroso es morir por la patria’), que se desvincula de un contexto bélico y se erige en la formulación de un ideal cívico. Tanto inscrito en numerosos epitafios como citado en todo tipo de textos a modo de paradigma del tópico, la proverbialización de este verso parece evidente, hasta tal punto que incluso cuenta con una parodia tardía (*Mori pro patria dulce licet atque decorum; / uiuere pro patria dulcius esse puto*, ‘Puede que morir por la patria sea dulce y honroso; pero me parece más dulce vivir por la patria’, SD 5371, VF 364, P 1690, D 1650, COU I.1707) o con variaciones posteriores (*Praemium uitae mori pro patria*, ‘Premio de la vida es morir por la patria’, A 1011, D 2416).

El refranero español prefiere centrarse en la parte honrosa de esta muerte, en la gloria inmortal que conlleva, quizá a la estela de algo que nos dejó Cicerón (*Tusc.* I 15, 32): “Nemo umquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem” (‘Sin una gran esperanza de inmortalidad, nunca nadie se ofrecería a sí mismo a la muerte por la patria’). De este modo, nuestros refranes relacionan la muerte por la patria con una merecida fama (*Buena fama merece quien por su patria muere*, MK 49094; *Loa la fama a quien muere por su patria*, MK 49095).

[Apéndice 7.09] En el mundo romano, para aludir a la patria en su totalidad se empleaba la locución *arae focique* (‘los altares y los hogares’, T 1060)⁸⁵³, que comprendía tanto el aspecto público (los altares) como el privado (los hogares). Sin embargo, esta concepción público-privada de la patria desaparece en la Edad Media, a pesar de que se mantenga la asociación patria-hogar por mera metonimia. Si fijamos nuestra atención en una serie de divisas y motes medievales nos daremos cuenta de que la parte privada de la patria desaparece, al tiempo que surgen otros elementos públicos que se vinculan con la patria y que, con el tiempo, llegan a identificarse.

El más destacado de estos elementos es la figura del rey, como cabeza de Estado y como genuina expresión de esas nuevas patrias que nacen simbólicamente en la Baja Edad Media: *Pro rege saepe, pro patria semper* (‘Por el rey muchas veces, por la patria siempre’, SD

⁸⁵³ Esta unidad está presente en gran cantidad de pasajes de la literatura latina (cf. Plaut. *Amph.* 226; Cic. *Dom.* 40, 106; 56, 143; *Sest.* 42, 90; *Pis.* 37, 91; *Catil.* 4, 11, 24; *Phil.* II 29, 72; II 30, 75; VIII 3, 8; XIII 7, 16; *Deiot.* 3, 8; *Nat. deor.* III 40, 94; Sall. *Cat.* 52, 3; 59, 5; Liv. V 30, 1; XXVIII 42, 11; Sen. *Ben.* V 15, 5; Flor. II 1, 2; Gell. XIX 9, 8).

7840, HL 6752, VF 364), *Fidelis uigilans ac uictor pro rege patriaque die ac nocte* ('Fiel centinela y, vencedor por el rey y la patria noche y día', SD 3099), *Ex nece pro rege et patria tropheum* ('Trofeo ganado en una muerte en ofrenda al rey y a la patria', SD 2751). Como no podía faltar en una sociedad de larga tradición monárquica, también el refranero español incita a sacrificarse por el rey del mismo modo que por la patria (*A toda ley, pelear por tu patria y por tu rey*, MK 28588; *A tu rey y a tu nación, el alma y el corazón*, MK 49093; *A tu patria y a tu rey, tenles ley*, MK 49092).

La predilección fraseológica por las tríadas y la unión histórica entre Iglesia y Estado hace que se añada en ocasiones a las anteriores máximas la divinidad cristiana, como señor de toda la realidad, pero al mismo tiempo con ciertas reminiscencias de la índole religiosa de los altares de la unidad latina: *Deo, regi et patriae seruire* ('Servir a Dios, al rey y a la patria', SD 2010), unidad que evidentemente nos recuerda el lema carlista *Dios, patria y rey*, así como el mote de los Juegos Florales *Patria, Fides, Amor* ('Patria, Fe, Amor', SD 7305).

[Apéndice 7.10] Otra fórmula clásica comúnmente empleada para enaltecer los servicios que todo ciudadano debe tributar a su patria es *ense et aratro* ('con la espada y el arado', SD 2505, HL 2345, M 436), que hunde sus raíces en el origen agrario de Roma y que tradicionalmente se atribuye a Lucio Quincio Cincinato (519 a. C.-439 a. C.), arquetipo romano de honradez, integridad y sencillez. Desilusionado con la vida política tras el exilio de su hijo, este patricio se retiró a su finca donde se dedicaba al cultivo de la tierra. En el año 458 a. C. fue llamado por el Senado, que lo nombró dictador con motivo de la invasión de Roma por parte de los ecuos y los volscos. Se cuenta que Cincinato estaba con las manos en el arado cuando se le hizo llegar el requerimiento y que, tras derrotar a los invasores en dieciséis días, rechazó todos los honores y volvió a sus quehaceres agrícolas (cf. Liv. III 35; IV 13-15).

Esta famosa divisa ha sido adoptada por la heráldica en numerosas ocasiones y es el origen del refrán español *Con las armas en la guerra y con el arado en la paz, a tu patria servirás* (MK 49096), que se revela como una paráfrasis del sentido de la locución latina. En la Edad Media, los monjes medievales que rezaban y labraban sus campos, adaptaron este lema cambiándolo en *cruce et aratro* ('con la cruz y con el arado', SD 1630, HL 1574), que no trascendió a nuestro refranero, seguramente por circunscribirse a la vida monacal y ser ajeno a la seglar.

11.1.3. Otras patrias

Sobrepasando los límites de la patria en sentido estricto, contamos con diversos grupos de fraseologismos según los cuales la localización de la patria depende de otros muchos factores, más allá de los meramente territoriales, que van desde una óptica cosmopolita y universalizadora hasta una individualista e incluso materialista.

[Apéndice 7.11] En la primera línea tenemos la breve paremia griega *Πᾶσα γῆ πατρίς* ('Toda tierra es patria', Zen. 5, 74; Mnas. fr. 49 M; Dion. Calc. fr. 5 M), que aboga por una desvinculación del ser humano de la tierra que lo ha visto nacer en pro de una amplitud de miras que lo universaliza. En el contenido filosófico que encierra esta paremia no puede dejar de observarse la huella de Sócrates, quien, tras haberle preguntado alguien qué era, se habría definido a sí mismo como *ciudadano del mundo* (cf. Rodríguez Plasencia, 1997: 54), término que hicieron suyo los estoicos y que ha pasado a las lenguas modernas para designar a quienes desean trascender la división geopolítica inherente a las ciudadanía nacionales, en

contra de todo regionalismo y cualquier identidad patriótica dictada por los estados o naciones, afirmándose cada persona como independiente y representante de sí misma, al tiempo que favoreciendo la creación de una (todavía utópica) sociedad planetaria o aldea global, en especial gracias a la reformulación de la idea socrática que hizo Kant en su ensayo *La paz perpetua* (1795), cuya visión ha condicionado profundamente las relaciones internacionales actuales (cf. Velasco Arroyo, 1997: 91-92).

Como decíamos, el estoicismo adoptó esta concepción del ser humano y, por ello, en las obras escritas por o atribuidas a Séneca –profundamente influido por tal doctrina– hallamos la misma idea, como cuando teoriza sobre el destierro (“Nulla terra exilium est, sed altera patria”, ‘Ninguna tierra es un destierro, sino una segunda patria’, Ps. Sen. *Rem. fort.* 8, 1)⁸⁵⁴ o, manteniéndose fiel a la paremia griega, cuando autoproclama su cosmopolitismo (“Patria mea totus hic mundus est”, ‘Mi patria es todo este mundo’, Sen. *Ep.* 28, 5)⁸⁵⁵. En el mismo siglo, Estacio (*Theb.* VIII, 320) se hace eco de esta conceptualización al escribir: “Omne homini natale solum” (‘Cualquier suelo puede ser la patria de un hombre’). También en una sentencia aflora la idea, si bien jugando con el doble sentido, simbólico y físico, de *tierra*: *Terra omnis patria est, qua nascimur et tumulamur* (‘Toda la tierra es nuestra patria: en ella nacemos y se nos sepulta’, *Monost. Cat.* 31). La pervivencia del tópico se hace palmaria al aparecer registrada por Erasmo (*Adag.* II 2, 93) la adaptación literal latina de la unidad griega (*Quaeuis terra patria*, ‘Cualquier tierra es patria’), así como gracias a su presencia entre nuestras paremias (*Todo el mundo es patria*, MK 49122).

A partir de la idea que reflejan las unidades anteriores, otras introducen matizaciones que condicionan la índole de la persona para la que cualquier tierra puede erigirse en su patria: la prosperidad, la sabiduría, la destreza, el valor y la virtud.

[Apéndice 7.12] Aristófanes (*Plut.* 1151) utiliza lo que tiene toda la apariencia de una paremia –así lo indican formalmente las ediciones manejadas⁸⁵⁶– cuando Carión le pregunta a Hermes si le parece cívico desertar, a lo que éste responde: “Πατρις γάρ ἐστι πᾶσ’ ἴν’ ἂν πράττη τις εὖ” (‘Patria es cualquier sitio donde nos vaya bien’). El requisito de gozar de buena estrella que aporta el comediógrafo se halla también en una sentencia atribuida a Menandro (*Monost.* 735): *Τῆ γὰρ καλῶς πράσσοντι πᾶσα γῆ πατρις* (‘Pues la tierra entera es patria del hombre al que le va bien’), del mismo modo que en la paremia medieval *Fortunato omne solum patria est* (‘Para el afortunado toda tierra es su patria’, W 9902). El bienestar como criterio para sentir la tierra como propia está también en la base de una frase de Pacuvio (*fr. trag. inc.* 92 R) transmitida por Cicerón (*Tusc.* V 37, 108): “Patria est ubicumque est bene” (‘La

⁸⁵⁴ Al mismo tiempo, entronca con otra corriente paremiológica que insta a adaptarse siempre a las circunstancias y, más concretamente, al lugar en el que uno se encuentre (vid. Apéndice 9.50, cf. Lelli, 2006: 48).

⁸⁵⁵ La aportación fundamental de Séneca al cosmopolitismo estoico se halla en el diálogo *De otio*, donde distingue entre la ‘gran patria’ y la ‘patria chica’, como preludio a la diferencia entre la ‘gran’ dedicación al género humano (a través de la vida retirada o contemplativa) y la ‘pequeña’ dedicación al Estado: “Dos patrias podemos abrazar con el espíritu: la una, grande y propiamente universal, en la que caben los dioses y los hombres, en la que no dirigimos la mirada a éste o a aquel rincón y cuyos lindes medimos con los del sol; la otra, aquélla a la cual nos ha unido el azar de nuestro nacimiento –Atenas, Cartago o cualquiera que no pertenezca a todos los individuos, sino a algunos– (los hay que velan al mismo tiempo por ambas patrias –la grande y la chica–; los hay que sólo por la hica, los hay que sólo por la grande)” (Sen. *Ot.* 4, 1; traducción de López López, ed., 2000: 210).

⁸⁵⁶ Cf. Balasch (1977: 139), Coulon/Van Daele (1982: 144).

patria está dondequiera que se esté bien’); y que está en el origen de paremias posteriores, como *Patria est, ubicumque bene uixeris* (‘Es patria allí donde vivas bien’, Ps. Publil. 281) o *Vbi bene, ibi patria* (‘Donde se está bien, allí está la patria’, SD 10141, HL 8780, P 2943, A 1009, G 3262, COU I.3072, T 557).

El español se mantiene fiel a esta tradición (*Donde bien me va, allí mi patria está*, MK 49130; *Aquella es la patria, donde uno bien pasa*, MK 49128; *La tierra en que te vaya bien, por tu patria la ten*, MK 49127), al tiempo que también concreta tal bonanza en aspectos como la abundancia de bienes (*Ésa es mi patria donde todo me sobra y nada me falta*, MK 49133), la salud y la prosperidad social (*Ésa es tu tierra donde tienes salud y medras*, MK 49126) o la mera satisfacción del apetito (*Ésa es mi patria donde tengo salud y me sobra vitualla*, MK 49132; *¿Qué es patria? Llenar la panza*, MK 49134).

La relevancia de la alimentación en una sociedad rural y empobrecida como la medieval es lo que propició la aparición de estos últimos refranes españoles, así como de la paremia latina tardía *Non ubi nascor, sed ubi pascor* (‘No donde nazco, sino donde como’, G 2063, COU I.2009), que exalta las virtudes del estómago, principal preocupación de una comunidad alejada de intereses palaciegos, y que será empleada por el poeta neolatino John Owen (*Epigr.* VII 100, 1): “Illa mihi patria est ubi pascor, non ubi nascor” (‘Aquella es mi patria donde como, no donde nazco’, W 11430). El español retoma esta unidad conservando la paronimia original (*Adonde paces, y no adonde naces*, MK 49107), si bien más frecuentemente se desvincula de la patria y se aplica a la elección de nuestras compañías (*Con quien pascas, que no con quien naces*, MK 11767; *No con quien mamas, sino con quien jamas*, MK 11768).

[Apéndice 7.13] Según Séneca (*Cons. Helv.* 9, 7), la sabiduría es un salvoconducto que hace que quien la posea nunca esté desamparado en tierra ajena: “Quod patria cares, non est miserum: ita te disciplinis inuisti ut scires omnem locum sapienti uiro patriam esse” (‘Que carezcas de patria no es miserable: de tal modo te has instruido en conocimientos que sabes que para el hombre sabio todo lugar es patria’). Algunos compendios paremiográficos recogen *Sapienti quaeuis terra patria* (‘Para el sabio, cualquier tierra es su patria’, A 1010, COU I.2790), que refleja la misma idea sobre la base de otra paremia preexistente (*vid.* Apéndice 7.11: *Erasm. Adag.* II 2, 93: *Quaeuis terra patria*), aunque en realidad la noción de que la instrucción es un abrigo para el ser humano ya está presente en otras unidades (*cf.* *Men. Monost.* 436: *Λιμὴν πέφυκε πᾶσι παιδεία βροτοῖς*, ‘La educación es para todos los mortales un refugio’, *vid.* Apéndice 9.51). En español pueden considerarse herederos de estas unidades algunos refranes (*Quien sabe, en toda parte cabe*, MK 56902; *Bueno es que sepas, porque en todas partes quepas; que el que sabe, en todas partes cabe*, MK 56903), si bien en ellos el saber aparece como un concepto más amplio, tal vez más cercano a la destreza que contempla la serie de paremias que presentamos a continuación.

[Apéndice 7.14] Si Séneca hablaba más bien de unos conocimientos teóricos o filosóficos, Erasmo (*Adag.* I 7, 33) incluye tanto en latín como en griego una paremia que aboga por los conocimientos prácticos o habilidades como requisito para esa “ciudadanía global”: *Artem quaeuis alit terra / Τὸ τέχνηιον πᾶσα γαῖα τρέφει* (‘Cualquier tierra alimenta a la habilidad’), que algunos repertorios fraseológicos incluyen bajo la variante personalizada *Quaeuis terra alit artificem* (‘Cualquier tierra alimenta al artesano’, SD 8030, VF 99). Según el humanista, esta sentencia deriva de las palabras que pronunció Nerón cuando se le auguró que su imperio le sería arrebatado (“Art fills your hand in every land”, Mynors, 1989: 87), en

alusión a sus esfuerzos en el campo de la música. La fuente que maneja es, probablemente, Suetonio (*Ner.* 40, 2), pero en realidad la mención de “cualquier tierra” es apócrifa y ha sido rechazada en las ediciones modernas⁸⁵⁷, por lo que la “uox celeberrima” en griego que incluye el historiador (“Τὸ τέχνηον ἡμῶς διατρέφει”) puede interpretarse como ‘El arte nos mantendrá’, lo que vuelve a relacionarlo más bien con otras paremias (*vid.* Apéndice 9.51). El hecho de que el origen de esta unidad se base en un texto corrupto, hace pensar que en realidad se trata de una paremia latina no clásica sino tardía (*cf.* Mynors, 1989: 315), teoría que también podría apoyar el hecho de que presente la alimentación como esencia de la vida, alusión más propia del pueblo llano que de la aristocracia, cuya voz suele impregnar las paremias clásicas. Sea como fuere, lo cierto es que el español perpetúa la idea de que a quien esté preparado o sea habilidoso nunca le faltará comida por muy lejos que esté de su tierra (*El oficio en todo cabo halla de comer*, MK 46602; *Quien oficio sabe, no morirá de hambre*, MK 46598; *Quien sabe algún arte, come en cualquier parte*, MK 46603; *Quien tiene gracia, no está en tierra extraña*, MK 19818).

[Apéndice 7.15] Otra característica que puede hacer que una persona se acomode a cualquier patria es la valentía o el esmero, pues son diversas las referencias que encontramos al respecto sobre el *uir fortis*: *Ἄπασα δὲ χθὼν ἀνδρὶ γενναίῳ πατρίς* (‘Toda tierra es patria para el varón excelente’, *Arsen.* 3, 59b)⁸⁵⁸; “Omne solum forti patria est ut piscibus aequor” (‘Todo suelo es patria para el valeroso, como el mar para los peces’, *Ov. Fast.* I, 493); “Patria est ubicumque uir fortis sedem sibi elegerit” (‘Dondequiera que un hombre valeroso fije su morada, allí tiene su patria’, *Curt.* VI 4, 13); “Patria carere non est malum, quia forti uiro omnis locus patria est” (‘Carecer de patria no es malo, porque para el hombre valeroso todo lugar es patria’, *Agel.* 1, 15). En español no contamos con equivalentes relativos a este *uir fortis*, pero la existencia del *motto* medieval *Probo uiro uirtus comes ubique patria est* (‘La virtud es la patria que acompaña en todas partes al varón honrado’, SD 7856) nos hace pensar en una quizá ya perceptible especialización semántica del sustantivo *uirtus*, que lo llevaría desde su sentido original ‘fuerza bruta, hombría, valor’ como derivado de *uir* (equivalente del griego *ἀνδρεία*, derivado a su vez de *ἀνὴρ*) y en cuyo campo semántico entraría el adjetivo *fortis*, hasta el sentido más amplio de ‘conjunto de cualidades que dan al hombre o a los demás seres su valor físico y moral’ (BL, II.1704, s. v.), que lo acabará haciendo homólogo de la voz griega *ἀρετή* y terminará en el actual sentido moral y religioso de *virtud*. En este sentido ese *motto* podría beber de las fuentes descritas y, por ende, con ellas podría relacionarse el refrán español *Al buen varón, tierras ajenas patria le son* (MK 31448).

⁸⁵⁷ *Cf.* Icart (1969: IV.90), Bassols de Climent (1988: III.108), Agudo Cubas (1992: II.171).

⁸⁵⁸ En esta paremia griega, el adjetivo *γενναῖος* (‘true to one’s birth; high-born, noble; noble in mind, high-minded; very good’, LSJ s. v.) bien puede considerarse un equivalente funcional de *fortis*, por cuanto la valentía es una de las cualidades que se atribuyen intrínsecamente a los varones excelentes, transmitidas a través del linaje, que es lo que viene a decir el sentido original del adjetivo. De hecho, en otros diccionarios se incluye como sentidos derivados diversas cualidades positivas, entre las que se halla ‘bueno, recto, honrado, magnánimo, generoso, valeroso, bravo’ (SGP s. v.; VOX-GE s. v.). Por otro lado, junto a la paremia en cuestión, el compilador incluye *Ἄπας μὲν ἀήρ ἀετῶ περάσιμος* (‘Todo el aire es atravesable para un águila’), cuyo sentido puede considerarse paralelo, en tanto que el águila simboliza la nobleza de ánimo y la audacia (*cf.* Chevalier, 1991 [1969]: 60-64; Biedermann, 1996 [1989]: 22-25).

11.1.4. Recapitulación

Las paremias analizadas hasta el momento en este capítulo revelan el profundo cambio que experimentó el concepto de 'patria' desde la cultura grecorromana hasta la hispánica, desde esa 'ciudad natal' a la que también nos conduce la etimología del término, hasta la patria nacional que sigue vigente en nuestros tiempos, aunque no por ello dejan de aparecer alusiones a la 'patria chica' de la ciudadanía. A pesar de ello, nuestro refranero se distingue del imaginario clásico en el hecho de que refleja una desacralización del motivo, siendo cuantitativamente más abundantes los refranes que conciben la patria como el lugar en el que una persona vive prósperamente, desligándose de sentimientos patrióticos (y deberes de vasallaje) extrínsecos a la dura vida cotidiana del pueblo llano. Asimismo, y seguramente por la misma razón, tampoco resultan representativas las paremias de origen grecolatino que hunden sus raíces en concepciones filosóficas como el cosmopolitismo socrático o estoico.

En conclusión, puede afirmarse que el tema de la patria se populariza hasta el extremo de que la voz imperante saca a la palestra la propia subsistencia como criterio para identificarse con un territorio. Caso aparte constituyen los grupos de refranes que establecen una contraposición entre la propia tierra y la ajena, circunstancia en la que aquélla invariablemente sale bien parada, sobre seguro porque se entronca con la tradición de que lo propio siempre es preferible a lo extraño.

11.2. *El gobierno y los gobernantes*

11.2.1. Gobierno vs. anarquía

El Extranjero de Elea, el protagonista del *Político* de Platón, diserta sobre la figura del político o gobernante, tanto en tiempos remotos como en aquella actualidad, decidiendo que su papel es el de vigilar las comunidades humanas y estableciendo tres tipos de vigilantes: "los pastores de hombres, los tiranos que gobiernan por la fuerza y los reyes que gobiernan con consentimiento" (Crombie, 1979 [1962]: 176; cf. *Pl. Pol.* 271e-276e). Siendo los primeros los propios de la Edad de Oro –en la que el bien reinaba y era innecesaria cualquier constitución–, en la época clásica lo que diferencia a unos gobernantes de otros es su relación con el pueblo gobernado (cf. Barker, 1960 [1918]: 318), pero queda claro que, en la teoría ideal de la obra, "the real statesman will be someone who has the capacity to provide unerring answers to all questions for which we might or should look to a legislator, or the law itself, including the most important questions about the ends of human life" (Rowe, 2007 [2000]: 236).

En sus disquisiciones en torno a la política, Aristóteles (*Pol.* I 1, 2, 1252a7-18) insiste en la necesidad de distinguir entre diversas formas de autoridad, puesto que no es lo mismo ser un hombre de Estado, un rey, un cabeza de familia o un capataz de esclavos. Al decir de Barreau (1977 [1972]: 224), "la tarea del filósofo político consiste, efectivamente, en disipar una confusión mantenida a propósito de esas formas que no tienen entre sí más que una semejanza analógica". El empeño de la filosofía por señalar la multiplicidad de formas de autoridad quizá se debiera al hecho de que, en la mentalidad popular, esta pluralidad de poderes se identificaba en una misma figura que, jerárquicamente, estaba por encima de otros. Al observar las paremias en torno al gobierno y al poder, advertimos que lo que realmente importa para el mundo paremiológico es la jerarquía, de tal modo que cualquier figura perteneciente a un escalafón social más alto que otro puede erigirse en representante

del poder en abstracto: desde un rey o emperador, hasta un jefe militar, un cabeza de familia o un sacerdote⁸⁵⁹. Por ello, a pesar de que Aristóteles (*Oec.* I 1, 1343a1-18) insiste en remarcar que la administración de una casa y de una *polis* son tareas distintas (por cuanto sus funciones también lo son), en numerosas ocasiones hallaremos semejanzas entre ellas y trasvases paremiológicos de un ámbito al otro, como ya advertimos cuando tratábamos el tema de las relaciones de poder domésticas (*vid.* Apéndice 6.10).

[Apéndice 8.01] Al abordar el tema del gobierno doméstico (*vid.* Apéndice 6.05), decíamos que se establece una analogía entre éste y la gerencia de un Estado, por lo que a grandes rasgos las ideas que aparecían en ese apartado volverán a aparecer en éste. Para Aristóteles (*Pol.* IV 1, 10, 1289a15-17), “un régimen político es una organización de las magistraturas en las ciudades, cómo están distribuidas, cuál es el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad”⁸⁶⁰. Por tanto, toda organización política (léase *polis* en la terminología aristotélica) debe contar con alguna figura que ostente el poder. La misma ineludibilidad de la presencia de un gobierno aparece en Cicerón (*Leg.* III 1, 3), si bien ampliada a cualquier comunidad: “Sine imperio nec domus ulla nec ciuitas nec gens nec hominum uniuersum genus stare, nec rerum natura omnis, nec ipse mundus potest” (‘Sin gobierno ni una casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano, ni la naturaleza de las cosas, ni el mismo mundo pueden subsistir’). En español se retoma la idea afirmándola de forma general (*Donde no hay gobierno, siempre es invierno*, MK 28249; *Sin autoridad no puede haber sociedad*, MK 38623), utilizando la colmena como metáfora de la sociedad humana (*Abejas sin reina, perdida la colmena*, MK 43; *Abejas sin regina, colmena en ruina*, MK 42) o bien especificando tal gobierno en manos de un monarca o eclesiástico, adaptándose a la organización política y religiosa hispana (*Todo es viento, si no hay rey en el reino o prior en el convento*, MK 55692).

Los trasvases a otros sistemas de poder no eran ajenos a las paremias clásicas, ya que Quintiliano (V 11, 16) pone como ejemplo de símil muy conocido el siguiente: “Vt remiges sine gubernatore, sic milites sine imperatore nihil ualere” (‘Así como los remeros no valen sin piloto, así tampoco los soldados sin general’). Aunque no conservada literalmente, los elementos náuticos y militares de esta comparación se integran en nuestro refranero (*Nave sin timón, pronta perdición*, MK 17100; *Mujer sin varón y navío sin timón, nada son*, MK 58816; *Ni mesa sin pan, ni ejército sin capitán*, MK 40902).

[Apéndice 8.02] A su vez, Publilio Siro (339 / M 31) matiza que tal gobierno debe ser recto, en tanto que *Male imperando summum imperium amittitur* (‘Gobernando mal, se pierde el mayor imperio’). En español se conserva esta sentencia con cierta literalidad (*Rigiéndolo mal, el mejor señorío se perderá*, MK 28257) o con mayor libertad (*Pueblo mal guiado, pronto arruinado*, MK 28254).

[Apéndice 8.03] Como se desprende de aquella cita ciceroniana (*Cic. Leg.* III 1, 3, *vid.* Apéndice 8.01), el gobierno se concibe a modo de círculos concéntricos progresivamente de mayor alcance, desde la unidad familiar hasta el Estado, pasando por municipios y provincias. En este sentido, al hablar del gobierno en el mundo romano, en principio no hay que

⁸⁵⁹ Por este motivo, no vamos a entrar a analizar con detenimiento el empleo de uno u otro término, en tanto que a veces resultaría irrelevante para nuestros objetivos, hecho reforzado por su variedad y por la presencia de unidades sinónimas que hablan en general del poder o de las clases poderosas.

⁸⁶⁰ Cito por la edición de García Valdés (1994: 218).

entenderlo como individual (en términos del Antiguo Régimen), sino más bien en una administración en manos de una élite que constituye la clase dirigente, como se interpretaba en tiempos de la República. Por otro lado, hay que recordar que los *honores* (cargos públicos) no se consideraban una profesión especializada, sino un derecho propio de los notables, de modo que quienes poseían un nombre ilustre debían ostentar un papel honorífico. Consiguientemente, intervenir en la vida política constituía un privilegio de los altos linajes, al tiempo que un ideal y casi un deber, toda vez que configuraba la plena realización de un miembro de la clase gobernante y no tener acceso a ella convertía a alguien en un ciudadano sin importancia. La legitimidad de este mando no se otorgaba tanto en virtud de los títulos de que se revestían los nobles, cuanto gracias a una autoridad de clase que les pertenecía por naturaleza (cf. Veyne, 1991 [1985]: 100-113, 174).

Sin embargo, no hay que caer en el error de interpretar estas funciones públicas en términos actuales, puesto que esta autoridad en la que se basan tiene que ver tanto con la vida privada como con la pública:

Los «honores» son los cargos públicos, anuales por lo general, de los que ha disfrutado [un noble] y cuya memoria es una adquisición para siempre, como una suerte de título de nobleza. Los nobles romanos tuvieron un agudo sentido de la autoridad y de la majestad de su Imperio, pero en cambio ignoraban lo que llamamos nosotros el sentido del Estado o los servicios públicos. No distinguían bien entre funciones públicas y dignidad privada, entre finanzas públicas y fortuna personal. La grandeza de Roma era propiedad colectiva de la clase gobernante. [Veyne, 1991 [1985]: 103]

Pero esta indistinción entre fondos públicos y privados no funcionaba en una única dirección, de forma que estas dignidades públicas resultaban muy caras para los designados, debido a la práctica del “evergetismo”, que los obligaba a desembolsar de su peculio grandes cantidades para ofrecer al pueblo espectáculos u obras públicas. De hecho, ya en el mundo griego Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 16, 1163b8-9) había llegado a esta conclusión acerca de la labor política: “Ὅτι γὰρ ἔστιν ἅμα χρηματίζεσθαι ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τιμᾶσθαι” (‘Pues es imposible obtener del patrimonio común dinero y honor al mismo tiempo’)⁸⁶¹.

Esta circunstancia auspició una más bien escasa predisposición a ocupar tales cargos (Veyne, 1991 [1985]: 114-116) y quizá favoreció la falsa etimología que Varrón (*Ling.* V 73) atribuye al término *honos* (‘carga, honor’), que derivaría de *onus* (‘carga’). Sea como fuere, lo cierto es que esta ingeniosidad lingüístico-cultural arraigó en la lengua latina y está presente en diversos pasajes y paremias. Ejemplificando su teoría, Varrón aduce el dicho popular *Onus est honos qui sustinet rem publicam* (‘Es una carga el honor que sostiene la república’), que vincula dicha asociación a la política, lo que nos hace pensar –dada su antigüedad– que tal aplicación es la original, a pesar de que con el tiempo fuera derivando. No obstante, esta paremia es más bien recordada sin la proposición especificativa, en la forma *Onus est honos* (SD 7019, VF 189, P 2107, A 943, G 2277, COU I.2161) o, reducida a su mínima expresión, *Honos onus* (W 37282b1), juego paronímico conservado por su descendiente español *Cargos*

⁸⁶¹ El propio Aristóteles (*Pol.* III 15, 12, 1286b14-16) considera que fue precisamente la pérdida de esta noción lo que llevó de la aristocracia a la oligarquía (para los distintos sistemas políticos aristotélicos, *vid.* § 11.2.2), ya que, al envilecerse el ser humano a medida que avanzaban los siglos, los hombres de Estado empezaron a enriquecerse a expensas del tesoro público, estimando que la riqueza constituía un honor.

son cargas (MK 9476) y sus variaciones (*Cargos son cargas, las menos, dulces; las más, amargas*, MK 9477; *Cargos son cargas, y a veces, muy pesadas*, MK 9478).

La misma paronimia aparece en otros pasajes literarios, seguramente en recuerdo de esta paremia. Así, en Ovidio (*Her.* 9, 34), Deyanira se lamenta de que estar casada con un gran esposo “non honor est, sed onus” (‘no es un honor, sino una carga’), porque es difícil estar a su altura. Siglos después, en un poema incrustado en una carta de Sidonio Apolinar (*Ep.* VII 17, 2, v. 14) se alaba a Abraham para decir que se le ha encargado un “onerous honor” (‘oneroso honor’) más allá del bullicio de Roma, Bizancio y Jerusalén⁸⁶².

Diversas paremias medievales parafrasean la original, como *Est onus omnis honor; fer onus, uel defer honorem!* (‘Todo cargo es una carga; o llevas la carga o dejas el cargo’, W 7753), *Est res dulcis honor, sed magnum pondus honoris* (‘El honor es dulce, pero pesada su carga’, W 7860) o *Si quaeratur honos, non fugiatur onus* (‘Si se busca el honor, no se rehúya la carga’, SD 9389, HL 8064, A 943, D 3047, COU I.2872)⁸⁶³. Por su parte, el español innova con los términos empleados y crea una nueva asociación fonética entre *honor* y *dolor* (*A más honor, más dolor*, MK 31292; *Donde no hay honor, no hay dolor*, MK 31290) o *favor* y *dolor* (*En creciendo los favores, luego vienen los dolores*, MK 20704; *Como me crecieron los favores me crecieron los dolores*, MK 24443). De forma más libre, otro grupo subraya la incompatibilidad entre honores y beneficios propios (*Honra y provecho, no caben en un techo*, MK 31286; *Honra y pro pocas veces se vio*, MK 31289), incluso empleando símbolos cristianos (*No hay altar sin cruz*, MK 20706).

[Apéndice 8.04] En cuanto al número de personas (varones) que deben ostentar el mando de un grupo, las paremias dejan claro que debe ser una sola, más en la línea de una organización militar o absolutista que de la tan divulgada “democracia” ateniense⁸⁶⁴ o de la estructura senatorial de la República romana. Continuando con la concepción de la familia como sociedad primaria, es su modelo de gobierno el que se extiende a cualquier otra forma de sociedad, con un único jefe en cuyas manos está el gobierno. En consecuencia, la multiplicación de dirigentes se verá como un peligro que lleva irremisiblemente a una ausencia de poder y al caos organizativo.

Los primeros testimonios aparecen en un contexto bélico, como corresponde a sociedades heroico-beligerantes, para las que regir bien casi se identifica con llevar la patria a la victoria en combates contra naciones o ciudades enemigas. Los paremiógrafos griegos documentan una paremia en la que se indica el desacierto de toda poliarquía y que se aplica, tal como explicitan, a quienes no están de acuerdo en cómo se deberían hacer las cosas: *Πολλοὶ στρατηγοὶ Καρίαν ἀπόλεσαν* (‘Muchos generales destruyeron Caria’, Diogenian. 7, 72, Apost. 14, 51, *Suda* π 1395). Esta unidad toma como motivo la caída de esta región de

⁸⁶² Los ejemplos literarios son muy numerosos, por lo cual remitimos a T 988 (y la bibliografía citada por este autor) para una más detallada lista de las obras en las que se recurre a esta paronomasia, a menudo citada como paradigmática (cf. Charis. 282, 3 K; Diomed. II 446, 21 K; Rut. Lup. I 3).

⁸⁶³ Similar simbolismo se halla en el principio jurídico *Vbi emolumentum, ibi onus* (‘Donde está la ganancia, allí la carga’, SD 10149, HL 8786, COU I.3078), que obliga a quien se beneficia de una actividad a soportar los daños por ella causados y que probablemente está basado en una norma de Justiniano (*Inst.* I 17): “Vbi est emolumentum successionis, ibi et onus tutelae esse debet” (‘El que percibe la ganancia de una sucesión, debe tomar también la carga de su tutela’).

⁸⁶⁴ Sobre sus particularidades y diferencias respecto a la democracia contemporánea, vid. Dover (1994 [1974]: 288-289), García San Miguel (2006a: 48-49) o Balot (2006: 51-57).

Anatolia (las discordias entre cuyos generales hicieron que sucumbiera ante Persia, como relata Herod. V 118-119) y es recogida en su versión latina por Erasmo (*Adag.* II 7, 7): *Multitudo imperatorum Cariam perdidit* ('Una multitud de jefes perdió Caria'). Probablemente por haberse olvidado la motivación original e incluso el topónimo contenido, esta paremia no pasó al español, que ha preferido seguir reflexiones más generales como las que veremos a continuación.

En Homero (*Il.* II, 203-205), Odiseo increpa a los soldados agitadores diciéndoles: “Οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ’ Ἀχαιοί· οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, / εἷς βασιλεύς” ('Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; no es un bien la soberanía de muchos, uno solo sea príncipe, uno solo rey')⁸⁶⁵. Conforme a Erasmo (*Adag.* II 7, 7), el segundo de estos versos homéricos se proverbializó, de tal suerte que podemos entender la paremia latina *Multos imperitare malum: rex unicus esto* ('Que gobiernen muchos es malo: que haya un solo rey', B 1936, M 101) como continuación suya. A entender tal(es) verso(s) como proverbial(es) contribuye el hecho de que Suetonio (*Cal.* 22, 1) cuenta que Calígula, al oír casualmente cómo unos reyes –que habían ido a Roma a presentarle sus respetos– discutían ante él durante la comida sobre la nobleza de sus linajes, citó en griego el final: “Εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς”. Por otra parte, el primer hemistiquio de dicho verso 204 (“Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη”) fue pronunciado por Domiciano, según relata el propio Suetonio (*Dom.* 12, 3), cuando vio que el yerno de su hermano (Tito Flabio Sabino) también llevaba servidores vestidos de blanco.

Asimismo, un juicio similar hallamos en Nepote (*Di.* 6, 4), quien atribuye a Dion de Siracusa la siguiente frase: “Non potest bene geri res publica multorum imperiis” ('No puede ser gobernada una república con el mando de muchos'). Y de mano del historiador Orosio (VII 26, 6) nos ha llegado la siguiente reflexión: “Res praeterea humano generi hucusque incognita: multorum simul regum patiens consortium et magna concordia potestasque communis, alias numquam, nunc in commune prospiciens” ('Ha sucedido además algo hasta ahora desconocido para el género humano: el condescendiente consorcio y extraordinaria concordia de muchos reyes al mismo tiempo, junto con la existencia de un poder común que, antes nunca, ahora sí mira por el bien común')⁸⁶⁶.

Mención aparte merece un opúsculo atribuido a San Cipriano (*Idol. van.* 8 [PL 4, 575b-576a]), en donde se traen a colación ejemplos nefastos de asociaciones en el poder (Rómulo y Remo, Julio César y Pompeyo...) para sostener que no puede compartirse en ningún ámbito y, en especial, en el divino, en contra de la adoración de falsos ídolos: “Vnus igitur omnium

⁸⁶⁵ Aristóteles (*Pol.* IV 4, 27, 1292a13) cita este rechazo de la poliarquía (“οὐκ εἶναι ἀγαθὸν πολυκοιρανίην”) y se plantea si Homero desdeñaba la oligarquía (varios jefes que mandan individualmente) o la democracia demagógica (la multitud como jefe colectivo sin leyes soberanas). Concluye que es difícil llegar a distinguir ambos tipos, dado que ambos regímenes ejercen un poder despótico sobre los ciudadanos. Por su parte, Platón (*Pol.* 297b-c) considera que no se puede negar “ὡς οὐκ ἂν ποτε πλῆθος οὐδ’ ὠντινωνοῦν τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην οἷόν τ’ ἂν γένοιτο μετὰ νοῦ διοικεῖν πόλιν, ἀλλὰ περὶ μικρόν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἐν ἔστι ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν” ('que una multitud, sea como sea, nunca puede adquirir el conocimiento político y gobernar una ciudad con sabiduría, sino que la correcta forma de gobierno debe ser buscada en una pequeña élite o en una persona'); pese a contemplar la oligarquía como posible, como concluye Rowe (2007 [2000]: 237), a partir de este momento, “that the ideal constitution will be a monarchy is assumed.”

⁸⁶⁶ Con posterioridad, se registra *Segnium expediunt commissa negotia plures* ('Muchos resuelven más lentamente las tareas emprendidas', W 27864), que parte de la misma idea contenida en estos textos pero que amplía su alcance a cualquier tipo de empresa.

dominus est Deus. Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem. [...] Rex unus est apibus, et dux unus in gregibus, et in armentis rector unus: multo magis mundi unus est rector” (‘Por ello Dios es el único señor de todo, pues esa alteza no puede tener socio, porque tiene sola todo el poder. [...] Un único rey tienen las abejas, un único pastor en las greyes, un único soberano en los rebaños: con más razón hay un único soberano del mundo’).

Nuestro refranero retoma la enumeración de los estragos que causa dicha poliarquía, que conlleva una falta de obediencia (*Donde muchos mandan, ninguno obedece, y todo perece*, MK 38668; *Muchos a disponer, ninguno a obedecer*, MK 38670; *Donde diez mandan, lo que cada uno manda nueve lo desmandan*, MK 38667). Como viene siendo habitual, el español diversifica el motivo metaforizando esa rivalidad a través de elementos de distintos campos, tales como la ganadería (*Dos iguales pellejas, mal guardan ovejas*, MK 56256)⁸⁶⁷, el ámbito doméstico (*Mándame mi amo, mándame mi ama; no sé cuál mandado haga*, MK 39686; *Tres tocas a un hogar, mal se pueden concertar*, MK 56264⁸⁶⁸; *Muchos componedores descomponen la novia*, MK 46973) o símbolos cristianos (*Dos San Cristóbalos en una pared, no hacen bien*, MK 56268).

Una particular formulación de la idea toma como punto de partida el ámbito de la salud y la medicina. Conforme a esta serie de unidades, lo óptimo es que sea un único médico el que trate a un paciente, dado que la presencia de varios multiplicará las opiniones y llevará a un mal diagnóstico y tratamiento. Aunque no hay que descartar una aplicación literal, lo cierto es que no puede obviarse su vinculación con el hecho de que quien mande (u opine) tiene que ser uno, como sostienen los grupos anteriores. La imagen está ya presente en la sentencia griega *Πολλῶν ἰατρῶν εἴσοδος μὲν ἀπόλεσεν* (‘Me ha perdido la entrada y la salida de muchos médicos’, Men. *Monost.* 659), en una inscripción citada por Plinio el Viejo (XXIX 11: “Turba se medicorum periisse”, ‘Murió a causa de una multitud de médicos’) y en una historia en relatada por Petronio (42, 5: “Medici illum perdidierunt”, ‘Los médicos lo llevaron a la perdición’), así como en un epigrama de Marcial (V 9) que –igual que Petronio– satiriza sobre el tema indicando que, tras la inspección de un enfermo por parte de múltiples médicos, el paciente empeoró: “Linguebam: sed tu comitatus protinus ad me / uenisti centum, Symmache, discipulis. / Centum me tetigere manus aquilone gelatae: / non habui febrem, Symmache, nunc habeo” (‘Languidecía y tú, Símaco, has venido a visitarme acompañado de cien discípulos. Me han palpado cien manos heladas por el cierzo: no tenía fiebre, Símaco, pero ahora tengo’). Posteriormente, Dion Casio (LXIX 22, 4) considera una paremia una frase que atribuye a Adriano (quien lo habría dicho tras dejar las dietas prescritas por sus médicos), en el que se agrava el perjuicio de una junta de médicos indicando que puede incluso terminar con hombres poderosos: *Πολλοὶ ἰατροὶ βασιλέα ἀπόλεσαν* (‘Muchos médicos perdieron al rey’)⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ Similar aplicación ganadera veíamos ya en San Cipriano, así como en la paremia medieval *Plures pastores sunt uno deteriores* (‘Muchos pastores son peores que uno solo’, W 21618).

⁸⁶⁸ En este caso, el mando pasa a la mujer mediante el empleo metonímico de la toca, de ahí que su interpretación también pueda hacerse a la luz del prejuicio de que las mujeres se llevan mal entre sí y rivalizan constantemente.

⁸⁶⁹ Nótese la similitud formal con la sentencia contemplada por Menandro. Por otro lado, en latín medieval y humanístico contamos con paremias paralela a esta última unidad griega: *Multi medici Caesarem perdidierunt* (‘Muchos médicos perdieron a César’, G 1715), *Multitudo medicorum principem*

En época tardía, la advertencia contenida en *Numquam, crede mihi, a morbo curabitur aeger, / si multis medicis traditur una febris* ('Créeme, nunca se curará un enfermo de una enfermedad si una fiebre es tratada por muchos médicos', B 2319, M 101 y 356) parece remedar el mencionado epigrama, pero es *Multitudo medicorum certa mors est aegrotantium* ('Una multitud de médicos es la muerte segura de los enfermos', G 1721, COU I.1748) la unidad que mejor se ajusta a las características del refrán y la que perdura en español (*Muchos médicos, y cántalo muerto*, MK 40433; *Cuando a un enfermo dos médicos van, toca a muerto el sacristán*, MK 40430; *Un médico, cura; dos, dudan; tres, muerte segura*, MK 40434; *A más doctores, más dolores*, MK 40432).

Si las anteriores unidades rechazaban la idea del gobierno en múltiples manos, otras se basan en la negación de que pueda compartirse. Un verso de Ennio (*Trag.* 320 J; *fr.* 381 R; *apud Cic. Rep.* I 32, 49, *Off.* I 8, 26) ya advierte de que en cuestiones de poder no hay lealtades ni pactos que valgan: "Nulla sancta societas / nec fides regni est" ('Cuando se trata de un reino, no hay lealtad, ni alianza inviolable').

Desde el principio de la historia de Roma las asociaciones en cuestiones de poder se ven con recelo. Livio (I 14, 3) relata cómo terminó la coalición entre Rómulo y Tito Tacio, que tras años de gobierno en común, cesó con el asesinato del segundo, hecho ante el cual el primero reaccionó fríamente: "Eam rem minus aegre quam dignum erat tulisse Romulum ferunt, seu ob infidam societatem regni seu quia haud iniuria caesum credebat" ('Se dice que Rómulo reaccionó ante este hecho con menos pesar del que debía, bien porque no compartía el poder con mucho convencimiento, o bien por estimar que había sido muerto no sin razón'). Por su parte, Lucano (*Phars.* I, 92-93), enumerando las causas de la guerra civil, advierte de los peligros de traición en los gobiernos compartidos: "Nulla fides regni sociis omnisque potestas / impatiens consortis erit" ('No habrá lealtad entre los asociados para un gobierno y ningún poder tolerará un compañero'). Asimismo, Tácito habla de la inestabilidad de dicha situación en diversos pasajes, como cuando menciona el excepcional cariño que Druso profesaba a sus sobrinos ("Arduum est eodem loco potentiam et concordiam esse", 'Es difícil que el poder y la concordia convivan juntos', *Tac. Ann.* IV 4, 1), o cuando se admira de cómo Burro y Séneca ejercían una autoridad equitativa como mentores del joven Nerón ("Rarum, in societate potentiae, concordēs", 'Raramente son concordēs los poderes en sociedad', *Tac. Ann.* XIII 2, 1). A su vez, el poeta épico Coripo (*Iohan.* IV, 88-90) llega a esta conclusión histórica: "Nescit commissa potestas / aequales sufferre duos: consortis amicū / saecula nulla ferunt" ('El poder compartido no sabe soportar a dos iguales: se dice que en ninguna época nadie ha sido amigo de su aliado')⁸⁷⁰.

Pero es una frase de Séneca (*Thyēs.* 444) la que mayor fortuna ha corrido paremiológicamente, a saber: la que pronuncia Tiestes cuando reflexiona sobre la oferta de su hermano Atreo, quien le ha propuesto compartir el trono de Micenas: "Non capit regnum duos" ('El reino no admite a dos'). Nos hace creer en la proverbialización de este verso senequiano su pervivencia en español (*El mandar no quiere par*, MK 38673; *El reinar no quiere compañía, aunque sea de hijos*, MK 55650; *Reinos y dineros, no quieren compañeros*,

interfecit ('Una multitud de médicos mató al príncipe', Burton, 1862 [1652]: II.87 = *Anat. Melanch.* II 4, 1, 1).

⁸⁷⁰ A estos ejemplos podría añadirse el ya citado de San Cipriano (*Idiol. van.* 8 [PL 4, 575b-576a]) (*vid.* Apéndice 8.04.1), así como las unidades que asociaban, estereotípicamente, la intolerancia de un compañero de gobierno con la exclusividad del amor, que rechaza la presencia de una tercera persona (*vid.* Apéndice 2.33.1).

MK 56282), así como la existencia de una paremia tardía muy semejante: *Summa sedes non capit duos* ('El trono no admite a dos', W 30668a⁸⁷¹), cuya mención del trono real se advierte igualmente en nuestro refranero, aun cuando con una alusión difemística ajena a las paremias clásicas, pero peculiar de las españolas (*En la silla del trono cabe un culo solo*, MK 55653; *Cuatro nalgas no caben en un trono*, MK 55652).

En Aristófanes (*Vesp.* 927-928) hallamos una antigua formulación sobre la imposibilidad de que dos rivales coexistan y convivan en un mismo espacio: "Οὐ γὰρ ἄν ποτε / τρέφειν δύναται' ἄν μία λόχμη κλέπτα δύο" ('Pues un solo matorral no puede alimentar a la vez a dos ladrones')⁸⁷². A Zenódoto de Efeso atribuye Erasmo (*Adag.* II 2, 22) la paremia paralela *Μία λόχμη οὐ τρέφει δύο ἐριθάκους / Vnicum arbustum haud alit duos erithacos* ('Un solo matorral/árbol no alimenta a dos petirrojos')⁸⁷³, al tiempo que también recoge la equivalente *Vna domus non alit duos canes* ('Una sola casa no alimenta a dos perros', Erasm. *Adag.* II 2, 24)⁸⁷⁴. Por otro lado, un refrán medieval con típica estructura equiparativa de distintas circunstancias que se consideran inviables o nocivas se sirve, de nuevo, del mundo animal para simbolizar la sociedad humana, en este caso para indicar la inadecuación de más de un líder: *Cattus cum mure, duo galli simul in aede, et glores binae, uiuunt raro sine lite* ('Un gato con un ratón, dos gallos a la vez en una casa y dos cuñadas, conviven raramente sin discusión', Singer, 1995-2002: V.344; Bebel, 1879: 34-35, nº 105). Como en otras paremias (*vid.* Apéndice 6.08.2), el gallo aparece como dirigente del corral, que puede simbolizar cualquier asociación humana, sea familiar, sea estatal. La misma metáfora reaparece en español (*Dos gallos en un corral se llevan mal*, MK 56272; *Dos gallos en un gallinero, no hay paz entre ellos*, MK 56275; *No cantan bien dos gallos en un gallinero, ni pueden bien cantar en un muladar, sin competir y pelear, como ni dos reyes en un reino reinar*, MK 56271), si bien también se recurre a otros animales, como viene siendo habitual, entre los que se hallan algunas aves, como en la paremia de Zenódoto (*Dos pardaes en una espiga, nunca liga*, MK 56266; *Un puerco en un granero, no quiere compañero*, MK 56283; *Dos ratones no caben por un agujero*, MK 56276; *Una maestra para muchas abejas, y un pastor para muchas ovejas*, MK 38675).

11.2.2. Origen y potestad del gobernante

Como es bien sabido, Aristóteles (*Pol.* III 6-8, 1278b5-1280a6) deduce seis formas posibles de gobierno, buenas o malas, según se propongan el bien común o el interés

⁸⁷¹ Cf. *Summa potestas non patitur plures* ('Un poder máximo no soporta a muchos', B 3237).

⁸⁷² Los compendios fraseológicos incluyen la versión latina *Duos fures non alit unus saltus* ('Un solo bosque no alimenta a dos ladrones', B 886, G 760), lo que indica su pervivencia más allá de esta fuente.

⁸⁷³ A pesar de que las dos fuentes griegas emplean el término *λόχμη*, optamos por traducirlo de forma diferente en cada caso para adecuarnos a la imagen que ofrece: los salteadores se ocultan y asaltan en un bosque, mientras que los pájaros anidan y se alimentan en un arbusto. Por otro lado, habría que añadir que en esta misma entrada, Erasmo incluye un dicho equivalente que atribuye a Alejandro Magno: *Mundus non capit duos soles* ('El mundo no recibe dos soles').

⁸⁷⁴ Recuérdese cómo la comida era motivo de enemistad entre dos perros en la paremia ya analizada *Dum canis os rodit, socium quem diligit odit* ('Mientras el perro roe un hueso, odia al compañero al que quiere', *vid.* Apéndice 1.51). Además, la referencia a la casa es paralela a la que hallamos en *Vna domus dominos non querit habere gemellos* ('Una sola casa no busca tener dos señores semejantes', W 32125), lo cual, asimismo, recuerda las unidades en las que se prohíbe servir a dos amos (*vid.* Apéndice 6.13).

particular: con el gobierno de uno (monarquía y tiranía), con el gobierno de varios (aristocracia y oligarquía) o con el gobierno de todos (república/timocracia y democracia)⁸⁷⁵. En cuanto a su preferencia por uno de los tres regímenes rectos (cf. Arist. *Pol.* III 6, 11, 1279a17-22), la polémica sigue en pie, pero lo que nos interesa aquí es que en la filosofía antigua no hay unanimidad: desde la aristocracia y la república de los sabios de Platón, hasta la democracia de Protágoras o Anaxágoras, pasando por el gobierno mixto de Polibio o la apoliticidad de cínicos, cirenaicos y epicúreos (cf. García San Miguel, 2006a). Lo importante es que en la Grecia clásica primó el pensamiento político secular, con cierta separación de la religión y la política (Arnoletto, 2007: 41).

[Apéndices 8.05-06] Pese a ello, en nuestro corpus se combinan las consideraciones que desligan el gobernante de la divinidad y las que los vinculan. Un ejemplo de lo primero se halla en Séneca (*Thy.* 529), en donde Atreo, cuando le ofrece la mitad de su reino a su hermano, dice: “Habere regnum casus est, uirtus dare” (‘Poseer un reino es efecto de la casualidad, darlo es una virtud’)⁸⁷⁶. En cambio, la sentencia griega *Εἰκὼν δὲ βασιλεύς ἐστὶν ἔμψυχος θεοῦ* (‘Un rey es la imagen viva de la divinidad’, Men. *Monost.* 264) da muestra de una ideología contraria, así como la divinización de los emperadores romanos o la actitud que Valerio Máximo (VIII 5, 5) atribuye a Alejandro Magno: “Quonam modo caelestes honores usurparet coepit agitare: louis filium non dici tantum se, sed etiam credi uolebat” (‘Comenzó a darle vueltas a la idea de cómo podría usurpar los honores divinos: quería no sólo ser llamado sino incluso ser creído hijo de Júpiter’).

Con todo, la separación entre Iglesia y Estado estaba destinada a desaparecer en la Edad Media. García San Miguel (2006b: 69) señala que, a pesar de la presencia de discrepancias entre el pensamiento político de distintos autores medievales, algunas ideas se establecen como inamovibles:

El pensamiento político medieval está marcado por la relación entre dos supremos poderes [Iglesia y Estado], en principio independientes, que colaboran pero al tiempo entran en conflicto. [...] Hay entre los medievales acuerdo en bastantes puntos: que el poder viene de Dios que [*sic*] es su creador, que Iglesia y Estado deben colaborar íntimamente para manter la fe católica, que ambos poderes tienen un marco de actuación autónomo que cada uno de ellos debe respetar, que la monarquía es la mejor forma de gobierno.

Tomando en consideración que el refranero español, en su mayoría, se acuñó en época medieval, se entiende que razonamientos como los de Séneca o Tácito no aparezcan sino negados (*Rey por natura, y Papa por ventura*, MK 55654), y que lo que predomine sea la idea de que el rey lo es por gracia de Dios, presente en distintos pasajes bíblicos, tanto del Antiguo (“Per Me reges regnant et legum conditores iusta decernunt”, ‘Por Mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo que es justo’, *Prov.* 8, 15) como del Nuevo Testamento (“Non haberes potestatem aduersum me ulla nisi tibi esset datum desuper”, ‘No tendrías [Pilato] ningún poder sobre mí [Jesús], si no se te hubiera dado de arriba’, *Io.* 19, 11; “Non est enim potestas nisi a Deo”, ‘No hay poder que no venga de Dios’, *Rm.* 13, 1). Por su parte, también

⁸⁷⁵ El segundo término de cada pareja se refiere a la corrupción de su paralelo recto, y cada una atiende, respectivamente, al interés del monarca, de los ricos y de los pobres. Nótese que en la terminología aristotélica *democracia* se corresponde con lo que actualmente llamaríamos *demagogia*.

⁸⁷⁶ A su vez, Tácito (*Hist.* I 16, 3) considera cuestión de azar el pertenecer a una clase social u otra: “Generari et nasci a principibus fortuitum” (‘El ser engendrado y nacer de noble linaje es cosa de la fortuna’), frase que viene a contravenir la separación natural en clases que veíamos anteriormente (vid. Apéndice 8.03) y que sostendrá el futuro sistema feudal y, junto a él, la monarquía absolutista.

Tertuliano (*Apol.* 30, 3) se hace eco de esta concepción: “Inde potestas illi, unde et spiritus” ([‘El emperador] recibe el poder de aquel de quien recibe la vida’), así como el conocido refrán medieval *A Deo rex, a rege lex* (‘El rey proviene de Dios; la ley, del rey’, SD 12, HL 17, P 5, D 53). Pese a lo que pudiera parecer, en español son más bien escasas las paremias deudoras de este origen divino (*Del rey sólo Dios es juez*, MK 55756), probablemente por constituir una problemática alejada de la cotidianidad del pueblo.

[Apéndice 8.07] Por el contrario, sí son abundantes los que pueden relacionarse con el segundo hemistiquio del último refrán medieval citado y otros como *Reges supra leges* (‘Los reyes están por encima de las leyes’, G 2891), que subrayan el poder del gobernante para dictar leyes según su conveniencia⁸⁷⁷, temática mucho más cercana a la base social por cuanto le afecta directamente (*Tal el rey, tal la ley*, MK 55739; *Allá van leyes, do quieren reyes*, MK 36436; *Lo que manda el rey tenlo por ley*, MK 55743; *Ro, ro, hacerse ha lo que el rey mandó*, MK 55747).

La potestad real es tal que incluso Ulpiano (*Dig.* I 4, 1) establece la siguiente regla: “Quod principi placuit, legis habet vigorem” (‘Lo que agrada al príncipe tiene fuerza de ley’). Análogamente, siglos más tarde, Guillermo II de Alemania amoldará a sus intereses una famosa divisa de Cicerón (*Leg.* III 3, 8: “Salus populi suprema lex esto”, ‘Que el bienestar del pueblo sea la ley suprema’), estableciendo el arbitrio real como cimiento de la ley: *Regis uoluntas suprema lex esto* (‘Que la voluntad del rey sea la suprema ley’, SD 8821, HL 7525, P 2584, D 2810). El refranero español tanto mantiene la arbitrariedad de dichas reglas (*Lo que quiere el rey, eso es ley*, MK 36440; *Voluntad del rey no tiene ley*, MK 55733), como recalca la capacidad factual de la palabra del rey (*La palabra del rey es una escritura*, MK 55699; *Río y palabra de rey, no suelen atrás volver*, MK 55698).

Esta inapelabilidad de los mandatos reales hace que tengan que cumplirse independientemente de si son justos o no, tal como reza la paremia medieval *Regis imperium, siue iustum siue iniustum, obseruandum est* (‘La orden del rey debe observarse tanto si es justa como si es injusta’, SD 8820, HL 7524, COU I.2705), continuada por el español *Aunque no sea justo el mandato del rey, tenlo por ley* (MK 55742).

En la asociación entre el rey y la ley tiene su origen el conocido proverbio *Nouus rex, noua lex* (‘Nuevo rey, nueva ley’, SD 6496, HL 5649, P 1956, A 913, D 2042, G 2089, COU I.2021), literalmente perpetuado en español (*Nuevo rey, nueva ley*, MK 36438; *A nuevos reyes, nuevas leyes*, MK 55737), si bien su alcance se amplía a cualquier cambio en una posición de poder, que conllevará nuevas medidas que reemplacen las anteriores.

[Apéndice 8.08] La supremacía del rey sobre las leyes se pone de relieve, nuevamente, en un grupo de unidades que justifican su quebrantamiento siempre que se tenga por objetivo la consecución o el mantenimiento del poder. Parece que la idea arranca de Eurípides (*Phoen.* 524-525), cuyo Eteocles es presentado como un ávido tirano, dispuesto a cualquier crimen para preservar su posición frente a las pretensiones de su hermano Polinices, lo cual le hace decir explícitamente: “Ἐἴπερ γὰρ ἄδικεῖν χρεῖ, τυραννίδος περὶ / κάλλιστον ἄδικεῖν, τὰλλα δ’ εὐσεβεῖν χρεῶν” (‘Pues si hay que violar la justicia, por la tiranía es espléndido violarla; en lo demás conviene ser piadoso’). Cicerón (*Off.* III 21, 82) tradujo

⁸⁷⁷ A pesar de que Aristóteles (*Pol.* IV 1, 10, 1289a18-20) abogara por la sujeción del gobernante a la ley: “las leyes están separadas de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes y vigilar a los transgresores” (ed. García Valdés, 1994: 218).

estos versos euripideos (“Si uiolandum est ius, regnandi gratia / uiolandum est: aliis rebus pietatem colas”, ‘Si se ha de violar la ley, que sea para reinar; en otro caso, practica la observancia’)⁸⁷⁸ y en su traslación solía repetirlos César para justificarse (Suet. *Iul.* 30, 5), lo que sin duda favoreció su proverbialización y su incorporación a nuestro refranero (*Si la ley se ha de quebrantar, ha de ser por reinar*, MK 55661; *Por ser rey se quiebra toda ley*, MK 55659).

[Apéndice 8.09] Otra vinculación entre el poder y las leyes nos llega de la mano de Tácito (*Ann.* III 27, 3), quien, a raíz de varios ejemplos de agitación, concluye que “*corruptissima republica plurimae leges*” (‘en un Estado muy corrupto hay muchas leyes’), cuya fraseologización parece creíble vista la existencia de la variante *Pessima respublica plurimae leges* (‘El peor gobierno tiene muchas leyes’, SD 7511, HL 6431, D 2332), así como su perduración en español (*Muchas leyes, mal gobierno*, MK 36410; *En el mal reino, leyes muchas, y no se cumple ninguna*, MK 36409; *Reglas, pocas y buenas*, MK 36411).

[Apéndice 8.10] Sin embargo, existe cierta corriente contraria que aboga por la sujeción del gobernante a la ley. Aristóteles (*Pol.* V 9, 1, 1309a36) sostiene que una de sus cualidades debe ser una justicia adecuada a cada régimen, sea cual sea éste, pero siempre en función de él y no de su propio arbitrio. A su vez, Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 2, 5) atribuye a Pítaco de Mitilene la siguiente sentencia: *Pareto legi, quisque legem sanxeris* (‘Obedece a la ley, tú que la has promulgado’), imperativo seguido de cerca no sólo por otras unidades similares (*Patere legem, quam ipse tulisti*, ‘Soporta la ley que tú mismo propusiste’, A 675; *Patere quam ipse fecisti legem*, ‘Soporta la ley que tú mismo has hecho’, SD 7286, HL 6228, VF 411, M 95, D 2270, COU I.2236)⁸⁷⁹, sino también por nuestro refranero (*Quien puso la regla, que pase por ella*, MK 36421; *El que la ley establece, guardarla debe*, MK 14918 *El respeto a la ley, comience por el rey*, MK 55722). Estas unidades abren el camino a principios jurídicos posteriores contrarios al despotismo (*Sub lege rex*, ‘El rey está bajo la ley’, SD 9745, HL 8385; *Sequi debet potentia iustitiam, non praecedere*, ‘El poder debe seguir a la justicia, no precederla’, Coke, *Inst.* II 454) y paremias españolas paralelas (*Por encima del rey está la ley*, MK 55724; *La ley vale más que el rey*, MK 36443; *Al rey obliga más la ley*, MK 55726).

[Apéndice 8.11] Aun así, se considera importante que la autoridad esté basada en la propia fortaleza, dado que, como dice Tácito (*Ann.* XIII 19, 1) cuando Agripina pierde el favor de su hijo (Nerón) y se queda sola, “*nihil rerum mortalium tam instabile ac fluxum quam fama potentiae non sua ui nixa*” (‘de las cosas mortales no hay nada tan inestable e insegura como la fama de un poder que no está fundado en su propia fuerza’). Esta reflexión podría relacionarse con el refrán *No tiene seguro su estado el rey desarmado* (MK 55664), en el que la solidez del poder se explicita a través del armamento.

⁸⁷⁸ En su versión, Cicerón no habla de ‘tiranía’, sino de ‘reinar’, probablemente debido a las diferentes connotaciones que tal vocablo evocaba en tiempos de Eurípides, ajeno a la negatividad de su correlato latino, cuyo empleo habría supuesto una paradoja en el pensamiento ciceroniano: “La palabra griega *tyrannis* designaba una forma de gobierno personal, monárquico autocrático, semejante a la dictadura o al despotismo. Por influencia de los textos platónicos adquirió la posterior connotación estrictamente negativa que transmite el término latino *tyrannia*” (Negro Pavón, 1992: 683-384). Téngase en cuenta esta consideración de ahora en adelante, aunque no se indique explícitamente.

⁸⁷⁹ También Claudiano (*IV Cons. Aug.* 297-299) defiende la misma teoría política: “*Tunc obseruantior aequi / fit populus nec ferre negat, cum uiderit ipsum / auctorem parere sibi*” (‘El pueblo se hará más respetuoso con la ley y no se negará a someterse a ella, cuando vea que su propio propulsor la obedece’).

11.2.3. Características del gobernante

11.2.3.1. Virtud

[Apéndice 8.12] Como adelantábamos (*vid.* Apéndice 8.10), Aristóteles (*Pol.* V 9, 1, 1309a32-36) establece las cualidades que ha de poseer el hombre de Estado, a saber: lealtad al régimen establecido (cualquiera que sea), gran capacidad para los asuntos de la administración, y virtud y justicia apropiadas al sistema en vigor. De éstas tres, es la última la que tiene mayor repercusión fraseológica, virtud que en otro pasaje se especifica en bondad y sensatez: “Φαμὲν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον” (‘Decimos que el buen gobernante debe ser bueno y sensato, y que el político ha de ser sensato’, *Arist. Pol.* III 4, 7, 1277a14-16). En otro momento, se concreta en prudencia y justicia: “Εἶτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σὺφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς;” (‘Pues si el que manda no es prudente y justo, ¿cómo va a mandar bien?’, *Arist. Pol.* I 13, 5, 1259b39-40)⁸⁸⁰.

Conforme a Domínguez Carrillo (2001: 772), una de las influencias de Cicerón en la teoría política contemporánea es la necesaria probidad de los políticos, primando en el ejercicio del poder la honestidad, la rectitud y el bien común, más allá de sus capacidades oratorias o su sabiduría: “Virtus, probitas, integritas in candidato, non linguae uolubilitas, non ars, non scientia requiri solet” (‘En un candidato suele requerirse virtud, honradez, integridad, no fluidez en la palabra, no técnica, no ciencia’, *Cic. Planc.* 25, 62), pues llevando una vida modesta es cómo pueden ganarse el favor del pueblo: “Nulla autem re conciliare facilius beniuolentiam multitudinis possunt ii, qui reipublicae praesunt, quam abstinentia et continentia” (‘Con ninguna otra cosa los que gobiernan un pueblo pueden más fácilmente granjearse la benevolencia de las gentes, que con una vida austera y morigerada’, *Cic. Off.* II 22, 77). Por su parte, Séneca (*Thy.* 215-217) pone en boca de Sateles un parlamento que indica la trascendencia de la integridad moral, religiosa y legal en todo gobierno: “Vbi non est pudor / nec cura iuris, sanctitas, pietas, fides, / instabile regnum est” (‘Donde no hay pudor, ni cumplimiento de la ley, ni santidad, ni piedad, ni fe, tal reino es inestable’)⁸⁸¹.

La idea se reelabora en época medieval gracias a paremias como *Reges quiue solent regalia sceptrata tenere, / dignis ornatos moribus esse decet* (‘Conviene que los reyes o quienes suelen sostener los cetros reales estén provistos de costumbres dignas’, *W* 26470a) o *Rex pius et iustus studet hoc, quod dicitur, esse* (‘El rey íntegro y justo se esfuerza por ser esto que se dice’, *W* 26856). El español, a su vez, apunta la conveniencia de un gobernante recto (*Do buen alcalde juzga, toda cosa es segura*, *MK* 2293; *Cuando los que gobiernan hacen lo que deben, los gobernados no hacen lo que quieren*, *MK* 28262), puesto que, en caso contrario, la autoridad se viene abajo y, de acuerdo con una sentencia de Publilio Siro (441 / O 6), de la dignidad moral de los que ostentan el poder depende el grado de obediencia de los súbditos: *Omnis aequo animo parent ubi digni imperant* (‘Todos obedecen de buen grado cuando los

⁸⁸⁰ Las diferencias entre estos dos pasajes aristotélicos son más aparentes que reales. Por un lado, las concomitancias entre los términos *ἀγαθός* (‘bueno’) y *δίκαιος* (‘justo’) se evidencian gracias tanto al amplio alcance semántico del primero, como a la concepción de la justicia como virtud ética según la tradición griega. Por otro lado, los adjetivos *φρόνιμος* (‘sensato’) y *σὺφρων* (‘prudente’) están ambos emparentados etimológicamente con *γρήν* (‘diafragma, pecho’), sede de sentimientos y afectos, así como de las facultades mentales, la inteligencia y el conocimiento (*LSJ* s. v.).

⁸⁸¹ Paralelamente, en el Antiguo Testamento se subraya la buena ventura de la tierra gobernada con nobleza: “Beata terra cuius rex nobilis est” (‘Dichosa la tierra cuyo rey es noble’, *Ec.* 10, 17).

que ordenan son dignos'), similar a otras paremias nuestras (*Si el alcalde no es ejemplar, ¿quién le ha de respetar?*, MK 2294; *Cuando los que mandan pierden la vergüenza, los que obedecen pierden el respeto*, MK 38651; *Si quieres verte obedecer, manda poco y bien*, MK 38664).

Unos siglos después, Claudiano (*III Cons. Aug.* 188) nos dejó un verso al respecto: "Emitur sola uirtute potestas" ('El poder sólo se obtiene con la virtud'), que seguramente corrió la suerte de proverbializarse, pues es ampliamente recogido y cuenta con sus propios correlatos en español (*Con virtud y bondad se adquiere autoridad*, MK 24100), e incluso aparece tergiversado para afirmar lo opuesto (*Bondad merma autoridad*, MK 7592).

En cuanto a la virtud con la que debe regirse todo gobernante, Horacio (*Ep.* I 1, 59-60), en su crítica del dinero –cuya carencia impide que personas válidas accedan al poder, con lo que la expresión le parecería excesivamente ingenua– trae a colación un proverbio (citado como tal por Isid. *Etym.* IX 3, 4) que dice: *Rex eris si recte facies* ('Serás rey si obras rectamente')⁸⁸². Esta frase estaría basada en el juego etimológico de *rex* en relación con *recte* (T 1002, Walde/Hofmann, 1938-1956: II.426-427) y, según el propio Horacio, la canturreaban los niños cuando jugaban, seguramente en alusión a algún juego infantil, tal vez parecido al que recuerda Platón (*Theaet.* 146a), en el cual quien se equivoca es llamado asno, mientras que quien no, se convierte en rey: "Ο δὲ ἀμαρτῶν, καὶ ὃς ἂν ἀεὶ ἀμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὡσπερ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος· ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι" ('El que cae en falta, una y mil veces, asno se sentirá, como dicen los niños cuando juegan a la pelota; pero el que hace el recorrido sin falta, ése será nuestro rey y dispondrá la cuestión a su antojo'). El español transmite la unidad latina con literalidad (*Rey serás si hicieres derecho*, MK 55655) y con una glosa semejante a la indicada por San Isidoro (*Rey serás si hicieres derecho, indino [sic] de ser rey si hicieres tuerto*, MK 55656).

11.2.3.2. Humildad

[Apéndice 8.13] Aristóteles (*Pol.* III 4, 10-15, 1277a25-1277b16) establece una distinción entre la virtud del hombre de bien (conforme a una única virtud perfecta) y la del buen ciudadano (en función del régimen político), determinando que, mientras la primera consiste en mandar (en oposición a los esclavos), la segunda la integran tanto cualidades de mando como de obediencia. Simplificando, se diferencia entre la virtud de quien debe gobernar a inferiores y la de quien debe gobernar a sus iguales. Por ello, quien pertenezca a una clase social alta deberá regirse por una virtud que lo distinga de las clases consideradas inferiores; en cambio, para gobernar a sus iguales, tendrá que aprender a mandar habiendo

⁸⁸² De hecho, San Isidoro (y Rabano Mauro, *Univ.* XVI 3 [PL 111, 446b]) lo incluye con el añadido *si non facias, non eris* ('si no, no lo serás'), que no es sino una consecuencia lógica y cuya presencia puede responder a cuestiones de ritmo, pues en las paremias no es extraña la adición de hemistiquios que resultan semánticamente irrelevantes (cf. *Dame y te daré: si no me das, ¿qué quieres que te dé?*, MK 1573; *Ahora que te veo me acuerdo; que si no te encontrara, no me acordara*, MK 5857; *No manda el que aconseja: si lo quieres, lo tomas, y si no, lo dejas*, MK 12726). Una formulación tardía sigue de cerca esta variante, pero recurriendo a una tercera persona generalizadora (*Rex erit, qui recte faciet: qui non faciet, non erit*, 'Será rey quien obre rectamente; quien no lo haga, no lo será', W 26844a). Por otra parte, el propio San Isidoro (*Sent.* III 48, 7) recoge también *Reges a recte regendo* ('Reinarás reinando rectamente') y, posteriormente, Ausonio (*Technop.* 7, 3) remite al mismo proverbio, apostillando que no es el poder lo que hace al rey, sino el recto proceder: "Qui recte faciet, non qui dominatur, erit rex" ('Quien obre rectamente, no quien domina, será rey').

sido gobernado antes. Y es en este momento cuando cita un lugar común que considera acertado: “Οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα” (‘No se es buen gobernante sin haber sido gobernado’, Arist. *Pol.* III 4, 14, 1277b12)⁸⁸³.

En época romana, Cicerón (*Leg.* III 2, 5) retoma el *topos* en los siguientes términos: “Qui bene imperat, paruerit aliquando necesse est” (‘Quien manda bien, necesario es que haya obedecido alguna vez’). Más paremiológica parece (como tal aparece en Ps. Pubil. 223 y en W 16427) una frase de Séneca (*Ira* II 15, 4) sobre la misma cuestión: *Nemo regere potest, nisi qui et regi* (‘Nadie puede gobernar, sino quien sabe también ser gobernado’)⁸⁸⁴.

De la misma manera, algunos escritores en lengua griega tardíos echan mano de este pensamiento. Hablando del rey espartano Agesilao II, Plutarco (*Vit. Ages.* 1, 4) dice que fue el que gobernó con mayor armonía con sus súbditos precisamente porque, gracias a su educación, supo combinar su realeza con democracia y humanidad: “Ἀγησιλάω δὲ καὶ τοῦθ’ ὑπῆρξεν ἴδιον, ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἄρχειν μὴ ἀπαιδευτον τοῦ ἄρχεσθαι” (‘Pero Agesilao tuvo algo singular, pues llegó a comandar habiendo sido educado para obedecer’). Por su parte, Diógenes Laercio (I 60) atribuye a Solón la siguiente máxima: *Ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι* (‘Gobierna, pero habiendo aprendido primero a ser gobernado’). Con todo, otras fuentes indican que la sentencia originaria de Solón tenía la siguiente formulación: *Ἄρχεσθαι μαθὼν ἄρχειν ἐπιστήση* (‘Sabrás mandar cuando hayas aprendido a obedecer’, Sol. *fr.* 133, 10 Martina; *cf.* T 984).

El tema reaparece en la literatura cristiana, en tanto que San Agustín (*XII abus. grad.* 3 [PL 40, 1080]) hace alusión a un proverbio usado y conocido ya por los antiguos: *Dominari nequeat qui prius alicui seruitutem praeberere denegat* (‘No puede gobernar quien se niega primero a servir a alguien’). Posteriormente, Erasmo (*Adag.* I 1, 3) recoge *Nemo bene imperat, nisi qui paruerit imperio* (‘Nadie gobierna bien sino quien no se ha sometido antes al poder’), y como medievales se documentan *Praeesse nescit qui subesse nescit* (‘No sabe mandar quien no sabe obedecer’, W 39667a), *Discat seruire glorians ad alta uenire* (‘Quien quiera llegar a lo alto, que aprenda a servir’, W 5832) o *Non potest imperare, qui male ante*

⁸⁸³ Erasmo (*Adag.* I 1, 3) recoge esta misma expresión como proverbial, con alguna ligera modificación (*Οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα*, ‘No es posible gobernar bien sin haber sido gobernado’). Y el propio Aristóteles (*Pol.* VII 14, 6, 1333a2) vuelve a hacer referencia a ella en otro pasaje: “Τὸν τε γὰρ μέλλοντα καλῶς ἄρχειν ἀρχθῆναι φασι δεῖν πρῶτον” (‘En efecto, el que se propone gobernar bien debe, según dicen, haber sido gobernado primero’). En realidad, la idea se remonta al sabio Solón (*cf. infra* Diog. Laert. I 60 y HL 5183) y algo muy similar estaba presente ya en las enseñanzas de Platón (*Leg.* VI 762e), si bien en este pasaje platónico se introduce una novedad que comentaremos más adelante.

Por otro lado, en Publilio Siro (213 / H 11) encontramos *Heu, quam miserum est discere seruire, ubi dominari doctus es* (‘¡Cuán miserable es aprender a servir cuando estás preparado para mandar!’), sentencia que aparentemente contradice las unidades que estamos tratando, pero que adquiere su propia identidad si la interpretamos a la luz de la distinción aristotélica entre el hombre de bien y el buen ciudadano: en este caso no se estaría hablando del mando político, sino de la pérdida de la libertad, de la conversión de un amo en esclavo.

⁸⁸⁴ Asimismo, entre estas sentencias falsamente atribuidas a Publilio Siro se encuentra otra sinónima: *Parere scire par imperio gloria est* (‘Saber obedecer es una gloria conveniente para la autoridad’, Ps. Publil. 278). Por otro lado, emparentada con este tópico está *Qui docte seruit, partem dominatus tenet* (‘Quien sirve hábilmente tiene madera de amo’, Publil. 544 / Q 44), aun cuando también puede entenderse como que el criado fiel adquiere poder e influencia sobre su amo (*vid.* Apéndice 6.16).

seruiit ('No puede gobernar quien antes haya servido poco', A 282, G 2037)⁸⁸⁵. Como se observará, estas dos últimas paremias evidencian una pérdida del sentido que Aristóteles le daba a la frase, por cuanto el verbo *seruire* indica una confusión de las dos virtudes que tanto se esforzó en diferenciar el Estagirita y cuyo antecedente ya estaba en el verbo *δουλεύειν* ('servir, ser esclavo') que empleó Platón (*Leg.* VI 762e) en un contexto muy semejante: "Ὁ μὴ δουλεύσας οὐδ' ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου, καὶ καλλωπίζεσθαι χρὴ τῷ καλῶς δουλεῦσαι μᾶλλον ἢ τῷ καλῶς ἄρξαι" ('El que no ha servido no puede llegar a ser digno de alabanza como superior, y es preciso que se presuma, más que de haber mandado bien, de haber servido bien'). Es probable que este desarreglo respecto a la teoría aristotélica (fielmente conservada en época romana mediante una precisa elección de términos) se produjera, más que por una pervivencia de la doctrina platónica, por una popularización del *topos*, que en boca del vulgo se adaptaría a su realidad, más próxima a las relaciones de poder domésticas que a las políticas o administrativas.

El español, paralelamente, atestigua esta ambigüedad, desde una literalidad próxima a las fuentes más antiguas (*No sabe mandar quien no sabe obedecer*, MK 46158; *No sabe mandar quien no ha sido mandado*, MK 38657; *Para saber mandar, es preciso saber obedecer*, MK 38660), hasta otros refranes más próximos a la cotidianidad del pueblo llano, como en los medievales (*Quien supo servir, sabe ser servido*, MK 4186; *Ninguno es buen señor que no ha sido buen servidor*, MK 4185; *Ninguno es buen amo sino el que fue buen criado*, MK 4184).

11.2.3.3. Razón y sabiduría

[Apéndice 8.14] A juicio de Erasmo (*Adag.* I 1, 3), la susodicha máxima de Solón que recoge Laercio puede aplicarse tanto a quienes aprenden a mandar siendo gobernados como a quienes llegan a dominar sus pasiones y se gobiernan a sí mismos. Por ende, puede admitirse que parte de las unidades clásicas arriba mencionadas podría tener este sentido de manera subrepticia. De hecho, otro de los pasajes que el humanista holandés saca a relucir es uno de Plutarco (*Mor.* 780b = *Princ.* 2) que, descontextualizado, bien parece ser plenamente equivalente a los anteriores: "Οὔτε γὰρ πίπτοντός ἐστιν ὀρθοῦν οὔτε διδάσκειν ἀγνοοῦντος οὔτε κοσμεῖν ἀκοσμοῦντος ἢ τάττειν ἀτακτοῦντος ἢ ἄρχειν μὴ ἀρχομένου" ('Pues no es capaz de enderezar el que cae, ni de enseñar el ignorante, de imponer orden el que lo transgrede o disciplina el indisciplinado, ni de gobernar el que no se somete a un gobierno'). Aun así, analizándolo en su contexto, vemos que se trata de la conclusión del siguiente razonamiento: "Τὸν ἄρχοντα πρῶτον τὴν ἀρχὴν κτησάμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ κατευθύναντα τὴν ψυχὴν καὶ καταστησάμενον τὸ ἦθος οὕτω συναρμόττειν τὸ ὑπήκοον" ('El gobernante debe hacerse primero con el gobierno de sí mismo, enderezar después su alma y establecer su propio carácter, para así poder amoldar a sus súbditos a él'). Por ello, parece que en realidad Plutarco se refería al autocontrol, del mismo modo que su contemporáneo Dion de Prusa (*Or.* 62, 1) cuando, alabando la labor de Trajano, establece el dominio de uno mismo como base de cualquier poder: "Καὶ μὴν εἴ τις ἐνὸς ἀνδρὸς οὐχ οἷός τε ἄρχειν ἐστί, καὶ τούτου σφόδρα ἐγγὺς ὄντος, ᾧ δὴ ξύνεστιν, οὐδὲ αὖ μίαν ψυχὴν κατευθύνειν τὴν αὐτοῦ, πῶς ἂν δύναιτο βασιλεύειν μυριάδων ἀναριθμητῶν πανταχοῦ διεσπαρμένων [...];" ('Si alguien no es capaz de

⁸⁸⁵ Además, varios compendios fraseológicos incluyen una frase del monje Tomás de Kempis (*Imit.* I 20, 9): "Nemo secure praecipit, nisi qui bene oboedire didicit" ('Nadie manda dignamente, sino el que aprendió a obedecer sin replicar').

gobernar a un solo hombre, aunque sea el más cercano a él, con el que realmente convive, ni lo es siquiera de dirigir a una sola alma, la suya propia, ¿cómo podría reinar sobre incontables miríadas dispersas por todas partes?).

En época tardía tenemos diversos equivalentes en latín: *Stultum imperare reliquis, qui nescit sibi* ('Es necio que gobierne a los otros quien no sabe gobernarse a sí mismo', Ps. Publil. 354); *Absurdum est ut alios regat, qui se ipsum regere nescit* ('Es absurdo que a otros gobierne quien no sabe gobernarse a sí mismo', G 32, COU I.39, Stone, 2005: 4); *Rector perfectus, hic primo suos regit actus* ('El gobernante perfecto es aquel que primero gobierna sus propios actos', W 26423); *Rex erit hic alios, qui se non regere possit? / Qui sese ipse regit, rex erit ille mihi* ('¿Será rey para otros aquel que no puede gobernarse a sí mismo? Quien se gobierne a sí mismo, ése será rey para mí', W 26844); *O rex, si rex es, rege te, uel eris sine re rex / et sine re regnas, te nisi rite regas* ('¡Oh, rey! Si eres rey, rígete a ti mismo, o serás rey sin nada; y sin nada reinarás, si no te riges a ti mismo como es debido', W 19575); *Te rege, sic alios recta ratione gubernes! / Si secus ipse facis, non sapienter agis* ('¡Réinate a ti mismo como gobiernas a los otros con recta razón! Si obras de otro modo, no procedes sabiamente', W 31140). Estas consideraciones cuentan con algunos correlatos en español, no muy numerosos (*Mal mandará a otro quien a sí no sabe mandar*, MK 38662; *No ha de pretender a los otros mandar quien a sí mismo no se sabe dominar*, COU I.39).

Afín resulta una reflexión de Séneca (*Ep.* 37, 4), en la que el dominio de uno mismo aparece como autosometimiento a la razón, es decir, instaurándola a modo de guía para conseguir gobernar a otros: "Si uis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges, si ratio te rexerit" ('Si quieres someter todas las cosas a ti, sométete tú a la razón; gobernarás a muchos, si la razón te gobierna a ti'). Por su parte, Tácito (*Hist.* III 20, 2) establece la racionalidad y el juicio como inherentes a un jefe militar: "Ratio et consilium propriae ducis artes" ('La razón y el tino son las cualidades propias de un general'). Y vienen a decir lo mismo otra de las sentencias de Pseudo-Publilio Siro (*Sent.* 270: *Omnia subicit, qui se subicit rationi* ('Todo lo domina quien se somete a la razón') y las unidades medievales *Quis recte rex est? Se ratione regens* ('¿Quién es rectamente rey? Quien se rige a sí mismo con la razón', W 25435)⁸⁸⁶ y *Rex est dicendus, qui se ratione gubernat* ('Se dice que es rey quien se gobierna con la razón', W 26846). En español, pueden relacionarse con *Si rey te deseas, rígete para que lo seas* (MK 55690) o *El que no sabe gobernar, no sabe reinar* (MK 28242).

De manera más general, un monástico menandro asegura que la razón debe erigirse en el norte de cualquier forma de autoridad: *Ἀρχῆς ἀπάσης ἡγεμῶν ἔστω λόγος* ('Que la razón sea guía de todo poder', Men. *Monost.* 68). Asimismo, el historiador Flavio Vopisco (*Tac.* 5, 2) cita un dicho del emperador Tácito: "Caput imperare, non pedes" ('Para gobernar está la cabeza, no los pies'); de acuerdo con T 1004, "per essere buoni imperatori [...] e comunque per comandare bene non occorrono i piedi, cioè il pieno vigore fisico, ma la testa, vista come sede naturale dei pensieri e dei ragionamenti." Sin embargo, las unidades españolas que pueden relacionarse con esta última cita se desvinculan del poder y sencillamente se refieren a actuar de forma racional y cuerda (*La cabeza manda a los pies*, MK 13643; *Los pies han de ir donde vaya la cabeza*, MK 13637; *Haz cuenta de la cabeza, que los pies van tras ella*, MK 51648).

⁸⁸⁶ Nótese que este diloguismo emplea la aliteración y el juego etimológico que veíamos respecto a *Rex eris si recte facies* (vid. Apéndice 8.12.3).

[Apéndice 8.15] No obstante, para nuestro refranero han tenido mayor trascendencia los textos bíblicos, en los que la razón se troca en sabiduría: “Et nunc reges, intelligite: erudimini, qui iudicatis terram” (‘Y ahora, reyes, comprended: instruíos, vosotros que regís la tierra’, *Ps.* 2, 10), “Rex insipiens perdet populum suum” (‘El rey ignorante será la ruina de su pueblo’, *Si.* 10, 3). Como medieval se registra *Insipiens rex est asinus diademate pollens, / tam sibi quam cunctis perniciosus hic est* (‘Un rey ignorante es un asno reinando con una diadema, tan pernicioso es éste para sí como para los demás’, W 12506), que puede considerarse una variación sobre esta última cita bíblica⁸⁸⁷. En español, a su vez, se indica la conveniencia de la inteligencia en el dirigente (*Quien con muchos tiene que hacer, mucho seso ha menester*, MK 28240), se alaba al gobernante sabio (*Rey que sabe, justo es que lo alaben*, MK 55669) y se reniega del ignorante (*Regente sin saber, mal regidor puede ser*, MK 38661; *Dios me libre de un bruto con poder*, MK 38650), comparándolo con un asno como en el refrán medieval latino (*Rey no letrado, asno coronado*, MK 55675) o instándolo a cultivarse como en el salmo bíblico (*Rey ignorante, o estudie, o váyase*, MK 55676).

Pero la figura del regente sabio no era ajena a la cultura clásica, en especial a la filosofía griega. Por ejemplo, Demócrito y Sócrates se inclinaban por una aristocracia que vinculaba el ejercicio del poder a la sabiduría, de tal modo que los sabios estarían llamados a mandar sobre los ignorantes (García San Miguel, 2006a: 44); y archiconocida es la utópica república de los filósofos de Platón, según el cual éstos, una vez se hayan elevado al conocimiento del Bien, podrán extraer de él los criterios para ordenar justamente el Estado⁸⁸⁸. A este respecto, es significativo un verso de Eurípides (*Iph. Aul.* 375)⁸⁸⁹, en el que Menelao dice: “Πόλεος ὡς ἄρχων ἀνήρ πᾶς, ζύνεσιν ἢ ἔχων τύχη” (‘Para gobernante de la ciudad vale un hombre cualquiera, con tal de que tenga inteligencia’)⁸⁹⁰.

Ahora bien, el *epimitio* de una fábula de Esopo (*Fab.* 44 P) sentencia: “Ἄμεινόν ἐστι νοθεῖς ἔχειν ἄρχοντας ἢ ταρακτικούς” (‘Es mejor tener gobernantes estúpidos que

⁸⁸⁷ Además, se fechan en el siglo XVI dos réplicas (luego proverbializadas) que contravienen esta idea, afirmando sarcásticamente que la erudición no es uno de los requisitos para ostentar el poder. Según se cuenta, *Nescis, mihi fili, quam parua sapientia hic noster mundus regitur* (‘No sabes, hijo mío, con qué poca sabiduría se gobierna este nuestro mundo’, SD 5898, HL 5230) o *An nescis, mi fili, quantilla prudentia regatur orbis?* (‘¿No sabes, hijo mío, con cuán poco conocimiento se gobierna el mundo?’, T 993) fue la respuesta del papa Julio II a un religioso que suponía grandes conocimientos en el papa para gobernar bien la Iglesia. Por otro lado, el canciller sueco Axel de Oxenstierna animaba a su hijo a que aceptara un cargo en el gobierno diciéndole: *Videbis, fili mi, quam parua sapientia regitur mundus* (‘Verás, hijo mío, cuán poca sabiduría basta para regir el mundo’, SD 10578, M 537, D 3380, T 993).

⁸⁸⁸ Sobre la trascendencia ideológica de esta teoría, García San Miguel (2006a: 55) señala: “pese a este carácter utópico su influencia será enorme en el pensamiento posterior [...]. De una forma o de otra, todos los defensores del poder absoluto serán deudores de Platón: se presentarán a sí mismos como únicos, o al menos supremos, concedores de la justicia y como honrados servidores del bien común y esto sirvió como «ideología» al servicio del poder, aunque obviamente la práctica haya ido por otro lado.”

⁸⁸⁹ Téngase en cuenta la nota de García Gual/Cuenca (1979: 274): “Algunos estudiosos han considerado espurio este verso 375, que contiene una afirmación harto exagerada para ser puesta en boca de Menelao, y tiene un aire de sentencia general muy típica de los añadidos posteriormente a algunas tiradas trágicas.”

⁸⁹⁰ Otras unidades hablan de cómo un ciego no puede erigirse en guía (por ejemplo, *Caecus monstrat uiam*, ‘El ciego enseña el camino’, cf. *Hor. Ep.* I 17, 3-4), que pueden entenderse en el mismo sentido (que un ignorante no puede gobernar a otros), pero que sus posteriores implicaciones las vinculan más bien con el tema de los comportamientos necios y absurdos (*vid.* Apéndice 9.52).

perturbadores'), volviendo de nuevo a la valoración de la integridad ética por encima de otras cualidades de los regentes. Esta fábula narra cómo unas ranas se cansaron de su desgobierno y pidieron a Zeus que les enviara un rey: como la estaca que les mandó no las convenció, reclamaron otro rey, que no fue sino una hidra que se las comió⁸⁹¹.

Por más que la enseñanza de la versión griega sí se relaciona con la política, en Fedro (I 2) la conclusión es que hay que conformarse con lo que se tiene, pues podría venir algo peor. Esta divergencia simbólica y semántica podría explicar por qué los derivados españoles se desvinculan de la política y adquieren un nuevo alcance: resaltando los inconvenientes de las peticiones, el orgullo de los humildes o en contra de "los que nunca están contentos con su suerte" (MK 16232). En español se recoge como proverbial la traducción del título, en especial del latino (*Βάτραχοι αἰτούντες βασιλέα*, 'Las ranas que pidieron rey'; *Ranae regem petierunt*, 'Las ranas pidieron rey', cf. *Las ranas pidieron rey*, MK 47580; *Las ranas rey pidieron*, y *después se arrepintieron*, MK 50377), así como *Dios nos dio el rey de las ranas* (MK 16232, 47581)⁸⁹².

11.2.3.4. Corrupción

El tan pregonado mito de la corrupción política romana responde, hasta cierto punto, a una tergiversación histórica, puesto que, en general, sólo es tal ante los ojos modernos, pero no de un romano⁸⁹³. En Roma, el noble "acaricia propósitos elevados sobre su dedicación a la causa común y entiende que la relación que mantiene con cada uno de sus protegidos es personal y de confianza" (Veyne, 1991 [1985]: 104), incidiendo en el desdibujamiento del límite que separa lo privado de lo público.

Enriquecerse gracias al servicio público no ha impedido nunca proponerse el servicio público como ideal. [...] No había función pública que no fuese un robo organizado mediante el cual los que ejercían aquella esquilaban a sus subordinados y todos juntos explotaban a los administrados. Así sucedió en tiempos de la grandeza de Roma y así siguieron las cosas en la hora de su decadencia. [Veyne, 1991 [1985]: 105]

Así pues, la extorsión estaba a la orden del día y cualquier funcionario se dejaba sobornar para ocuparse de sus diligencias, hasta el punto de que se acabó por fijar de forma oficial las tarifas de las mordidas, a modo de precio por cada una de las gestiones (Veyne, 1991 [1985]: 106).

⁸⁹¹ No puede dejarse de citar una frase de Petronio (77, 6), en la que la rana –ser débil por excelencia– se convierte en rey como por arte de magia: *Qui fuit rana nunc est rex* ('Quien fue rana, ahora es rey'). A pesar de estar documentada como proverbial (W 24120a), no ha pervivido en español.

⁸⁹² [Apéndice 8.37] Con todo, hay que señalar que, aunque la moraleja de Fedro no es estrictamente de temática política ("Hoc sustinete maius ne ueniat malum", 'Soportad este mal, no sea que venga otro mayor', Phaedr. I 2, 31), sí lo son algunos refranes españoles que retoman la idea –circunscribiéndola más bien a la política doméstica– y la estructura de este verso (*Conservemos este señor, no venga otro peor*, MK 48104; *Dios conserve a mi señor, por miedo de otro peor*, MK 14287; *Rogad por el mal señor, por miedo de otro peor*, MK 4236; *Mal amo has de guardar, por miedo de empeorar*, MK 14285), porque se considera que el cambio sólo puede ser a peor (*Cuando es malo un señor, tras él viene otro peor*, MK 4237; *Se va un señor, y viene otro peor*, MK 4238).

⁸⁹³ Sin embargo, habría que matizar esta afirmación, habida cuenta de que hay excepciones, como el caso de Verres, que bien puede considerarse una muestra de corrupción en sentido moderno, tal como lo documenta Cicerón: especulación, malversación de fondos públicos, apropiación indebida, etc.

De esta manera, hay que tener en cuenta que durante el paso de la sociedad clásica a la moderna se produjo esta reinterpretación de las funciones propias de los cargos públicos, lo cual condiciona la aparente avenencia semántica de las unidades clásicas y españolas que veremos a continuación.

[Apéndice 8.16] Tal como detalla Lucano (*Phars.* VIII, 493-495), el eunuco Potino le dijo al faraón Ptolomeo XIII: “Exeat aula / qui uolt esse pius: uirtus et summa potestas / non coeunt” (‘Aléjese de los palacios quien quiera ser justo: la virtud y el poder supremo no van juntos’). Análogamente, un refrán medieval advierte de que *Vita palatina dura est animaeque ruina* (‘La vida palatina es dura y la ruina del alma’, W 33858), poniendo de relieve que las posiciones de poder siempre acarrearán algún tipo de envilecimiento que aparta del camino virtuoso a quienes las ostentan. En español, el tema de la corrupción política se tiñe no sólo de cierto tono lúdico (–*Pocos son los reyes que van al infierno. –Porque son pocos, entiendo*, MK 55696; *Mandar y mondar, muchas veces van a la par*, MK 38652), sino también denigratorio (*Regidor y mierda de culo, todo es uno*, MK 12106), e incluso los gobernantes aparecen como hombres ruines por antonomasia (*De todo tiene el pueblo, regidores y hombres buenos*, MK 12104).

[Apéndice 8.17] Conforme a Tácito (*Hist.* I 51, 4), “auaritia et arrogantia praecipua ualidiorum uitia” (‘la avaricia y la arrogancia son los vicios principales de los poderosos’). Pese a contar con numerosos refranes españoles sobre la avaricia (cf. MK 5863-6003), en general no suelen relacionarse con los vínculos de poder; en cambio, el engreimiento –el otro defecto apuntado por Tácito– sí aparece ligado a posiciones de autoridad (*El mando, engorda*, MK 38688; *¡Qué pujos y qué arremangos, el que tiene la sartén por el mango!*, MK 38693; *La abundancia da arrogancia*, MK 287), como asimismo ocurre cuando Plutarco (*Mor.* 779f = *Princ.* 2) habla de la insolencia de los poderosos y los compara con escultores imperitos: “Ἀλλὰ νοῦν οὐκ ἔχοντες οἱ πολλοὶ τῶν βασιλέων καὶ ἀρχόντων μιμοῦνται τοὺς ἀτέχνους ἀνδριαντοποιούς, οἱ νομίζουσι μεγάλους καὶ ἀδροὺς φαίνεσθαι τοὺς κολοσσούς, ἂν διαβεβηκότας σφόδρα καὶ διατεταμένους καὶ κεχηγνότας πλάσωσι” (‘Mas muchos reyes y gobernantes son tan necios que actúan como escultores ineptos, que piensan que sus colosales figuras parecen más grandes e impresionantes si las modelan con los pies separados, los músculos en tensión y las bocas abiertas’).

[Apéndice 8.18] Esta soberbia del gobernante puede entroncarse con otra serie de pasajes clásicos en los que se recalca que le es propio actuar según su propio arbitrio. En Eurípides (*Phoen.* 393), el desterrado Polinices destaca la necesidad de atenerse a las decisiones de quienes ostentan el poder, por muy inadecuadas que sean: “Τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρεῶν” (‘Es necesario soportar las necedades de los poderosos’). Es más que probable que este verso esté en la base de una sentencia de Menandro (*Monost.* 730), en la que se insta a transigir ante cualquiera de sus antojos: *Τὴν τῶν κρατούντων μάθε φέρειν ἐξουσίαν* (‘Aprende a soportar la arbitrariedad de los poderosos’).

De acuerdo con una sentencia de Publilio Siro (574 / R 6), lo que da al mando su especificidad es, precisamente, la capacidad de actuar a voluntad: *Regnat, non regitur, qui nihil nisi quod uult facit* (‘Quien hace todo lo que desea, manda, no es gobernado’). Lo mismo se sostiene en un discurso que pronunció Gayo Memio en la asamblea tras la vuelta de Calpurnio Bestia (en el año 112), recogido por Salustio (*Iug.* 31, 26), donde además se suma la idea de que se goza de total impunidad: “Impune quae lubet facere, id est regem esse” (‘El hacer impunemente lo que a uno le apetece, eso es ser rey’). Por último, Tácito (*Ann.* VI 42,

2) alaba la estructura en senado, en detrimento de las oligarquías, que se asemejan al despotismo individualista de los reyes: “Populi imperium iuxta libertatem, paucorum dominatio regiae libidini propior est” (‘El gobierno ejercido por el pueblo está al lado de la libertad, el dominio de unos pocos, más cerca de la arbitrariedad de un rey’).

En nuestra lengua la idea cristaliza en refranes que se sirven de la redundancia para indicar la inapelabilidad de los dictámenes de los potentados (*El que manda, manda*, MK 38638; *Quien manda, manda, y no se entretiene en palabras*, MK 38643; *Quien manda, manda, y hace lo que le da la gana*, MK 38642; *Quien manda manda, y en disputas no se anda*, MK 38641), mientras otros sencillamente señalan que proceden siguiendo su arbitrio sin recurrir a la repetición léxica (*Teniendo el mando y el palo, lo que quiero hago*, MK 38656; *El alcalde lee como quiere*, MK 2297).

Consecuentemente, si quien tiene el mando está dominado por el egoísmo y el propio interés, ocasionará la desdicha de sus súbditos, como establece Publilio Siro (485 / P 36): *Paucorum improbitas est multorum calamitas* (‘La maldad de unos pocos es la desgracia de muchos’). En español esta conducta se especifica en la propia de una tiranía (*La riqueza del tirano es la pobreza de sus vasallos*, MK 60976).

11.2.3.5. Clemencia y severidad

[Apéndice 8.19] En cuanto al modo de actuar, el universo paremiológico se muestra bastante unánime: una de las cualidades más apreciadas en un regente es la clemencia en el trato con el pueblo que gobierna⁸⁹⁴. En su tratado sobre ella, Séneca establece que la clemencia es la virtud más humana y la que más conviene a quienes ostentan el poder: “Nullum clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet” (‘A ninguno de entre todos los hombres le sienta mejor la clemencia que a un rey o un príncipe’, Sen. *Clem.* I 3, 3), dado que la gloria de los reyes nace del ejercicio del bien, toda vez que es funesto el poder que sólo sirve para dañar. Más adelante, reaparece la idea: “Excogitare nemo quicquam poterit quod magis decorum regenti sit quam clementia” (‘Nadie puede concebir cosa alguna que mejor se acomode al decoro de un gobernante que la clemencia’, Sen. *Clem.* I 19, 1).

La primera de estas citas senequianas es la semilla de una sentencia que se encuentra entre las de Publilio Siro: *Nullum ex omnibus clementia magis quam regem aut praelatum decet* (‘La clemencia a nadie conviene más que al rey o al prelado’, Ps. Publil. 254). Y en otra se explicita las razones de esta adecuación: *Haec clementia principem decet, ut, quocumque uenerit, mansuetiora omnia faciat* (‘Esta clemencia le conviene a un príncipe, para que, venga lo que venga, lo haga todo más apacible’, Ps. Publil. 154). En nuestro refranero, sin embargo, no se hallan equivalentes literales (*Gobernar es transigir*, MK 28246).

Más trascendente para nuestra fraseología ha sido una frase proverbializada que, según Suetonio (*Tib.* 32, 2), Tiberio escribió para contestar a las sugerencias que le hacían algunos gobernadores para que aumentara los impuestos de sus provincias: “Boni pastoris esse tondere pecus, non deglutere” (‘Es propio de un buen pastor esquilarse las ovejas, no

⁸⁹⁴ Hay, con todo, ejemplos de lo contrario, que no cuentan con continuidad en español (“Est aliquid ualida scepra tenere manu”, ‘Es algo [bueno] sostener el cetro con mano fuerte’, Ov. *Rem.* 480; *Austere iubere*, ‘Mandar con severidad’, A 281).

despellejarlas’)⁸⁹⁵. En español, esta metáfora ganadera se mantiene en el enunciado fraseológico *Trasquilar y no desollar* (MK 41950) y sus múltiples variaciones (*Trasquilar la oveja, y no quitarle la pelleja*, MK 41952; *Basta esquilar sin degollar*, MK 23445; *Tresquilado, mas no tan ahinado –o atusado*, MK 47468; *Bien corta la lana quien la corta y no araña*, MK 41951), pero se ha traspasado el ámbito de la política y se aplica para indicar moderación y “aconsejar que no se abuse de quien da provecho” (DRAE s. v. *trasquilar*). Aun así, parece que también puede emplearse para indicar el trato con los hijos, con una nueva superposición de las relaciones de poder públicas y privadas (*Mi hijo tresquilado, mas no tan atusado*, MK 23442).

Paralelamente, otras de las sentencias transmitidas junto a las de Publilio Siro condenan la dureza en el ejercicio del poder: *Seueritas assidua amittit auctoritatem* (‘Una severidad continua destruye la autoridad’, Ps. Publil. 343), *Ex saeua animaduersione nulla regi gloria est* (‘De un cruel castigo no hay ninguna gloria para un rey’, Ps. Publil. 125). De modo semejante, el español *Alcalde cruel, nadie dice bien de él* (MK 2283) trasvasa el contenido original a una política más cercana al pueblo llano.

Por consiguiente, el ejercicio de la misericordia y del perdón por parte de la autoridad competente se ve como un instrumento que acrecienta su poder: *Multa ignoscendo fit potens potentior* (‘Perdonando mucho, el poderoso se hace más poderoso’, Publil. 350 / M 42). Ello se debe a que, gracias a la benevolencia, el gobernante se granjea la estima de su pueblo, pues *Cum ignoscis uni, gratos complures facis* (‘Cuando perdonas a uno, te congracias con otros muchos’, Publil. 658 / C 43), sentencia que cuenta con unidades parejas en español (*Templando la severidad se granjea loor de humanidad*, MK 11888; *Quien tiene misericordia, segura tiene la gloria*, MK 11893; *Por ser humano con el que poco puede, antes se gana que se pierde*, MK 11898).

Por su parte, Cicerón (*Off.* I 24, 82) habla de cómo actuar en momentos de turbación social, circunstancia en la que la magnanimidad del gobernante debe dejarse traslucir: “*Id est uiri magni, rebus agitatis, punire sontes, multitudinem conseruare*” (‘Esto es lo propio en un varón magnánimo en casos de agitación: castigar a los culpables y perdonar a la multitud’). Aun así, nuestro refranero sostiene la idea contraria, tal vez como reflejo del paso hacia la monarquía absolutista (*El príncipe discreto ha de perdonar a uno y castigar a ciento*, MK 49571).

[Apéndice 8.20] Pero no hay que confundir esta misericordia con una completa indulgencia o piedad, puesto que quien ostenta el mando debe ocuparse de mantener la disciplina del pueblo y no dejar que actúe sin inquietarse por las represalias. De este modo, Aristóteles (*Pol.* V 8, 8, 1308a28-30) establece: “*Τοὺς τῆς πολιτείας φροντίζοντας φόβους παρασκευάζειν, ἵνα φυλάττωσι καὶ μὴ καταλύωσιν ὥσπερ νυκτερινὴν φυλακὴν τὴν τῆς πολιτείας τήρησιν*” (‘Los que se preocupan por el régimen deben proporcionar motivos de temor, para que los ciudadanos se mantengan en guardia y no cesen en la vigilancia del régimen, como si fuera una guardia nocturna’). A esta obligación del regente parece aludir Séneca en dos de sus tragedias, cuando en sendos pasajes sostiene que reinar equivale a menudo a ser odiado: “*Regnare non uult esse qui inuisum timet*” (‘Quien teme ser odiado no

⁸⁹⁵ San Máximo el Confesor (*Cap. Th.* 13 [PG 91, 805c]) atribuye a Alejandro Magno un dicho similar, en esta ocasión con metáfora agrícola, pero que no ha perdurado en español: *Κηπουρὸν μισῶ τὸν ἐκ ῥιζῶν ἐκτέμνοντα τὰ λάχανα* (‘Odio al hortelano que arranca las hortalizas de raíz’).

desea reinar', Sen. *Phoen.* 654), "Odia qui nimium timet, / regnare nescit" ('No vale para reinar, quien teme excesivamente los odios de los demás', Sen. *Oed.* 703-704).

Aunque formalmente sean comparables, estas consideraciones no deben confundirse con el célebre y proverbializado verso de Acio (*fr.* 203-204 R) que dice: *Oderint dum metuant* ('Que me odien, con tal de que me teman')⁸⁹⁶; el propio Séneca (*Ira* I 20, 3; *Clem.* I 12, 4; II 2, 2) lo considera deleznable y propio de tiranos, igual que Cicerón (*Phil.* I 14, 34; *Off.* I 28, 97; *Sest.* 48, 102)⁸⁹⁷. A su vez, Suetonio (*Cal.* 30, 1) relata que con frecuencia era utilizado por el despótico Calígula, mientras que su tío Tiberio empleaba la variante *Oderint dum probent* ('Que me odien con tal de que me respeten', Suet. *Tib.* 59, 2). Por último, Silio Itálico (I, 149) parece tenerlo en mente cuando, refiriéndose a Asdrúbal, escribe: "Metui demens credebat honorem" ('El insensato consideraba un honor ser temido'). En español se conserva con cierta literalidad el verso trágico (*Con tal que me teman, paso por que me aborrezcan*, MK 28259), así como la creencia de que es preferible ser temido que amado (*Más quiero ser temido que amado ni tenido*, MK 60168).

[Apéndice 8.21] Dados los repetidos juicios negativos respecto a la actitud que defienden las anteriores unidades, lo normal es pensar que sus detractores estarían más de acuerdo con otras que advierten del peligro de convertirse en un ser temible u odioso, pues el pavor que se inspire será proporcional al que tendrá que experimentarse: *Ὁ πολλοῖς φοβερὸς ὧν πολλοῖς φοβείσθω* ('Quien es temido por muchos, teme a muchos', Sol. *fr.* 1, 220, 19 Mullach), *Multos timere debet quem multi timent* ('Tiene que temer a muchos aquel a quien muchos temen', Publil. 338 / M 30), *Necesse est multos timeat, quem multi timent* ('Es forzoso que tema a muchos aquel a quien muchos temen', Laber. *fr.* 126 R; Ps. Publil. 217), *Res uera est, qui a multis timetur, multos timet* ('Es cierto que quien es temido por muchos, teme a muchos', Ps. Publil. App. 86), "Tam times quam timeris" ('Tanto temas cuanto eres temido', Min. Fel. *Oct.* 37, 9).

Una nueva reformulación aparece en Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 4, 5), quien atribuye a Periandro de Corinto la variante *Multis terribilis, cauto multos* ('Terrible para muchos, guárdate de muchos'), lo que corrobora el origen griego de estas sentencias, sea de Solón, sea de Periandro. Por su parte, Claudiano (*IV Cons. Aug.* 290) relaciona tal conducta con la suerte de los tiranos: "Qui terret, plus iste timet; sors ita tyrannis" ('Quien mantiene el terror, él teme aún más: tal es la condición de los tiranos'). Por último, en la colección de sentencias de Pseudo-Séneca (*Mor.* 61) hallamos la versión *Qui a multis timetur, multos timet* ('Quien es temido por muchos, a muchos teme')⁸⁹⁸.

En español se registran paremias literales (*Mucho tema aquel a quien muchos temen*, MK 24324; *El hombre a quien muchos temen, a muchos ha de temer*, MK 24323), otras que

⁸⁹⁶ En Esopo (*Prov.* 16) leemos el equivalente *Δυστυχείτω καὶ λοιδορεῖτω με* ('Sea [el súbdito] un desdichado y que me injurie').

⁸⁹⁷ El verso se reproduce también en obras posteriores (por ejemplo, Macr. *Com. Somn. Scip.* I 10, 15), o bien se reformula: "Te uero, Constantine, quantulibet oderint hostes, dum perhorrescant" ('Pero a ti, Constantino, que te odien los enemigos cuanto quieran, con tal de que te teman', *Incert. Paneg. Const.* 10, 4).

⁸⁹⁸ El auténtico Séneca (*Ep.* 47, 18) también había abordado el tema, pero referido a la relación entre amos y criados, argumentando que el señor no puede hacerse temible para el criado, porque "qui colitur, et amatur" ('quien es respetado, también es amado') y está claro que "non potest amor cum timore misceri" ('el amor no puede estar mezclado con el temor'); por ende, si el sirvo teme a su señor, ni lo respetará ni lo amará, y su relación estará permanentemente viciada. Sobre la posterior fortuna de esta última frase, *vid. supra* Apéndice 2.26.

sustituyen el temor infundado por odio (*Quien a muchos es odioso, de muchos es temeroso*, MK 38427) y alguna que establece una oposición entre gobernantes y gobernados (*El súbdito teme a uno; el señor, a muchos*, MK 33262), de modo similar a *Regibus peius est multo quam seruiantibus: / re uera, quia illi singulos, isti uniuersos timent* ('Es mucho peor para los reyes que para los que le sirven: es cierto, porque aquellos temen de uno en uno; éstos, a todo el mundo', Ps. Publil. App. 87-88).

11.2.3.6. Ira y rencor

[Apéndice 8.22] Pero la imagen de los gobernantes no siempre resulta tan amable ni tan condescendiente, dado que otras paremias recomiendan guardarse de la ira de los poderosos y de su amargo rencor. Homero (*Il. II*, 196-197) ya advierte sobre la furia de los reyes: "Θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων, / τιμὴ δ' ἐκ Διὸς ἐστὶ, φιλεῖ δὲ ἐμητίετα Ζεὺς" ('La cólera de los reyes, alumnos de Zeus, es terrible, pues su dignidad procede del pródigo Zeus y éste los ama'). En cambio, Séneca (*Med.* 494) resulta más sentencioso al escribir: "Grauis ira regum est semper" ('La ira de los reyes es siempre grave'). En ocasiones se compara la irritación de los poderosos con elementos de especial violencia, como el rayo –recordando quizá la furia de Zeus como en el pasaje homérico– (*Fulmen est, ubi cum potestate habitat iracundia*, 'Hay un relámpago donde la ira vive con el poder', Publil. 184 / F 19) o, en fuentes bíblicas, con el león (*Sicut fremitus leonis, ita est regis ira*, 'Como el rugido del león es la cólera del rey', *Prov.* 19, 12). En español, con todo, se pierden estas comparaciones y simplemente se aconseja alejarse del gobernante encolerizado (*De ira de rey y de alboroto de grey*, MK 55757) o bien se recomienda tener poco trato con reyes (*Al rey y al río, nunca le tengas muy vecino; porque si se enoja, todo lo deja barrido*, MK 55776), en la línea de otros refranes que se analizarán más adelante (*vid.* Apéndice 8.34).

Ampliando el alcance de estas unidades (y su versión doméstica, *vid.* Apéndice 6.20) a cualquier relación de poder, en Publilio Siro (483 / P 34) se sentencia de manera general: *Potenti irasci sibi periculum est quaerere* ('Irritarse contra el poderoso es buscarse un peligro'). En español, esta advertencia acerca de las represalias de los poderosos se diversifica gracias a la presencia de diversas figuras que representan el poder, sean reyes (*A tu rey no ofendas, ni te metas en sus rentas*, MK 55762; *Ni vayas contra tu ley, ni contra tu rey*, MK 59642; *No digo nada; que el rey me lo manda*, MK 59644), superiores jerárquicamente (*Al que te puede tomar lo que tienes, dale lo que te pidiere*, MK 59652; *Al tambor mayor no se le toca retreta*, MK 59649) o adinerados (*Contrario rico, pleito perdido*, MK 50642; *Pleitear un pobre contra un rico es pelear con un gallo grande uno chico*, MK 50643).

[Apéndice 8.23] Los mecanismos de control de los monarcas son múltiples y por virtud de ellos pueden ejercer su autoridad. Rodeándose de personas leales y delegando en ellas, los gobernantes son capaces de abarcar un territorio muy amplio, ya que se les "multiplican" los órganos con que examinan a sus súbditos, como dice Aristóteles (*Pol.* III 16, 12, 1287b26-31):

Ἄτοπον τ' ἴσως ἂν εἶναι δόξειεν εἰ βέλτιον ἴδοι τις δυοῖν ὄμμασι καὶ δυσὶν ἀκοαῖς κρίνων καὶ πράττων δυσὶ ποσὶ καὶ χερσίν, ἢ πολλοὶ πολλοῖς: ἐπεὶ καὶ νῦν ὀφθαλμοὺς πολλοὺς οἱ μονάρχοι ποιοῦσιν αὐτῶν καὶ ὄτα καὶ χεῖρας καὶ πόδας: τοὺς γὰρ τῇ ἀρχῇ καὶ αὐτοῖς φίλους ποιοῦνται συνάρχους.

Parecería tal vez absurdo que cualquiera con dos ojos, dos oídos, dos pies y dos manos viera, juzgara y actuara mejor que muchos, cuando también ahora los monarcas se procuran muchos

ojos, oídos, manos y pies, pues hacen partícipes del mando a los amigos de su poder y a sus amigos personales. [Traducción de García Valdés, 1994: 210]

Como explica García Valdés (1994: 210), en este pasaje es probable que Aristóteles tuviera en cuenta costumbres medas y persas, cuyos reyes “tenían por todo el país hombres de su confianza encargados de mirar y de escuchar, a quienes se les daba la designación oficial de *ojos del rey*” (cf. T 1016; Xen. *Cyr.* VIII 2, 10-12; Herod. I 114), así como una práctica de los reyes de Macedonia, que daban la dignidad de *amigos del rey* a quienes hacían copartícipes de su poder, consultándoles sobre cuestiones decisivas y encargándoles las misiones más trascendentes.

La cuestión de los ojos (y oídos) de los reyes reaparece en muchos pasajes, por ejemplo, en Aristófanes (*Ach.* 124-125: “Τὸν βασιλέως ὀφθαλμὸν ἢ βουλή καλεῖ / ἐς τὸ πρυτανεῖον”, ‘La asamblea invita a pasar al pritaneo al ojo del rey’), y ya es proverbial en Luciano (*Merc. cond.* 29; *Adv. indoct.* 23: Ὡτα καὶ ὀφθαλμοὶ πολλοὶ βασιλέως, ‘Muchos oídos y ojos son propios de los reyes’), como recoge Erasmo (*Adag.* I 2, 2: *Multae regum aures atque oculi* / Ὡτα καὶ ὀφθαλμοὶ βασιλέων πολλοὶ)⁸⁹⁹. Sin embargo, no tiene repercusiones en nuestra fraseología, a pesar de que aparece en la literatura, como en el segundo libro *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León: “Porque demás de que los hombres por cuyos ojos y oídos veen y oyen los reyes, muchas vezes se engañan, procuran ordinariamente engañarlos por sus particulares intereses e intentos” (Cuevas García, ed., 1980: 373).

Ahora bien, sí tiene trascendencia otra parte del cuerpo que aparecía en Aristóteles y que Herodoto (VIII 140, 6) ya había mencionado, pero no en referencia a su cantidad, sino a su longitud: “Καὶ γὰρ δύναμις ὑπὲρ ἄνθρωπον ἢ βασιλέος ἐστὶ καὶ χεὶρ ὑπερμήκης” (‘Y [los reyes] tienen poder sobre los hombres y la mano del rey es muy larga’). A su vez, Ovidio (*Her.* 17, 166) formula la insigne pregunta “An nescis longas regibus esse manus?” (‘¿No sabes que los reyes tienen las manos largas?’). Vistos los antecedentes griegos, es más que probable que Ovidio estuviera remitiendo a alguna expresión conocida, semejante a algunas evidenciadas posteriormente como *Μακρὰὶ τρῶννων χεῖρες* (‘Grandes son las manos del gobernante’, *Arsen.* 11, 7a), *Longae regibus sunt manus* (‘Los reyes tienen las manos largas’, SD 4841, HL 4356, VF 368, P 1546, M 273) o *Longae regum manus* (‘Las manos de los reyes son largas’, Erasmo. *Adag.* I 2, 3). La herencia española de estas unidades pasa por la literalidad (*Los reyes tienen muy largas las manos*, MK 55753), la explicitación de tal extensión (*La mano del rey a todas partes llega*, MK 55754) o la libre adaptación del sentido (*El carro del rey alcanza a la liebre en el monte*, MK 55752).

Hay que destacar que el empleo metafórico de *manus* (que lleva, por metonimia, a traducirlo por ‘brazos’ en diversos compendios fraseológicos latinos) juega con los distintos sentidos que tenía tal palabra (‘instrumento; poder, dominio; potestad, autoridad; tropa, escuadrón’, BL s. v.), para indicar que los reyes tienen muchos medios para castigar a quienes les han ofendido. La longitud de los miembros alude a que sus represalias no llegan sólo a las personas que se encuentran lejos físicamente, sino que también se puede aplicar a la dilación

⁸⁹⁹ Dada la escasa importancia de estas unidades para nuestro refranero, remitimos a T 1016 para una más detallada descripción de los pasajes literarios en que se mencionan los *ojos* u *oídos del rey*.

en el tiempo, pues aunque disimulen durante un tiempo, los reyes acaban castigando a aquéllos con quienes se han enfadado⁹⁰⁰.

[Apéndice 8.24] De hecho, esta última idea aparecía ya en Homero (*Il.* I, 80-83): “Κρείσσων γὰρ βασιλεὺς ὅτε χῶσεται ἀνδρὶ χέρηϊ· / εἶ περ γάρ τε χόλον γε καὶ αὐτῆμαρ καταπένη, / ἀλλά τε καὶ μετόπισθεν ἔχει κότον, ὄφρα τελέσση, / ἐν στήθεσσι ἐοῖσι” (‘Un rey es más poderoso que el inferior contra quien se enoja; y si bien en el mismo día refrena su ira, guarda luego rencor hasta que logra ejecutarlo en el pecho de aquél’). De modo parecido habla Tácito (*Ann.* V 2, 10) de la ojeriza de los potentados: “Acerbarum facetiarum apud praepotentes in longum memoria est” (‘Hay un largo recuerdo de las amargas bromas en los poderosos’), que guarda similitudes con alguno que otro de nuestros refranes (*Con su amo nadie se debe burlar, ni con más alto que él se fregar*, MK 14110).

11.2.4. Relaciones entre gobernante y gobernados

La relación entre el gobierno y el pueblo era, al menos en cuanto a ideología, radicalmente divergente en Grecia y en Roma. Según Dover (1994 [1974]: 291), en Atenas “there was no denying that the assembly was the ultimate source of law”, como demuestran, por ejemplo, algunos pasajes de Jenofonte (*Hell.* I 7, 12: “Τὸ δὲ πλῆθος ἐβόα δεινὸν εἶναι εἰ μὴ τις ἐάσει τὸν δῆμον πράττειν ὃ ἂν βούληται”, ‘La mayoría gritó que era monstruoso que se impidiera que la asamblea hiciera lo que quisiera’) o Demóstenes (59, 88: “Κυριώτατος ὢν τῶν ἐν τῇ πόλει ἀπάντων, καὶ ἐξὸν αὐτῷ ποιεῖν ὅ τι ἂν βούληται”, ‘[La asamblea es] absoluto señor de todo en la ciudad y puede hacer lo que desee’). Incluso, los ciudadanos corrían el riesgo “of being called unpatriotic and undemocratic if they disagreed with the majority [...] about the right means of ensuring the security and prosperity of the city” (Dover, 1994 [1974]: 291; cf. Demost. 15, 25; 15, 33; 21, 201).

En cambio, en la Roma del Alto Imperio predomina un ideal liberal, con un estilo similar a la camaradería, por lo que, “a los ojos de la clase gobernante, la «libertad» reina, y el soberano reinante es un «buen emperador», si sabe hablar con un tono liberal a los ciudadanos de la clase alta, dar órdenes de igual a igual, si no juega a ser un dios vivo, ni a ser un potentado” (Veyne, 1991 [1985]: 182)⁹⁰¹.

[Apéndice 8.25] Pero paremiológicamente una de las cuestiones más importantes es que se considera que quien ostenta la autoridad ejerce una influencia en su pueblo a modo de ejemplo, hasta el punto de que llega a identificarse la condición ética y moral de la comunidad con la de su regente, que se convierte en un modelo que se sigue ciegamente. Ya Platón (*Leg.* IV 711b) advierte sobre el influjo moral del gobernante sobre la ciudadanía: “Οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινος παμπόλλου χρόνου τῷ τυράννῳ μεταβαλεῖν πόλεως ἦθη,

⁹⁰⁰ Mención aparte merece Séneca (*Ep.* 82, 5), quien aplica –negándolo– las *manos largas* a la fortuna, lo cual da una prueba más de la proverbialización de las paremias que analizamos: “Non habet, ut putamus, fortuna longas manus” (‘La fortuna no tiene, como pensamos, largas manos’).

⁹⁰¹ No obstante, como señalan estos mismos autores, esta visión cambió en el Bajo Imperio: “Los retratos de los emperadores, en las postrimerías de la Antigüedad, atribuirán al soberano los rasgos de un inspirado o de un jerarca mussoliniano; mientras que los retratos imperiales del Alto Imperio atribuyen al príncipe una cabeza de joven guapo, de intelectual o de todo un señor de rasgos individualizados: los de un hombre entre los demás. [...] A finales de la Antigüedad, todo cambia; la escena se ve ocupada por una negra retórica expresionista y por un estilo político autoritario y sublime; este tono caricaturesco y desmedido es el responsable de la reputación de «decadencia» del Bajo Imperio” (Veyne, 1991 [1985]: 183).

πορεύεσθαι δὲ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτη, ὅπηπερ ἂν ἐθελήσῃ” (‘Al tirano que quiera cambiar la manera de ser de su ciudad no le hacen falta ni esfuerzos ni demasiado tiempo, sino marchar él mismo el primero por el camino a que desee enderezar a los ciudadanos’).

Por su parte, Cicerón (*Leg.* III 14, 31-32) se desmarca de otros autores, al no circunscribir ese papel ejemplar al gobernante, sino a toda la clase dirigente, aleccionando sobre cuán pernicioso para el común es que ésta sea depravada moralmente:

Nec enim tantum mali est peccare principes, quamquam est magnum hoc per se ipsum malum, quantum illud quod permulti imitatores principum existunt. [...] Ego autem nobilium uita uictuque mutato mores mutari ciuitatum puto. Quo perniciosius de re publica merentur uitiosi principes, quod non solum uita concipiunt ipsi, sed ea infundunt in ciuitatem, neque solum obsunt quod ipsi corrumpuntur, sed etiam quod corrumpunt, plusque exemplo quam peccato nocent.

En efecto, no es tan malo que los grandes yerren (aunque sea un gran mal por sí), cuanto que existen muchos imitadores de los grandes. [...] Yo opino que un cambio en la vida y en las normas de conducta de los nobles cambia las costumbres de las ciudades. Los grandes viciosos son más perniciosos para el Estado, porque no sólo cultivan los vicios, sino que se los infunden a los ciudadanos; no sólo están corrompidos, sino que corrompen, y perjudican más por su ejemplo que por su falta.

En la misma línea, pero resultando más sentencioso, el propio Cicerón (*Fam.* I 9, 12) en otra de sus obras establece: “Quales in re publica principes essent, tales reliquos solere esse ciues” (‘Como sean los notables en un Estado, así suelen ser los demás ciudadanos’).

Lo que Cicerón presenta como un dato frecuente, en otros autores posteriores se presenta como una realidad inapelable o claramente notoria, haciendo más axiomática esta reflexión, que vuelve a restringirse a figuras de poder unipersonales: “Rex uelit honesta, nemo non eadem uolet” (‘Quiera el rey cosas honestas, todos querrán lo mismo’, Sen. *Thy.* 213), “Manifestum est principum disciplinam capere etiam uulgus” (‘Es manifiesto que el vulgo se imbuje también de la disciplina de los príncipes’, Plin. Jr. *Paneg.* 46, 5), “Regis ad exemplar totus componitur orbis” (‘A ejemplo del rey, el orbe entero se comporta’, Claud. *IV Cons. Aug.* 299)⁹⁰², “In uulgus manant exempla regentum” (‘Los ejemplos de los gobernantes se difunden entre el pueblo’, Claud. *Cons. Stil.* I 168).

Posteriormente, San Jerónimo (*Ep.* 7, 5) sentencia un párrafo lleno de referencias paremiológicas con la siguiente frase: “Talisque sit rector, quales illi qui reguntur” (‘Como sea el gobernante, así serán aquellos a los que gobierna’). La estructura comparativa y el uso de la derivación como figura retórica pueden hacernos pensar que realmente se trataba de una paremia, aun cuando puede estar, sencillamente, remitiendo al lugar común o teniendo en mente el siguiente pasaje bíblico: “Secundum iudicem populi sic et ministri eius et qualis rector est ciuitatis tales et inhabitantes” (‘Según es el juicio del pueblo, así también es el de su sacerdote; y como es el gobernante de una ciudad, así también son sus habitantes’, *Si.* 10, 2).

Por otro lado, en algunos autores el paralelismo entre gobernantes y gobernados se traslada al ámbito militar, estableciendo que el ejemplo del jefe se difundirá entre los soldados: “Tanti esse exercitum quanti imperatorem uere proditum est” (‘Se dice, con razón, que un ejército vale tanto cuanto su general’, Flor. I 34, 11), “Succiduique gradus et castra

⁹⁰² Se atestigua como proverbial una variación sobre este verso: *Componitur orbis regis ad exemplum* (‘Todo el mundo se comporta a ejemplo del rey’, W 3021).

simillima regi” (‘Y el ejército muy similar al rey en su tambaleante paso’, Stat. Theb. IV, 663). Por su parte, Erasmo (*Adag.* I 8, 100) recoge la paremia *Bonus dux bonum reddit comitem* (‘El buen jefe convierte en bueno a su séquito’), que considera el equivalente del proverbio griego tardío *Ὁ καλῶς ἄγων ἐμποιεῖ τὸ καλῶς ἔπεσθαι* (‘El buen jefe hace bueno a su séquito’, Apost. 12, 60), a su vez basado en el más elíptico *Ὁ καλῶς ἄγων τὸ καλῶς ἔπεσθαι* (‘Buen jefe, buen séquito’, Plut. Vit. Lyc. 30, 4). A pesar de la referencia militar de estas unidades, el propio Erasmo refiere diversas situaciones en las que puede aplicarse y que reproducimos según la traducción de Mynors (1989: 178):

It lies in a prince to make his subjects behave well, provided he himself is a good ruler. It is in a bishop’s power to make his people good, provided he himself leads a pious and honourable life. A wise and upright ruling class makes virtuous and honest citizens. A good head of a family means a well-run household. A learned and hardworking teacher produces a well-educated pupil. A careful husband draws his wife into his way of living. And so every man appointed to be head of something ought in the first place to take pains to fulfil his own obligations before he expects others to do the same.

Por tanto, parece evidente que estas unidades trascendieron el motivo político (o militar) original para aplicarse a cualquier relación jerárquica en la que una persona tiene autoridad sobre un grupo. Consiguientemente, con estas unidades pueden relacionarse *Qualis dominus, talis et seruus* (‘Como es el señor, tal es el siervo’, Petr. 58, 3, vid. Apéndice 6.10) o el medieval *Qualis sacerdos, talis populus* (‘Como es el sacerdote, será su pueblo’, A 1210, D 2538, COU I.2462, cf. Is. 24, 2), que no serían si no manifestaciones de la extensión por analogía a otras jerarquías (privada y religiosa, respectivamente).

Con todo, el que más trascendencia ha tenido para nuestro refranero es *Qualis rex, talis grex* (‘Cual es el rey, tal es el pueblo’, SD 8037, HL 6946, A 610, D 2537, G 2626, COU I.2461, T 969), que emplea la paronimia y animaliza al pueblo, como si de un ganado se tratara. El español se mantiene fiel (*Cual es el rey, tal es la grey*, MK 55805; *A mal rey, mala grey*, MK 55807; *Rey, grey y ley, van por un rasero*, MK 55741), si bien algún refrán va más allá en la metáfora del rebaño, impregnándose de simbología cristiana (*Según es el pastor, son las ovejas*, MK 55806).

Plenamente medieval, la paremia *Dum abbas apponit tesseras, ludunt monachi* (‘Cuando el abad pone los dados, los monjes juegan’, A 618, D 695, COU I.751, T 967)⁹⁰³incide en un cierto anticlericalismo –de naturaleza reactiva, opuesto a la visión teocéntrica dominante– propio de la época y llega hasta nuestro refranero con modificaciones (*Cuando el guardián juega a los naipes, ¿qué harán los frailes?*, MK 20574; *Como anda el guardián, andan los frailes*, MK 20575) y ampliaciones a otros ámbitos de la realidad (*Cuando el sargento juega a los dados, ¿qué harán los soldados?*, MK 20580; *Cuando los alcaldes andan por las tabernas, ¿han de andar los alguaciles por las iglesias?*, MK 20581; *Cuando el amo es juglar, ¿qué han de hacer los criados sino bailar?*, MK 20563; *Cuando el amo es tañedor, los mozos son bailadores*, MK 20564). Además, su aire festivo se hace patente en otras unidades que ratifican la influencia de toda figura de autoridad a modo de ejemplo para aquellos que están a su cargo, sean criados, sean hijos (*En casa del tamborilero, el que menos, toca el pandero*, MK 20569; *En casa del jabonero, el que no cae, resbala*, MK 20573; *En cabañas de*

⁹⁰³ Idéntica idea se halla en un poema de Melanchthon (*Carm.* 4, 371-372): “Forte cubos primum posuit cum futilis abbas, / tunc sese monachi ludere iure putant” (‘Cuando, por casualidad, el indiscreto abad ha puesto primero los cubos, entonces los monjes piensan que juegan legítimamente’).

pastorcillos, todos tocan caramillos, MK 20566; *En casa del fullero, todos conocen los naipes*, MK 20572), enlazando así con los numerosos refranes que hablan de la igualdad entre progenitores y descendientes (*vid.* Apéndices 5.18-27).

[Apéndice 8.26] La identificación entre gobernante y pueblo se hace tan estrecha que llega a compararse la comunidad con un cuerpo, en el que aquél es representado por la cabeza y éste por el resto de miembros. Una de las primeras referencias a esta metáfora la hallamos en Séneca (*Clem.* II 2, 1), para quien la salud del Imperio depende del cabeza de Estado:

Tradetur ista animi tui mansuetudo diffundeturque paulatim *per omne imperii corpus*, et cuncta in similitudinem tuam formabuntur. *A capite bona ualetudo*⁹⁰⁴: inde omnia uegeta sunt atque erecta aut languore demissa, prout animus eorum uiuit aut marcet.

Esta mansedumbre de tu espíritu [del César, Nerón] se transmitirá y difundirá poco a poco *por todo el cuerpo del Imperio* y todas las cosas se transformarán a tu imagen. *De la cabeza [procede] la salud*: en consecuencia, si el alma vive o languidece, todas las cosas funcionan con energía, o son presa del desfallecimiento.

A su vez, Plinio el Joven (*Ep.* IV 22, 7) emplea la misma figuración cuando comenta la supresión de unos juegos gimnásticos en Viena (hoy, Vienne, en la Galia Narbonense), pues habían corrompido las costumbres de sus habitantes, y lo compara con los vicios de Roma, que, a diferencia de los de Viena, rebasan los límites de la ciudad extendiéndose por todas los territorios del Imperio, puesto que Roma es la parte más importante del mismo y constituye el espejo en que se miran las provincias: “Vt in corporibus, sic in imperio grauissimus est morbus qui a capite diffunditur” (‘Como ocurre en los cuerpos, en un imperio es gravísima la enfermedad que se difunde desde la cabeza’).

En el siglo IV, el retórico griego Himerio (*Or.* 45, 3) atribuye a Demóstenes la siguiente versión: “Τῆς γὰρ κεφαλῆς ὀδυνωμένης ἐξαίφνης πάντα τὰ ἀρρωστήματα συμβαίνειν” (‘Cuando está mal la cabeza, de repente vienen todos los achaques’). En la misma época, San Agustín (*Enarr. Ps.* 29, 14) cita explícitamente ya como proverbial *Qua caput, et cetera membra* (‘Por donde [va] la cabeza, también [van] los otros miembros’).

El tópico persiste y, con posterioridad, se atestiguan paremias tales como *Quando caput dolet, caetera membra dolent* (‘Cuando duele la cabeza, duelen los demás miembros’, SD 8074, HL 6971, COU I.2471), *Dum caput aegrotat, omnia alia membra dolent* (‘Cuando la cabeza está enferma, todos los miembros duelen’, A 1355, D 697, COU I.756) o *Cum caput aegrotat, corpus simul omne laborat* (‘Cuando la cabeza está enferma, al mismo tiempo todo el cuerpo sufre’, W 4050, B 641, T 966). El español se mantiene fiel a estas unidades (*Cuando duele la cabeza, todos los miembros duelen*, MK 19523; *Cuando duele la cabeza, duele todo el cuerpo*, MK 28252); aun así, innova reemplazando el cuerpo por los pies, en alusión a la base que sostiene la sociedad (*En doliendo la cabeza, hasta los pies flaquean*, MK 19524; *Mal los pies sostienen cuando la cabeza duele*, MK 19525; *Cuando la cabeza anda al revés, ¿cómo andarán los pies?*, MK 28251).

La paremiografía griega documenta una imagen semejante que toma como motivo el cuerpo de un pez, tan proclive a emanar hedor: *Ἰχθὺς ἐκ τῆς κεφαλῆς ὀζειν ἄρχεται* (‘El pez empieza a oler por la cabeza’, Apost. 9, 18). Erasmo (*Adag.* IV 2, 97) incluye el equivalente latino (*Piscis a capite foetet*, ‘El pez hiede por la cabeza’) y explica que se dice de los malos

⁹⁰⁴ La cursiva es nuestra.

regentes, que infectan al resto del pueblo con la enfermedad de la que se han contagiado. Por ende, la putrefacción del pez se emplea como signo de la descomposición social que sufre una comunidad cuyos dirigentes sean corruptos en sus costumbres y administración, y se hereda literalmente en español (*El peje, por la cabeza hiede*, MK 55808⁹⁰⁵; *Por la cabeza el pez a oliscar empieza*, MK 50135; *El pez, a oler mal empieza, por la cabeza*, COU II.943).

[Apéndice 8.27] Consecuencia de esta interrelación entre gobernantes y gobernados es que éstos sufran las secuelas de los errores de aquéllos. La idea de que el pueblo es castigado por los tropiezos de sus regentes⁹⁰⁶ aparece ya en Hesíodo (*Op.* 260-262), para advertir a los reyes de cuán funesto es que se desvíen de la justicia y de las disposiciones divinas: “Ὅφρ’ ἀποτείσει / δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων, οἱ λυγρὰ νοεῦντες / ἄλληι παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες” (“Con el fin de que el pueblo sea castigado por culpa de los reyes que, movidos por un mal designio, se apartan de la recta equidad y se niegan a pronunciar juicios irreprochables”).

Horacio (*Ep.* I 2, 14), tras referir las insustanciales causas de la guerra de Troya, remata lapidariamente su relato con el siguiente verso: “Quidquid delirant reges plectuntur achiui” (‘Todas las locuras de los reyes las pagan los aqueos’). Paralelamente, el *promitio* de una fábula de Fedro (I 30, 1) recurre a una reflexión equivalente, aunque más generalizadora y desligada de cualquier episodio histórico o mitológico: “Humiles laborant, ubi potentes dissident” (‘Los humildes sufren cuando los poderosos se pelean’).

Ulteriormente se registran tanto prolongaciones de Hesíodo y Horacio en su mención de los regentes (*Principium delicta plebs luit*, ‘Los errores de los príncipes los paga la plebe’, COU I.2387), como de Fedro y su referencia a la superioridad de poder (*Inferior horret, quidquid peccat superior*, ‘El inferior teme todo en lo que se equivoca su superior’, A 1280, D 1226, G 1332, COU I.1402⁹⁰⁷).

En español también se evidencia la permanencia de estas dos líneas, aludiendo a los reyes (*Las culpas del rey las paga la grey*, MK 55809; *La grey purga las locuras de su rey*, MK 53455; *Reina mal el rey, y lo paga la grey*, MK 28256) o la jerarquía social (*El inferior paga las culpas del superior*, MK 33258; *El inferior pecha lo que el superior peca*, MK 33259), pero se innova incorporando el ámbito doméstico (*Dueños lo dan, y siervos lo lloran*, MK 14340; *Señores apobrecen, y criados padecen*, MK 14365; *¿Riñen los amos? Mal para los criados*, MK 13291). Especial atención merece *Lidian los toros, mal para las ranas* (MK 33255⁹⁰⁸), que toma como motivación la susodicha fábula de Fedro, en la cual unas ranas temen el combate de unos toros, por cuanto el perdedor deberá abandonar la dehesa y se instalará en las inmediaciones de la charca donde viven ellas, que estarán destinadas a morir aplastadas.

[Apéndice 8.28] Vistos tanto el peligro de las represalias de los poderosos (*vid.* Apéndices 8.22-24), como el perjuicio que a menudo causan en los humildes, no ha de

⁹⁰⁵ Preferimos considerar la lectura *hieda* presente en esta fuente como una errata, por cuanto el modo subjuntivo no tiene mucho sentido en el contexto del refrán, al tiempo que la rima favorece la aparición del indicativo.

⁹⁰⁶ Recuérdese que, en el universo paremiológico, también los hijos expiaban las culpas de sus padres (*vid.* Apéndice 5.56).

⁹⁰⁷ En realidad, esta paremia es una variación a partir de *Inferior rescit, quidquid peccat superior* (‘El subordinado conoce todo en lo que flaquea su superior’, Publil. 230 / I 1; *vid.* Apéndice 6.11).

⁹⁰⁸ En este refranero se incluye con un error tipográfico (*ramas* en vez de *ranas*), que corregimos dada la certeza del mismo, aunque podría tratarse de una deformación fruto de la oralidad (que, en todo caso, oscurecería su origen).

extrañar que nazca en éstos una desconfianza hacia aquéllos, que normalmente actúan movidos por sus propios intereses. De esta manera, una serie de unidades y pasajes literarios recomienda evitar relacionarse excesivamente con los poderosos y, en especial, aliarse con ellos.

A este respecto, Séneca (*Ag.* 285) nos dejó esta consideración de índole sentenciosa: “Non intrat umquam regium limen fides” (‘La lealtad nunca traspasa el umbral de los reyes’). Enlazando con las paremias que instan a trabar amistad con iguales (*vid.* Apéndice 1.07), Horacio (*Ep.* I 18, 86-87) constata el peligro que acarrea toda relación con alguien de mayor poder: “Dulcis inexpertis cultura potentis amici; / expertus metuet” (‘Es dulce para los inexpertos el cultivo del amigo poderoso; el experto lo temerá’). Por su parte, una de las sentencias incluidas apócrifamente entre las de Publilio Siro reza: *Si in clientelam felicitatis hominis potentisque perueneris, aut ueritas aut amicitia perdenda est* (‘Si haces negocios con hombres dichosos y poderosos, o la verdad o la amistad se ha de perder’, Ps. Publil. App. 96).

Dictámenes similares se desprenden de varias fábulas. Una de las de Fedro (I 5, 1) –a la que volveremos a continuación– empieza con la siguiente advertencia: “Numquam est fidelis cum potente societas” (‘La alianza con un poderoso nunca es de fiar’)⁹⁰⁹. El fabulista en lengua griega Babrio (67, 9-10) recoge una fábula afín a la de Fedro, que termina así: “Μέτρει σεαυτόν· πρᾶγμα μηδὲν ἀνθρώπῳ / δυνατωτέρῳ σύνναπτε μηδὲ κοινώνει” (‘Mide tus posibilidades: no te alíes o asocies para ningún asunto con un hombre más poderoso que tú’). Posteriormente, otra fábula –en este caso de Aviano (11, 10)– llega a la misma conclusión: “Nulla breui est cum meliore fides” (‘No hay lealtad alguna para el pequeño con uno mejor’); y a esta narración a veces se le añade un *epimitio* tenido a veces por apócrifo, y aun así considerado proverbial: *Pauperior caueat sese sociare potenti* (‘Guárdese el más pobre de asociarse con el poderoso’, W 20976)⁹¹⁰. Asimismo, se documenta *Haud tutum est cum dominis facetiis ludere* (‘No es seguro jugar con los señores elegantes’, W 10672a), que bien podría haberse originado como resultado de alguna otra fábula o chascarrillo.

En español son múltiples las paremias que desaconsejan el trato con los poderosos (*Al pobre no es provechoso acompañarse con el poderoso*, MK 11799; *Compañía con tu mayor, piensas ser su amigo y eres su servidor*, MK 11804; *Del hombre poderoso, estar siempre receloso*, MK 55949; *Al poderoso y al porfiado déjalos en el campo, que te será más sano*, MK 59646; *Ni mucho trato con rico, ni cuenta con pico*, MK 61410), en pro de relaciones basadas en la igualdad o, en caso contrario, en las que uno mismo sea el superior (*Deja la compañía del mayor y toma la del igual o la del menor*, MK 11801; *Trata con pobres y humildosos, y no con ricos orgullosos*, MK 11805; *El grande junto al chico, se hace mayor; y el chico junto al grande, se hace menor*, MK 11803).

[Apéndice 8.28.1] La fábula de Fedro a la que acabamos de remitir narra la historia de una vaca, una cabra, una oveja y un león que hicieron un pacto para obtener una presa y poder alimentarse todos. Sin embargo, cuando un ciervo cayó en la trampa, el león se aprovechó de su superioridad física y se quedó con todo el animal argumentando que la

⁹⁰⁹ Parejo resulta el *promitio* de otra fábula de Fedro (II 6, 1): “Contra potentes nemo est munitus satis” (‘Contra los poderosos nadie está suficientemente protegido’). No obstante, el desarrollo de la historia delata que no se trata, en este caso, de una exhortación en contra de asociaciones con poderosos, sino más general, parecida a las paremias que instan a mantenerse alejado de ellos, puesto que siempre resultan dañinos (*vid.* Apéndice 8.34).

⁹¹⁰ Sobre otras implicaciones de esta fábula en la forja de paremias, *vid.* Apéndices 8.32, 8.34.

primera parte le correspondía porque era el rey de los animales; la segunda, por ser fuerte y valiente; la tercera, pues era el que más valía; y, si alguno intentaba tocar la última, tendría graves problemas. Los compendios fraseológicos incorporan, entre otras variantes, “quia nominor leo” (‘porque me llamo león’), que se considera parte del verso 7 de la fábula, si bien se trata de una lectura dudosa⁹¹¹. Sea como fuere, es ésta la que se proverbializó (tal vez por hacer más reconocible la motivación) y se emplea para destacar la ambición del poderoso, que toma lo suyo y lo de los demás, avasallando a los más débiles (cf. SD 2459, HL 2305).

Como comentábamos, unos siglos después, Babrio (67, 5-8) transmite una fábula basada en el mismo arquetipo; en este caso los animales son sólo dos (un león y un onagro), pero el león actúa de igual manera, quedándose con todo el botín: “«Τὴν μὲν αὐτόζ» φησί «λήψομαι πρώτην· / βασιλεὺς γάρ εἰμι· λήψομαι δὲ κακείνην / ὡς ἐξ ἴσου κοινωνός· ἡ τρίτη δ’ αὕτη / κακόν τι δώσει μὴ θέλοντί σοι φεύγειν»” (‘«Me llevo la primera», dijo «porque soy el rey. Me llevo la segunda en calidad de socio a partes iguales. Y esta tercera te puede sentar mal si no quieres escaparte ya»’).

En realidad, la inspiración de ambos relatos se halla en una de las fábulas de Esopo (*Fab.* 149 P), cuya enseñanza difiere de la de las anteriores, pese a presentar una situación análoga, con un león, un asno y una zorra cazando juntos y el primero quedándose con la mayor parte: la zorra, tras ver cómo el león destroza al asno por haber hecho tres partes iguales, hace dos partes –una casi insignificante– y da a elegir al león, ilustrando cómo los infortunios ajenos nos hacen más cautos, otro tópico ampliamente atestiguado por las paremias (*vid.* Apéndice 9.53).

En español disponemos de la locución nominal *la parte del león* (que se coloca con los verbos *quedarse con*, *llevarse* y *ser*), que se basa en estas fábulas –sobre todo la versión de Fedro, pues es más conocida– y designa la fracción más suculenta y provechosa de un todo, habitualmente conseguida mediante insidia y asechanza sobre otras personas, en especial debido a la falta de equidad en el reparto u ordenación (Doval, 1995: 165-166; Buitrago, 2002 [1995]: 447; cf. Jiménez Fernández, 2006: 462-464).

Además, la acepción figurada del adjetivo *leonino/a* (‘Dicho especialmente de una condición o un contrato: Ventajoso para una sola de las partes’, DRAE s. v.; ‘Referido a un contrato, que no es equitativo porque favorece a una de las partes’, CLAVE s. v.) remite indudablemente a esta misma fábula y ya existía en latín, dado que Ulpiano (*Dig.* XVII 2, 29, 2) habla de una *leonina societas* (‘sociedad leonina’) para referirse a aquella en la que una sola parte sale beneficiada, mediante una expresión que Erasmo (*Adag.* I 7, 89) considera fraseológica. Paralelamente, en español este adjetivo forma colocaciones nominales con sustantivos del tipo *cláusula*, *condición*, *contrato*, *acuerdo* o *sistema* (REDES s. v.; CREA; Buitrago, 2002 [1995]: 145).

[Apéndice 8.28.2] De alguna otra historia con la misma moraleja que la de Fedro y Babrio parece haber surgido otra serie de paremias medievales. En este relato debía darse una situación en la que alguien (quizá un criado) comía cerezas con un superior (¿su señor?), pensando incautamente que éste quería compartirlas con él, cuando en realidad sólo le dejaba unas pocas (o bien las que estaban verdes), quedándose el señor la mayor parte (o las más dulces): *Cum domino cerasum res est mala mandere seruum* (‘Es mal asunto que el criado coma cerezas con su señor’, W 4125, B 672, M 481), *Difficile est multum cerasis cum*

⁹¹¹ Otras versiones dicen “nominor quia rex mea est” (‘porque me llamo rey es mía’) o “nomine hoc quia rex cluo” (‘por este nombre, porque me llaman rey’) (cf. HL 7193).

principe uesci ('Es difícil comer muchas cerezas con un príncipe', A 1281, COU I.671), *Tollunt matura et tibi proiciunt dura* ('Cogen las maduras y a ti te arrojan las duras', A 1281, COU I.3047).

Algunos de nuestros refranes se mantienen fieles a la desigualdad en la partición (*Si comes cerezas con tu señor, tú las comerás una a una, y él dos a dos*, MK 4226; *Si con tu señor comes cerezas, tú apenas las probarás y él quedará harto de ellas*, MK 33268), mientras otros optan por jugar con los sentidos literal y figurado de la locución *partir peras* (en su sentido original relativo a mantener buenas relaciones, no el que actualmente ha adquirido, *vid.* § 2.3.4), en ocasiones reapareciendo la referencia a si están en sazón o no, como en la última paremia latina citada (*En burlas ni en veras, con tu señor no partas peras*, MK 4242; *En burlas ni en veras, con tu señor no partas peras; darte ha las duras, y comerse ha las maduras*, MK 4241).

El cambio en la fruta que se observa puede deberse a la confluencia con otro chascarrillo, pero se produjo ya en época muy temprana. Conforme a Doval (1995: 152), la locución *partir peras* "parece haber sido acuñada por Baltasar Gracián (1601-1658) en su colección de aforismos *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647)", texto en el que leemos: "Nunca partir secretos con mayores. Pensará partir peras y partirá piedras" (Blanco, 1993: II.281). Ahora bien, tiene que ser preexistente, puesto que aparece ya en el *Libro de Alexandre* (1240-1250, v. 157d), los *Castigos* de Sancho IV (1293), la *Comedia* de Lucas Fernández (1514, vv. 384-385) o *La Pícaro Justina* (1605), de Francisco López de Úbeda (*cf.* las respectivas ediciones: Cañas, 1988: 164; Rey, 1952: 117; Canellada, 1976: 93; Rey Hazas, 1977: 112, 145).

[Apéndice 8.29] En torno a la desconfianza que merecen los reyes y poderosos, los refranes medievales *Gratia regalis non est res perpetualis* ('La gracia real no es cosa perpetua', W 10429) y *Gratia magnatum nescit habere statum* ('La gracia de los grandes no sabe ser regular', B 1251) ponen el dardo de su crítica en la volubilidad de estos seres, cuya voluntad puede cambiar repentinamente, como también señala nuestro refranero (*Gracia de rey nunca está parada: o crece, o mengua: o sube, o baja*, MK 55703; *Favor del soberano, lluvia de verano*, MK 55702; *Voluntad de rey, a cualquier viento se vuelve*, MK 55704).

Otra paremia medieval, que ya mencionamos (*vid.* Apéndice 3.38.5), incluye la distinción de ser apreciado por un poderoso en una retahíla de circunstancias en las que no hay que poner confianza: *Decipiunt multos: fauor principis, muliebris amor, aprile serenum, labile folium rosae* ('A muchos engañan el favor de un príncipe, el amor de una mujer, el cielo sereno de abril, el frágil pétalo de la rosa', A 439, G 600), que en español se ha translucido en *En amistad de señor, sol de invierno y palabra de mujer, confianza no debes poner* (MK 3004). Semejante resulta una unidad en la que el superior, ahora señor de la casa, sonrío amablemente: *Ridenti domino nec caelo crede sereno; / ex facili causa dominus mutatur et aura* ('No te fíes de dueño sonriente ni de cielo sereno, por la más leve causa cambia el tiempo y el dueño', W 26876).

[Apéndice 8.30] Una nueva cuestión que marca las relaciones entre personas de distinta jerarquía es que quien esté en una posición menos elevada siempre tendrá la sensación de que la otra persona le ordena qué hacer, incluso cuando se lo pida, como indican diversas unidades clásicas. El testimonio más antiguo parece ser uno de Platón (*Ep.* 7, 329d): "Τὰς δὲ τῶν τυράννων δεήσεις ἴσμεν ὅτι μεμειγμέναι ἀνάγκαις εἰσὶν" ('Sabemos que las peticiones de los tiranos van asociadas a obligaciones'). Como en el proverbio griego *Bía*

πενήτων, πλουσίων παράκλησις ('Violencia de pobres, súplica de ricos', Apost. 4, 97), en Plauto (*Aul.* 246-247) esta asimetría social se presenta en términos pecuniarios: "Si opulentus it petitum pauperioris gratiam, / pauper metuit congregiri" ('Si un rico va a pedir un favor a un pobre, el pobre teme disputar'). De acuerdo con Publilio Siro (660 / D 25), el inferior tiene reticencias a negarse a las peticiones de los poderosos, generalizándose la desigualdad entre ellos respecto a la cita plautina: *Durum est negare superior cum supplicat* ('Es muy duro negarse cuando es el superior quien lo suplica'); y esto es así por cuanto se concibe que tal ruego es un mecanismo de cortesía que encubre una exigencia: *Cogit rogando, cum rogat potentior* ('Cuando el más poderoso pide, obliga pidiendo', Ps. Publil. 74), "Potestas non solum si inuitet, sed etiam si supplicet, cogit" ('El poderoso, no sólo cuando invita, sino incluso cuando ruega, obliga', Macr. *Sat.* II 7, 2), *Est rogare ducum species uiolenta precandi* ('Que los jefes rueguen es un modo violento de pedir', W 7769), *Magnatum preces imperia* ('Ruegos de grandes son mandatos', B 1743).

Nuestro refranero es deudor de estas sentencias, tanto literalmente (*Si el poderoso ruega, rogando manda*, MK 55962; *Ruego del poderoso, mandato es imperioso*, MK 50364), como especificando la condición del potentado: sea señor (*El ruego del señor al criado tiene la fuerza del mandado*, MK 4191), sea rey (*Rey que ruega, manda y ordena*, MK 55749); o bien generalizando a cualquier persona (*Quien ruega, manda*, MK 50355).

Por otro lado, Publilio Siro (661 / D 27) también incluye una sentencia según la cual la súplica de un superior le da al inferior un poder sobre él: *Dominari ex parte est cum superior supplicat* ('Cuando un superior nos suplica, en parte lo dominamos'). Si bien el español no se mantiene fiel a esta unidad, sí especifica que quien tenga que mandar no debe entretenerse en ruegos, pues sería propio de otra esfera social (*Quien manda, no ruega*, MK 38635; *Quien manda, en ruegos no se anda*, MK 38636; *Quien quiera mandar, no ha de rogar*, MK 38637).

[Apéndice 8.31] Contemplando la conducta alimenticia de los peces, el imaginario se ha basado en ella para la construcción de una figuración en la que, por analogía, se dice que las personas poderosas abusan de las más débiles, del mismo modo que los peces grandes se comen a los pequeños.

Una de las documentaciones más antiguas de las que disponemos es un pasaje del historiador en lengua griega Polibio (XV 20, 3), en el que, tras narrar cómo Filipo y Antíoco –desde su condición de reyes tiranos– actuaron con ferocidad y crueldad, se compara la situación con un viejo dicho acerca del sustento de los peces: "Προσοφλεῖν τὸν λεγόμενον τῶν ἰχθύων βίον, ἐν οἷς φασιν ὁμοφύλοις οὗσι τὴν τοῦ μείονος ἀπώλειαν τῷ μείζονι τροφήν γίνεσθαι καὶ βίον" ('Son deudores del dicho sobre la vida de los peces, que dice que incluso en los que son de la misma especie, la muerte del más pequeño se convierte en alimento y vida para el más grande').

La comparación con la vida de los peces aparece, en latín, en una de las sátiras menipeas de Varrón (*Sat. fr.* 289, 1-3 B), que ofrece una formulación completamente paralela, tanto en forma como en sentido, pues el autor la utiliza para hablar de la conducta de los individuos que poseen una posición privilegiada: "Natura humanis omnia sunt paria: / qui pote plus, urget, piscis ut saepe minutos / magnu' comest, ut auis enicat accipiter" ('Todos los humanos son semejantes en su naturaleza: quien puede más, acosa, como a menudo el pez grande se come a los pequeños, como el gavilán mata a las aves'). Son múltiples los compendios fraseológicos clásicos que incorporan como paremia una versión de este pasaje, despojándolo de los elementos literales y centrándose en los animales acuáticos,

por lo que la alusión a las aves –que no se menciona en otros testimonios– podría considerarse una innovación de Varrón: *Piscis saepe minutos magnus comest* ('A menudo el pez grande se come a los pequeños', SD 7551, VF 379, M 484, G 2438, T 1180)⁹¹².

En diversas obras de la patología se aplica la imagen, más que a la relación entre poderosos y humildes, a cómo las pasiones impuras impulsan a las personas a actuar movidas por la ambición y el propio beneficio. Atenágoras de Atenas (*Leg.* 34, 3) trae a colación la *vida de los peces* que mencionaba Polibio para hablar de las personas corroidas por el vicio: "Οἱ δίκην ἰχθύων ζῶντες, καὶ γὰρ οὗτοι καταπίνουσι τὸν ἐμπεσόντα, ἐλαύνοντες ὁ ἰσχυρότερος τὸν ἀσθενέστερον" ('Viviendo como si fueran peces, pues éstos devoran lo que se encuentran, persiguiendo el más fuerte al más débil'). A su vez, San Ambrosio (*Hexaem.* V 5, 13) parecía tener en mente esta formulación cuando, hablando de los avaros, escribió que "minor apud illos esca maioris est" ('en ellos, el menor es devorado por los mayores'), frase en la que no se alude directamente a los peces pero en la que bien pueden sobreentenderse.

Más explícito es San Basilio Magno (*Hom. Hex.* 7, 3): "Ἀλληλοφάγοι δὲ τῶν ἰχθύων οἱ πλεῖστοι, καὶ ὁ μικρότερος παρ' ἐκείνοις βρωμὰ ἐστὶ τοῦ μείζονος" ('Muchos de los peces se devoran mutuamente, y entre ellos el menor es el alimento del mayor'), y si alguna vez se salva, no tardará en terminar en el vientre de otro. A juicio de este padre de la Iglesia, es lo mismo que hacemos los humanos cuando nos devora el deseo de riquezas y la avaricia o, volviendo al sentido original de la imagen, cuando oprimimos a los inferiores mediante la tiranía y el poder.

La siguiente fuente cristiana nos llega de la mano de San Agustín (*Enarr. Ps.* 64, 9), que habla de cómo los perversos deseos y ambiciones de los seres humanos les llevan a una actitud egoísta, destructiva, que hace que sean "uelut pisces inuicem se deuorantes" ('como peces que se comen mutuamente') y que se ensañen especialmente con los más desafortunados: "Et cum deuorauerit unus piscis maior minorem, deuoratur et ipse a maiore" ('Y tal como un pez mayor ha devorado a otro menor, éste [el desventurado] es devorado por el mayor').

El éxito de este símil entre los tratados patológicos, así como el sentido relacionado con la depravación moral que a menudo surge en ellos, se entiende a la luz de un pasaje del Antiguo Testamento, que en la versión de la Vulgata dice: "Mundi sunt oculi tui ne uideas malum et respicere ad iniquitatem non poteris; quare non respicis super inique agentes et taces deuorante impio iustiore se / et facies homines quasi pisces maris et quasi reptile non habens principem?" ('Tus ojos son demasiado puros para mirar el mal y no puedes contemplar la iniquidad; ¿por qué, entonces, contemplas a los traidores y callas cuando el impío devora a uno más justo que él, y tratas a los hombres como a los peces del mar y como a un reptil, que no tiene jefe?', *Hab.* 1, 13-14). Comentando estos versículos, San Juan Crisóstomo (*Serm. Gn.* 4, 2 [PG 54, 596]) concluye de ellos la necesidad de figuras de autoridad que controlen la conducta de la población y eviten que se desvíe del camino recto: "Οὐκοῦν διὰ τοῦτο ἡγοούμενος, ἵνα μὴ ὡς ἐρπετὰ ὦμεν· διὰ τοῦτο ἄρχων· ἵνα μὴ ὡς οἱ ἰχθύες

⁹¹² También pueden considerarse una depuración de la paremia otras versiones que no se registran en textos clásicos, pero que adquieren mayor cariz paremiológico al desprenderse de todo lo accesorio: *Piscem uorat maior minorem* ('El [pez] mayor se come al pez menor', W 21508f, SD 7548, HL 6476, P 2269, A 1069, D 2347, G 2436, COU I.2300), *In mari pisces maiores deuorant minores* ('En el mar los peces grandes se comen a los pequeños', G 1284, COU I.1347).

καταπίνωμεν ἀλλήλους” (‘Por esto hay un jefe, para que no seamos como reptiles; por esto hay un gobernante, para que no nos devoremos mutuamente como los peces’)⁹¹³.

Por tanto, parece que el significado bíblico se centra en la crítica a una anarquía que conduce a las personas a devorarse unas a otras por egoísmo (en la línea de la conocida paremia *Homo homini lupus*, ‘El hombre es un lobo para el hombre’, Erasm. *Adag.* I 1, 70; cf. Plaut. *Asin.* 495, vid. Apéndice 9.54), lo cual explicaría la aplicación de la imagen a situaciones de corrupción moral, interpretación ajena a las documentaciones no cristianas y a los equivalentes españoles, cuyo sentido remite a las relaciones de poder que aparecían en Polibio, Varrón o San Basilio.

Nuestro refranero se mantiene fiel a la literalidad de las unidades más depuradas (*El pece grande come al chico*, MK 59712; *Pescado grande englute el chico*, MK 59711; *Los peces mayores tragan a los menores*, MK 59713), si bien en ocasiones se añade una explicitación de su sentido (*El pez grande se come al chico, y así el pobre al rico*, Doval, 1997: nº 918; *Los peces grandes comen a los chicos, y así a los pobres los ricos*, MK 10920) o alguna alusión al medio en el que pueden aplicarse (*En la tierra, como en los mares, los peces chicos son pasto de los grandes*, MK 33261).

[Apéndice 8.32] Un refrán medieval de significación afín toma como motivo el material del que están hechos dos objetos para simbolizar la jerarquía social, resultando siempre mal parado el más frágil en el caso de que ambos colosionen: *Olla luit, si petra ruit uel si ruit olla* (‘Tanto si cae la piedra, como si cae la olla, recibe la olla’, W 19780). La motivación de esta paremia seguramente se halla en alguna versión de una fábula que nos ha llegado en griego entre las esópicas (Furia, 1809: II.166-167, nº 329; Halm, 1863 [1852]: 204, nº 422) y en latín gracias a Aviano (11), a cuyo *epimitio* hemos remitido en otro momento de este apartado (vid. Apéndice 8.28). En este relato, los objetos son dos ollas, una de bronce (o hierro) y la otra de barro, que son arrastradas por un río desbocado, con lo cual la de arcilla teme por su integridad aventurando un eventual choque: “Ἐὰν γάρ μοι σὺ προσψαύσης, κατακλῶμαι, κἄν τε ἐγὼ μὴ θέλω σοι προσψαῦσαι” (‘Si tú me tocaras, me rompería, aunque yo no quisiera tocarte’); “Nam me siue tibi seu te mihi conferat unda, / semper ero ambobus subdita sola malis” (‘Pues tanto si el oleaje me lleva hacia ti como si te arrastra hacia mí, siempre seré la única víctima de ambas desgracias’, vv. 13-14). La variación con la piedra que se observa en susodicha paremia medieval ya estaba presente en Epicteto (*Dissert.* III 12, 12), donde leemos: “Χύτρα καὶ πέτρα οὐ συμφωνεῖ” (‘La olla y la piedra no armonizan’).

Este motivo pervive en español con la misma alusión a la piedra –distanciándose de la versión de Aviano– y algún recipiente frágil, sea de cristal (*Si la redoma da a la piedra, o la piedra a la redoma, malo para la redoma*, MK 33253), sea de barro (*Si el cántaro da en la piedra, mal para el cántaro; si la piedra da en el cántaro, mal para el cántaro, no para ella*, MK 15233), pero no siempre conservando las dos posibilidades de choque, pues a veces se simplifica (*Entre la piedra y el cántaro, éste es siempre el mal parado*, MK 15236) o se personifica (*Sea yo cántaro, y no piedra, si tropiezo en ella*, MK 15235).

[Apéndice 8.33] Por último, otra unidad tardía opta por no recurrir a sentidos figurados para decir sencillamente: *Vbi maior, minor cessat* (‘Donde hay superior, el inferior acata’, SD 10171, HL 8805, D 3243, COU I.3082), indicando que, “quando ci si trova di fronte a chi vale di

⁹¹³ Un proverbio griego –quizá tardío y no continuado en español, pero con sentido análogo– sigue la estela del otro grupo de animales que aparece en la cita bíblica: Ὅφεις ἢν μὴ φάγη ὄφιν δράκων οὐ γενήσεται (‘Una serpiente no se hace grande si no se come a otra serpiente’, Apost. 13, 79).

più o sa di più o è più vecchio o è più importante, bisogna saper trarsi in disparte e tenere il proprio posto” (T 1265). Es probable que su origen estuviera en algún compendio jurídico, dadas su semántica y su estructura, similar a otras que se valen de *ubi... ibi*⁹¹⁴. Consideraciones semejantes hallamos en Marcial (*Spec.* 32, 1: “Cedere maiori uirtutis fama secunda est”, ‘Ceder ante el mayor es el segundo grado del valor’) y algún que otro refrán medieval (*Maiores minor cedat in arte sua*, ‘El menor ceda ante el mayor en su campo’, W 14289). En esta ocasión, no se conservan paralelos españoles literales, pero contamos con especificaciones a través de profesiones, como las náuticas (*Donde hay patrón, no manda marinero*, MK 33264) o las eclesiásticas (*El abad debe cantar, y el acólito acompañar*, MK 33265).

[Apéndice 8.34] En vista de que el trato con los poderosos resulta peligroso, se entiende que otros grupos aconsejen mantenerse a distancia de ellos, con el objeto de evitar posibles perjuicios o incluso convertirse en un esclavo suyo, de nuevo en consonancia con aquellas otras paremias que instan a trabar amistad entre los iguales (*vid.* Apéndice 1.07). Valerio Máximo (VII 2 ext., 11) narra que Aristóteles, cuando envió a su discípulo Calístenes junto a Alejandro Magno, “monuit cum eo aut quam rarissime aut quam iucundissime loqueretur, quo scilicet apud regias aures uel silentio tutior uel sermone esset acceptior” (‘le aconsejó que hablara con él o lo menos posible, o sobre temas alegres, de forma que, ante los oídos del rey, estuviera más seguro por su silencio o mejor considerado por su conversación’). Algo parecido recoge Plutarco (*Sol.* 28, 1), cuando refiere que Esopo se enfadó con Solón y le dijo: “Τοῖς βασιλεῦσι δεῖ ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἥδιστα ὀμιλεῖν” (‘Con los reyes hay que tener pocas palabras o muy agradables’); a lo que Solón replicó: “Μὰ Δία [...] ἄλλ’ ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἄριστα” (‘¡No, por Zeus! Muy pocas o muy útiles’). Estas anécdotas derivan en el refrán español *Ante reyes o grandes, o calla, o cosas gratas habla* (MK 8588) y nos vienen a la mente cuando examinamos otros que se lamentan de quien se las ve con un monarca (*¿Con el Rey buscas debate? Estás loco de remate*, MK 55760; *¿Con el rey lo has, pobre Tomás?*, MK 55761) o que aconsejan tener con él pocas cosas en común o, quizá, pocas palabras (*Con el rey, poquitas*, MK 55758; *Con el Rey, poquitas, o pocas, y esas muy bellacas*, MK 55759).

En una carta dirigida a un amigo conocido durante su exilio, Ovidio (*Trist.* III 4, 5-8) le advierte sobre cómo evitar una desgracia como la suya: “Vive tibi, quantumque potes praelustria uita: / saeuum praelustri fulmen ab arce uenit. / Nam quamquam soli possunt prodesse potentes, / non prosit potius, si quis obesse potest” (‘Vive para ti y, en cuanto puedas, evita lo muy brillante: el terrible rayo procede de un fuego muy brillante. Pues, aunque sólo los poderosos pueden ser útiles, es mejor que no lo sea quien puede perjudicarnos’). Una paralela asociación entre el rayo y el poder se da en el proverbio griego *Πόρρω Διός τε καὶ κεραυνοῦ* (‘Lejos de Zeus y del rayo’, Diogenian. 7, 77b, *Suda* π 2086), que cuenta con varias versiones latinas, como *Porro a loue atque fulmine* (‘Lejos de Júpiter y del rayo’, Erasm. *Adag.* I 3, 96) o *Procul a loue, procul a fulmine* (‘Lejos de Júpiter, lejos del rayo’,

⁹¹⁴ Sirvan de muestra los siguientes ejemplos: *Vbi bene, ibi patria* (SD 10141, HL 8780), *Vbi cadauer, ibi aquila* (A 325, G 3263, COU I.3073), *Vbi opes, ibi amici* (SD 10185, HL 8817), *Vbi amor, ibi dolor* (SD 10140, HL 8779), *Vbi canis mordax, ibi baculus sit* (A 206, COU I.3074), *Vbi est confessio, ibi est remissio* (SD 10151, HL 8787), *Vbi amor, ibi miseria* (*Carmina Burana*, 119, 3, 4), etc.

SD 7859, HL 6767, M 259, G 2542, COU I.2397)⁹¹⁵. En cambio, otra paremia griega se despoja de la alusión a la mitología, recomendando no alternar con superiores: *Ἄλευ' ἀπὸ μείζονος ἀνδρός* ('Huye de un hombre más grande', Apost. 3, 15, cf. 3, 56; Diogenian. 2, 56; Greg. Cyr. 1, 31; *Suda* α 1149), idéntica a la versión latina atestiguada por Erasmo (*Adag.* III 4, 60: *Fuge procul a uiro maiore*). Asimismo, se ajusta a este modelo el *epimitio* de la fábula esópica sobre las ollas (Furia, 1809: II.166-167, nº 329; Halm, 1863 [1852]: 204, nº 422): "Ὅτι ἐπισηφαλῆς ἐστὶ βίος πένητι, δυναστοῦ ἄρχοντος πλησίον παροικοῦντος" ('Pues la vida es peligrosa para el pobre mientras vive cerca de un príncipe poderoso').

Si bien algunos refranes españoles indican la conveniencia de alejarse de reyes y poderosos en general (*Donde está el rey, a cien leguas*, MK 55782; *Reyes tengamos, y no los veamos*, MK 55784; *Antes huyas del señor que del terrón* MK 4231), la mayoría de los que pueden relacionarse con estas unidades clásicas parecen seguir la estela estructural de *Porro a loue atque fulmine* y reúnen en su formulación diversas entidades que, al igual que los reyes o jefes, suscitan reticencias respecto al trato con ellas. Quizá los que se mantienen más fieles al original sean los que aluden al sol o el fuego, realidades fácilmente relacionables con el rayo (*De los jefes y del sol, mientras más lejos, mejor*, MK 34670; *Del rey, del sol y del fuego, lejos*, MK 55783; *El rey es como el fuego, que al que está más cerca más le calienta y quema*, MK 55781), pero no son los únicos, puesto que son abundantes las referencias a ciertos aspectos geográficos (*De tres cosas no te has de fiar: del rey, del tiempo, ni de la mar*, MK 55780; *Al rey y al río, nunca le tengas muy vecino*, MK 55776; *El rey y el camino, mal vecino*, MK 55775), así como la innovadora presencia de otro foco de poder como la Iglesia (*Rey, río y clero, los peores linderos*, MK 55778; *De rey, río y religión, líbranos, Señor*, MK 55779; *Del rey y del Papa guarde Dios mi capa*, MK 55773).

Con todo, tal vez lo más destacado sea la fusión de estos refranes con *Procul a pedibus equinis* ('Lejos de los pies de los caballos') y sus sinónimos, que, como señala Erasmo (*Adag.* I 3, 95), se empleaban para señalar que se debe huir del peligro. La unión de ambas tradiciones puede haberse debido tanto a su paralelismo estructural, como a sus concomitancias semánticas (dado que, al fin y al cabo, los que ahora analizamos igualmente previenen sobre un peligro). Además, en ella se habría sustituido el caballo originario por otros équidos no tan vinculados a acciones bélicas como agropecuarias, propias de la sociedad tradicional (*Del amo y el mulo, lo más lejos del culo*, MK 4233; *De oficiales y patas de mulos, cuanto más lejos, más seguros*, MK 41849; *De jefes y burros viejos, lo más lejos*, MK 34666).

Si el trato con los poderosos conlleva un riesgo, también hablar mal de ellos, y más de los gobernantes, que, como veíamos (*vid.* Apéndice 8.23), disponen de muchos oídos y ojos que les advierten de lo que ocurre en su territorio. Macrobio (*Sat.* II 4, 21) trae a colación una frase de Cayo Asinio Polión (75 a. C.-4), republicano incondicional que no veía con buenos ojos a Augusto: "At ego taceo. Non est enim facile in eum scribere qui potest proscribere" ('Pero yo me callo, pues no es fácil escribir contra quien puede desterrar'). Posteriormente, surge la paremia *Parum de principe, nihil de Deo* ('Poco [se diga] del príncipe; de Dios, nada', SD 7247, HL 6197), que cristianiza el motivo y que cuenta con la variación *Nihil de principe, parum de Deo* ('Nada [se diga] del príncipe; poco, de Dios', SD 5938, HL 6255, M 515), que invierte los términos a modo de parodia (Fumagalli, 1985: 179). En español se mantiene tanto las alusiones por separado a estas manifestaciones del poder (*No digas mal del rey entre*

⁹¹⁵ Recuérdese que ya se había mencionado en otra ocasión la vinculación entre el poder y el rayo (*vid.* Apéndice 8.22).

dientes, porque en todas partes tiene parientes, MK 55792; *Más vale callar por Dios que hablar de Dios*, MK 8585), como conjuntas (*Con el Rey, y la Cruzada, y la Santa Inquisición, chitón*, MK 55774).

[Apéndice 8.35] Aun cuando las relaciones entre gobernantes y gobernados (poderosos y humildes) se muestran marcadas por esta asimetría jerárquica que lleva, por parte de los segundos, a la desconfianza y al temor de ser perjudicados por los primeros, un nuevo grupo paremiológico se decide por una línea más democratizante, conforme a la cual el regente carece de poder si no dispone de un pueblo que lo apoye. Aristóteles (*Pol.* V 8, 5, 1308a3-10) habla de la fuerza del buen trato a los ciudadanos para la estabilidad de incluso formas de gobierno no democráticas:

Hay que observar que tanto algunas aristocracias como oligarquías perduran no por ser regímenes seguros, sino porque los que están en los cargos tratan bien tanto a los que están fuera del gobierno como a los que forman parte de él, intentando no agraviar a los que no participan y atraer hacia el gobierno a los que de entre ellos tienen dotes de mando, sin perjudicar a los ambiciosos con la privación de honores, ni a la multitud en su afán de ganancia, y respecto a ellos mismos y a los que participan del régimen, tratándose entre sí democráticamente.⁹¹⁶

Inciendiando en el valor de la amistad (*vid.* Apéndices 1.01-05), en otra de sus obras, el Estagirita dice más categóricamente: “Καὶ γὰρ πλουτοῦσιν καὶ ἀρχᾶς καὶ δυναστείας κεκτημένοις δοκεῖ φίλων μάλιστ’ εἶναι χρεῖα” (‘Incluso los ricos, los dirigentes y los poderosos muestran que necesitan amigos más que nada’, *Arist. Eth. Nic.* VIII 1, 1155a6-7). Con anterioridad, Jenofonte (*Cyr.* VIII 7, 14) ya había recogido la idea de que sin amigos que le respalden un rey está desprovisto de poder: “Οὐ τόδε τὸ χρυσοῦν σκῆπτρον τὸ τὴν βασιλείαν διασῶζόν ἐστιν, ἀλλὰ οἱ πολλοὶ φίλοι σκῆπτρον βασιλεῦσιν ἀληθέστατον καὶ ἀσφαλέστατον” (‘No es el cetro de oro lo que puede conservar un reino, sino que para los reyes unos amigos son su más verdadero y seguro cetro’). De acuerdo con Salustio (*Iug.* 10, 4), Micipsa, rey de Numidia, advirtió a su sobrino Yugurta sobre la importancia de las amistades cuando se ocupa una posición de poder: “Non exercitus, neque thesauri praesidia regni sunt, uerum amici quos neque armis cogere, neque auro parare queas” (‘No son los ejércitos ni los tesoros los salvaguardias de un reino, sino los amigos a quienes no puedes forzar con las armas, ni procurarlos con dinero’). Y la misma idea se reformula en Tácito (*Hist.* IV 7, 3: “Nullum maius boni imperii instrumentum quam bonos amicos esse”, ‘No hay ningún instrumento mayor para un buen gobierno que los buenos amigos’) y Plinio el Joven (*Paneg.* 85, 6: “Cum plurimis amicitiiis fortuna principum indigeat, praecipuum est principis opus amicos parare”, ‘Como a la fortuna de los príncipes le convienen muchas amistades, es tarea primordial del príncipe ganarse amigos’)⁹¹⁷.

⁹¹⁶ Citamos según la traducción de García Valdés (1994: 320), en este caso sin mención del texto original, debido tanto a la extensión del mismo, como a la irrelevancia formal para este grupo de unidades, con las que sólo comparte la ideología, sin ningún atisbo de paralelismo lingüístico.

⁹¹⁷ Además, en su elogio a Domiciano por su compenetración con su pueblo, Marcial (VIII 15, 8) concluye su epigrama con una frase sentenciosa que concuerda con las opiniones que describimos aquí: “Principis est uirtus maxima nosse suos” (‘El mayor mérito de un príncipe es conocer a los suyos’); semejante concreción del tema aparece en *Buen reinar es en las voluntades* (MK 55687). Por otro lado, diversos compendios recogen como proverbial la divisa de Leopoldo II de Austria: *Opes regum corda subditorum* (‘Las riquezas de los reyes son los corazones de sus súbditos’, SD 7035, HL 6023), que nos recuerda *Ninguno de otros es señor si no lo es del corazón* (MK 4190).

En época medieval, el tópico sigue en vigor, retomando la superioridad del apoyo humano frente a los ejércitos (*Iustitia erga subditos melior est quam multitudo exercituum*, ‘La justicia para con los súbditos es mejor que una multitud de ejércitos’, M 250; *Regnum saluatur per amicos*, ‘Los reinos son salvados por los amigos’, M 516), o bien subrayando el desamparo del gobernante que no cuente con él (*Rex est mendicus cui non est ullus amicus*, ‘El rey que no tiene ningún amigo es un mendigo’, W 26847).

Al examinar nuestro refranero, vemos cómo el tema se diversifica, toda vez que no sólo se alude a los reyes (*Rey sin grey, ya no es rey*, MK 55804; *El rey ha menester a los suyos*, MK 55649), sino también a reinas (*Non hay reina sin su vecina*, MK 55647), señores feudales (*El señor sin amigos no vale un comino*, MK 3385; *Más vale tener amigos que señorío*, MK 3394; *Nada vale señorío sin compañero ni amigo*, MK 15830) e incluso trasvasándose al lugar común de que el dinero no da la felicidad (*Riqueza sin compañía, no es alegría*, MK 56125; *Riqueza con tristeza, peor que pobreza*, MK 56124).

Por este motivo, un gobernante no puede ser continuamente ajeno a sus súbditos, ya que cuando pierda su favor terminará su mandato, como advierte Tácito (*Hist. I 7, 2*): “Inuiso semel principe, seu bene seu male facta premunt” (‘Una vez aborrecido príncipe, sus obras, estén bien o mal, le aplastan’)⁹¹⁸. Cierta semejanza guarda con esta cláusula nuestra paremia *El pueblo fuerte no aguanta al mal rey* (MK 55678).

[Apéndice 8.36] Sin embargo, lo más habitual es que al gobernante y al poderoso los rodee una orda de aduladores que, fingiendo fidelidad, amistad y hasta devoción, se mueven en realidad sólo por su propio interés⁹¹⁹. Una sentencia de Menandro (*Monost. 854*) –que también ha sido identificada como perteneciente a Eurípides (*fr. 462, 2 N²*)– exclama: Ὡς τῶν ἐχόντων πάντες ἄνθρωποι φίλοι (‘¡Cuán amigos son todos de los poderosos!’). Refiriéndose ya a una figura de autoridad, Tácito (*Ann. III 30*) habla de cómo Salustio Crispo se mantuvo junto al Emperador durante años, aunque ciertamente a aquello no podía llamarse amistad: “Aetate proeucta speciem magis in amicitia principis quam uim tenuit” (‘Hasta una edad avanzada mantuvo, en su amistad con el príncipe, más la apariencia que la esencia’)⁹²⁰. Con una cronología similar, Curcio (*VIII 5, 6*) formula la idea mucho más categóricamente, casi de modo paremiológico: “Adulatio perpetuum malum regum” (‘La adulación a los reyes es un mal perpetuo’).

En español no encontramos la pervivencia literal de estas formulaciones, pero sí la idea de que los poderosos en general no disfrutaban de verdaderas amistades (*Los amigos del rico son de mal cobre, y de buen oro los del pobre*, MK 3017), sino que se ven rodeados de aduladores (*Adonde está el rey, allí está la corte*, MK 55641; *Donde no está el rey, no está la corte*, MK 55642), haciendo especial hincapié en la falsedad de estas relaciones (*Delante del rey, todos callan; pero detrás del rey, todos hablan*, MK 55790; *Por detrás del rey todos*

⁹¹⁸ Este pasaje ha tenido diversas lecturas y, a pesar de que las ediciones más actuales prefieren “parem inuidiam adferebant” (‘conllevaban iguales odios’, referido a que tanto los aciertos como los errores de Galba aumentaban su impopularidad) en lugar de “premut”, citamos ésta porque es la que se referencia en algún compendio fraseológico (SD 4394), seguramente gracias a su índole mucho más sentenciosa.

⁹¹⁹ Relaciónese esto con lo que decíamos acerca de cómo el bienestar y la bonanza económica atrae a los falsos amigos (*vid. Apéndices 1.29-34*).

⁹²⁰ Una variación sobre estas palabras se halla en algún compendio fraseológico: *Speciem magis in amicitia principis, quam uim retinet [sic] aulici* (‘En la amistad con el príncipe los cortesanos guardan más la apariencia que la esencia’, SD 9638).

murmuran de él, MK 55791; *Detrás del rey hablan mal*, MK 44523), llegando a actitudes burlescas (*Por detrás, del mismo rey te burlarás*, MK 23997; *A so capa, ríome yo del rey y del papa*, MK 23995; *Las espaldas vueltas, al mismo rey le hago morisquetas*, MK 23996) e incluso tiránicas (*Delante hago acato, y por detrás al rey mato*, S 28; *Bajo mi manto, al rey mato*, MK 23991). Más allá de ello, nuestro refranero intenta explicar las razones que sustentan estas actitudes: por un lado, al poderoso le gusta sentirse adulado porque se regocija en su vanidad (*Del adulator se agrada mucho el señor*, MK 1031; *El rico sólo ayuda a quien le adula*, MK 56185); por otro, los aduladores hallan de esta manera un método para progresar en la sociedad (*Quien al poderoso adula, no ensalza: especula*, MK 55978; *Quien sabe adular, logra medrar*, MK 1010; *Para medrar hay que adular*, MK 1006; *Quien más adula, hace más fortuna*, MK 1007).

11.2.5. Recapitulación

En comparación con otros temas, lo primero que destaca en este apartado es la profusión de las lenguas clásicas en unidades y reflexiones en torno a cuestiones políticas y de poder, frente a un número porcentualmente más restringido de refranes españoles⁹²¹, lo que de nuevo nos pone sobre aviso acerca de su diversa índole (culto y popular, respectivamente), por cuanto esta temática preocupa principalmente a las élites y se aleja de la cotidianidad del pueblo.

Con todo, algunas ideas consiguen cuajar en la mentalidad colectiva, como la necesidad de un gobierno unipersonal –como corresponde a una sociedad feudal y monoteísta– que proteja el Estado de una anarquía que lo llevaría a su propia destrucción. En cambio, disquisiciones más filosóficas o jurídicas (sobre, por ejemplo, el origen divino del gobernante o su relación con las leyes) cuentan con escasa continuidad en español y más bien sirven para alimentar el recelo y el miedo hacia las figuras de poder. Estos sentimientos llevarán al vulgo a desconfiar de ellos y, consiguientemente, a mantener ambas esferas sociales (poderosos y humildes) separadas por una especie de ley natural que los enemista y que no sólo establece quién ostenta el poder, sino también de qué mecanismos dispone para mantenerlo, mitigando así cualquier intento de cambio del orden establecido.

Por otro lado, hay que destacar ciertos paralelismos que se establecen entre este tema y la esfera de la familia y el hogar, en tanto que en todos ellos se trata, al fin y al cabo, de organizaciones sociales que cuentan con una figura de autoridad, que se erige en portavoz de lo correcto, en un juez que imparte justicia y cuyo ejemplo debe difundirse entre quienes dependen de él (hijos, criados, súbditos)⁹²². Asimismo, la condición de éstos obedecerá a la ley de la reciprocidad de que tanto gusta el pensamiento colectivo y tal como sean el padre, el amo y el gobernante serán, respectivamente, el hijo, el criado y el súbdito (*vid.* Apéndices 5.18-27, 6.10, 8.25-26). El mismo código llevará, además, a que sean éstos los que paguen las faltas de aquéllos, iniquidad en la que insiste la voz del refranero, quizá detallando

⁹²¹ Entiéndase, en relación con el tratamiento que el refranero hace de otras áreas temáticas, puesto que por la condición fragmentaria del acervo paremiológico clásico es evidente que (casi) sin excepción el español va a superarlo en el número de unidades sobre cualquier tema.

⁹²² A estos ámbitos habría que añadir otros tales como la milicia o la náutica, que –aunque en menor medida– también proporcionan material paremiológico para referirse a la estructuración jerárquica del hogar y el Estado.

resignadamente una injusticia social o tal vez denunciándola, en un intento de que tomen conciencia de la trascendencia de sus actos (*vid.* Apéndices 5.56, 8.27).

Estas semejanzas hacen que se den trasvases de un terreno a otro y que no sólo haya unidades equivalentes aplicadas a diferentes ámbitos, sino también que un motivo se modifique y, a pesar de haberse originado referido a una esfera, acabe también empleándose en otra. Puede pensarse que todo esto se debe al hecho de que se concibe la familia como germen de la sociedad, por lo cual la familia y el hogar pueden llegar a simbolizar todo un Estado, pero, a nuestro parecer –como advertimos en su momento–, habría que tener en cuenta también que hubo un factor clave que facilitó esta identificación: la borrosa línea que separaba lo público de lo privado en las sociedades clásicas. De esta manera, las funciones propias de un gobernante no dejan de ser las mismas que las de un *pater familias* –pero respecto a una comunidad mucho más amplia–, equivalencia que el saber paremiológico reitera constantemente⁹²³ y que confluye con la dicotomización de la sociedad entre poderosos y humildes, agrupándose bajo la primera etiqueta todas esas figuras que, para el pueblo llano, resultan jerárquicamente superiores, independientemente de cuál sea el alcance particular de su autoridad.

⁹²³ Pese al esfuerzo de ciertos teóricos en distinguirlo; recuérdese la actitud de Aristóteles (*Oec. I 1, 1343a1-18*) al respecto (*vid.* § 11.2.1).

XII. Consideraciones finales

Aunque los más de 10.000 ítems comprendidos en este trabajo sólo son una muestra restringida temáticamente, creemos que han quedado corroboradas nuestras hipótesis de partida, pues se ha demostrado la existencia de un buen número de fraseologismos relacionados con el mundo clásico. Aparte del establecimiento y la clasificación de este *corpus*, consideramos que nuestro trabajo innova en la aplicación de una perspectiva diacrónica, interlingüística e intercultural no acostumbrada en los estudios fraseológicos españoles y que nos ha permitido ofrecer una nueva visión del acervo fraseológico de nuestra lengua. Asimismo, desde el punto de vista del contenido de los ítems estudiados, hemos contribuido al análisis de la evolución de las ideas a través de unas fuentes que –salvo excepciones– no suelen emplearse para ello y que, como vemos, son muy numerosas y contienen una ingente cantidad de información ideológica y cultural.

Para la explicación de la existencia de esta gran cuantía de unidades, debe tenerse en cuenta la influencia que las obras literarias griegas y latinas han ejercido sobre nuestros escritores y pensadores, quienes han popularizado adaptaciones prácticamente literales de las sentencias y reflexiones contenidas en ellas, dando lugar al copioso conjunto de máximas de inspiración clásica que posee nuestra lengua. Además de este procedimiento culto, en el español, como lengua romance, han pervivido por vía popular numerosas colocaciones, locuciones y refranes que ya eran vigentes en latín, y que han podido ser objeto de distintos grados de adaptación (mediante la sustitución de ciertos términos, a través de sinonimia u otras relaciones semánticas como la metáfora o la metonimia, así como mediante la acomodación a realidades más próximas a nuestra comunidad).

Metodológicamente, la perspectiva intercultural de la fraseología arroja una nueva luz sobre el acervo fraseológico de cada idioma particular, puesto que, gracias a la comparación de las unidades fraseológicas de distintas lenguas, pueden detectarse datos que subyacen en la consideración de lo fraseológico. Colson (2008: 192) señala que sólo mediante un enfoque contrastivo se puede llegar a establecer unos principios teóricos que sean válidos y aplicables a la fraseología de todas las lenguas. Aun así, la bibliografía española todavía no ha prestado excesiva atención a este enfoque, lo cual ha motivado que fuera emprendido en este trabajo, por lo cual puede resultar marcadamente diferente de los habituales análisis fraseológicos del español, centrados –como mencionamos– en cuestiones formales que, en estas páginas, hemos ido dejando de lado. El enfoque intercultural que hemos adoptado nos permite el establecimiento de una serie de diferencias y semejanzas que relativizan los rasgos de la fraseología de las lenguas contrastadas, tanto desde el punto de vista formal como en lo que atañe a su contenido o a la visión del mundo que transmiten.

La comparación de los aspectos formales de, especialmente, las paremias clásicas y españolas deja traslucir una serie de diferencias que se corresponden con rasgos intrínsecos a cada una de estas lenguas. Una característica diferenciadora es la tendencia de las unidades grecolatinas a una extrema concisión, favorecida por la propia gramática sintética de estas lenguas, frente a la mayor analicidad de la gramática española. Así, por ejemplo, pese a que un refrán español como *Cada par con su igual* puede considerarse breve, su laconicidad queda relativizada al compararse con su equivalente griego *Ὅμοιος ὁμοίῳ* (Apéndice 1.07.1).

Aparte de ello, son las cuestiones métricas lo que en particular diferencia formalmente estas paremias, siguiendo las tendencias poéticas propias de cada lengua. Por ello, no es de extrañar que sea en las paremias medievales, a caballo entre el latín clásico y el español, donde se observen los cambios que conducirán a la fisonomía propia de los refranes españoles. Tomando como ejemplo otra paremia perteneciente al mismo grupo que las anteriores, en *Sic fuit, est et erit: / similis similem sibi quaerit* (Apéndice 1.07.1) el segundo hemistiquio podría pasar por una paremia latina prototípica, que se vale de recursos fónicos como la aliteración (*sí- sí- sí-*) y la repetición léxica con flexión morfológica (*similis, similem*) para la expresión taxativa de una consideración generalizada e impersonalizada. A pesar de que, en la lengua latina, esta unidad no necesitaría nada más para funcionar como paremia, el primer hemistiquio, semánticamente superfluo, cumple una serie de funciones: desde el punto de vista pragmático, constituye una antesala que precede la formulación de la información básica, apelando a la atemporalidad y a la universalidad que se supone a las paremias; en el ámbito de la forma, contribuye a la estructuración multimembre y a la construcción rítmica de la unidad, así como a la aparición de la rima, lo cual se corresponde ya con rasgos típicamente romances (aunque, recordemos, no todos los refranes españoles son multimembres ni rimados).

Más allá de las divergencias formales (fácilmente esperables por el conocimiento de la gramática y la poética), pueden localizarse algunas diferencias generales en cuanto al modo en que se formula el contenido. Aunque no sin muchos ejemplos contrarios, las unidades latinas (más que las griegas) tienden a presentarlo de forma mucho más axiomática, recurriendo a expresiones que favorecen la impersonalidad y la interpretación generalista, tales como la pasiva o los pronombres indefinidos (*Sumuntur a conuersantibus mores. Cum quo aliquis iungitur, talis erit*, Apéndice 1.12); en cambio, en los refranes españoles es más frecuente la personalización de estas reflexiones, ya sea poniendo un ejemplo en primera persona –en un claro ejercicio de polifonía en el que es otra persona quien debe sentirse reflejada– (*Con tales me hallo, tal hago*), ya sea con una apelación directa a un interlocutor que no tiene por qué corresponderse con el real (*Según con quien te encontré, así te traté. Dime con quién andas, te diré quién eres*), recurso que se incrementa en las unidades medievales (*Talis semper eris, quorum consortia quaeris*, Apéndice 1.12) respecto a las clásicas, en las que la segunda persona generalmente suele ser real, a menudo con un imperativo que subraya el carácter normativo de estas unidades (*Ἄνδρὸς πονηροῦ φεῦγε συνοδίαν ἀεὶ*, Apéndice 1.12.5). Con todo, esto no significa que lo opuesto no sea posible, ya que la variedad en este sentido es notable.

Más evidentes son las diferencias en el tono de las unidades clásicas y españolas, cuestión en la que, sin duda, puede representar un papel determinante la índole –culto y popular– de unas y otras. Frente a sus paralelos clásicos, los refranes españoles están teñidos de un pesimismo mayor que presenta una visión del mundo mucho más desencantada, algo que se observa, por ejemplo, en las unidades que derivan de las unidades grecolatinas que fundamentan la amistad en la reciprocidad (como *amicus amicus*), que en español sólo se corresponden formalmente con refranes que indican la ausencia de tal reciprocidad (*No hay amigo para el amigo, ni hijo para padre, ni padre para hijo*, Apéndice 1.23).

Este desaliento del refranero español desemboca con frecuencia en un cinismo que denota un desapego hacia las relaciones humanas. Pese a que los temas abordados, desde el punto de vista de los clásicos, constituyen ejemplos de relaciones fundadas en la *φιλία*, la

gran mayoría de los refranes españoles que los continúan comprende unidades que se centran en los problemas que surgen en estas relaciones y que las tornan inarmónicas. Muy significativo es el breve apartado § 5.7 (Apéndice 1.27), dedicado al desinterés que, supuestamente, debe sustentar toda amistad según las teorizaciones clásicas, pero que casi no cuenta con muestras en español, lengua que desarrolla ampliamente, en cambio, las diversas modalidades en que el interés puede enturbiar las amistades (Apéndices 1.28-37). Otro caso paradigmático de esta tendencia se observa al analizar la cuestión de la sinceridad en la amistad (Apéndices 1.38-39): las fuentes clásicas tanto avalan su importancia en el ejercicio de la amistad, como advierten de que puede despertar sentimientos opuestos, pero el español decididamente encauza sus consideraciones en este segundo plano, cuyo tratamiento en el refranero es, cuantitativamente, de una superioridad palmaria. Del mismo modo, las tensiones son el eje sobre el que florecen los temas del matrimonio, la familia o el gobierno del pueblo, cuyo germen se halla ya en las fuentes clásicas, pero en las que estas consideraciones negativas suelen convivir con una serie de ideales que proyectan una imagen más positiva de estas relaciones humanas.

En consecuencia, otra divergencia entre el acervo fraseológico grecolatino y el español atañe al mayor pragmatismo del segundo, que contrasta con ciertas visiones idealizadas por parte del primero: así, por ejemplo, frente a las teorizaciones aristotélicas, se descartan casi sistemáticamente las amistades entre desiguales (Apéndice 1.07.2), sea entre cónyuges (Apéndices 4.16-17), entre familiares (Apéndices 5.05-12, 5.37-38), a nivel doméstico (Apéndices 6.19-24) o en el ámbito de la política y la ciudadanía (Apéndices 8.27-34). La falta de idealismo en la sociedad hispanohablante también se observa en el rechazo de quimeras románticas como el lamento por el desdén amoroso (Apéndice 2.10) o bien en el trueque de consideraciones morales en cuestiones materiales, como ocurría con las peticiones entre amigos (Apéndice 1.24).

Esta materialidad también se trasluce en cierto abandono de las reflexiones en abstracto, tan del gusto de las paremias clásicas, en pro de una mayor concreción en su formulación. De esta manera, el mencionado pragmatismo propicia que, por ejemplo, de entre las unidades que giran en torno al tema de la amistad interesada, sean especialmente fructíferas en español las que toman como motivación las alusiones al dinero (Apéndices 1.31-33) o la comida (Apéndice 1.34), presentando la reflexión de forma mucho menos teórica que la presente en otras unidades de menor repercusión (como las referentes a los designios de la fortuna, Apéndices 1.29-30), haciéndola mucho más cotidiana, incluso palpable al vincularse al día a día de la comunidad. Esta materialización, además, se hace patente en el hecho de que, por ejemplo, el español diversifica enormemente las referencias a la comida, al tiempo que el latín más bien sólo alude a ella de forma genérica o bien tomando un alimento como paradigmático (el pan, por ejemplo); al mismo tiempo, el español llega a incorporar imágenes mucho más gráficas que sus precedentes clásicos (como cuando habla de una *moza manoseada* o *besada* en refranes cuyos antecedentes latinos hablan de la pérdida del pudor, Apéndice 3.09).

Pero no sólo se trata de una selección de lo que ofrecen las fuentes clásicas, sino que con frecuencia se observa cómo, a partir de unidades grecolatinas abstractas, la pervivencia de la idea en la que se sustentan acaba generando unidades mucho más concretas en época medieval o romance: mientras en la Antigüedad clásica proliferan reformulaciones literales en torno a la idea de que *Patria est ubicumque est bene* (Apéndice 7.12), en nuestra lengua

esta enunciación convive con otras formulaciones más materiales que apelan a las riquezas, la prosperidad social o la abundancia de comida, como ejemplos más inmediatos de ese “bene” latino. Y un aspecto en particular idiosincrásico de este materialismo es el recurso a la escatología, prácticamente ausente de las paremias clásicas (Apéndices 1.11, 1.12.3-4, 2.06, 5.37, 5.52.2, 5.56.2, etc.).

Esta ligazón con la realidad más inmediata es el factor que favorece que, frente a las fuentes clásicas, los temas más especulativos sean los que menos repercusión tengan en nuestro refranero, como ya dijimos (*vid.* § 5.11). Junto con los aspectos menos prácticos de la amistad (como su naturaleza, su función en la vida o reflexiones excesivamente filosóficas como la de compartir el alma), sintomáticos son los casos de la patria (§ 11.1) y de la potestad del gobernante (§ 11.2.2), temas cuantitativamente poco relevantes en el conjunto del acervo paremiológico español, con toda probabilidad por ser ajenos a las preocupaciones del pueblo llano, o bien por el hecho de que se pasara de una oligarquía (Grecia) o de una República (Roma) a una monarquía divina (coronada por la Iglesia).

Pese a estas diferencias, es evidente que muchas características y muchas reflexiones son heredadas por la lengua española. Entre los factores que condicionan la pervivencia de las consideraciones clásicas, es esencial la proximidad, la cual estará favorecida por una serie de circunstancias: la ligazón a cuestiones de la cotidianidad que haga relevante la información contenida, la circulación de las propias consideraciones en la comunidad, la continuidad en el imaginario común de los referentes que aparecen, la identificación de las metáforas y figuraciones, la vigencia de connotaciones y símbolos, etc.

Para comprender los caminos que se ha seguido en la configuración de los ítems de nuestro *corpus*, en estas páginas hemos adoptado una perspectiva diacrónica que sigue la parte principal de lo que Mieder (2007: 397-399) denomina ‘las fuentes de distribución de las paremias europeas’, que parten de la tradición bíblica y de la Antigüedad griega y romana, tal como ahora resumiremos. Empezando por las unidades griegas, sus traducciones y adaptaciones al latín se añan a las propias unidades del mundo romano, generando un cúmulo de fraseologismos que constituye el punto de partida de nuestro análisis⁹²⁴ y que pasarán, junto con los que deriven de las fuentes bíblicas, a una latinidad medieval en la que el latín se emplea como lengua franca, lo cual propicia la creación de nuevas unidades ajenas a la realidad clásica, pero con una mayor relación con las de las lenguas vernáculas. En este trasvase de unas lenguas a otras a lo largo del tiempo serán fundamentales las traducciones, pues en particular se empleaban las paremias latinas en los ejercicios escolares. Además de las recopilaciones de fraseologismos realizadas desde el Renacimiento, también las traducciones de obras pertenecientes a las diferentes literaturas europeas será un factor que favorecerá la adopción y la continuidad de unidades de orígenes diversos.

Como indica Mieder (2007: 398), el empleo de estas unidades indica un fuerte lazo intelectual, ético y humano entre los pueblos europeos, lo cual auspicia que se exprese esa “sabiduría” sin referencias nacionales o étnicas específicas. Este hecho se corresponde, en realidad, con lo que Whorf (1978 [1939]: 138) llamó “Standard Average European” (SAE) (*vid.* § 3.3.3.1), y se pone de relieve en una cuestión que determina concluyentemente la continuidad entre la fraseología clásica y la española: las unidades grecolatinas que perviven

⁹²⁴ Aunque no es la dirección más habitual, no hay que descartar la posibilidad de traducciones al griego de unidades latinas, como hemos indicado, por ejemplo, en el caso de la unidad que proclamaba la importancia de la amistad por encima del agua y el fuego (Apéndice 1.05).

en nuestra lengua (y otras europeas) suelen ser literales, lo cual las hace aplicables a muchas culturas posteriores, ya que dependen menos del contexto y del conocimiento de un bagaje cultural determinado. En cambio, cuanto más metafórica sea una unidad, tanto más probable es que esté vinculada y restringida culturalmente, porque las asociaciones requeridas para la identificación de la analogía o de la figuración que encierra puede ser exclusiva de los grupos sociales particulares que la emplean (cf. Domínguez Barajas, 2010: 118).

Si tomamos en consideración el caso de las unidades en torno a la desavenencia de compartir el poder, nos hallamos con una serie de ejemplos paradigmáticos. La unidad más específica de todas era la que incorporaba un topónimo (*Πολλοὶ στρατηγοὶ Καρίαν ἀπόλεσαν / Multitudo imperatorum Cariam perdidit*, Apéndice 8.04) y, pese a su literalidad, el hecho de que surgiera vinculada a un hecho histórico determinado –que sería borrado de la memoria colectiva con el tiempo– imposibilitó su continuidad en español, lengua para la cual la motivación original se volvió opaca. Frente a ella, la transparencia de la literalidad de una unidad como *Multos imperitare malum: rex unicus esto* (Apéndice 8.04.1) permitió que perviviera en nuestra lengua y se correspondiera con multitud de unidades igualmente transparentes más o menos fieles a las fuentes clásicas. Aparte de estas formulaciones literales, contamos con otras figuradas, como las que simbolizan los gobernantes a través de médicos (*Πολλῶν ἰατρῶν εἴσοδος μ' ἀπόλεσεν / “Turba se medicorum periisse”*, Apéndice 8.04.2), la significación cultural de cuyos componentes referenciales es fácilmente compartida por otras lenguas debido a su familiaridad, lo cual sin duda favorece su continuidad. En cambio, otras unidades figuradas como *Vnicum arbustum haud alit duos erithacos* o *Vna domus non alit duos canes* (Apéndice 8.04.5) perviven con cambios de los referentes a pesar de que –en especial en el segundo caso– la cotidianidad de los mismos es indiscutible, pero en el trascurso del tiempo se prefirió otras formulaciones debido a factores como la existencia de otras unidades o símbolos de mayor fuerza: en este caso, la importancia de la imagen del gallo en su gallinero, icono del poder doméstico en otras unidades (ya sea la equivalente *Cattus cum mure, duo galli simul in aede, et glores binae, uiuunt raro sine lite*, ya sea la semánticamente divergente *Gallus in suo sterquilino plurimum potest*, Apéndice 6.08.2).

Por tanto, la fácil y profusa continuidad en general puede considerarse que va en detrimento de la etnicidad de las unidades, pero ello no significa que no pervivan unidades figurativas⁹²⁵, ni tampoco que nada pueda entresacarse de las unidades literales sobre lo que caracteriza esas culturas. Desde la antropología, Cardona (1989: 19-20) considera que el análisis de las relaciones entre lengua y cultura sólo puede llevarse a término a partir del contacto directo con la oralidad de sus hablantes, por lo que –a juicio de este autor– carecería de sentido el análisis etnolingüístico de una lengua sólo conocida a través de la escritura cuyos hablantes se han vuelto inaccesibles, cuya cultura sólo se recupera a través del “espejo de la lengua escrita” y cuyo *ethnos* ha desaparecido a lo largo del tiempo. Aunque tal posicionamiento encierra cierta verdad ineludible (pero también cierta predilección por circunscribir el *ethnos* a lo no occidental o a lo minoritario), consideramos haber dado

⁹²⁵ De hecho, en ocasiones son las unidades literales las que no cuentan con continuidad, sustituyéndose en español por unidades metafóricas (vid. Apéndice 1.11), aunque no puede obviarse que no es lo más habitual: por ejemplo, desaparece la referencia más o menos figurativa al mercenario de *Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τὸν σοφὸν φίλον ἔσκε μάχηται*, mientras la literalidad de su equivalente *Ἐν τοῖς κακοῖς γὰρ ἀγαθοὶ σαφέστατοι φίλοι* permite que sea ampliamente difundida en latín y en español (Apéndice 1.25).

muestras suficientes de que realmente sí tiene un peso decisivo en la configuración de nuestra fraseología todo lo que podamos llegar a conocer –por más que no sea de forma directa– de la cultura grecorromana.

A esta herencia idiomática y cultural común de las lenguas europeas que dificulta la apreciación de unos *ethnos* occidentales bien delimitados, se une la dificultad de separar aspectos universales de la mente humana de los rasgos específicos de una cultura. La traducibilidad de algunas unidades fraseológicas –desde un punto de vista sincrónico o diacrónico, es decir, en el proceso de configuración de los acervos fraseológicos de las lenguas europeas– en ocasiones se ha interpretado, cognitivamente, como consecuencia de la existencia de unas metáforas universales, cuyo origen se ha querido ver o en la existencia de conceptos universales (cf. Honeck, 1997: 137-145), o en una base neurológica de la experiencia que ordena la percepción del mundo (cf. Lakoff/Johnson, 1999: 45-59). Aun cuando estas consideraciones no han sido ni nuestro objetivo ni nuestro método, sí tenemos en cuenta a la hora de hablar de la *cosmovisión* transmitida por la fraseología (y, en concreto, las paremias), cuyo alcance necesita ser precisado después de todo lo expuesto.

Las paremias, como declaraciones generales tenidas por verdades universales, aluden a un conocimiento compartido sobre normas de conducta social o sobre el entorno físico, psicológico y social inmediato de quienes las acuñan o las emplean, pero resulta manifiesto que la visión de la realidad que transmiten actúa como una generalización que presenta como universal lo que en verdad es particular. Esta evidencia lleva a Piiraniemi (2008: 215) a negar que el análisis cultural de las paremias permita extraer conclusiones sobre actitudes y valores de una comunidad lingüística entera, sino sólo de ciertos grupos en un período de tiempo determinado. Este sesgo de la realidad se hace especialmente notorio al adoptar la perspectiva de género, que nos ha permitido observar la ocultación de esas voces bajo el peso de la voz dominante que emite la “razón patriarcal”. ¿Puede hablarse, entonces, de *cosmovisión*? Nuestra conclusión es que sí, pero no en un sentido románticamente ingenuo de reflejo del modo de entender la realidad propio de una comunidad, sino –siguiendo a Foucault– como un conocimiento del mundo forjado interesadamente como un instrumento de poder por parte de unos sectores de la sociedad que lo imponen al resto con el fin de condicionar su propia percepción de acuerdo con los parámetros que se consideran pertinentes.

Por tanto, no todos los elementos que pueden extraerse del análisis de los fraseologismos como signos lingüístico-culturales (vid. § IV) tienen las mismas implicaciones en la configuración de esta *cosmovisión*, pues aspectos como los semas culturales o la tradición textual más bien aparecerán de forma pintoresca o anecdótica, reflejo de la realidad inmediata o de la cultura en mayúsculas, mientras que los conceptos, los símbolos, las connotaciones, los estereotipos o las cuestiones de interacción social contribuirán, en mayor medida, a la oblicua ordenación de dicho conocimiento del mundo. Así, retomando la clasificación de los canales a través de los cuales la cultura penetra en los fraseologismos, procederemos a una ejemplificación de los fenómenos descritos en el capítulo IV a través de cuestiones que han ido surgiendo en torno a los temas analizados.

(1) Entre los semas culturales, pueden destacarse las referencias a elementos de la flora habituales en el entorno, a las que se puede dotar de algunas connotaciones determinadas (Apéndice 5.26.1-2), así como –con mayor frecuencia– de la fauna, no sólo autóctona, sino también habitualizada debido a prácticas sociales (tales como los

espectáculos circenses o los viajes). En ambos casos, es especialmente significativo el proceso de adaptación que pueden sufrir estas referencias, pues a menudo se cambian unos elementos por otros con la clara finalidad de acomodar el motivo a la cotidianidad del momento: es significativo que en un mismo grupo en latín se recurra a los leones, mientras que en español su presencia se cambia por la de otros felinos (gatos en España, jaguares en América, Apéndice 5.26.2).

Junto a estas referencias, las alusiones a la agricultura y a la ganadería como métodos de supervivencia se multiplican dando fe de su peso en el sustento de la economía, centrándose en técnicas, objetos, productos agrícolas o ganado. Así, no extraña la presencia de rebaños, viñas, árboles frutales, legumbres... (*Moza, viña, pera, cabra y garbanzal, malas cosas son de guardar*, Apéndice 3.14.1), e incluso de los pesos y medidas utilizados para muchos de estos productos (Apéndice 1.21). De especial importancia son, como ya se ha señalado, la mención del pan (y otros productos derivados del trigo o herramientas como piedras molares), del vino y del aceite, como prototipos de la alimentación básica y del bienestar de acuerdo con los cánones de la especificidad mediterránea.

Otros componentes que pueden engrosar estos semas hacen referencia a partes de la casa (como el atrio, Apéndice 1.18), monedas (Apéndices 3.1, 9.11), técnicas como la cerámica (Apéndices 5.09.1, 5.16, 8.32...), actividades frecuentes como la navegación (Apéndices 1.22, 1.29, 3.55.1, 6.07, 8.33...) o la milicia (Apéndices 2.28, 8.04...), profesiones prototípicas (Apéndices 1.11.6, 1.16...), etc. Como *realia* socio-históricos pueden entenderse, por ejemplo, las referencias a los honores de los nobles romanos (Apéndice 8.03), leyes como la privación de agua y fuego (Apéndice 1.05) o costumbres como las del hospedaje (Apéndices 6.25-27).

Como innovación –obvia consecuencia del cambio de período histórico–, en los fraseologismos medievales y españoles se incluyen menciones a grupos sociales no relevantes entre las unidades clásicas (como los judíos, los musulmanes o los gitanos, Apéndices 1.02, 1.11.6, 3.40, 4.14.1, 5.26.1...), y especialmente aparecen alusiones al cristianismo: la divinidad monoteísta, la Sagrada Familia, los santos, el clero regular y secular (en sus distintas jerarquías), los templos religiosos, sus mandamientos, sus prácticas (liturgia, sacramentos, peregrinaciones, romerías...), sus objetos simbólicos (el altar, la cruz, la oblea o el pan, el vino, las imágenes...) (Apéndices 1.11.6, 1.28.1, 3.04, 3.10, 3.51, 4.02, 4.14.1, 5.01.3, 8.03, 8.04.2, 8.33, 9.08...). Asimismo, puede afirmarse que el cristianismo ha actuado a modo de filtro en la pervivencia y adaptación de las unidades clásicas, pues son pocas las unidades que atenten directamente contra las creencias religiosas que históricamente han impregnado nuestra sociedad y nuestra cultura, y en algunas se observa una clara acomodación a sus principios, sus dogmas o sus especificidades.

(2) En cuanto a los (sub)conceptos culturales, todos los temas han estado articulados en torno a la diferente apreciación de la idea de ‘amistad’ entre las unidades clásicas y las españolas, de tal modo que acaban incluyéndose relaciones que difícilmente se entenderían en nuestra comunidad como pertenecientes a la amistad (en especial, las relaciones de ‘amistad ciudadana’, *vid.* § XI), pero que sí estaban incluidas en la conceptualización clásica. Paralelamente, muchas de las relaciones que derivan de esta noción de *φιλία* (relaciones conyugales, paterno-filiales, familiares, entre gobernante y gobernados...) en nuestro refranero se presentan como eminentemente inarmónicas, alejándose así de la concepción clásica.

Por otro lado, el modo distinto en que se entiende la cuestión se pone de relieve al analizar los subconceptos culturales que encierran el verbo latino *amare* y su sucesor español *amar*, cuya presencia en nuestra fraseología evidencia su mucho menor alcance semántico y su práctica restricción al amor (especialmente en sentido de pareja, ni siquiera familiar), frente a la ambigüedad –desde la óptica romance– de la significación de su precedente latino (*vid.* Apéndices 1.43, 143.1).

Otro ejemplo relacionado con los subconceptos concierne a la semántica del término latino *parens*, cuya forma plural *parentes* no se corresponde exactamente con el español *padres*, en tanto que en más de una ocasión parece excluir a la madre y englobar, como se recordará, a los abuelos paternos, lo cual puede justificar la práctica ausencia de referencias a estos miembros de la familia en los fraseologismos latinos (Apéndice 5.01). En relación con ello, el concepto de *piEDAD* también ha sufrido un proceso de delimitación semántica, restringiéndose a la relación con la divinidad respecto al concepto que aparece en las paremias latinas, donde –aparte del sentido religioso– constituye el fundamento de los sentimientos de los hijos para con sus padres (Apéndice 5.01.3).

(3) Como se habrá observado, muchos de los semas culturales mencionados se erigen, en realidad, en símbolos culturales al impregnarse de determinadas connotaciones. Así, son diversos los animales que han ido apareciendo vinculados culturalmente a actitudes concretas, como el lobo (irracionalidad), la oveja (candidez), el león (valentía, poder), la liebre (cobardía), el asno y la mula (terquedad), el ciervo (gracilidad, terquedad), la rana (repulsión, insignificancia), el cuervo (negatividad)... y en algunos casos, como en la serpiente, el tabú ha actuado a modo de interdicción, condicionando no sólo su sentido, sino también la continuidad de algunas unidades (Apéndice 5.25).

Aparte de los animales, a lo largo de estas páginas ha hecho acto de presencia el simbolismo de los colores (Apéndice 5.24), de los sabores (Apéndice 1.38), de partes del cuerpo (como los ojos, Apéndice 2.02), de alimentos (como la sal, Apéndice 1.21), así como la pervivencia en nuestra fraseología de las asociaciones que se hacen en torno a diversas divinidades de la mitología clásica (Venus, Baco, Ceres, Apolo, Diana...).

(4) También contamos, si bien menos profusamente, con algunas referencias a símbolos cuya plasticidad llega a convertirlos en iconos. El más emblemático de los que han aparecido es el que representa la patria a través de los altares y los hogares (Apéndice 7.09), cuya arraigada especificidad dentro de la simbología romana no se ha visto traducida en las unidades españolas, precisamente por apoyarse en una concepción (que aún lo público y lo privado) ajena a nuestra realidad (mucho más individualista, según transmiten las paremias). Por otro lado, el icono paralelo de la espada y el arado (Apéndice 7.10) como modos de defender la patria ha perdurado –aunque tímidamente– en nuestro refranero, en tanto que en la sociedad medieval continuaba siendo reconocible. En cambio, imágenes con un contenido cultural menos específico como un cuerpo sin alma (‘un sinsentido’, Apéndice 9.02) presentan una mayor continuidad en nuestra lengua, en la que se incorporan iconos propios del cristianismo (tales como la cruz, Apéndice 8.03), evidentemente ausentes de la fraseología grecolatina.

(5) Entre las concepciones propias de épocas precientíficas, hallamos la pervivencia de supersticiones vinculadas a tabúes y símbolos, pero también ligadas a actos vitales (como no casarse durante el mes de mayo, Apéndice 4.10). También en este apartado pueden situarse las referencias a mitos como el del andrógino (Apéndice 2.01), la teoría biogenética que hace

percibir a los descendientes como parte de sus progenitores (Apéndice 5.18) o bien la creencia en la herencia moral que transmite faltas de padres a hijos (Apéndice 5.56).

(6) Con todo, como era de esperar (dado que el conocimiento que tenemos del mundo grecorromano se basa, en gran parte, en los textos que nos han llegado), el modo en que más frecuentemente entra la cultura clásica en la fraseología española es mediante la tradición textual. De hecho, todo este trabajo es muestra de ello, aunque en este momento podemos hacer algunas distinciones. En este apartado pueden discernirse tanto referencias directas a dicha tradición (como *amor platónico*, Apéndice 2.03) como la proverbialización de versos o pasajes de autores particulares, proceso en el que suele producirse una generalización del sentido original para poder ser aplicado a contextos más amplios que los primigenios (Apéndices 1.01, 3.27.2, 9.05...), en ocasiones incluso con reinterpretaciones debidas a su transmisión o traducción a otras lenguas (Apéndice 1.12.4.1). Además, incluimos alusiones a textos –en particular a fábulas, por su estrecha vinculación con la paremiología– mediante la cita de su título (Apéndice 8.15.1), de alguna parte literal (Apéndice 6.02) o bien resumiendo su contenido o perviviendo su esencia (Apéndices 8.27, 8.28.1, 8.32...).

Dentro de este grupo, pero de otra índole, contamos con lo que hemos llamado *estereotipos discursivos*, entre los que cabe destacar la herencia de la filosofía (en particular de las escuelas platónica, aristotélica-peripatética, pitagórica y estoica), la pervivencia de numerosos tópicos literarios (*beatus ille*, *amour fou*, *militia amoris*, la seducción amorosa como una cacería, etc. 1.01, 2.22, 2.28, 3.12...), la evocación de personajes tipo (especialmente de la comedia, como el parásito, la vieja borracha o el viejo y el soldado enamorados, Apéndices 1.34, 2.24, 2.28...) o bien la evocación de modelos discursivos particulares (tales como el *sermo meretricius* o la *descriptio pulchritudinis*, Apéndices 2.08, 2.34, 3.18...).

(7) Por último, en cuanto a los datos transmitidos concernientes a diversos aspectos de la interacción social, las paremias de índole prescriptiva son, por definición, portadoras de este tipo de información, en tanto que regulan la conducta de los miembros de la comunidad lingüístico-cultural que las acuña y emplea; pero también muchas paremias presuntamente descriptivas pueden entenderse del mismo modo, pues presentan como acostumbrada una visión que en realidad es parcial y se corresponde con una tendencia que, partiendo de ciertos modelos de interacción social, interesa mostrar como general. Como vimos, la sutileza de la frontera entre ambos tipos de paremias se ponía de relieve, por ejemplo, en el tema del establecimiento de amistades entre iguales, donde ciertas unidades presentaban la cuestión como una tendencia natural, mientras que otras instaban a entablar este tipo de relación, produciéndose en diversas ocasiones ambigüedades en cuanto a si las paremias hablaban en términos descriptivos o prescriptivos (Apéndices 1.07, 1.07.1).

El estudio de los fraseologismos en torno a la *φιλία* nos permite ver unos modelos de conducta social que, principalmente, dictaminan con qué personas pueden establecerse relaciones y cómo deben ser las mismas. En este sentido, a lo largo de estas páginas se ha ido mostrando que la herencia clásica en nuestro acervo fraseológico aboga por el mantenimiento del orden social establecido. Por un lado, se dispone que las amistades deben entablar entre personas de la misma condición (Apéndices 1.07-11), igual que las relaciones amorosas (Apéndices 2.23-24) y los matrimonios (Apéndices 4.07-09); por otro, las relaciones entre desiguales se caracterizan por el constante recordatorio de que cada cual debe desempeñar el papel que se le ha asignado: entre los cónyuges (Apéndices 3.61-63),

entre progenitores y descendencia (Apéndices 5.01-18), entre amos y criados (Apéndices 6.10-24), entre gobernante y gobernados (Apéndices 8.25-36).

Además de estas relaciones, hallamos modelos culturales de interacción sobre cómo actuar con las amistades (Apéndices 1.19-54), maneras de proceder en las relaciones amorosas (Apéndices 2.26-48), qué roles de género persisten en la regulación del modo en que debe comportarse una mujer e, indiciendo en el rol socialmente pasivo de la misma, la manera en que debe tratarla el varón (Apéndices 3.03-15, 4.12-17), o en qué actividades ejercitarse para corresponder a la patria de la que se es ciudadano (Apéndices 7.07-10, 8.03). Aparte de estas cuestiones sobre las formas de conducirse en la comunidad, también hallamos retazos de prácticas sociales concretas, tales como la consideración social y legal del adulterio (Apéndice 4.18), la cesión de esposas (Apéndice 4.19), la contracción de segundas nupcias (Apéndice 4.20), la sucesión de las herencias (Apéndice 5.46-56), el ejercicio de la hospitalidad en el seno del hogar (Apéndices 6.25-27), la asunción de cargos para el buen funcionamiento de la comunidad (Apéndice 8.03), la obligación socio-moral de perpetuar la familia y la sociedad a la que se pertenece mediante el matrimonio y la concepción de descendencia (Apéndices 4.01-02), etc.

Más allá de las paremias, el otro tipo de fraseologismo que es especialmente relevante en cuanto a la inclusión de prácticas de interacción social son las fórmulas. Como ya anunciamos y como se ha comprobado en estas páginas, no es éste el tipo de unidad fraseológica que más pervive (sin duda por su estrecha y directa vinculación con el contexto comunicativo en el que se emplea pragmáticamente), pero sí contamos con algunas muestras. En estos casos, la continuidad puede darse en cuanto a su contenido más que a su forma (por ejemplo, la fórmula de contracción de matrimonio connota una idea de sumisión que perdura en español, Apéndice 4.14), pero incluso cuando pervive la formulación se puede producir una pérdida de la motivación original (por ejemplo, *aquae et ignis interdictio*, Apéndice 1.05), o bien una reinterpretación semántica y cultural, adquiriendo unas implicaciones y connotaciones distintas en nuestra lengua de las que tenía originalmente (por ejemplo, *usque ad aras*, Apéndice 1.24.1). Asimismo, algunas paremias españolas en ocasiones incorporan fórmulas en latín –o con forma aparentemente latina–, dando fe de la pervivencia hasta cierta época de las mismas en el seno de nuestra comunidad (Apéndice 6.26.3).

En conclusión, la índole de la información cultural contenida en la fraseología es muy diversa, lo cual favorece la adopción de la perspectiva de la interculturalidad desde múltiples premisas, pero al mismo tiempo puede tener el inconveniente de dar la impresión de aunar una excesiva variabilidad difícilmente sujeta a sistematicidad. De todos modos, consideramos que esta diversidad constituye, justamente, la riqueza de la perspectiva de análisis, pues gracias a ello puede llegarse a la detallada configuración de una imagen de la cultura que define una comunidad, cuya multiplicidad es, al fin y al cabo, su carta de identidad. Si la cultura está conformada por un conjunto –entre otros aspectos– de realidades cotidianas, ordenaciones mentales, representaciones simbólicas, tradiciones heredadas, textos de referencia e interrelaciones entre los miembros de la comunidad, parece lógico que el análisis de la impresión que dicha cultura deja en la lengua deba contemplar, como mínimo, todas estas facetas.

En cuanto a la pervivencia actual de las unidades comprendidas en este trabajo, habría que llevar a cabo un estudio sociolingüístico al respecto, aunque *a priori* puede intuirse que el

número de unidades realmente usadas por los hablantes nativos no es muy elevado, en tanto que la mayoría de los ítems incluidos son paremias, cuyo empleo está en clara recesión en la actualidad (cf. Sevilla Muñoz/Díaz, 1997). De todas las paremias incluidas en nuestro *corpus*, diversas se hallan entre los mínimos paremiológicos elaborados por Corpas Pastor (1998b), Campo Martínez (1999) y Tarnovska (2005), correspondiéndose con todos los temas tratados:

<i>Amor con amor se paga</i>	<i>El pez grande se come al chico</i>
<i>Cada mochuelo a su olivo</i>	<i>La ociosidad es la madre de todos los vicios</i>
<i>Cada oveja con su pareja</i>	<i>Las cuentas claras y el chocolate espeso</i>
<i>Cría cuervos y te sacarán los ojos</i>	<i>Mal de muchos, consuelo de tontos</i>
<i>Cuando el río suena, agua/algo/piedras lleva</i>	<i>No es bueno que el hombre esté solo</i>
<i>De casta le viene al galgo el ser rabilargo</i>	<i>Obras son amores y no buenas razones</i>
<i>De tal palo, tal astilla</i>	<i>Ojos que no ven, corazón que no siente</i>
<i>Dime con quién andas, y te diré quién/cómo eres</i>	<i>Para muestra basta un botón</i>
<i>Dios los cría y ellos se juntan</i>	<i>Quien bien te quiere te hará llorar</i>
<i>Donde hay patrón no manda marinero</i>	<i>Quien con niños se acuesta, mojado/cagado/ meado se levanta</i>
<i>El amor es ciego</i>	<i>Sarna con gusto no pica</i>
<i>El hombre es un animal político</i>	<i>Si te he visto no me acuerdo</i>
<i>El hombre y el oso, cuanto más feo, más hermoso</i>	<i>Tanto tienes, tanto vales</i>
<i>El perro es el mejor amigo del hombre</i>	<i>Un clavo saca otro clavo</i>

De hecho, para la mayoría de las paremias que constituyen estos mínimos paremiológicos puede rastrearse un origen grecolatino y, aunque no han sido analizadas en este trabajo por los límites del mismo, esperamos que puedan ser incorporadas en otros estudios futuros que sigan la línea iniciada aquí.

Sevilla Muñoz/Cantera Ortiz de Urbina (2002: 256-258) consideran que la baja ocurrencia de los refranes podría explicarse atendiendo a diferentes circunstancias: por un lado, su forma arcaizante puede convertirlos en opacos y favorecer su olvido o su transformación (a veces por hipercorrección), así como su mención aproximativa; por otro, sociológicamente, el contenido de algunos refranes ha dejado de ser cotidiano como consecuencia de las transformaciones del modo de vida de los hispanohablantes, cuya mayor urbanidad condenaría al olvido toda una serie de refranes meteorológicos y agrícolas representativos de un acervo de sabiduría popular otrora fundamental, así como refranes supersticiosos y geográficos característicos de concepciones ajenas al racionalismo actual o de un excesivo localismo anacrónico en el presente. Asimismo, Penadés Martínez (2006: 299-300) destaca que, aunque la responsabilidad ideológica del refrán corresponde a la comunidad lingüístico-cultural, cada hablante puede tomar conciencia de ese contenido ideológico, especialmente cuando se opone a presupuestos culturales o cambios sociales en boga en el momento de la enunciación de la unidad, proceso que puede conducir a la evitación consciente de ciertos fraseologismos.

Pese a ello y a que muchas de las unidades contempladas hayan caído en desuso, consideramos que la información contenida en ellas continúa vigente a modo de lugares comunes y estereotipos que se reiteran, si no a través de la reproducción de refranes, sí a través de muchos otros medios de expresión cultural, tales como la literatura, el cine, la música o el arte en general, así como a modo de prejuicios o ideas preconcebidas que siguen rigiendo las relaciones interpersonales.

En consecuencia, las proyecciones del material analizado van más allá del mero ámbito de la fraseología o de la paremiología, hundiendo sus raíces en una percepción de la realidad que ha llegado hasta nuestros días a través de múltiples y variadas fuentes, cuya interacción a lo largo del tiempo ha posibilitado la forja de nuestro acervo fraseológico y explica –mal que nos pese en ocasiones– la plena vigencia de las ideas contenidas en él. Y del mismo modo que los temas tratados en estas páginas han encontrado su motivación en la Antigüedad clásica y continúan siendo reconocibles en la sociedad actual, otros muchos temas podrían abordarse desde la perspectiva aquí emprendida para rastrear el desarrollo de las ideas a través de las cuales se entiende y enjuicia la realidad –física, espiritual y humana– que nos circunda.

Dados nuestros objetivos, hemos expuesto una visión panorámica de muchas unidades diversas, pero la línea de investigación que hemos emprendido puede aplicarse de modo mucho más restringido a un grupo de unidades, lo cual permitirá obtener información más minuciosa sobre las mismas. En tal caso, habrá que detenerse en detalles que propiciarán la aplicación de otros métodos de análisis compatibles con el nuestro, tales como la descripción pormenorizada de la evolución formal (el proceso de depuración lingüística que lleva de las fuentes clásicas a la formulación de una unidad española en su forma más habitual o conocida), o bien el análisis discursivo de los distintos contextos de uso en los que se emplean estas unidades (tanto en los textos en los que han sido transmitidas por la tradición, como en la oralidad), incluyendo su función comunicativa, sus implicaciones pragmáticas (como acto ilocutivo y con un efecto perlocutivo), el modo en que se insertan en el discurso (donde pueden estar sujetas a variaciones, a menudo intencionadas), su comportamiento sintáctico respecto a su cotexto o a sus argumentos, las posibles diferencias sociolingüísticas en cuanto a su empleo, su extensión geográfica y posibles variaciones dialectales, etc. Por tanto, el enfoque diacrónico e intercultural que proponemos, unido a estas otras consideraciones, puede llevar a investigaciones que proporcionen un conocimiento completo respecto al ingente y cambiante acervo fraseológico de una lengua como la española.

XIII. Bibliografía

13.1. Obras de consulta generales

- AUTENRIETH, Georg (1895 [1891]): *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges* [traducción inglesa de Robert P. Keep revisada por Isaac Flagg] Nueva York: Harper & Brothers.
- BIEDERMANN, Hans (1996 [1989]): *Diccionario de símbolos [Knatur's Lexikon der Symbole]*, traducción de Juan Godo Costa], Barcelona: Paidós, 2ª ed. (1ª ed. alemana, Droemer Knaur, Munich, 1989; 1ª ed. esp. 1993).
- BL = BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín (1985): *Diccionario latino-español, español-latino*, Barcelona: Ramón Sopena, 3 vols.
- CHANTRAINE, Pierre (1990 [1968]): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París: Klincksieck.
- CHEVALIER, Jean (dir.) (1991 [1969]): *Diccionario de los símbolos [Dictionnaire des symboles]*, versión española de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, adaptada y completada por José Olives Puig], con la colaboración de Alain Gheerbrant, Barcelona: Herder, 3ª ed. (1ª ed. esp. 1986; 1ª ed. francesa, París: Robert Laffont et Ed. Jupiter, 1969).
- CLAVE = CLAVE. *Diccionario de uso del español actual*, Madrid: SM, 1996.
- CORDE = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Banco de datos (CORDE). Corpus diacrónico del español*. En línea: <<http://corpus.rae.es/cordenet.html>> [Consulta: 20/06/11].
- COROMINES, Joan; PASCUAL, José A. (1991-1997): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Gredos.
- CREA = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Banco de datos (CREA). Corpus de referencia del español actual*. En línea: <<http://corpus.rae.es/creanet.html>> [Consulta: 20/06/11].
- DiCE = ALONSO RAMOS, Margarita (dir.) (s. a.): *Diccionario de colocaciones del español*, Facultade de Filoloxía (Universidade da Coruña). En línea: <<http://www.dicesp.com/paginas>> [Consulta: 1/09/11].
- DEA = SECO, Manuel; ANDRÉS, Olimpia; RAMOS, Gabido (2008 [1999]): *Diccionario del español actual*, Madrid: Aguilar (4ª reimpr. revisada).
- DRAE = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid: Espasa-Calpe, 22ª ed.
- DUE = MOLINER, María (2007 [1966]): *Diccionario de uso del español*, Madrid: Gredos, 3ª ed.
- ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine (1985 [1967]): *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, París: Klincksieck (4ª ed. revisada).
- LSJ = LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart (1925-1940 [1889]): *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 9ª ed.
- OED = *The Oxford English Dictionary on CD-ROM* (2009), Oxford: Oxford University Press, 2ª ed., versión 4.0.
- SGP = WĘCLEWSKI, Zygmunt; JUREWICZ, Oktawiusz (2000): *Słownik Grecko-Polski*, Varsovia: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2 vols.
- REDES = BOSQUE, Ignacio (dir.) (2004): *REDES. Diccionario combinatorio del español contemporáneo*, Madrid: Ediciones SM.
- VOX-GE = PABÓN S. DE URBINA, José M. (1995 [1967]): *VOX. Diccionario manual griego-español*, Barcelona: Bibliograf, 17ª ed.

WALDE, Alois; HOFMANN, Johann B. (1938-1954): *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag (3ª ed. revisada por J. B. Hofmann).

13.2. Obras fraseográficas y paremiográficas⁹²⁶

A = ARTHABER, Augusto (1981): *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi con relativi indici sistematico-alfabetici*, Milán: Hoepli.

B = BINDER, Wilhelm (1861): *Novus Thesaurus Adagiorum Latinorum. Lateinischer Sprichwörterschatz*, Stuttgart: Verlag von Eduard Fischhaber.

BEBEL, Heinrich (1879): *Proverbia Germanica*, editado por W. H. D. Suringar, Leiden: E. J. Brill.

BELTRÁN, María Jesús; YÁÑEZ TORTOSA, Ester (1996): *Modismos en su salsa: modismos, locuciones y expresiones fijas en sus contextos*, Madrid: Arco/Libros.

BUITRAGO, Alberto (2002 [1995]): *Diccionario de dichos y frases hechas*, Madrid: Espasa-Calpe, 7ª ed.

CAMPOS, Juana G.; BARELLA, Ana (1995 [1993]): *Diccionario de refranes*, con prólogo de Rafael Lapesa, Madrid: Espasa-Calpe, 2ª ed.

CANDÓN, Margarita; BONNET, Elena (1994 [1993]): *A buen entendedor... Diccionario de frases hechas de la lengua castellana*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 4ª ed.

CARO Y CEJUDO, Martín (1792 [1675]): *Refranes y modos de hablar castellanos con los latinos que les corresponden, y la glosa y explicación de los que tienen necesidad de ella*, Madrid: Imprenta Real.

COU = CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús (2005): *Diccionario Akal del Refranero latino*, Madrid: Akal⁹²⁷.

D = DUARTE, Julio Ernesto (1950 [1941]): *Sentencias de sabiduría*, con prólogo del maestro Guillermo Valencia, Madrid: Instituto Editorial Reus, 2ª ed.

DAPR = *Diccionario de aforismos, proverbios y refranes, con la interpretación para su empleo correcto, y la equivalencia en siete idiomas: portugués, francés, italiano, inglés, alemán, latín y catalán. Apéndice: Proverbios y locuciones latinos. Aforismos jurídicos*, Barcelona: Sintés, 1982 (5ª ed. revisada y ampliada; 1ª ed. 1954).

DOVAL, Gregorio (1995): *Del hecho al dicho*, Madrid: Ediciones del Prado.

——— (1996): *Diccionario de expresiones extranjeras*, Madrid: Ediciones del Prado.

——— (1997): *Refranero temático español*, Madrid: Ediciones del Prado.

E = ESCOLÀ I Tuset, Josep Maria (1999 [1997]): *Diccionari de llatinismes i expressions clàssiques*, Barcelona: Edicions 62, 3ª ed.⁹²⁸

ESCAMILLA, Rafael (1995): *Origen y significado de las más usuales frases hechas de la lengua castellana*, Madrid: Grupo Libro.

⁹²⁶ En las referencias, el número que sigue a la abreviatura alude al número de lema en todos los diccionarios, salvo en DAPR, M, S y VF, donde se refiere a la página, puesto que las entradas no aparecen numeradas. Sobre las especificidades de algunos compendios, ténganse en cuenta las notas particulares.

⁹²⁷ Las referencias a esta obra incluyen un número romano (relativo a la sección: "I. Latín-Español", "II. Español-Latín") y un número arábigo (indicativo de la entrada dentro de cada una de las secciones).

⁹²⁸ Las referencias a esta obra incluyen un número romano (relativo a la sección: "I. Paraules i locuciones llatines", "II. Sentències llatines", "III. Referències i expressions d'origen clàssic") y un número arábigo (que remite la entrada dentro de cada una de las secciones anteriores).

- FARNÉS, Sebastià (1992-1999): *Paremiologia catalana comparada*, edición de Jaume Vidal Alcover, Magí Sunyer y Josep Lluís Savall, con la colaboración de Josep M. Pujol, Barcelona: Columna, 9 vols.
- FUMAGALLI, Giuseppe (1985): *L'Ape Latina. Dizionario di 2948 sentenze, proverbi, motti, divise, frasi e locuzioni latine*, Milán: Hoepli, 2ª ed. corregida y aumentada.
- G = GARATE, Gotzon (1998): *27.173 Atsotitzak. Refranes. Proverbes. Proverbia*, Bilbao: Fundación Bilbao Bizkaia Kutxa Fundazioa⁹²⁹.
- HL = HERRERO LLORENTE, Víctor-José (1992): *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Madrid: Gredos.
- K = Kocher, Henerik (s. a.): *Dicionário de expressões e frases latinas*. En línea: <http://www.hkocher.info/minha_pagina/dicionario/0dicionario.htm> [Consulta: 20/10/08].
- MOORE, Hugh (1831): *A Dictionary of Quotations from Various Authors in Ancient and Modern Languages*, Londres: Whittaker, Treacher & Co.
- M = DE-MAURI, L. [Ernesto SARASINO] (1995 [1986]): *5000 Proverbi e motti latini. Flores Sententiarum. Raccolta di sentenze, proverbi e motti latini di uso quotidiano, in ordine per materie, con le fonti indicate, schiarimenti e la traduzione italiana*, Milán: Hoepli, 2ª ed. revisada y corregida por Angelo Paredi y Gabriele Nepi.
- MALDONADO, Felipe C. R. (1966 [1960]): *Refranero clásico español y otros dichos populares*, Madrid: Taurus (Temas de España, 12), 2ª ed.
- MK = MARTÍNEZ KLEISER, Luis (1953): *Refranero general ideológico español*, Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando.
- SINGER, Samuel (ed.) (1995-2002): *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi: Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 13 vols.
- P = PERIS, Antoni (2001): *Diccionari de locucions i frases llatines*, Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- PANIZO, Juliana (1999): *Refranero temático castellano*, Valladolid: Universidad de Valladolid (Literatura, 42).
- PENADÉS MARTÍNEZ, Inmaculada (2002): *Diccionario de locuciones verbales para la enseñanza del español*, Madrid: Arco Libros.
- (2005): *Diccionario de locuciones adverbiales para la enseñanza del español*, Madrid: Arco Libros.
- (2008): *Diccionario de locuciones nominales, adjetivas y pronominales para enseñanza del español*, Madrid: Arco Libros.
- PEREIRA, Bento (1655): *Florilégio dos modos de falar e adágios da língua portuguesa*, Lisboa: Paulo Craesbeeck & Cia.
- PÉREZ-RIOJA, José Antonio (1997): *Modismos del español: 3.500 modismos y locuciones familiares singularmente expresivos o representativos, vigentes en la lengua hablada y escrita*, Salamanca: Librería Cervantes DL.
- RODRÍGUEZ PLASENCIA, José Luis (1997): *De tomo y lomo. El origen y significado de las frases hechas, dichos populares y refranes*, Madrid: El Drac.

⁹²⁹ La mayoría de las referencias a esta obra se corresponden con su sección latina (citada sólo con número arábigo), aunque en algunas escasas ocasiones nos referimos a la sección española (caso en el que se ha añadido el número romano II delante del número arábigo que señala la entrada).

- S = SBARBI, José María (1943): *Gran diccionario de refranes de la lengua española. Refranes, Adagios, Proverbios, Modismos, Locuciones y Frases proverbiales recogidos y glosados por el autor*, ordenada, corregida y publicada bajo la dirección de Manuel J. García, Buenos Aires: Joaquín Gil Editor.
- SD = SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio (2003): *Diccionario de latinismos y frases latinas*, Madrid: Noesis.
- SCHEMANN, Hans; KNIGHT, Paul (1995): *German-English Dictionary of Idioms. Idiomatik Deutsch-Englisch*, Londres/Nueva York: Routledge.
- STONE, Jon R. (2005): *The Routledge Dictionary of Latin Quotations: The Illiterati's Guide to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs and Sayings*, Londres/Nueva York: Routledge.
- T = TOSI, Renzo (2007 [1991]): *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione. Con commento storico, letterario e filologico*, Milán: Bur, 16ª ed.
- TITELMAN, Gregory Y. (1996): *Random House Dictionary of Popular Proverbs and Sayings*, Nueva York: Random House.
- VON GAAL, Georg (1830): *Sprüchwörterbuch in sechs Sprachen, Deutsch, Englisch, Latein, Italienisch, Französisch und Ungarisch*, Viena: Friedrich Volke.
- W = WALTHER, Hans (1963-1969): *Proverbia sententiaeque latinatis medii ac recentionis aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WANDER, Karl Friedrich Wilhelm (1867-1880): *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 5 tomos. Edición digitalizada en línea: <<http://www.zeno.org/Wander-1867/L/Faksimiles>> [Consulta: 15/03/09].
- WERNER, Jakob (1912): *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

13.3. Bibliografía sobre fraseología y paremiología

- AGUILAR-AMAT CASTILLO, Ana (1993): "En torno a la combinatoria del léxico: Los conceptos de colocación e idiomatismo", en: Carlos MARTÍN VIDE (ed.) (1993): *Lenguajes naturales y lenguajes formales IX. Actas del IX Congreso de lenguajes naturales y lenguajes formales (Reus, 20-22 de diciembre de 1993)*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias & Universitat Rovira i Virgili: 267-272.
- AIJMER, Karin (1996): *Conversational Routines in English*, Londres/Nueva York: Longman.
- ALMELA PÉREZ, Ramón; SEVILLA MUÑOZ, Julia (2000): "Paremiología contrastiva: Propuesta de análisis lingüístico", *Revista de investigación lingüística*, 3/1: 7-47.
- ALONSO RAMOS, Margarita (1994-1995): "Hacia una definición del concepto de colocación: De J. R. Firth a I. A. Mel'čuk", *Revista de Lexicografía*, 1: 9-28.
- (2002): "Colocaciones y contorno de la definición lexicográfica", *Lingüística Española Actual*, 24/1: 63-96.
- ALTENBERG, Bengt (1998): "On the Phraseology of Spoken English: the Evidence of Recurrent Word Combinations", en: Anthony P. COWIE (ed.) (1998): 101-122.
- ALVAR EZQUERRA, Manuel; CORPAS PASTOR, Gloria (coords.) (1998): *Diccionarios, frases y palabras*, Málaga: Universidad de Málaga.
- ALVARIÑO ALVARIÑO, Pilar (1999): "Sistematización léxico-sintáctica de los predicados complejos", en: Tomás JIMÉNEZ JULIÁ; M. Carmen LOSADA ALDREY; José F. MÁRQUEZ CANEDA

- (eds.): *Actas del IX Congreso Internacional de ASELE (Santiago de Compostela, 23-26 de septiembre de 1998). Español como lengua extranjera: Enfoque comunicativo y gramática*, con la colaboración de Susana SOTELO DOCÍO, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela & Difusión: 505-510.
- AMOSOVA, Natalija N. (1963): Основы английской фразеологии [*Osnovy anglijskoj frazeologii*, 'Fundamentos de fraseología inglesa'], Leningrado: Leningradskii Universitet.
- ANSCOMBRE, Jean-Claude (1997): "Reflexiones críticas sobre la naturaleza y el funcionamiento de las paremias", *Paremia*, 6: 43-54.
- (2010): "Las formas sentenciosas: un fenómeno lingüístico", *Revista de Investigación Lingüística*, 13: 17-43.
- AREWA, E. Ojo; DUNDES, Alan (1964): "Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore", *American Anthropologist*, 66/6/2 (diciembre): 70-85.
- ARÓSTEGUI, Antonio (1994): *La conciencia política del pueblo español (un estudio del refranero)*, Madrid: Libertarias/Prodhuvi (Ensayo, 88).
- BARLEY, N (1972): "A Structural Approach to the Proverb and Maxim with Special Reference to the Anglo-Saxon Corpus", *Proverbium*, 20: 737-750.
- BECKER, Joseph D. (1975): "The Phrasal Lexicon", en: Roger SCHANK; Bonnie L. NASH-WEBBER (eds.): *Theoretical Issues in Natural Language Processing*, Cambridge, MA: Bolt Bernback and Newman: 60-63.
- BERNSTEIN, Basil (1960): "Language and Social Class", *British Journal of Sociology*, 11: 271-276.
- (1961): "Social Structure, Language and Learning", *Educational Research*, 3: 163-176.
- BOLINGER, Dwight (1976): "Meaning and Memory", *Forum Linguisticum*, 1/1: 1-14.
- BOLLY, Catherine; KLEIN, Jean René; LAMIROY, Béatrice (eds.) (2005): *La phraséologie dans tous ses états: Actes du colloque "Phraséologie 2005" (Louvain-la-Neuve, 13-15 octobre)*, Louvain-la-Neuve: Institut de Linguistique de Louvain & Peeters Publishing (*Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain*, 31/2-4).
- BOSQUE, Ignacio (2001): "Sobre el concepto de 'colocación' y sus límites", *Lingüística Española Actual*, 23/1: 9-40.
- (2005): "La direccionalidad en los diccionarios combinatorios y el problema de la selección léxica", *Lingüística teòrica: anàlisi i perspectives*, 1: 13-58.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo (1998): *A fraseologia medieval latina como reflexo de uma sociedade*, Río de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Rio de Janeiro. Tesis doctoral.
- BREHM CRIPPS, Justine (1997): "¿Como tres gotas de agua? Las comparaciones fraseológicas en inglés, alemán y español. Rasgos semánticos compartidos", en: José Luis OTAL; Inmaculada FORTANET; Victòria CODINA (eds.): *Estudios de lingüística aplicada*, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I (*Summa Sèrie Filologia*, 8): 293-299.
- (2000): "Taking steps, making progress: Form and aspect in English periphrastic verbal constructions with «take» and «make» and their equivalents in Spanish and German. Suggestions for EFL teaching", en: Vicent SALVADOR; Adolf PIQUER (eds.) (2000): 293-303.
- BURGER, Harald; DOBROVOL'SKIJ, Dmitrij; KÜHN, Peter; NORRICK, Neal R. (2007): "Phraseology: Subject area, terminology and research topics", en: Harald BURGER *et al.* (eds.) (2007a): 10-19.

- BURGER, Harald; DOBROVOL'SKIJ, Dmitrij; KÜHN, Peter; NORRICK, Neal R. (eds.) (2007a): *Phraseologie. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. 1 Halbband = Phraseology. An International Handbook of Contemporary Research. Volume 1*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter (Handbooks of Linguistics and Communication Science, 28.1).
- (2007b): *Phraseologie. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. 2 Halbband = Phraseology. An International Handbook of Contemporary Research. Volume 2*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter (Handbooks of Linguistics and Communication Science, 28.2).
- CACCIARI, Cristina; TABOSI, Patrizia (eds.) (1993): *Idioms: Processing, Structure, and Interpretation*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- CALERO FERNÁNDEZ, M^a Ángeles (1991a): *La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española (Lengua y cultura)*, Lleida: Publicacions Universitat de Barcelona (Col·lecció de Tesis Doctorals Microfitxades, 1027). Tesis doctoral.
- CAMPO MARTÍNEZ, M^a Amparo del (1999): “Los refranes en la enseñanza de español como lengua extranjera”, *REALE. Revista de estudios de adquisición de la lengua española*, 12: 9-29.
- CARINI MARTÍNEZ, Judith Anne (1997): “Una cuestión de delicadeza léxica: Aprendizaje/enseñanza de las colocaciones léxicas en el aula de inglés”, en: José Luis OTAL; Inmaculada FORTANET; Victòria CODINA (eds.): *Estudios de lingüística aplicada*, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I (*Summa Sèrie Filologia*, 8): 173-177.
- CARNEADO MORÉ, Zoila (1985a): “Algunas consideraciones sobre el caudal fraseológico del español hablado en Cuba”, en: Zoila CARNEADO MORÉ; Antonia M. TRISTÁ PÉREZ: *Estudios de fraseología*, La Habana: Academia de Ciencias de Cuba/Instituto de Literatura y Lingüística: 7-38.
- (1985b): “Consideraciones sobre fraseografía”, en: Zoila CARNEADO MORÉ; Antonia M. TRISTÁ PÉREZ: *Estudios de fraseología*, La Habana: Academia de Ciencias de Cuba/ Instituto de Literatura y Lingüística: 39-46.
- CARNES, Pack (ed.) (1988): *Proverbia in fabula. Essays on the Relationship of the Fable and the Proverb*, Berna: Peter Lang Verlag (Sprichwörterforschung, 10).
- CARTER, Ronald (1998 [1992]): *Vocabulary. Applied Linguistic Perspectives. Second Edition*, Londres/Nueva York: Routledge.
- CASARES, Julio (1992 [1950]): *Introducción a la lexicografía moderna*, Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas (Textos universitarios, 17), 3^a ed.
- COMBET, Louis (1971): *Recherches sur le 'Refranero' castillan*, París: Les Belles Lettres (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, 29).
- COMBET, Louis (1996a): “Los refranes: origen, función y futuro”, *Paremia*, 5: 11-22.
- (1996b): “Los refranes en la literatura”, *Euskera: Euskaltzaindiaren lan eta agiriak = Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 41/2: 821-839.
- CONCA, Maria (1990 [1987]): *Paremiologia*, Valencia: Universitat de València (Biblioteca Lingüística Catalana), 2^a ed.
- CORPAS PASTOR, Gloria (1996): *Manual de fraseología española*, Madrid: Gredos (Biblioteca Románica Hispánica III. Manuales, 76).

- (1998a): “Criterios generales de clasificación de universo fraseológico de las lenguas, con ejemplos en español y en inglés”, en: Manuel ALVAR EZQUERRA; Gloria CORPAS PASTOR (coords.): 157-187.
- (1998b): “El uso de paremias en un corpus del español peninsular actual”, en: Gerd WOTJAK (ed.) (1998): 365-390. Reproducido en: Gloria Corpas Pastor (2003): 83-107.
- (2001): “Corrientes actuales de la investigación fraseológica en Europa”, *Euskera: Euskaltzaindiaren lan eta agiriak = Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 46/1: 21-49.
- (2003): *Diez años de investigación en fraseología: Análisis sintáctico-semánticos, contrastivos y traductológicos*, Madrid: Iberoamericana & Vervuert (Lingüística iberoamericana, 20).
- CORPAS PASTOR, Gloria (ed.) (2000): *Las lenguas de Europa: estudios de fraseología, fraseografía y traducción*, Granada: Comares (Interlingua, 12).
- CORRIGAN, Roberta; MORAVCSIK, Edith A.; OUALI, Hamid; WHEATLEY, Kathleen M. (eds.) (2009a): *Formulaic Language. Volume 1: Distribution and Historical Change*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company (Typological Studies in Language, 82).
- (2009b): *Formulaic Language. Volume 2: Acquisition, Loss, Psychological Reality, and Functional Explanations*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company (Typological Studies in Language, 83).
- COSERIU, Eugenio (1991 [1964]): “Introducción al estudio estructural del léxico”, *Principios de semántica estructural*, Madrid: Gredos (Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y ensayos, 259) (1ª ed. 1977, 2ª ed. revisada 1981, 2ª reimpr. 1991): 87-142. Edición original: “Structure lexicale et enseignement du vocabulaire”, en: Bernard POTTIER (ed.) (1966): *Actes du Premier Colloque International de Linguistique Appliquée, organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Nancy, 26-23 octobre 1964*, Nancy: Université de Nancy: 175-217.
- (1991 [1967]): “Las solidaridades léxicas”, *Principios de semántica estructural*, Madrid: Gredos (Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y ensayos, 259) (1ª ed. 1977, 2ª ed. revisada 1981, 2ª reimpr. 1991): 143-161. Edición original: “Lexikalische Solidaritäten”, *Poetica*, 1 (1967): 293-303.
- COTARELO Y MORI, Emilio (1917): “Refrán”, *Boletín de la Real Academia Española*, 4: 242-259.
- COLSON, Jean-Pierre (2008): “Cross-linguistic phraseological studies”, en: Sylviane GRANGER; Fanny MEUNIER (eds.) (2008): 191-206.
- COULMAS, Florian (1979): “On the Sociolinguistic Relevance of Routine Formulae”, *Journal of Pragmatics*, 3: 239-266.
- COWIE, Anthony P. (1988): “Stable and Creative Aspects of Vocabulary Use”, en: Ronald CARTER; Michael MCCARTHY (eds.): *Vocabulary and Language Teaching*, Londres/Nueva York: Longman: 126-139.
- (1998a): “Introduction”, en: Anthony P. COWIE (ed.) (1998): 1-20.
- (1998b): “Phraseological Dictionaries: Some East-West Comparisons”, en: Anthony P. COWIE (ed.) (1998): 209-228.
- COWIE, Anthony P. (ed.) (1998): *Phraseology. Theory, Analysis, and Applications*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press.

- CRESPO, Emilio (2006): "Γνώμη en Aristófanes", en: Esteban CALDERÓN DORDA; Alicia MORALES ORTIZ; Mariano VALVERDE SÁNCHEZ (eds.): *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López*, Murcia: Universidad de Murcia: I.197-201.
- DANTE HERNÁNDEZ, Ana Belén (2003): "El componente fraseológico en la enseñanza de ELE", en: María RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ (coord.): *FORMA. Formación de formadores. 6. Léxico, fraseología y falsos amigos*, Madrid: SGEL: 65-92.
- DEL POZO DÍEZ, Mercedes (1999): "Dime cómo hablas y te diré si te comprendo: de la importancia de la enseñanza de expresiones coloquiales, modismos, argot...", en: Tomás JIMÉNEZ JULIÁ; M. Carmen LOSADA ALDREY; José F. MÁRQUEZ CANEDA (eds.): *Actas del IX Congreso Internacional de ASELE (Santiago de Compostela, 23-26 de septiembre de 1998). Español como lengua extranjera: Enfoque comunicativo y gramática*, con la colaboración de Susana SOTELO Docío, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela & Difusión: 699-706.
- DOBROVOL'SKIJ, Dmitrij O.; PIIRAINEN, Elisabeth (2005): *Figurative Language. Cross-Cultural and Cross-Linguistic Perspectives*, Amsterdam/Boston: Elsevier (Current Research in the Semantics/Pragmatics Interface, 13).
- DOMÍNGUEZ BARAJAS, Elías (2010): *The Function of Proverbs in Discourse: The Case of a Mexican Transnational Social Network*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter Mouton (Contributions to the Sociology of Language, 98).
- DUNDES, Alan (1981 [1975]): "On the Structure of the Proverb", *Proverbium*, 25 (1975): 961-973. Reproducido en: Wolfgang MIEDER; Alan DUNDES (eds.) (1981): 43-64.
- FILLMORE, Charles J.; KAY, Paul; O'CONNOR, Mary Catherine (1988): "Regularity and Idiomaticity in Grammatical Constructions: The Case of *let alone*", *Language*, 64/3 (septiembre): 501-538.
- FIRTH, John R. (1957 [1951]): "Modes of Meaning", en: *Papers in Linguistics 1934-1951*, Londres: Oxford University Press: 190-215.
- FORGAS BERDET, Esther (1982): *Ensayo de reconstrucción paremiológica de cultura material: los ciclos del pan y del vino en las paremias hispanas*, Barcelona: Universitat de Barcelona. Tesis doctoral.
- (1992): "Lingüística, etnolingüística y paremiología", en: José Antonio BARTOL HERNÁNDEZ; Javier de SANTIAGO GUERVÓS; Juan Felipe GARCÍA SANTOS (coords.): *Estudios filológicos en homenaje a Eugenio de Bustos Tovar*, Salamanca: Universidad de Salamanca (Acta Salmanticensia. Estudios filológicos, 250): I.293-302.
- (1993): "Cultura popular y cultura material: el refranero", *Paremia*, 1: 35-44.
- (1996): *Los ciclos del pan y del vino en las paremias hispanas*, Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Secretaría General Técnica (Serie Estudios, 112).
- FORMENT FERNÁNDEZ, María del Mar (1998a): "La didáctica de la fraseología ayer y hoy: del aprendizaje memorístico al agrupamiento en los repertorios de funciones comunicativas", en: Francisco MORENO FERNÁNDEZ; María GIL BÜRMAN; Kira ALONSO (eds.): *Actas del VIII Congreso Internacional de ASELE (Alcalá de Henares, 17-20 de septiembre de 1997). El español como lengua extranjera: Del pasado al futuro*, con la colaboración de Cecilia MÉNDEZ, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá: 339-347.
- (1998b): "La fraseología metafórica en la didáctica de segundas lenguas (emparentadas o no con la L1)", en: *Rilce. Revista de Filología Hispánica. Español como lengua extranjera: investigación y docencia*, 14/2: 225-241.

- GARCÍA MURUAIS, María Teresa (1998): "Propuestas para la enseñanza de unidades fraseológicas en la clase de E/LE", en: FRANCISCO MORENO FERNÁNDEZ; MARÍA GIL BÜRMANN; KIRA ALONSO (eds.): *Actas del VIII Congreso Internacional de ASELE (Alcalá de Henares, 17-20 de septiembre de 1997). El español como lengua extranjera: Del pasado al futuro*, con la colaboración de Cecilia MÉNDEZ, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá: 363-369.
- GARCÍA-PAGE SÁNCHEZ, Mario (1989): "Sobre los procesos de deslexicalización en las expresiones fijas", *Español Actual*, 52: 59-79.
- (1990a): "Léxico y sintaxis locucionales: algunas consideraciones sobre las palabras 'idiomáticas'", *Estudios humanísticos. Filología*, 12: 279-290.
- (1990b): "Aspectos fónicos en la configuración de los refranes", *Notas y Estudios Filológicos*, 5: 75-121.
- (1990c): "Propiedades lingüísticas del refrán (I): el léxico", *Epos. Revista de Filología*, 6: 499-510.
- (1993): "La función lúdica en la lengua de los refranes", *Paremia*, 2: 51-58.
- (1997a): "La doble idiomática de las expresiones fijas", *Hispanic Journal*, 18/2: 257-273.
- (1997b): "Propiedades lingüísticas del refrán (II): el léxico", *Paremia*, 6: 275-280.
- (2004): "De los fines y confines de la fraseología", en: JOSÉ MANUEL GONZÁLEZ CALVO; JESÚS TERRÓN GONZÁLEZ; JOSÉ CARLOS MARTÍN CAMACHO (eds.): *VII Jornadas de metodología y didáctica de la lengua española: las unidades fraseológicas*, Cáceres: Universidad de Extremadura: 23-79.
- (2008): *Introducción a la fraseología española: Estudio de las locuciones*, Barcelona: Anthropos (Autores, textos y temas. Lingüística, 6)
- GELLA ITURRIAGA, José (1977): "Datos para una teoría de los dichos", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 33: 119-128.
- GINEBRA, Jordi (2002): "Las unidades del tipo dinero negro y dormir como un tronco: ¿naturaleza léxica o gramatical?", en: ALEXANDRE VEIGA; MIGUEL GONZÁLEZ PEREIRA; MONTSERRAT SOUTO GÓMEZ (eds.): *Léxico y gramática*, Lugo: Tris Tram: 147-154.
- (2003): "Fraseología, concurrències lèxiques i llengua estàndard", en: MIQUEL ÀNGEL PRADILLA (ed.): *Identitat lingüística i estandardització*, Valls: Cossetània Edicions: 7-55.
- GIVÓN, Talmy (1989): *Mind, Code, and Context: Essays in Pragmatics*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- GLÄSER, Rosemarie (1986): *Phraseologie der englischen Sprache*, Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- GLUCKSBERG, Sam (2001): *Understanding Figurative Language. From Metaphors to Idioms*, with a contribution by Matthew S. McGLONE, Oxford/Nueva York: Oxford University Press (Oxford Psychology Series, 36).
- GÓMEZ MOLINA, José Ramón (2000): "Las unidades fraseológicas del español: una propuesta metodológica para la enseñanza de las locuciones en la clase de ELE", en: M^a JOSÉ COPERÍAS; JORDI REDONDO; JULIA SANMARTÍN (eds.): *Aprendizaje y enseñanza de una segunda lengua*, Valencia: Universitat de València (Quaderns de Filología. Estudis lingüístics, 5): 111-134.
- GRANGER, Sylviane (1998): "Prefabricated Patterns in Advanced EFL Writing: Collocations and Formulae", en: ANTHONY P. COWIE (ed.) (1998): 145-160.

- GRANGER, Sylviane; MEUNIER, Fanny (eds.) (2008): *Phraseology. An Interdisciplinary Perspective*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1970 [1960]): "Les proverbes et les dictons", en: *Du sens. Essais sémiotiques*, París: Seuil. Publicado anteriormente como: "Idiotismes, proverbes, dictons", *Cahiers de lexicologie*, 2 (1960).
- HANANIA, Edith A.; GRADMAN, Harry L. (1977): "Acquisition of English Structures: A Case Study of an Adult Native Speaker of Arabic in an English-Speaking Environment", *Language Learning*, 27/1: 75-91.
- HAUSMANN, Franz Josef (1998): "O diccionario de colocación. Criterios de organización", en: Xesús FERRO RUIBAL (coord.): *Actas do I Coloquio Galego de Fraseoloxía: Instituto Rosalía de Castro, Santiago de Compostela, 15 a 20 setembro 1997*, Vigo: Centro Ramón Piñero & Xunta de Galicia: 63-81.
- HERNANDO CUADRADO, Luis Alberto (1990): "Sobre las unidades fraseológicas en español", en: M^a Ángeles ÁLVAREZ MARTÍNEZ (ed.): *Actas del Congreso de la Sociedad Española de Lingüística. XX Aniversario (Tenerife, 2-6 de abril de 1990)*, Madrid: Gredos: 1.536-547.
- (1997): "Estilística del refrán", *Paremia*, 6: 327-332.
- (2010): *El refrán como unidad lingüística del discurso repetido*, Madrid: Escolar y Mayo Editores (Lengua y discurso, 1).
- HIGUERAS GARCÍA, Marta (1997): "Las unidades léxicas y la enseñanza del léxico a extranjeros", *Revista de estudios de adquisición de la lengua española (REALE)*, 8: 35-49.
- (2006): *Estudio de las colocaciones léxicas y su enseñanza en español como lengua extranjera*, Málaga: Ministerio de Educación y Ciencia (ASELE Monografías, 9).
- HONECK, Richard P. (1997): *A Proverb in Mind. The Cognitive Science of Proverbial Wit and Wisdom*, Mahwah, NJ/Londres: Lawrence Erlbaum Associates.
- HORNBY, Albert S.; GATENBY, Edward V.; WAKEFIELD, Harold (1942): *Idiomatic and Syntactic English Dictionary*, Tokio: Kaitakusha [Reeditado como *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1948].
- HOWARTH, Peter A. (1996): *Phraseology in English Academic Writing: Some Implications for Language Learning and Dictionary Making*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Lexicographica. Series Maior, 75).
- (1998a): "Phraseology and Second Language Proficiency", *Applied Linguistics*, 19/1: 24-44.
- (1998b): "The Phraseology of Learners' Academic Writing", en: Anthony P. COWIE (ed.) (1998): 161-186.
- HUDSON, Jean (1998): *Perspectives on Fixedness: Applied and Theoretical*. Lund: Lund University Press (Lund Studies in English, 94).
- JAIME GÓMEZ, José de; JAIME LORÉN, José M^a de (1995): "Autocrítica paremiológica. Los refranes españoles enjuiciados por el refranero", *Paremia*, 4: 117-125.
- JIANG, Nan; NEKRASOVA, Tatiana M. (2007): "The Processing of Formulaic Sequences by Second Language Speakers", *The Modern Language Journal*, 91/3: 433-445.
- JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Juan (2006): "Paremiología y frases hechas", en: Esteban CALDERÓN DORDA; Alicia MORALES ORTIZ; Mariano VALVERDE SÁNCHEZ (eds.), *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López*, Murcia: Universidad de Murcia: 1.461-467.

- KAPATSINSKI, Vsevolod; RADICKE, Joshua (2009): "Frequency and the Emergence of Prefabs. Evidence from Monitoring", en: Roberta CORRIGAN; Edith A. MORAVCSIK; Hamid OUALI; Kathleen M. WHEATLEY (eds.) (2009b): 499-520.
- KAVKA, Stanislav; ZYBERT, Jerzy (2004): "Glimpses on the History of Idiomaticity Issues", *Journal of Theoretical Linguistics*, 1/1: 54-66.
- KINDSTRAND, Jan Fredrik (1988 [1978]): "The Greek Concept of Proverbs", *Eranos*, 76 (1978): 71-85. Reproducido en: Pack CARNES (ed.) (1988): 233-253.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (1981 [1973]): "Toward a Theory of Proverb Meaning", *Proverbium*, 22 (1973): 821-827. Reproducido en: Wolfgang MIEDER; Alan DUNDES (eds.) (1981): 111-121.
- KRASHEN, Stephen D.; SCARCELLA, Robin C. (1978): "On Routines and Patterns in Language Acquisition and Performance", *Language Learning*, 28/2: 283-300.
- KOIKE, Kazumi (2001): *Colocaciones léxicas en el español actual: estudio formal y léxico-semántico*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá & Takushoku University.
- KUIPER, Koenraad (ed.) (2010): *Yearbook of Phraseology 1 (2010)*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- KUNSTMANN, John G. (1981 [1939]): "The Bird That Fouls Its Nest", *Southern Folklore Quarterly*, 3: 75-91. Reproducido en: Wolfgang MIEDER; Alan DUNDES (eds.) (1981): 190-210.
- JESPERSEN, Otto (1958 [1924]): *The Philosophy of Grammar*, Londres: George Allen & Unwin Ltd. (7ª reimpr.).
- LANGLOTZ, Andreas (2006): *Idiomatic Creativity. A Cognitive-Linguistic Model of Idiom-Representation and Idiom-Variation in English*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company (Human Cognitive Processing, 17).
- LÁZARO CARRETER, Fernando (1980a): "El mensaje literal", en: *Estudios de lingüística*, Barcelona: Crítica (Filología, 8): 149-171.
- (1980b): "Literatura y folklore: los refranes", en: *Estudios de lingüística*, Barcelona: Crítica (Filología, 8): 207-217.
- (1980c): "La lengua de los refranes. ¿Espontaneidad o artificio?", en: *Estudios de lingüística*, Barcelona: Crítica (Filología, 8): 219-232.
- LEE, Penny (2007): "Formulaic Language in Cultural Perspective", en: Paul SKANDERA (ed.) (2007): 471-496.
- LELLI, Emanuele (2006): *Volpe e leone. Il proverbio nella poesia greca (Alceo, Cratino, Callimaco)*, Roma: Edizioni dell'Ateneo (Filologia e critica, 93).
- LORD, Albert B. (1971 [1960]): *The Singer of Tales*, Nueva York: Atheneum (4ª reimpr., 1ª ed. Cambridge MA: Harvard University Press, Harvard Studies in Comparative Literature, 24).
- LUQUE DURÁN, Juan de Dios; PAMIES BERTRÁN, Antonio (eds.) (1998): *Léxico y fraseología*, Granada: Método Ediciones & Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura Universidad de Granada (Serie Collectae).
- (2005): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Granada Linguística & Método Ediciones (Serie Collectae).
- MAKKAI, Adam (1972): *Idiom Structure in English*, La Haya: Mouton (Janua Linguarum. Series Maior, 48).
- MANERO RICHARD, Elvira (2000): "La lingüística implícita en el refranero español de contenido metalingüístico", *RILCE. Revista de Filología Hispánica* (número monográfico *Gramática*

- del texto y Lingüística del texto*, editado por Manuel CASADO VELARDE y Ramón GONZÁLEZ RUIZ), 16/2: 343-361.
- (2005): “Un caso especial de fenómeno polifónico de la lengua: el refrán”, en: Manuel CASADO VELARDE; Ramón GONZÁLEZ RUIZ; Óscar LOUREDA LAMAS (eds.): *Estudios sobre lo metalingüístico (en español)*, Frankfurt am Main/Berlín/Berna: Peter Lang Verlag (Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und interkulturellen Kommunikation, 23): 93-115.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Juan Antonio (1996): *La fraseología del español: acercamiento morfosintáctico, semántico y pragmático*, Granada: Universidad de Granada. Tesis doctoral.
- MARTÍNEZ MARÍN, Juan (1996): *Estudios de fraseología española*, Málaga: Librería Ágora (Cuadernos de lingüística).
- (1998): “Cómo introducir los valores pragmáticos de las expresiones fraseológicas en el diccionario”, en: Xesús FERRO RUIBAL (coord.): *Actas do I Coloquio Galego de Fraseoloxía: Instituto Rosalía de Castro, Santiago de Compostela, 15 a 20 setembro 1997*, Vigo: Centro Ramón Piñero & Xunta de Galicia: 127-138.
- (1999): “Unidades léxicas complejas y unidades fraseológicas. Implicaciones didácticas”, en: Jesús TERRÓN GONZÁLEZ; José Manuel GONZÁLEZ CALVO; María Luisa MONTERO CURIEL (coords.): *V Jornadas de Metodología y didáctica de la lengua española: El neologismo*, Cáceres: Universidad de Extremadura: 97-116.
- (2000): “El significado de las unidades fraseológicas en los diccionarios monolingües del español: El caso de las locuciones”, en: Gloria CORPAS PASTOR (ed.) (2000): 249-260.
- MARTÍNEZ PÉREZ, M^a Milagrosa Fátima; PLAZA TRENADO, María del Sol (1992): “La enseñanza de las expresiones fijas del español”, en: Pedro BARROS GARCÍA; José M^a BECERRA HIRALDO; Antonio MARTÍNEZ GONZÁLEZ; José Andrés de MOLINA REDONDO (eds.): *Jornadas sobre aspectos de la enseñanza del español como lengua extranjera*, Granada: Universidad de Granada–Grupo de Lingüística Aplicada: 123-126.
- MEL’ČUK, Igor (1960): “О терминах ‘устойчивость’ и ‘идиоматичность’” [“O terminakh ‘ustojchivost’ i ‘idiomaticchnost’”, ‘Sobre los términos ‘estabilidad’ e ‘idiomaticidad’], Вопросы языкознания [Voprosy jazykoznanija, ‘Preguntas de lingüística’], 4: 73-80.
- (1998): “Collocations and Lexical Functions”, en: Anthony P. COWIE (ed.) (1998): 23-53.
- MENA MARTÍNEZ, Florentina (2003): “En torno al concepto de desautomatización fraseológica: aspectos básicos”, *Tonos digital. Revista electrónica de estudios filológicos*, 5. En línea: <<http://www.um.es/tonosdigital/znum5/estudios/H-Edesautomatizacion.htm>> [Consulta: 10/10/10].
- MENDÍVIL GIRÓ, José Luis (1991 [1990]): “Consideraciones sobre el carácter no discreto de las expresiones idiomáticas”, en: Carlos MARTÍN VIDE (coord.) (1991): *Lenguajes naturales y lenguajes formales VI. Actas del VI Congreso de lenguajes naturales y lenguajes formales (Tarragona, 17-21 de septiembre de 1990)*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias: II.711-735.
- MENDONÇA DE LIMA, Lucielena (1998): “La traducción de los modismos en la enseñanza del español como lengua extranjera”, en: Francisco MORENO FERNÁNDEZ; María GIL BÜRMAN; Kira ALONSO (eds.): *Actas del VIII Congreso Internacional de ASELE (Alcalá de Henares, 17-20 de septiembre de 1997). El español como lengua extranjera: Del pasado*

- al futuro*, con la colaboración de Cecilia MÉNDEZ, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá: 569-574.
- MEUNIER, Fanny; GRANGER, Sylviane (eds.) (2008): *Phraseology in Foreign Language Learning and Teaching*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- MIEDER, Wolfgang (1985): "Popular Views of the Proverb", *Proverbium*, 2: 109-143.
- (1994 [1990]): "Consideraciones generales acerca de la naturaleza del proverbio" [traducción de María Inés Palleiro], *Paremia*, 3: 17-26. Edición original: *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 5 (diciembre de 1990): 7-16.
- (2004): *Proverbs. A Handbook*, Westport, CT/Londres: Greenwood Press (Greenwood Folklore Handbooks).
- (2007): "Proverbs As Cultural Units or Items of Folklore", en: Harald BURGER *et al.* (eds.) (2007a): 394-414.
- MIEDER, Wolfgang; DUNDES, Alan (eds.) (1981): *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*, Nueva York/Londres: Garland Publishing (Garland Folklore Casebooks, 1).
- MIEDER, Barbara; MIEDER, Wolfgang (1981 [1977]): "Tradition and Innovation: Proverbs in Advertising", *Journal of Popular Culture*, 11 (1977): 308-319. Reproducido en: Wolfgang MIEDER; Alan DUNDES (eds.) (1981): 309-322.
- MIGUEL RODRÍGUEZ, Amando de (2000): *El espíritu de Sancho Panza. El carácter español a través de los refranes*, Madrid: Espasa-Calpe (Espasa Hoy).
- MILITZ, Hans-Manfred (1999): "Proverb–Antiproverb Wolfgang Mieder's Paremiological Approach", *Western Folklore*, 58 (invierno): 25-32.
- MILNER, George B. (1969): "Quadripartite Structures", *Proverbium*, 14: 379-383.
- MOON, Rosamund E. (1992): "Textual Aspects of Fixed Expression in Learners' Dictionaries", en: Pierre J. L. ARNAUD; Henri BÉJOINT (eds.): *Vocabulary & Applied Linguistics*, Basingstoke: Macmillan: 13–27.
- (1998a): *Fixed Expressions and Idioms in English*. Oxford: Oxford University Press-Clarendon Press.
- (1998b): *Fixed Expressions and Text: A Study of the Distribution and Textual Behaviour of Fixed Expressions in English*, Oxford: Oxford University Press-Clarendon Press.
- (1998c): "Frequencies and Forms of Phrasal Lexemes in English", en: Anthony P. COWIE (ed.) (1998): 79-100.
- MORVAY, Károly (1980): "La fraseología en la enseñanza del español a nivel universitario", en: Mátyás HORÁNYI (ed.): *Actas del Congreso Internacional de la Asociación Española de Profesores de Español (Budapest, 31 de julio-4 de agosto de 1978)*, Budapest: Akadémiai Kaidó (Editorial de la Academia de Ciencias de Hungría): 283-288.
- (2001): "Invasió subtil? (Sobre fronteres i compenetració en la fraseologia)", *Revista de Filologia Románica*, 18: 299-326.
- NATTINGER, James R.; DECARRICO, Jeanette S. (1992): *Lexical Phrases and Language Teaching*, Oxford: Oxford University Press.
- NAVARRO, Carmen (2003): "Didáctica de las unidades fraseológicas", en Maria Vittoria CALVI; Félix SAN VICENTE (eds.) (2003): *Didáctica del léxico y nuevas tecnologías*, Viareggio: Mauro Baroni Editore: 99-115. En línea: <<http://www.ub.es/filhis/culturele/cnavarro.html>> [Consulta: 10/12/08].
- NORRICK, Neal R. (1985): *How Proverbs Mean: Semantic Studies in English Proverbs*, Berlín: Mouton de Gruyter (Trends in Linguistics. Studies and Monographs, 27).

- (2007): “Proverbs As Set Phrases”, en: Harald BURGER et al. (eds.) (2007a): 381-393.
- O’KANE, Eleanor S. (1950): “On the Names of the *Refrán*”, *Hispanic Review*, 18/1 (enero): 1-14.
- (1959): *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media*, Madrid: Real Academia Española (Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*, 2).
- OLIVERA SOTO, Elena (1996): “Recursos estilísticos en el refranero”, *Paremia*, 5: 199-202.
- PALMER, Harold E. (1933): *Second Interim Report on English Collocations. A New Classification of English Tones*, Tokio: Kaitakusha.
- (1938): *A Grammar of English Words*, Londres: Longmans, Green & Co.
- PARRY, Milman (1930): “Studies in the Epic Technique of Oral Verse-making. I: Homer and Homeric Style”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 41: 73-147.
- (1932): “Studies in the Epic Technique of Oral Verse-making. II: The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 43: 1-50.
- PAWLEY, Andrew (1986): “Lexicalization”, en: Deborah TANNEN; James ALATIS (eds.): *Georgetown Round Table in Languages and Linguistics 1985. Languages and Linguistics: The Interdependence of Theory, Data, and Application*, Washington, DC: Georgetown University: 98-120.
- (1991): “How to Talk Cricket: On Linguistic Competence in a Subject Matter”, en: Robert BLUST (ed.): *Currents in Pacific Linguistics: Papers on Austronesian Languages and Ethnolinguistics in Honour of George Grace*, Canberra: Pacific Linguistics: 339-368.
- (2007): “Developments in the Study of Formulaic Language Since 1970. A Personal View”, en: Paul SKANDERA (ed.) (2007): 3-45.
- PAWLEY, Andrew; SYDER, Frances Hodgetts (1983): “Two Puzzles for Linguistic Theory: Nativelike Selection and Nativelike Fluency”, en: Jack C. RICHARDS; Richard W. SCHMIDT (eds.): *Language and Communication*, Londres: Longman: 191-227.
- (2000): “The One Clause at a Time Hypothesis”, en: Heidi RIGGENBACH (ed.): *Perspectives on Fluency*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press: 167-191.
- PEIRA, Pedro (1988): “Notas sobre la lengua de los refranes”, en: *Homenaje a Alonso Zamora Vicente I: Historia de la lengua. El español contemporáneo*, Madrid: Castalia: 481-489.
- PENADÉS MARTÍNEZ, Inmaculada (1996): “Las expresiones fijas desde los conceptos centro y periferia de los lingüistas praguenses”, en: Miguel CASAS GÓMEZ (ed.): *I Jornadas de Lingüística (con motivo de la implantación de la especialidad de Lingüística en la Universidad de Cádiz): Cádiz, 24 y 25 de octubre de 1995*, Cádiz: Universidad de Cádiz: 91-134.
- (1999): *La enseñanza de las unidades fraseológicas*, Madrid: Arco/Libros (Cuadernos de didáctica del español/LE).
- (2000): *La hiponimia en las unidades fraseológicas*, Cádiz: Universidad de Cádiz (Documentos de investigación lingüística, 4).
- (2001): “¿Colocaciones o locuciones verbales?”, *Lingüística Española Actual*, 23/1: 57-88.
- (2006): “El valor discursivo de los refranes”, *Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante (ELUA)*, 20: 287-304.
- (2010): “La teoría cognitiva de la metonimia a la luz de locuciones nominales somáticas”, *Revista Española de Lingüística (RSEL)*, 40/2: 75-94.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Herón (1996): *El hablar lapidario: Ensayo de paremiología mexicana*, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- PETERS, Ann M. (1977): "Language Learning Strategies: Does the Whole Equal the Sum of the Parts?", *Language*, 53/3: 560-573.
- (1983): *Units of Language Acquisition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PIIRAINEN, Elisabeth (2008): "Figurative Phraseology and Culture", en: Sylviane GRANGER; Fanny MEUNIER (eds.) (2008): 207-228.
- PISOT GARCÍA, Rafael Elías (2003): "Fraseología en el aula de español. Aplicación didáctica de un glosario", en María RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ (coord.): *FORMA. Formación de formadores. 6. Léxico, fraseología y falsos amigos*, Madrid: SGEL: 29-64.
- PULMAN, Stephen G. (1993): "The Recognition and Interpretation of Idioms", en: Cristina CACCIARI; Patrizia TABOSSA (eds.) (1993): 249-270.
- RUIZ CAMPILLO, José Plácido; ROLDÁN VENDRELL, Mercedes (1993): "Consideraciones sobre el tratamiento de expresiones idiomáticas verbales en el aula de E/LE", en: Pedro BARROS GARCÍA; Antonio MARTÍNEZ GONZÁLEZ; José Andrés de MOLINA REDONDO (eds.): *II Jornadas sobre aspectos de la enseñanza del español como lengua extranjera*, Granada: Universidad de Granada–Grupo de Lingüística Aplicada: 157-165.
- RUIZ GURILLO, Leonor (1996 [1992]): "Sobre la fraseología coloquial: corpus e investigación", en: Francisco GUTIÉRREZ DÍEZ (ed.) (1996): *El español, lengua internacional (1492-1992). I Congreso Internacional de AESLA. Granada, 13-26 de septiembre de 1992*, Granada: Asociación Española de Lingüística Aplicada: 493-498.
- (1997a): "Relaciones categoriales de las locuciones adverbiales", *Contextos*, 15/29-30: 19-31. En línea: <<http://www3.unileon.es/dp/dfh/ctx/ctx8.html>> [Consulta: 10/10/08].
- (1997b): *Aspectos de fraseología teórica española*, Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- (1998): *La fraseología del español coloquial*, Barcelona: Ariel (Ariel Practicum).
- (2000a): "Un enfoque didáctico de la fraseología española para extranjeros", *Espéculo*. En línea: <<http://www.ucm.es/info/especulo/ele/fraseolo.html>> [Consulta: 10/10/08].
- (2000b): "¿Puede la fraseología ser relevante en cualquier situación?", en: Vicent SALVADOR; Adolf PIQUER (eds.) (2000): 81-103.
- (2001): *Las locuciones en español actual*, Madrid: Arco/Libros (Cuadernos de lengua española, 71).
- SEITEL, Peter (1981 [1969]): "Proverbs: A Social Use of Metaphor", *Genre*, 2 (1969): 143-161. Reproducido en: Wolfgang MIEDER; Alan DUNDES (eds.) (1981): 122-139.
- SALVADOR, Vicent; PIQUER, Adolf (eds.) (2000): *El discurs prefabricat. Estudis de fraseologia teòrica i aplicada*, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I (Estudis Filològics, 4).
- SEVILLA MUÑOZ, Julia (1988): *Hacia una aproximación conceptual de las paremias francesas y españolas*, con prólogo de Pedro Peira Soberón, Madrid: Editorial Complutense.
- (1993): "Las paremias españolas: clasificación, definición y correspondencia francesa", *Paremia*, 2: 15-20.
- (1996): "Sobre la paremiología española", *Euskera: Euskaltzaindiaren lan eta agiriak = Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 41/3: 641-672.
- SEVILLA MUÑOZ, Julia; BARBADILLO DE LA FUENTE, M^{ra} Teresa; PÉREZ MARTÍNEZ, Herón; MERCADO MÉNDEZ, Guadalupe; SEVILLA MUÑOZ, Manuel; GARCÍA YELO, Marina (2005): "Propuesta metodológica para la enseñanza de los refranes a través de *El Quijote*", *Didáctica (Lengua y Literatura)*, 17: 265-281.

- SEVILLA MUÑOZ, Julia; CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús (2002): *Pocas palabras bastan. Vida e interculturalidad del refrán*, Salamanca: Diputación de Salamanca. Centro de Cultura Tradicional (Perspectivas, 8).
- SEVILLA MUÑOZ, Julia; DÍAZ, Juan Carlos (1997): "La competencia paremiológica: los refranes", *Proverbium*, 14: 367-381.
- SEVILLA MUÑOZ, Julia; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Antonio (1994-1995): "La traducción y la didáctica de las expresiones idiomáticas (francés-español)", *Équivalences. Revue de l'Institut supérieur de traducteurs et d'interprètes de Bruxelles*, 25/1-2: 171-182.
- SINCLAIR, John McHardy (1987): "Collocation: a Progress Report", en: Ross STEELE; Terry THREADGOLD (eds.): *Language Topics Essays in Honour of Michael Halliday*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company: 319-331.
- SKANDERA, Paul (ed.) (2007): *Phraseology and Culture in English*, Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter (Topics in English Linguistics, 54).
- SKULTETY, Jozef (1980): "El papel de los modismos en la enseñanza del español", en: Mátyás HORÁNYI (ed.): *Actas del Congreso Internacional de la Asociación Española de Profesores de Español (Budapest, 31 de julio-4 de agosto de 1978)*, Budapest: Akadémiai Kaidó (Editorial de la Academia de Ciencias de Hungría): 289-297.
- SZALEK, Jerzy (2010): *Estructura fraseológica del español moderno (síntesis fraseológico-fraseográficas)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Seria Filologia Romańska, 38).
- TARNOVSKA, Olga (2005): "El mínimo paremiológico en la lengua española", en: Juan de Dios LUQUE DURÁN; Antonio PAMIES BERTRÁN (eds.) (2005): 197-217.
- TAYLOR, Archer (1981 [1962]): "The Wisdom of Many and the Wit of One", *Swarthmore College Bulletin*, 54 (1962): 4-7. Reproducido en: Wolfgang MIEDER; Alan DUNDES (eds.) (1981): 3-9.
- (1985 [1931]): *The Proverb*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. Reproducido en: *The Proverb and An Index to "The Proverb"*, con una introducción de Wolfgang MIEDER, Berna: Peter Lang, 1985.
- TELIJA, Veronika N. (1966): Что такое фразеологии [Cto takoe frazeologija, '¿Qué es la fraseología?], Moscú.
- TELIJA, Veronika N.; BRAGINA, Natalia; OPARINA, Elena; SANDOMIRSKAJA, Irina (1998): "Phraseology as a Language of Culture: Its Role in the Representation of a Collective Mentality", en: Anthony P. COWIE (ed.) (1998): 55-75.
- TRISTÁ PÉREZ, Antonia M. (1979-1980): "Estructura interna de las unidades fraseológicas", *Anuario L/L*, 10-11: 93-103.
- (1985a): "La metáfora: sus grados de revelación en las unidades fraseológicas", en: Zoila CARNEADO MORÉ; Antonia M. TRISTÁ PÉREZ: *Estudios de fraseología*, La Habana: Academia de Ciencias de Cuba – Instituto de Literatura y Lingüística: 47-66.
- (1985b): "Fuentes de las unidades fraseológicas. Sus modos de formación", en: Zoila CARNEADO MORÉ; Antonia M. TRISTÁ PÉREZ: *Estudios de fraseología*, La Habana: Academia de Ciencias de Cuba – Instituto de Literatura y Lingüística: 67-90.
- (1988): *Fraseología y contexto*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales (Lingüística).
- VAN LANCKER, Diana (1987): "Nonpropositional Speech: Neurolinguistic Studies", en: Andrew W. ELLIS (ed.): *Progress in the Psychology of Language*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers: III.49-118.

- (2009): “Formulaic and Novel Language in a ‘Dual Process’ Model of Language Competence: Evidence from Surveys, Speech Samples, and Schemata”, en: Roberta CORRIGAN; Edith A. MORAVCSIK; Hamid OUALI; Kathleen M. WHEATLEY (eds.) (2009b): 445-470.
- VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, Ruth; BUESO FERNÁNDEZ, Isabel (1999): “¿Cómo, cuándo y dónde enseñar las “expresiones fijas”? Práctica en el aula”, en: Tomás JIMÉNEZ JULIÁ; M. Carmen LOSADA ALDREY; José F. MÁRQUEZ CANEDA (eds.): *Actas del IX Congreso Internacional de ASELE (Santiago de Compostela, 23-26 de septiembre de 1998). Español como lengua extranjera: Enfoque comunicativo y gramática*, con la colaboración de Susana SOTELO DOCÍO, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela & Difusión: 727-734.
- VEYRAT RIGAT, Montserrat (2008): “Aproximación lingüística al estudio del refrán como unidad comunicativa”, *Dialogía*, 3: 5-31.
- VINOGRADOV, Viktor V. (1947): “Об основных типах фразеологических единиц в русском языке” [“Ob osnovnuikh tipakh frazeologicheskikh edinitits v russkom yazuike”, ‘Los principales tipos de unidades fraseológicas en ruso’], en: Sergei P. OBNORSKII (ed.): A. A. Шахматов, 1864-1920. Сборник статей и материалов [A. A. *Shakhmatov, 1864-1920. Sbornik statey i materialov*, ‘A. A. Shajmatov, 1864-1920. Recopilación de artículos y materiales’], Moscú/Leningrado: Nauka: 339-364.
- WARREN, Beatrice (2005): “A Model of Idiomaticity”, *Nordic Journal of English Studies*, 4/1: 35-54.
- WEINREICH, Uriel (1969 [1966]): “Problems in the Analysis of Idioms”, en: Jaan PUHVEL (ed.) (1969): *Substance and Structure of Language: Lectures Delivered Before the Linguistic Institute of the Linguistic Society of America, University of California, Los Angeles, June 17-August 12, 1966*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press: 23-81.
- WHITE, Geoffrey M. (1987): “Proverbs and Cultural Models. An American Psychology of Problem Solving”, en: Dorothy HOLLAND; Naomi QUINN (eds.): *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press: 151-172.
- WHITING, Bartlett Jere (1932): “The Nature of Proverb”, *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 14: 273-307.
- WOOD, Mary McGee (1986): *A Definition of Idiom*, Bloomington, IN: Indiana University Linguistics Club.
- WOTJAK, Gerd (2005): “¿Qué significado podemos atribuir a las unidades fraseológicas?”, en: Juan de Dios LUQUE DURÁN; Antonio PAMIES BERTRÁN (eds.) (2005): 121-147.
- WOTJAK, Gerd (ed.) (1998): *Estudios de fraseología y fraseografía del español actual*, Frankfurt/Madrid: Vervuert & Iberoamericana.
- WRAY, Alison (1992): *The Focusing Hypothesis: The Theory of Left Hemisphere Lateralised Language Re-Examined*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company (Studies in Speech Pathology and Clinical Linguistics, 3).
- (1999): “Formulaic Language in Learners and Native Speakers”, *Language Teaching*, 32/4: 213-231.
- (2001): “Formulaic Sequences in Second Language Teaching: Principles and Practice”, *Applied Linguistics*, 21/4: 463-489.
- (2002): *Formulaic Language and the Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press.

- WRAY, Alison; PERKINS, Mick (2000): "The Functions of Formulaic Language: An Integrated Model", *Language and Communication*, 20/1: 1-28.
- YORIO, Carlos A. (1989): "Idiomatycity as an Indicator of Second Language Proficiency", en: Kenneth HYLSTENSTAM; Loraine K. OBLER LOBLER (eds.): *Bilingualism Across the Lifespan*, Cambridge: Cambridge University Press: 55-72.
- ZULUAGA, Alberto (1980): *Introducción al estudio de las expresiones fijas*, Frankfurt am Main/Berna/Cirencester: Peter Lang (Studia Romanica et Linguistica, 10).
- (1992): "Spanisch: Phraseologie", en: Günther HOLTUS; Michael METZELTIN; Christian SCHMITT (eds.): *Lexikon der Romanistischen Linguistik. Band VI, I*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag: 125-131.
- (2001): "Fraseología y conciencia social en América Latina", *Euskera: Euskaltzaindiaren lan eta agiriak = Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 46/1: 51-72.

13.4. Bibliografía sobre lengua y cultura

- ARNOLD, Matthew (2006 [1869]): *Culture and Anarchy*, edición, introducción y notas de Jane Garnett, Oxford: Oxford University Press (Oxford World's Classics).
- BALDWIN, John R.; FAULKNER, Sandra L.; HECHT, Michael L.; LINDSLEY, Sheryl L. (eds.) (2006): *Redefining Culture. Perspectives Across the Disciplines*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates (Lea's Communication Series).
- BARTH, Fredrick; GINGRICH, Andre; PARKIN, Robert; SILVERMAN, Sydel (2005): *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. The Halle Lectures. With a Foreword by Chris Hann*, Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- BAUMAN, Richard (1975): "Verbal Art as Performance", *American Anthropologist*, 77/2 (junio): 290-311.
- (1986): *Story, Performance, and Event: Contextualized Studies of Oral Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. (1990): "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.
- BENEDICT, Ruth (1959 [1934]): *Patterns of Culture. With an Introduction by Franz Boas and A New Preface by Margaret Mead*, Nueva York: Mentor Books.
- BERLIN, Brent; KAY, Paul (1969): *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- BOAS, Franz (1889): "On Alternating Sounds", *American Anthropologist*, 2/1 (enero): 47-53.
- (1966 [1889]): "The Aims of Ethnology" ["Die Ziele der Ethnologie"], en: *Race, Language and Culture*, Nueva York: The Free Press: 626-638.
- (1991 [1911]): "Introduction to *Handbook of American Indian Languages*", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 40/1 (1911): 1-83. Reproducido en: Preston HOLDER (ed.) (1991): *Introduction to Handbook of American Indian Languages, by Franz Boas. Indian Linguistic Families of America North of Mexico, by J. W. Powell*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press: 1-79.
- BOURDIEU, Pierre (1980): *Le sens pratique*, París: Éditions de Minuit.
- BRIGGS, Charles L. (1985): "The Pragmatics of Proverb Performances in New Mexican Spanish", *American Anthropologist*, 87/4 (diciembre): 793-810.

- BRUBAKER, Rogers (1993): "Social Theory as Habitus", en: Craig CALHOUN; Edward LIPUMA; Moishe POSTONE (eds.): *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity Press: 212-234.
- BUXÓ REY, M^a Jesús (1983): *Antropología lingüística*, Barcelona: Anthropos (*Cuadernos A de antropología*, 3)
- BYRAM, Michael (1997): *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*, Clevedon: Multilingual Matters.
- CARDONA, Giorgio Raimondo (1989): "Tareas de la etnolingüística y recolección de taxonomías populares", en: José A. FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER (ed.): *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*, A Coruña: Edición do Castro: 17-27.
- CARROLL, John B. (ed.) (1978 [1956]): *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- CASADO VELARDE, Manuel (1991 [1988]): *Lengua y cultura. La etnolingüística*, Madrid: Síntesis (1^a reimpr.).
- CREESE, Angela (2008): "Linguistic Ethnography", en: Kendall A. KING; Nancy H. HORNBERGER (eds.): *Encyclopedia of Language and Education. Volume 10. Research Methods in Language and Education*, Nueva York: Springer, 2^a ed.: 229-241. En línea: <<http://www.ling-ethnog.org.uk/documents/papers/creese2008.pdf>> [Consulta: 8/07/11].
- DURANTI, Alessandro (1997): *Linguistic Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003): "Language as Culture in US Anthropology: Three Paradigms", *Current Anthropology*, 44: 323-347.
- DURANTI, Alessandro; GOODWIN, Charles (eds.) (1992): *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge: Cambridge University Press (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 11).
- ERICKSON, Frederick (1996): "Ethnographic Microanalysis", en: Sandra Lee MCKAY; Nancy H. HORNBERGER (eds.) (1996): 283-306.
- FOLEY, William A. (1997): *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Malden, MA: Blackwell Publishing (Language in society, 24).
- FOUCAULT, Michel (1969): *L'archéologie du savoir*, París: Gallimard.
- (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* [edición de Colin Gordon, traducción al inglés de Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham y Kate Soper], Nueva York: Pantheon Books.
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Nueva York: Basic Books.
- GIDDENS, Anthony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- GILKESON, John S. (2010): *Anthropologists and the Rediscovery of America, 1886-1965*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- GOODENOUGH, Ward H. (1964 [1957]): "Cultural Anthropology and Linguistics", en: Dell H. HYMES (ed.) (1964): 36-39.
- GRACE, George W. (1976-1993): *Ethnolinguistic Notes*. En línea: <<http://www2.hawaii.edu/~grace/elnpage.html>> [Consulta: 12/10/11].
- (1987): *The Linguistic Construction of Reality*, Londres/Nueva York/Sidney: Croom Helm.

- GUMPERZ, John J. (1999 [1982]): *Discourse Strategies*, Cambridge: Cambridge University Press (Studies in Interactional Sociolinguistics, 1), 11ª reimpr.
- GUMPERZ, John J.; LEVINSON, Stephen C. (eds.) (1996): *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 17).
- HAMANN, Johann G. (2007 [1784]): "Metacritique of the Purism of Reason" ["Metakritik über den Purismus der Vernunft"], en: Kenneth HAYNES (ed. y trad.) (2007): *Johann Georg Hamann. Writings on Philosophy and Language*, Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Philosophy): 205-218.
- HARDIN, Clyde Larry (1988): *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- HARDIN, Clyde Larry; MAFFI, Luisa (eds.) (1997): *Color Categories in Thought and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HERDER, Johann Gottfried (2004 [1772]): *Treatise on the Origin of Language [Abhandlung über den Ursprung der Sprache]*, reproducido en: *Philosophical Writings*, traducción y edición de Michael N. Forster, Cambridge: Cambridge University Press: 65-164.
- HILL, Jane H. (1992 [1988]): "Lenguaje, cultura y cosmovisión" ["Language, Culture and Worldview"], en: Frederick J. NEWMAYER (comp.): *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge. IV. El lenguaje: Contexto socio-cultural [Linguistics: The Cambridge Survey, IV. Language: The Socio-cultural Context]*, edición supervisada por Luis Eguren, Madrid: Visor (Lingüística y conocimiento, 17): 31-55 (1ª ed. inglesa, Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- HILL, Jane H.; MANNHEIM, Bruce (1992): "Language and World View", *Annual Review of Anthropology*, 21: 381-406.
- HOJER, Harry (1964 [1948]): "Linguistic and Cultural Change", *Language*, 24/4 (octubre-diciembre, 1948): 335-345. Reproducido en: Dell H. HYMES (ed.) (1964): 455-466.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1988 [1836]): *On language. The diversity of human language-structure and its influence on the mental development of mankind [Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts]*, traducción de Peter Heath, con introducción de Hans Aarsleff, Cambridge: Cambridge University Press.
- HYMES, Dell H. (1968 [1962]): "The Ethnography of Speaking", en: Thomas GLADWIN; William C. STURTEVANT (eds.) (1962): *Anthropology and Human Behaviour*, Washington: Anthropology Society of Washington: 13-53. Reproducido en: Joshua A. FISHMAN (ed.) (1968): *Readings in the Sociology of Language*, La Haya: Mouton: 99-138.
- (1964a): "Introduction: Toward Ethnographies of Communication", en: John J. GUMPERZ; Dell H. HYMES (eds.): *The Ethnography of Communication*, Washington: *American Anthropologist (Special Issue)*, 66: 1-34.
- (1964b): "Directions in (Ethno-) Linguistic Theory", *American Anthropologist*, 66/3/2: 6-56.
- (1966 [1964]): "Two Types of Linguistic Relativity (With Examples from Amerindian Ethnography)", en: William BRIGHT (ed.): *Sociolinguistics: Proceedings of the UCLA Sociolinguistics Conference, 1964*, La Haya: Mouton (Janua linguarum. Series maior, 20): 114-167.

- (1972): “On Communicative Competence”, en: John B. PRIDE; Janet HOLMES (eds.): *Sociolinguistics. Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books: 269-293 [basado en la ponencia presentada en *Research Planning Conference on Language Development Among Disadvantaged Children*, Yeshiva University, 7-8 de junio de 1966].
- (1983 [1970]): “Linguistic Method in Ethnography”, en: Paul L. GARVIN (ed.) (1970): *Method and Theory in Linguistics*, La Haya: Mouton (Janua Linguarum. Series maior, 40): 249-311. Reproducido en: Dell H. HYMES (1983): *Essays in the History of Linguistic Anthropology*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguic Science III. Studies in the History of Linguistics, 25): 135-244.
- HYMES, Dell H. (ed.) (1964): *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*, Nueva York/Evaston/Londres: Harper & Row.
- KASPER, Gabriele; OMORI, Makoto (2010): “Language and Culture”, en: Nancy H. HORNBERGER; Sandra Lee MCKAY (eds.): *Sociolinguistics and Language Education*, Bristol/Buffalo/Toronto: Multilingual Matters (New Perspectives on Language and Education, 18): 455-491.
- KAY, Paul; BERLIN, Brent; MAFFI, Luisa; MERRIFIELD, William (1997): “Color Naming Across Languages”, en: Clyde Larry HARDIN; Luisa MAFFI (eds.) (1997): 21-56.
- KRAMSCH, Claire (1998): *Language and Culture. Oxford Introductions to Language Studies*, Oxford: Oxford University Press.
- (2004): “Language, Thought, and Culture”, en: Alan DAVIES; Catherine ELDER (eds.): *The Handbook of Applied Linguistics*, Malden, MA: Blackwell Publishing: 235-361.
- (2011): “Language and Culture”, en: James SIMPSON (ed.): *The Routledge Handbook of Applied Linguistics*, Londres/Nueva York: Routledge: 305-317.
- KROEBER, Alfred L.; KLUCKHOHN, Clyde (1952): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, con la ayuda de Wyane Untereiner y apéndices de Alfred G. Meyer, Cambridge, MA: Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University (vol. XLVII, nº 1).
- LAFONT, Cristina (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor (Lingüística y conocimiento, 18).
- (1997 [1994]): *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger [Sprache und Welterschließung. Die linguistische Wende der Hermeneutik Heideggers, versión española de Pere Fabra i Abat]*, Madrid: Alianza (1ª ed. alemana, Frankfurt: Suhrkamp, 1994).
- (2002): *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* [traducción de José Medina, basado parcialmente en Lafont, 1993], Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press (Studies in Contemporary German Social Thought).
- LAFONT, Cristina; PEÑA, Lorenzo (1999): “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico”, en: Marcelo DASCAL (ed.): *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid: Trota & Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Enciclopedia iberoamericana de filosofía, 18).
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark (1999): *Philosophy in the Flesh. The embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Nueva York: Basic Books.

- LUCY, John A. (1992a): *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge: Cambridge University Press (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 12).
- (1992b): *Grammatical Categories and Cognition. A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge: Cambridge University Press (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 13).
- (1997): “The Linguistics of «Color»”, en: Clyde Larry HARDIN; Luisa MAFFI (eds.) (1997): 320-346.
- LUCY, John A.; SHWEDER, Richard A. (1979): “Whorf and his Critics: Linguistic and Nonlinguistic Influences on Color Memory”, *American Anthropologist*, 81/3 (septiembre): 581-615.
- MALINOWSKI, Bronisław (1935): *Coral Gardens and Their Magic*, Londres: George Allen & Unwin Ltd., 2 vols.
- (2000 [1923]): “The Problem of Meaning in Primitive Languages”, en: Lucy BURKE; Tony CROWLEY; Alan GIRVIN (eds.) (2000): *The Routledge Language and Cultural Theory Reader*, Londres/Nueva York: Routledge: 386-394.
- MANGANARO, Marc (2002): *Culture, 1922. The Emergence of a Concept*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- MARSÁ GÓMEZ, Francisco (1972): “Catálisis cultural en conceptos semánticos”, *Ethnica. Revista de Antropología*, 3: 85-98.
- (1987): *Cap a una etnolingüística catalana. Discurs llegit el dia 26 de novembre de 1987 en l'acte de recepció pública de Francisco Marsá a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona.
- MARTÍNEZ DEL CASTILLO, Jesús Gerardo (2001): *Benjamin Lee Whorf y el problema de la intelección*, Almería: Universidad de Almería (Literatura y lingüística, 14).
- MAYBIN, Janet; TUSTING, Karin (2011): “Linguistic Ethnography”, en: James SIMPSON (ed.): *The Routledge Handbook of Applied Linguistics*, Londres/Nueva York: Routledge: 515-528.
- MCKAY, Sandra Lee; HORNBERGER, Nancy H. (eds.) (1996): *Sociolinguistics and Language Teaching*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MICHAELIS, Johann D. (1762 [1760]): *De l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions. Dissertation qui a remporté le prix de l'Académie Royale des Sciences et belles lettres de Prusse, en 1759* [traducción francesa de: *Beantwortung der Frage von dem Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen; welche den, von der Königlichen Academie der Wissenschaften für das Jahr 1759, gesetzten Preis erhalten hat*], Bremen: George Louis Förster (1ª ed. alemana, Berlín, 1760).
- MILLS, Sara (2003): *Michel Foucault*, Londres/Nueva York: Routledge.
- NAUGLE, David K. (2002): *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans.
- O'FARRELL, Clare (2005): *Michel Foucault*, Londres: SAGE Publications.
- PENN, Julia M. (1972): *Linguistic Relativity Versus Innate Ideas. The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*, La Haya: Mouton (Janua linguarum. Series minor, 120).
- PINKER, Steven (1995 [1994]): *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*, Nueva York: Harper (1ª reimpr.).

- PINTO, Louis (2002 [1998]): *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social* [*Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, traducción de Eduardo Molina y Vedia], México D. F.: Siglo Veintiuno Editores (1ª ed. francesa, París, Albin Michel, 1998).
- RAMPTON, Ben; TUSTING, Karin; MAYBIN, Janet; BARWELL, Richard; CREESE, Angela; LYTRA, Vally (2004): "UK Linguistic Ethnography: A Discussion Paper", en: *UK Linguistic Ethnography Forum*. En línea: <www.ling-ethnog.org.uk/documents/papers/ramptonetal2004.pdf> [Consulta: 8/07/11]
- SAPIR, Edward (1973 [1924]): "The Grammarian and his Language", *American Mercury*, 1 (1924): 149-155. Reproducido en: David G. MANDELBAUM (ed.) (1973 [1949]): *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press, 6ª reimpr.: 150-159.
- (1973 [1929]): "The Status of Linguistics as a Science", *Language*, 5 (1929): 207-214. Reproducido en: David G. MANDELBAUM (ed.) (1973 [1949]): *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press, 6ª reimpr.: 160-166.
- SAVILLE-TROIKE, Muriel (1996): "The Ethnography of Communication", en: Sandra Lee MCKAY; Nancy H. HORNBERGER (eds.) (1996): 351-382.
- (2003 [1982]): *The Ethnography of Communication. An Introduction*, Malden, MA/Oxford: Blackwell Publishing (Language in Society, 3) (3ª ed.).
- SCHIFFRIN, Deborah (1996): "Interactional Sociolinguistics", en: Sandra Lee MCKAY; Nancy H. HORNBERGER (eds.) (1996): 307-328.
- SCHMID, Hans-Jörg; UNGERER, Friedrich (2011): "Cognitive Linguistics", en: James SIMPSON (ed.): *The Routledge Handbook of Applied Linguistics*, Londres/Nueva York: Routledge: 611-624.
- SCHWIMMER, Eric (1993): "The Local and the Universal", en: Boris WISEMAN (ed.): *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, Cambridge: Cambridge University Press: 156-176.
- SHERZER, Joel (2002): *Speech Play and Verbal Art*, Austin, TX: University of Texas Press.
- SHORT, Thomas L. (2004): "The Development of Peirce's Theory of Signs", en: Cheryl MISAK (ed.): *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Companions to Philosophy): 214-240.
- SILVERSTEIN, Michael (1993): "The Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function", en: John A. LUCY (ed.): *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge: Cambridge University Press: 33-58.
- SKAGESTAD, Peter (2004): "Peirce's Semeiotic Model of the Mind", en: Cheryl MISAK (ed.): *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Companions to Philosophy): 241-256.
- SPIRKIN, Alexander G. (1962 [1958]): "Origen del lenguaje y su papel en la formación del pensamiento", en: Dimitri P. GORSKI (dir.): *Pensamiento y lenguaje* [traducción de Augusto Vidal Roget], Academia de Ciencias de la U.R.S.S. Instituto de Filosofía, México D. F.: Grijalbo: 9-67 (2ª ed., 1ª ed. en español, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1958).
- STOCKING JR., George W. (1963): "Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the Uses of Invention", *American Anthropologist*, 65/4 (agosto): 783-799.

- STREET, Brian V. (1993): "Culture is a Verb: Anthropological Aspects of Language and Cultural Process", en: David GRADDOL; Linda THOMPSON; Mike BYRAM (eds.): *Language and Culture: Papers from the Annual Meeting of the British Association of Applied Linguistics Held at Trevelyan College, University of Durham, September 1991*, Clevedon: BAAL & Multilingual Matters (British Studies in Applied Linguistics, 7): 23-43.
- SWARTZ, David (1997): *Culture & Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- TAYLOR, Edward B. (1958 [1871]): *Primitive Culture*, Nueva York: Harper & Row.
- UNDERHILL, James W. (2009): *Humboldt, Worldview and Language*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- WALLACE, Anthony F. C. (1961): *Culture and Personality*, Nueva York: Random House.
- WHORF, Benjamin Lee (1978 [1939]): "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language", en: Leslie SPIER (ed.) (1941): *Language, Culture, and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha: Sapir Memorial Publication Fundation: 75-93. Reproducido en: John B. CARROLL (ed.) (1978 [1956]): 134-159.
- (1978 [1940a]): "Science and Linguistics", *Technology Review*, 42 (1940): 227-231, 247-248. Reproducido en: John B. CARROLL (ed.) (1978 [1956]): 207-219.
- (1978 [1940b]): "Linguistics as an Exact Science", *Technology Review*, 43 (1940): 61-63, 80-83. Reproducido en: John B. CARROLL (ed.) (1978 [1956]): 220-232.
- (1978 [1945]): "Grammatical Categories", *Language*, 21 (1945): 1-11. Reproducido en: John B. CARROLL (ed.) (1978 [1956]): 87-101.
- (1978 [1950]): "An American Indian Model of the Universe", *International Journal of American Linguistics*, 16/2 (1950): 67-72. Reproducido en: John B. CARROLL (ed.) (1978 [1956]): 57-64.
- (1978 [1956]): "A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities", artículo inédito incluido en: John B. CARROLL (ed.) (1978 [1956]): 65-86.
- YOUNG, Virginia Heyer (2005): *Ruth Benedict. Beyond Relativity, Beyond Pattern*, Lincoln-Londres: University of Nebraska Press (Critical Studies in the History of Anthropology).

13.5. Bibliografía complementaria

- ADAMS, James Noel (1990 [1982]): *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- ALARCÓN PALACIO, Yadira (2005): "Régimen patrimonial del matrimonio desde Roma hasta la Novísima Recopilación", *Revista de Derecho*, 24: 2-31. En línea: <http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/derecho/24/1_Regimen%20patrimonial%20del%20matrimonio.pdf> [Consulta: 8/11/07].
- AMORÓS, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 15).
- ANDERSON, Graham (2006): *Greek and Roman Folklore. A Handbook*, Westport, CT: Greenwood Press (Greenwood Folklore Handbooks).
- ANDRÉ, Jean-Marie (1962): *Recherches sur l'otium romain*, París: Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'Université de Besançon).

- (1966): *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine: des origines à l'époque augustéenne*, París: Presses Universitaires de France (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne. Séries recherche, 30).
- ARNOLETTO, Eduardo Jorge (2007): *Curso de teoría política*, Eumed. En línea: <www.eumed.net/libros/2007b/300> [Consulta: 12/08/11]
- ASSITER, Alison (2003): *Revisiting Universalism*, Houndmills (Basingstoke, Hampshire): Palgrave Macmillan.
- AUSTIN, John L. (1962): *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Londres: Oxford University Press-Clarendon Press.
- (1970 [1961]): *Philosophical Papers*, editado por J. O. URMSON y G. J. WARNOCK, Londres: Oxford University Press-Clarendon Press.
- AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine (1981 [1958]): *Oriente y Grecia antigua [L'Orient et la Grèce Antique*, versión española de Eduardo Ripoll Perelló], Barcelona: Destino, 2ª ed.
- BALOT, Ryan K. (2006): *Greek Political Thought*, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- BARREAU, Hervé (1977 [1972]): *Aristóteles y el análisis del saber* [traducción de Isidro Gómez Romero], Madrid: EDAF (1ª ed. fr. Editions Seghers, París, 1972).
- BAYET, Jean (1996 [1966]): *Literatura latina*, Barcelona: Ariel (Letras e ideas. Instrumenta), 7ª ed. (1ª ed. fr. París: Librairie Armand Colin, 1965).
- BARASH, David P.; LIPTON, Judith E. (2001): *The Myth of Monogamy. Fidelity and Infidelity in Animals and People*, Nueva York/Basingstoke: W. H. Freeman and Company.
- BARKER, Ernest (1960 [1918]): *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Londres/Nueva York: Methuen & Barnes and Noble (University Paperbacks).
- BELLIDO, José A. (1989): "El motivo literario de la *militia amoris* en Plauto y su influencia en Ovidio", *Estudios clásicos*, 31/95: 21-34.
- BREITENBERGER, Barbara (2007): *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, Nueva York/Londres, Routledge (Studies in Classics).
- BRIOSO SÁNCHEZ, Máximo; VILLARRUBIA MEDINA, Antonio (eds.) (2000): *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- BROWN, Penelope; LEVINSON, Stephen C. (1987): *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, Peter (1991 [1985]): "La antigüedad tardía", en: Philippe ARIÈS; Georges DUBY (dirs.): *Historia de la vida privada 1. Imperio romano y antigüedad tardía [Histoire de la vie privée 1. De l'Empire romain à l'an mil*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez], Madrid: Taurus (1ª ed. francesa, Seuil, París, 1985): 229-304
- BRUIT ZAIDMAN, Louise (2006 [1990]): "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades", en: Pauline SCHMITT PANTEL; Reyna PASTOR (dirs.) (2006 [1990]): 394-444.
- BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALÉN, Martine; ZONABEND, Françoise (dirs.) (1988 [1986]): *Historia de la familia 1. Mundos lejanos, mundos antiguos [Histoire de la famille 1. Mondes lointans, mondes anciens*, traducción de Néstor Míguez et al.], Madrid: Alianza Editorial (1ª ed. francesa, París: Armand Colin Editeur, 1986).
- BURLAMAQUI (1838): *Elementos del derecho natural*, Granada: Imprenta y Librería de Sanz.
- CAHOON, Leslie (1988): "The Bed as Battlefield: Erotic Conquest and Military Metaphor in Ovid's *Amores*", *Transactions of the American Philological Association*, 118: 293-307.

- CABALLERO, Pablo A. (1988): "Algo más sobre el motivo grecolatino de la vieja bebedora en *Celestina*: Rojas y la tradición de la comediografía", *Celestinesca*, 12/2: 5-16.
- CALDERÓN DORDA, Esteban (1997): "Los tópicos eróticos de la elegía helenística", *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 65/1: 1-16.
- CALERO FERNÁNDEZ, M^a Ángeles (1991b): "Los sexos y el sexo en los tacos. Una cuestión etnolingüística", en: Cristina BERNIS *et al.* (eds.) (1991): *Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia*, Madrid: Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid: 377-385.
- (1999): "Vestigios de diferencias de género en el léxico español del matrimonio", en: *En femenino y en masculino*, Instituto de la Mujer (Cuaderno de educación no sexista, 8): 50-59. En línea: <<http://www.inmujer.migualdad.es/mujer/publicaciones/docs/enfemenino.pdf>> [Consulta: 12/06/11].
- CALERO SECALL, Inés (2006): "Mujeres griegas: la realidad social y jurídica en la ficción literaria de la novela", en: Inés CALERO SECALL; Virginia ALFARO BECH (coords.) (2006): 103-133.
- CALERO SECALL, Inés; ALFARO BECH, Virginia (coords.) (2006): *Las hijas de Pandora: Historia, tradición y simbología*, Málaga: Universidad de Málaga (Atenea. Estudios sobre la mujer, 50).
- CANTARELLA, Eva (1991): *La mujer romana*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- (1996): *El peso de Roma en la cultura europea* [traducción de Miguel Ángel Ramos Sánchez], Madrid: Akal (Akal-Hipecu. Historia del pensamiento y la cultura, 15).
- CAÑIZAR PALACIOS, José Luis (2006): "¿Imbecillitas sexus? La mujer en la dirección de los asuntos del Tardoimperio Romano", en: Inés CALERO SECALL; Virginia ALFARO BECH (coords.) (2006): 293-308.
- CARCOPINO, Jérôme (1984 [1939]): *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio* [versión española de Ricardo A. Caminos], Buenos Aires: Hachette, 3^a ed. esp.
- CASCAJERO, Juan (1995): "Fuentes orales y actitudes romanas ante la familia", *Gerión*, 13: 69-98.
- (2001a): "Conflictividad genérica y fuentes orales para la historia antigua", *Gerión*, 19: 13-46.
- (2001b): "La descalificación de la mujer en la Paremiología latina", *Paremia*, 10: 23-30.
- (2002): "La descalificación de la mujer en la Paremiología griega. Los *Monósticos* de Menandro", *Paremia*, 11: 31-38.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca (2005): *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la Creación*, Madrid: Rialp.
- CASTILLO, Carmen (2001): "La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de San Ambrosio", *Anuario Filosófico*, 34/2: 297-322.
- CAVIA, Mariano de (1922): *Limpia y fija*, Madrid: Renacimiento.
- CHOMSKY, Noam (1965): *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- COOPER, John M. (1980): "Aristotle on Friendship", en: Amélie OKSENBERG RORTY (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/Los Angeles-Londres: University of California Press (Philosophical Traditions, 2): 301-340 [Originalmente publicado en dos partes:

- "Aristotle on the Forms of Friendship", *The Review of Metaphysics*, 30 (1976-1977): 619-648; y "Friendship and the Good", *The Philosophical Review*, 86 (1977): 290-315].
- CROMBIE, Ian M. (1979 [1962]): *Análisis de las doctrinas de Platón 1. El hombre y la sociedad [An Examination of Plato's Doctrines. 1: Plato on Man and Society]*, versión española de Ana Torán y Julio César Armero], Madrid: Alianza (1ª ed. ingl. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962).
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (1966): "Séneca y la lengua filosófica", en: *Estudios sobre Séneca. Ponencias y comunicaciones de la Octava Semana Española de Filosofía*, Madrid: CSIC & Instituto Luis Vives de Filosofía: 63-80.
- DODDS, Eric Robertson (2001 [1951]): *Los griegos y lo irracional [The Greeks and the Irrational]*, versión española de María Araujo], Madrid: Alianza (Filosofía y pensamiento. Ensayo, 142) (1ª ed. estadounidense, The University of California, 1951; 1ª ed. esp. 1960; 1ª ed. en esta colección, 1999; 1ª reimpr. 2001).
- DOMÍNGUEZ CARRILLO, Carmen (2001): "Derecho y política en la Europa contemporánea. Algunas reflexiones sobre Cicerón", *Anuario Filosófico*, 34: 769-776.
- DOVER, Kenneth James (1994 [1974]): *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis: Hackett (1ª ed. Oxford: Basil Blackwell).
- DUNCAN-JONES, Richard P. (1982 [1974]): *The Economy of the Roman Empire. Quantitative Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2ª ed.
- DUTSCH, Dorota M. (2008): *Feminine Discourse in Roman Comedy. On Echoes and Voices*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- EQUIPO PRISMA (2005): *Método de español para extranjeros Prisma Consolida (C1). Prisma del alumno*, Madrid: Edinumen.
- ESCANDELL VIDAL, Mª Victòria (1999 [1996]): *Introducción a la pragmática*, Barcelona: Ariel (Ariel Lingüística), 2ª ed. actualizada.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do (2006): "A Recepção de Salústio na Antiguidade tardia e na Idade Média", en: *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 1.209-242.
- ESTEBAN SANTOS, Alicia (2005): "Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)", *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 15: 63-93.
- EVANS GRUBBS, Judith (2002): *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, Londres/Nueva York: Routledge.
- EVOLA, Julius (1983 [1969]): *The Metaphysics of Sex [Metafisica del sesso]* Nueva York: Inner Traditions International (1ª ed. italiana, Roma: Edizioni Mediterranee).
- FARIAS, Pedro (2002): "Reflexiones sobre Cicerón. Las paradojas. El regreso a Cicerón", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 117 (julio-septiembre): 221-233.
- FATÁS CABEZA, Guillermo (2002): "Agua, sal, pan, vino y aceite en Roma" [Discurso de ingreso a la Academia Aragonesa de Gastronomía], separata de *Cuadernos de Aragón*, 29, 179-213, Zaragoza: Institución Fernando del Católico & Diputación de Zaragoza.
- FAYER, Carla (1994): *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. Parte prima*, Roma: L'Erma di Bretschneider (Problemi e ricerche di storia antica, 16).
- (2005): *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. Sponsalia. Matrimonio. Dote. Parte seconda*, Roma: L'Erma di Bretschneider (Problemi e ricerche di storia antica, 21).
- FERNÁNDEZ VEGA, Pedro Ángel (2003 [1999]): *La casa romana*, Madrid: Akal (Akal Universitaria. Serie Interdisciplinar, 209), 2ª ed. ampliada.

- FREDRICK, David (1997): "Reading Broken Skin: Violence in Roman Elegy", en: Judith P. HALLETT y Marilyn B. SKINNER (eds.) (1997), pp. 172-193.
- FREUD, Sigmund (2001 [1913]): *Totem and Taboo. Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics* [traducción inglesa de James Strachey], Londres/Nueva York: Routledge.
- FRUTIGER, Perceval (1930): *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, París: Alcan.
- FRYE, Northrop (1988 [1982]): *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* [*The Great Code: The Bible and Literature*, traducción de Elizabeth Casals, revisión técnica de Carlos Catroppi], Barcelona: Gedisa (Esquinas).
- GARCÍA SAN MIGUEL, Luis (2006a): "La filosofía política en la Grecia clásica", en: Luis GARCÍA SAN MIGUEL (ed.): *Filosofía política. Las grandes obras*, Madrid: Dykinson: 42-68.
- (2006b): "Iglesia y estado", en: Luis GARCÍA SAN MIGUEL (ed.): *Filosofía política. Las grandes obras*, Madrid: Dykinson: 69-90.
- GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa (1997): "El régimen patriarcal romano y visigodo", en: Elisa GARRIDO GONZÁLEZ (ed.) (1997): *Historia de las mujeres en España*, Madrid: Síntesis (Letras Universitarias, 15): 99-112.
- GEORGE, Michael W. (2005): "Religion, Sexuality, and Representation in the York *Joseph's Troubles* Pageant", en: Susannah Mary CHEWNING (ed.): *Intersections of Sexuality and the Divine in Medieval Culture: The Word Made Flesh*, Hampshire: Ashgate Publishing: 9-17.
- GIANCOTTI, Francesco (1963): *Ricerche sulla tradizione manoscritta delle sentenze di Publilio Siro*, Mesina/Florenca: Casa Editrice G. d'Anna (Biblioteca di Cultura Contemporanea, 79).
- (1967): *Mimo Gnome. Studio su Decimo Laberio e Publilio Siro*, Mesina/Florenca: Casa Editrice G. d'Anna (Biblioteca di Cultura Contemporanea, 98).
- GIDDENS, Anthony (1998 [1992]): *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* [*The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, traducción de Benito Herrero Amaro], Madrid: Cátedra (Teorema).
- GINSBURG, Judith (2006): *Representing Agrippina: Constructions of Female Power in the Early Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- GNOLI, Gherardo; VERNANT, Jean-Pierre (dirs.) (1982): *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge/París: Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- GRAVES, Robert (1985 [1960]): *Los mitos griegos* [*The Greek Myths*, traducción de Luis Echávarri, sobre la edición revisada de 1960], Madrid: Alianza, 2 vols. (1ª ed. ingl. 1955).
- GRIMAL, Pierre (2007 [1981]): *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes* [*La civilisation romaine*, traducción de J. de C. Serra Ràfols], Barcelona/Buenos Aires/México D. F.: Paidós (Paidós Bolsillo, 9) (1ª ed. francesa, París: Flammarion, 1981).
- GUTHRIE, William Keith Chambers (1985 [1962]): *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge University Press (2ª reimpr. de la primera edición en rústica de 1978).

- HALLETT, Judith P.; SKINNER, Marilyn B. (eds.) (1997): *Roman Sexualities*, Princeton: Princeton University Press.
- HALLIDAY, Michael A. K. (2003 [1973]): "The Functional Basis of Language", en: Basil BERNSTEIN (ed.) (1973): *Applied Studies towards a Sociology of Language*, Londres: Routledge & Kegan Paul: II.343-366. Reproducido en: Jonathan WEBSTER (ed.) (2003): *Volume 3 in the Collected Works of M. A. K. Halliday. On Language and Linguistics*, Londres/Nueva York: Continuum: 298-322.
- (1978): *Language as Social Semiotic. The Social Interpretation of Language and Meaning*, Londres: Edward Arnold.
- HALLIDAY, Michael A. K.; HASAN, Ruqaiya (1989 [1985]): *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2ª ed.
- HENDRICKSON, George Lincoln (1950): "Amici usque ad aras", *The Classical Journal*, 45/8 (mayo): 395-397.
- HERRERA GÓMEZ, Coral (2010): *La construcción sociocultural del amor romántico*, Madrid: Fundamentos (Colección Ciencia. Serie Género, 323).
- HERSCH, Karen K. (2010): *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- HOPKINS, Keith (1983): *Death and Renewal*, Cambridge: Cambridge University Press (Sociological Studies in Roman History, 2).
- IRWIN, Terence (2007): *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- JAKOBSON, Roman (1960): "Closing Statement: Linguistics and Poetics", en: Thomas A. SEBEOK (ed.): *Style in Language*, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press (The MIT Press paperback series, 59): 350-377.
- JAMES, Sharon L. (2003): *Learned Girls and Male Persuasion. Gender and Reading in Roman Love Elegy*, Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- KANTOROWICZ, Ernst H. (1999 [1951]): "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", *American Historical Review*, 56 (1951): 472-492. Reproducido como "Morrer pela patria no pensamento político medieval" [traducción al portugués de Petro Tamen], en: *Morrer pela patria*, Lisboa: Edições João Sá da Costa (Livros Plural, 5): 3-27.
- (1985 [1957]): *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval [The King's two Bodies: A study in Mediaeval Political Theology]*, traducción de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy], Madrid: Alianza (1ª ed. estadounidense, Princeton University Press, 1957).
- KELLY, Gordon P. (2006): *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KELSEN, Hans (1982 [1960]): *Teoría pura del derecho [Reine Rechtslehre, zweite, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage]*, traducción de la 2ª ed. de Roberto J. Vernengo], México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México (2ª ed. alemana, Viena, 1960).
- KONSTAN, David (1997): *Friendship in the Classical World*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press (Key Themes in Ancient History).
- KRAMER, Samuel Noah (2010 [1981]): *La Historia empieza en Sumer. 39 primeros testimonios de la Historia escrita [History Begins at Sumer: Thirty-Nine Firsts in Recorded History. Third revised edition]*, traducción de Jaime Elías Cornet y Jorge Braga Riera, con prólogo

- de Federico Lara Peinado], Madrid: Alianza (1ª ed. estadounidense, 1956; 3ª ed. estadounidense, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981).
- KULA, Witold (1999 [1970]): *Las medidas y los hombres* [*Miary i ludzie*], Madrid: Siglo XXI, 3ª ed. (1ª ed. esp. 1980; 1ª ed. polaca, Varsovia, 1970).
- LÁZARO GUILLAMÓN, Carmen (2003): “Mujer, comercio y empresa en algunas fuentes jurídicas, literarias y epigráficas”, *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 50: 155-193.
- LE BRETON, David (1999 [1995]): *Antropología del dolor* [*Anthropologie de la douleur*, traducción de Daniel Alcoba], Barcelona: Seix Barral (1ª ed. francesa, París: Éditions Métailié).
- LEDUC, Claudine (2006 [1990]): “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.”, en: Pauline SCHMITT PANTEL; Reyna PASTOR (2006 [1990]): 267-336.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1963 [1958]): *Structural Anthropology* [*Anthropologie structurale*, traducción al inglés de Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf], Nueva York: Basic Books (1ª ed. francesa, París: Plot, 1958).
- (1975 [1956]): “La familia”, en: Harry L. SHAPIRO (ed.) (1975): *Hombre, cultura y sociedad* [*Man, Culture, and Society*, traducción del inglés de Mayo Antonio Sánchez], México D. F.: Fondo de Cultura Económica: 363-387 (2ª ed. ingl. Oxford/Londres: Oxford University Press, 1971; sobre la 1ª ed. de 1956).
- (1987 [1978]): *Mito y significado* [*Myth and Meaning*, traducción, prólogo y notas de Héctor Arruabarrena], Madrid: Alianza (1ª ed. inglesa, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- LISSARRAGUE, François (2006 [1990]): “Una mirada ateniense”, en: Pauline SCHMITT PANTEL; Reyna PASTOR (dirs.) (2006 [1990]): 207-266.
- LIBIS, Jean (2001 [1980]): *El mito del andrógino* [*Le mythe de l'androgynie*, traducción de María Tabuyo y Agustín López], Madrid: Ediciones Siruela (1ª ed. francesa, París: Berg International éditeurs).
- LONGO, Oddone (1977): “La morte per la patria”, *Studi italiani di Filologia classica*, 49: 5-36.
- LÓPEZ LÓPEZ, Matías (1998): “Ecos de Aselión en la *praefatio* de Tito Livio”, *Scriptura*, 14: 11-16.
- (2000): “Introducción general a Séneca y a los *Diálogos*”, en: *Séneca: ‘Diálogos’. La filosofía como terapia y camino de perfección* [introducciones, traducción y notas de Matías López López], Lleida: Universitat de Lleida: 17-61.
- (2011a): “Piropos”, en: Rosario MORENO SOLDEVILA (ed.): *Diccionario de motivos amorios en la literatura latina (ss. III a. C.-II d. C.)*, Huelva: Universidad de Huelva (Anejos de *Exemplaria Classica*, 2): 321-323.
- (2011b): “La raíz plautina de Horacio *pallida Mors aequo pulsat pede*”, *Liburna*, 4 (*Más allá de los signos. Homenaje a Jaime Siles*): 213-216.
- LUDWIG, Paul W. (2002): *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- MALAVÉ OSURA, Mª Belén (2006): “El consentimiento de la mujer en los esponsales: de Juliano a Ulpiano”, en: Inés CALERO SECALL; Virginia ALFARO BECH (coords.) (2006): 277-292.
- MALDONADO DE LIZALDE, Eugenia (2005): “*Lex Iulia de adulteriis coercendis* del emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)”, *Anuario Mexicano de Historia del*

- Derecho*, 17: 365-413. En línea: <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/17/dr/dr12.pdf>> [Consulta: 13/12/08].
- MARTÍN BAÑOS, Pedro (2008): “*Alma mater, alma madre*”, *Per Abbat*, 6: 161-164.
- MEILLET, Antoine (1975 [1921]): “Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes”, en: *Linguistique historique et linguistique générale*, París: Librairie Honoré Champion (Collection Linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, 8): 281-291.
- MCDONNELL, Myles (1987): “The Speech of Numidicus at Gellius, *N. A.*, 1.6”, *American Journal of Philology*, 108/1: 81-98.
- (2006): *Roman mainliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- MIREAUX, Émile (1962 [1954]): *La vida cotidiana en tiempos de Homero* [*La vie quotidienne au temps d'Homère*, traducción de Ricardo Anaya], Buenos Aires: Librería Hachette (Nueva Colección Clío) (1ª ed. francesa, Hachette, París, 1954).
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores (2004): “*Oikos y oikonomia*: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua”, *Gerión*, 22/1: 61-79.
- MOLLFULEDA, SANTIAGO (1992): “Origen y evolución de la máxima «Nunca mejora de estado quien muda solamente de lugar y no de vida y costumbres»”, en: Manuel ARIZA VIGUERA et al. (eds.), *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Madrid: Pabellón de España: II.763-776.
- MONTERO CARTELLE, Enrique (1991): *El latín erótico. Aspectos léxicos y literarios (hasta el s. I d. C.)*, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2ª ed.
- MORENO SOLDEVILA, Rosario (ed.) (2011): *Diccionario de motivos amorios en la literatura latina (siglos III a. C.-II d. C.)*, Huelva: Universidad de Huelva (Anejos de *Exemplaria Classica*, 2).
- MORIN, Alejandro (2009): “Los castigos hereditarios en el corpus alfonsino y la ficción de unidad personal padres/hijos”, en: Eliana MAGNANI (dir): *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre. Hors série, 2: “Le Moyen Age vu d'ailleurs”*. En línea: <<http://cem.revues.org/document9502.html>> [Consulta: 19/03/09].
- MOSCHETTI, Cesare Maria (1966): *Gubernare navem. Gubernare rem publicam. Contributo alla storia del diritto marittimo e del diritto pubblico romano*, Milán: Giuffrè (Quaderni di Studi Senesi, 16).
- MOSSE, Claude (1990 [1983]): *La mujer en la Grecia clásica* [*La Femme dans la Grèce antique*, traducción de Celia María Sánchez], Madrid: Nerea (1ª ed. francesa: Albin Michel, 1983).
- MURGATROYD, Paul (1975): “*Militia amoris* and the Roman Elegists”, *Latomus*, 34: 59-79.
- MURRAY, Jacqueline (1995): “Hiding Behind the Universal Man: Male Sexuality in the Middle Ages”, en: Vern L. BULLOUGH; James BRUNDAGE (eds.): *Handbook of Medieval Sexuality*, Nueva York: Garland: 123-152.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio (1992): “Derecho de resistencia y tiranía”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Extra 1 (Homenaje al Prof. Sergio Rábade Romeo): 683-707.
- NUSSBAUM, Martha C. (2001 [1986]): *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Revised Edition*, Cambridge: Cambridge University Press.

- OSBORNE, Catherine (2002 [1994]): *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press-Clarendon Press, 1ª reimpr.
- PALOMAR, Natalia (2000-2001): “Amor de madre en la poesía griega”, *Ítaca. Quaderns catalans de cultura clàssica*, 16-17: 61-95.
- PEDRERO SANCHO, Rosa (2006): “Las mujeres en el círculo pitagórico”, en: Inés CALERO SECALL; Virginia ALFARO BECH (coords.) (2006): 13-48.
- POLO, Leonardo (1999): “La amistad en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 32/2: 477-485.
- POMEROY, Sarah B. (1995 [1975]): *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Nueva York: Schocken Books, 2ª ed.
- POUNDS, Norman J. G. (1992 [1989]): *La vida cotidiana: Historia de la cultura material [Hearth and Home. A History of Material Culture*, traducción de Jordi Ainaud], Barcelona: Editorial Crítica (1ª ed. estadounidense, Indiana University Press, Bloomington, 1989)
- POWELL, Jonathan (1995): “Friendship and its Problems in Greek and Roman Thought”, en: Doreen INNES; Harry HINE; Christopher PELLING (eds.): *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press-Clarendon Press: 31-45.
- PRICE, Anthony W. (2004 [1989]): *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press-Clarendon Press, 1ª reimpr.
- PRICE, Merrall Llewelyn (2003): *Consuming Passions. The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Londres/Nueva York: Routledge (Studies in Medieval History and Culture, 20).
- QUINTILLÀ ZANUY, M. Teresa (2006): *La dona a la llengua llatina. Descripció léxica i interpretació etnolingüística*, Lleida: Pagès Editors & Universitat de Lleida (El fil d’Ariadna, 42).
- RAMÍREZ-ARAUJO, Alejandro (1954): “Usque ad aras amicus. Un adagio glosado por Cervantes”, *Hispanic Review*, 22/3 (julio): 224-227.
- RHODES, James M. (2003): *Eros, Wisdom, and Silence: Plato’s Erotic Dialogues*, Columbia/Londres: University of Missouri Press (Eric Voegelin Institute Series in Political Philosophy).
- RIBBECK, Otto (1884): “Kolax. Eine ethologische Studie”, *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 21, Abhandlungen der philologisch-historischen Classe*, 9: 1-114.
- RICHARDSON, William Frank (2004): *Numbering and Measuring in the Classical World*, Exeter: Bristol Phoenix Press.
- RIVERA GARCÍA, Antonio (2006): “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en *De Republica*”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 29: 367-386.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1994): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona: Icaria.
- (2005): *La diferencia sexual en la Historia*, Valencia: Universitat de València.
- RISSMAN, Leah (1983): *Love as War: Homeric Allusion in the Poetry of Sappho*, Königstein/Ts.: Anton Hain.
- ROBINSON, David B. (1986): “Plato’s *Lysis*: The Structural Problem”, *Illinois Classical Studies*, 11: 63-83.
- ROMERO GARCÍA, Rafael Eugenio (2004): “Medidas antiguas españolas”, *Técnica industrial*, 254 (septiembre): 64-67.

- ROUSSELOT, Pierre (2001 [1907]): *The Problem of Love in the Middle Ages. A Historical Contribution* [Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, traducción e introducción de Alan Vincelette, revisada y corregida por Pol Vandeveldel], Milwaukee: Marquette University Press (Marquette Studies in Philosophy, 24) (Librairie philosophique J. Vrin, 1907).
- ROWE, Christopher (2007 [2000]): "The *Politicus* and Other Dialogues", en: Christopher ROWE; Malcolm SCHOFIELD (eds.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press: 233-257.
- RUIZ DE ELVIRA, Antonio (1982 [1975]): *Mitología clásica*, Madrid: Gredos, 2ª ed. revisada.
- RÜPKE, Jörg (2007): *Religion of the Romans* [traducción de Richard Gordon], Cambridge: Polity Press.
- SALLER, Richard P. (1984): "Familia, Domus, and the Roman Conception of the Family", *Phoenix*, 38/4 (invierno): 336-355.
- SALZA PRINA RICOTTI, Eugenia (1995): *Giochi e giocattoli*, Roma: Edizioni Quasar (Museo della civiltà romana. Vita e costumi dei romani antichi, 18).
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Cristina (2000): *La etimología latina. Concepto y métodos*, Murcia: Universidad de Murcia. Tesis doctoral. En línea: <http://interclassica.um.es/investigacion/tesis/la_etimologia_latina_concepto_y_metodos> [Consulta: 9/12/11].
- SÁNCHEZ SERRANO, Alejandro (1982 [1980]): *Modismos latinos y castellanos: comparación y posibles influencias*. Tesis doctoral. Edición facsímil de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología latina, Madrid, 1982.
- SANDFORD, P. (1889): "Terence, *Phorm.* V. i. (ii.) 1-5. (776-770)", *The Classical Review*, 3/5 (mayo), p. 221.
- SANTORO L'HOIR, Francesca (2009 [2006]): "Muliebris Impotentia: The Paths to Power", en: *Tragedy, Rhetoric, and the Historiography of Tacitus' Annales*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press: 111-157 (4ª ed.).
- SAU SÁNCHEZ, Victoria (1990 [1981]): *Diccionario ideológico feminista*, Barcelona: Icària, 2ª ed. ampliada y revisada.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1995 [1916]): *Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger*, edición crítica de Tullio de Mauro [traducción al francés de Louis-Jean Calvet sobre la edición italiana de 1967], París: Payot & Rivages (Grande Bibliothèque Payot) (3ª ed., 1ª ed. en esta colección, 1972).
- SCHMITT PANTEL, Pauline; PASTOR, Reyna (dirs.) (2006 [1990]): *Historia de las mujeres en Occidente 1. La Antigüedad* [Storia delle donne, traducción de Marco Aurelio Galmarini], versión española, colección dirigida por Georges DUBY y Michelle PERROT, Madrid: Taurus, 5ª ed. (1ª ed. esp., 1993; 1ª ed. italiana, Roma/Bari: Gius. Laterza & Figli, Spa, 1990).
- SCRUTON, Roger (2009): *Beauty*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- SEARLE, John R. (1969): *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago (1997): *Cultura clásica y mundo actual*, Bilbao: Zidor Consulting.
- SHEFFIELD, Frisbee C. C. (2006): *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press.

- SIERRA, Ángel (1990): "Introducción general", en: Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación* [traducción y notas de José Antonio Villar Vidal], Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 144): 1.7-156.
- SISSA, Giulia (2006 [1990]): "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", en: Pauline SCHMITT PANTEL; Reyna PASTOR (dirs.) (2006 [1990]): 89-134.
- SORDI, Marta (ed.) (1990): "*Dulce et decorum est pro patria mori*". *La morte in combattimento nell'antichità*, Milán: Vita e Pensiero (Contributi dell' Instituto di storia antica, 16).
- SPIES, Alfons (1930): *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildsprache der antiken Erotik*, Tübingen: Druck von H. Laupp. Tesis doctoral.
- STADEN, Heinrich von (2002): "«A Woman does not become ambidextrous»: Galen and the Culture of Scientific Commentary", en: Roy K. GIBSON; Christina SHUTTLEWORTH KRAUS (eds.): *The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory*, Leiden: Brill (Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 232): 109-139.
- SUÁREZ, Marcela A. (2004): "«Terribiles novercae»: Las unas y las otras", *Myrtia. Revista de Filología Clásica*, 19: 131-143.
- THÉBERT, Yvon (1991 [1985]): "Vida privada y arquitectura doméstica en el África romana", en: Philippe ARIËS; Georges DUBY (dirs.): *Historia de la vida privada 1. Imperio romano y antigüedad tardía* [*Histoire de la vie privée 1. De l'Empire romain à l'an mil*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez], Madrid: Taurus (1ª ed. francesa, Seuil, París, 1985): 305-402.
- THOMAS, Yan (1988 [1986]): "Roma: padres ciudadanos y ciudad de los padres (siglo II a. C. - siglo II d. C.)", en: André BURGUIÈRE *et al.* (dirs.) (1988 [1986]): 202-239.
- (2006 [1990]): "La división de los sexos en el derecho romano", en: Pauline SCHMITT PANTEL; Reyna PASTOR (dirs.) (2006 [1990]): 136-205.
- THORNTON, Bruce S. (1997): *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder/Colorado: Westview Press.
- TIERNO, Patricio (2007): "Ética y política en Aristóteles: bien humano, *zôion politikón* y amistad", en: Miguel Ángel Rossi (comp.): *Ecos del pensamiento político clásico*, Buenos Aires: Prometeo: 117-148.
- TORRES RAMÍREZ, Isabel de (1997): "De los amigos y la amistad en la filosofía popular española", *Paremia*, 6: 601-605.
- TREGGIARI, Susan M. (1991): *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press-Clarendon Press.
- TRIM, Richard (2007): *Metaphor Networks. The Comparative Evolution of Figurative Language*, Houndmills (Basingstoke, Hampshire): Palgrave Macmillan.
- URÍA VARELA, Javier (1997): *Tabú y eufemismo en latín*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher (Classical and Byzantine Monographs, 37).
- VASAS, László (2002): *Ahondar deleitando: Lecturas del Lazarillo de Tormes*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos (1997): "Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano", *Isegoría*, 16: 91-117.
- VEYNE, Paul (1991 [1985]): "El imperio romano", en: Philippe ARIËS; Georges DUBY (dirs.): *Historia de la vida privada 1. Imperio romano y antigüedad tardía* [*Histoire de la vie privée 1. De l'Empire romain à l'an mil*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez], Madrid: Taurus (1ª ed. francesa, Seuil, París, 1985): 19-228.

- VIVAR, Francisco (2000): "El ideal *pro patria mori* en *La Numancia* de Cervantes", *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 20/2: 7-30.
- VOLK, Katharina (2006): "Ars Amatoria Romana: Ovid on Love as a Cultural Construct", en: Roy GIBSON; Steven GREEN; Alison SHARROCK (eds.) (2006): *The Art of Love. Bimillennial Essays on Ovid's Ars Amatoria and Remedia Amoris*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press: 235-251.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet) (1978 [1751]): *El siglo de Luis XIV* [*Le siècle de Louis XIV*, versión directa de Nelida Orfila Reynal], México: Fondo de Cultura Económica.
- WALTERS, Jonathan (1997): "Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought", en: Judith P. HALLETT; Marilyn B. SKINNER (eds.): 29-43.
- WATSON, Patricia A. (1995): *Ancient Stepmothers. Myth, Misogyny and Reality*, Leiden/Nueva York/Colonia: E. J. Brill.
- WHITING, Jennifer (2006): "The Nicomachean Account of *Philia*", en: Richard KRAUT (ed.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden, MA: Blackwell Publishing: 276-304.

13.6. Ediciones y traducciones citadas

- AGUDO CUBAS, Rosa M^a (trad. y ed.) (1992): *Suetonio. Vidas de los doce Césares*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 168).
- ARNTZENIUS, Otto (ed.) (1754): *Dionysii Catonis Disticha, De moribus ad filium*, Amsterdam: Ex officina Schouteniana.
- BALASCH, Manuel (ed. y trad.) (1977): *Aristòfanes. Comèdies. Volum VI. Les assembleistes. Plutus*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- BASSOLS DE CLIMENT, Mariano (trad. y ed.) (1988): *Suetonio. Vida de los doce Césares*, Barcelona: Alma Mater.
- BATALLA, Josep (ed. y trad.) (1995): *Aristòtil. Ètica Nicomaquea*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2 vols.
- BAXTER, William (ed.) (1826): *Q. Horatii Flacci Eclogae, cum scholiis veteribus. Castigavit et notis illustravit Guillelmus Baxterus*, Londres: Geo. B. Whittaker.
- BLANCO, Emilio (ed.) (1993): *Baltasar Gracián. Obras completas*, Madrid: Turner, 2 vols.
- BLECUA, José Manuel (ed.) (1969-1971): *Francisco de Quevedo y Villegas. Obra poética*, Madrid: Castalia.
- BRETSCHNEIDER, Karl Gottlieb; BINDSEIL, Heinrich Ernst (1853): *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, Brunsviga: C. A. Schwetschke, volumen XIX.
- BURTON, Robert (1862 [1652]): *The Anatomy of Melancholy*, Nueva York: Sheldon & Co., 2 vols.
- CALDERÓN DORDA, Esteban (ed. y trad.) (2010): *Teognis. Elegías (Libro I)*, Madrid: Cátedra (Clásicos Linceo).
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis (ed. y trad.) (2009): *Antología de poesía erótica griega. Poemas de amor y sexo en Grecia* [edición bilingüe griego-español], Madrid: Cátedra (Letras Universales, 414).
- CANELLADA, M^a Josefa (ed.) (1976): *Lucas Fernández. Farsas y églogas*, Madrid: Castalia.
- CAÑAS, Jesús (ed.) (1988): *Libro de Alexandre*, Madrid: Cátedra.
- CERRO CALDERÓN, Gonzalo del (ed. y trad.) (1988): *Dion de Prusa. Discursos I-XI*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 110).

- CERRO CALDERÓN, Gonzalo del (ed. y trad.) (2000): *Dion de Prusa. Discursos LXI-LXXX*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 274).
- CORNUDELLA, Jordi (ed. y trad.) (1996): *Marco Porcio Catón. Dichos de la sabiduría proverbial romana atribuidos al eminente Censor*, Barcelona: Península.
- COULON, Victor (ed.); VAN DAELE, Hilaire (trad.) (1982 [1930]): *Aristophane. Tome V. L'assemblée des femmes. Ploutos*, París: Les Belles Lettres, 5ª ed.
- CUEVAS GARCÍA, Cristóbal (ed.) (1980): *Fray Luis de León. De los nombres de Cristo*, Madrid: Cátedra (Letras Hispánicas, 59), 2ª ed.
- FERNÁNDEZ CORTE, José Carlos (ed.) (2009 [2006]): *Catulo. Poesías [Carmina, traducción de Juan Antonio González Iglesias]*, Madrid: Cátedra (Letras Universales, 304), 2ª ed.
- FRIEDRICH, Otto (ed.) (1964): *Publilii Syi Mimi sententiae. Accedunt Caecilii Balbi, Pseudo Senecae, Proverbiorum, falso inter publilianas receptae sententiae et recognitae et numeris adstrictae*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- FURIA, Francisco de (ed.) (1809): *Fabulae Aesopicae*, Florencia: Typis Carlianis, 2 vols.
- GARCÍA BLANCO, José (ed. y trad.) (1979): *Juliano. Discursos I-V*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 17).
- GARCÍA GUAL, Carlos; CUENCA Y PRADO, Luis Alberto de (trad. y ed.) (1979): *Eurípides. Tragedias III. Helena – Fenicias – Orestes – Ifigenia en Áulide – Bacantes – Reso*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 22).
- GARCÍA VALDÉS, Manuela (ed.) (1994 [1988]): *Aristóteles. Política*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 116), 1ª reimpr.
- GRUTER, Jan (ed.) (1612): *Ioannis Glandorpii Monasteriensis Disticha*, en: *Delitiae poetarum Germanorum huius superiorisque aevi illustrium*, Frankfurt am Main: Jacob Fischer, vol. 3. Edición digitalizada en línea: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/del3/books/deliciae3_13.html> [Consulta: 11/1208].
- HALM, Karl (ed.) (1863 [1852]): *Fabulae Aesopicae collectae*, Leipzig: Teubner.
- ICART, Joaquim (trad. y ed.) (1969): *Suetoni. Vides dels dotze Cèsars*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- JAEKEL, Siegfried (ed.) (1964): *Menandri Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis*, Leipzig: Teubner.
- JONES, W. H. S. (1959 [1931]): *Hippocrates. Volume IV. Heracleitus. On the Universe*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library).
- KAIMOWITZ, Jeffrey H. (trad.) (2008): *The Odes of Horace*, con introducción de Ronnie Ancona, Baltimore: The Johns Hopkins University Press (Johns Hopkins New Translations from Antiquity).
- KOCK, Theodor (1880-1888): *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig: Teubner, 3 vols.
- LEE, Guy (1990 [1975]) (ed. y trad.): *Tibullus. Elegies. Introduction, Text, Translation and Notes*, Leeds: Francis Cairns Publications (3ª ed. revisada en colaboración con Robert Maltby).
- LEUTSCH, Ernest L. von (ed.) (1851): *Corpus Paroemiographorum Graecorum. Tomus II: Diogenianus. Gregorius Cyprius. Macarius. Aesopus. Apostolius et Arsenius. Mantissa Proverbiorum*, Göttingen: Libraria Dieterichiana.

- LEUTSCH, Ernest L. von; SCHNEIDEWIN, Friedrich W. (eds.) (1839): *Corpus Paroemiographorum Graecorum. Tomus I: Zenobius. Diogenianus. Plutarchus, Gregorius Cyprius. Appendix Proverbiorum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOCHER, Jakob (1572 [1497]): *Stultifera navis mortalium, in qua fatui affectus, mores, conatus atque studia. Olim a Sebastiano Brant Germanicis rhythmis conscriptus et per Iacobum Locher Latinitati donatus*, Basilea: Seb. Henricpetri. Edición digitalizada en línea: <<http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/locher2/jpg/s001.html>> [Consulta: 12/08/08].
- LÓPEZ LÓPEZ, Matías (ed. y trad.) (2000): *Séneca: 'Diálogos'. La filosofía como terapia y camino de perfección* [con prólogo de Agustín García Calvo], Lleida: Universitat de Lleida.
- (ed.) (2007): *Petronio Árbitro. El Festín de Trispudientillo (Cena Trimalchionis) [Satiricón: 26, 7-78, 8]* [traducción de Marta Sampietro Lara y Matías López López], Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- LÓPEZ SALVÁ, Mercedes; MEDEL, María Antonia (ed.) (1987): *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia). Volumen III* [traducciones de Mercedes López Salvá], Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 103).
- LORICHIUS, Johannes (gest. 1569?): *Aenigmatum libri III. Recens conscripti, recogniti, & aucti*, Frankfurt: Christian Egenolph, 1545. Edición digitalizada en línea: <<http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/loric1/te01.html>> [Consulta: 2/10/08].
- MARIÑO SÁNCHEZ-ELVIRA, Rosa M^a; GARCÍA ROMERO, Fernando (ed.) (1999): *Proverbios griegos. Menandro: Sentencias*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 272).
- MEINEKE, August (ed.) (1847): *Fragmenta comicorum graecorum. Editio minor. Pars I*, Berlín: Typis et Impensis G. Reimeri.
- MEYER, Wilhelm (ed.) (1880): *Publili Syri Mimi sententiae*, Leipzig: Teubner.
- MORALES OTAL, Concepción; GARCÍA LÓPEZ, José (trad. y ed.) (1985): *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia). Volumen I*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 78).
- MYNORS, Roger Aubrey Baskerville (ed.) (1982): *Collected Works of Erasmus. Volume 31: Adages I i 1 to I v 100* [traducción de Margaret Mann Phillips], Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press.
- (ed. y trad.) (1989): *Collected Works of Erasmus. Volume 32: Adages I vi 1 to I x 100*, Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press.
- (ed. y trad.) (1991): *Collected Works of Erasmus. Volume 33: Adages II i 1 to II vi 100*, Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press.
- NAUCK, August (1889): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, 2^a ed.
- NEVELET, Isaac (ed.) (1610): "Anonymi Fabulae Aesopicae", en: *Mythologia Aesopica*, Frankfurt: Impr. Iona Rosae: 486-530. En línea: <<http://www.intratext.com/IXT/LAT0211>> [Consulta: 22/01/10].
- ORELLI, Johann Kaspar von; BAITER, Johann Georg; HALM, Karl (eds.) (1861): *M. Tullii Ciceronis Opera quae supersunt omnia ex recensione Io. Casp. Orellii*, vol. 4, Füsslini: Sumptibus ac typis Orellii.
- PALLÍ BONET, Julio (ed.) (1992): *Aristóteles. Investigación sobre los animales*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 171).
- PATON, William Roger (ed.) (1916-1918): *The Greek Anthology*, Londres/Nueva York: Loeb (Loeb Classical Library), 5 vols.

- REY HAZAS, Antonio (ed.) (1977): *Francisco López de Úbeda. La pícaro Justina*, Madrid: Editora Nacional.
- REY, Agapito (ed.) (1952): *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*, Bloomington: Indiana University Publications (Humanistics series, 24).
- RICO, Francisco (ed.) (1998): *Lazarillo de Tormes*, con un apéndice bibliográfico por Bienvenido C. Morros, Madrid: Cátedra (Letras Hispánicas, 44), 13ª ed.
- RICO, Francisco (dir.); Joaquín FORRADELLAS (colab.) (1998): *Miguel de Cervantes. Don Quijote de la Mancha*, Barcelona: Crítica & Instituto Cervantes (Biblioteca clásica, 50).
- RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, Miguel (ed.) (1996): *Cicerón. Cartas*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 223), 2 vols.
- SANMARTÍN, Joaquín (ed. y trad.) (2005): *Epopéya de Gilgameš, rey de Uruk* [traducción de los originales acadios editados por A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford, 2003], Barcelona: Trotta & Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona (Pliegos de Oriente, 10).
- SEVILLA ARROYO, Florencio; REY HAZAS, Antonio (eds.) (1995): *Miguel de Cervantes. Obra completa. Volumen 3. Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- SCHACKLETON BAILEY, D. R. (ed.) (1982): *Anthologia Latina. 1 Carmina in codicibus scripta*, Stuttgart: Teubner.
- SCHENKL, Karl (ed.) (1867): *Oerestis tragoedia: carmen epicum saeculo post Christum natum sexto compositum*, Praga: Fridericus Tempsky.
- SILVA CASTILLO, Jorge (ed. y trad.) (2000 [1994]): *Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio)*, México D. F.: El Colegio de México, 4ª ed. corregida.
- VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano, RODRÍGUEZ SOMOLINOS, Helena; ALCALDE MARTÍN, Carlos (trad. y ed.) (2003): *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia). Volumen X*, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 309).
- VILLALBA I VARNEDA, Pere (ed. y trad.) (1999): *M. Tul-li Ciceró. Leli. De l'amistat*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- WOELFFLIN, Edward (ed.) (1855): *Caecilii Balbi "De Nugis Philosophorum" quae supersunt*, Basilea: Schweighauser.

13.7. Abreviaturas y ediciones manejadas

- Abelard. = Pedro Abelardo [Pierre Abélard]. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 178.
- Carm. Astr.* = *Carmen ad Astrolabium filium*
- Ep.* = *Epistulae*
- Ac. fr. R = Lucio Acio: *Fragmenta*. Otto Ribbeck (ed.) (1897): *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Ach. fr. S-K = Aqueo de Eretria: *Fragmenta*. Bruno Snell, Richard Kannicht (eds.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Achill. Tat. = Aquiles Tacio: *Leucippe et Clitophon*. Ebbe Vilborg (ed.) (1955): *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon*, Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- Ael. Var. hist. = Claudio Eliano: *Varia historia*. Rudolf Hercher (ed.) (1866): *Claudii Aeliani De natura animalium libri xvii, Varia historia, Epistolae, fragmenta*, Leipzig: Teubner, 1866 (reimpr. Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1971), vol. 2: 3-172.

- Aes. = Esopo
Fab. P = Fabulae. Ben Edwin Perry (ed.) (2007): *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him*, Champaign, IL: University of Illinois Press.
Prov. = Aesopi Proverbia. Ernest H. Leutsch (ed.) (1851): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Göttingen: Libraria Dieterichiana, vol. 2.
- Aesch. = Esquilo. Gilbert Murray (ed.) (1955): *Aeschyli tragoediae*, Oxford: Clarendon Press, 2ª ed. (reimpr. 1960).
Ag. = Agamemnon
Cho. = Choephoroe
Prom. = Prometheus vincetus
Sept. = Septem contra Thebas
Supp. = Supplices
fr. N = Fragmenta. August Nauck (1889): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, 2ª ed.
fr. R = Fragmenta. Stephan Radt (ed.) (1977): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Afran. *fr. R = Lucio Afranio: Fabularum togatarum fragmenta.* Otto Ribbeck (ed.) (1898): *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 2.
- Agath. *fr. S-K = Agatón de Atenas: Fragmenta.* Bruno Snell, Richard Kannicht (eds.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Alan. *Parab. = Alano de Lilla: Liber paraboliarum.* Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 201.
- Albert. *Consol. = Albertano de Brescia: Liber consolationis et consilii.* Thor Sundby (ed.) (1873): *Albertani Brixiensis Liber consolationis et consilii: ex quo hausta est fabula gallica de Melibeo et Prudentia, quam, anglice redditam et The tale of Melibe inscriptam, Galfridus Chaucer inter Canterbury tales recepit*, Londres: Chaucer Society.
- Alc. *fr. V = Alceo: Fragmenta.* Eva Maria Voigt (ed.) (1971): *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Athenaeum-Polak & Van Gennepe.
- Alcm. *fr. P = Alcmán de Esparta: Fragmenta.* Denys Lionel Page (ed.) (1962): *Poetae Melici Graeci*, Oxford: Clarendon Press.
- Alcuin. *Ep. = Flaco Albino Alcuino: Epistulae.* Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 100.
- Ambr. = San Ambrosio de Milán. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 14-17.
Enarr. Ps. = Enarrationes in XII Psalmos davidicos
Fid. = De fide ad Gratianum Augustum
Hexaem. = Hexaemeron
Off. = De officiis ministrorum
Poenit. = De poenitentia
Spir. Sanc. = De Spiritu Sancto
Virg. = De virginitate
- Amm. = Amiano Marcelino: *Rerum Gestarum libri.* John C. Rolfe (ed. y trad.) (1972-1982): *Ammianus Marcellinus in Three Volumes*, Cambridge/Londres, MA: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library).

- Anacr. *fr.* P = Anacreonte: *Fragmenta*. Denys Lionel Page (ed.) (1962): *Poetae Melici Graeci*, Oxford: Clarendon Press.
- Anaxandr. *fr.* K = Anaxándrides: *Fragmenta*. Theodor Kock (ed.) (1884): *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 2.
- Ant. *Lat.* = *Anthologia Latina*
- Burmam = Pieter Burmann (ed.) (1759-1763): *Anthologia Veterum Latinorum Epigrammatum et Poematum*, Amsterdam, 2 vols.
- Meyer = Heinrich Meyer (ed.) (1835): *Anthologia Veterum Latinorum Epigrammatum et Poematum*, Leipzig: Teubner, 2 vols.
- Riese = Alexander Riese (ed.) (1869-1890): *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, Leipzig: Teubner, 2 vols.
- Ant. *Pal.* = *Anthologia Palatina sive Graeca*. William Roger Paton (ed.) (1916-1918): *The Greek Anthology*, Londres/Nueva York: Loeb (Loeb Classical Library), 5 vols.
- Antiph. *fr.* K = Antífanos: *Fragmenta*. Theodor Kock (ed.) (1884): *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 2.
- Anselm. *Ep.* = Anselmo de Canterbury: *Epistulae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 158.
- Apoll. *fr.* K = Apolodoro de Caristos: *Fragmenta*. Theodor Kock (ed.) (1888): *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 3.
- Apost. = Apostolio: *Collectio paroemiarum*. Ernest H. Leutsch (ed.) (1851): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Göttingen: Libraria Dieterichiana, vol. 2.
- App. *Prov.* = *Appendix proverbiorum*. Ernest H. Leutsch, Friedrich W. Schneidewin (eds.) (1839): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- App. *Sent.* R = *Appendix sententiarum*. Otto Ribbeck (ed.) (1898): *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 2.
- App. *Verg.* = *Appendix Vergiliana*. Miquel Dolç (ed.) (1982): *Apèndix Virgiliana. Volum I. Imprecacions. <Lídia>. El mosquit. L'Etna. La Taverna*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Appian. *Bell. civ.* = Apiano de Alejandría: *Bellum civile*. Peter Viereck (ed.), Horace White (trad.) (1913): *Appian's Roman history*, Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library) (reimpr. 1961-1964), vols. 3-4.
- Apul. = Apuleyo Madaurensis
- Apol.* = *Apologia*. Rudolf Helm (ed.) (1959): *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*, vol. 2, fasc. 1.
- Flor.* = *Florida*. Rudolf Helm (ed.) (1959): *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*, vol. 2, fasc. 1.
- Met.* = *Metamorphoses (El asno de oro)*. J. Arthur Hanson (ed.) (1971): *Apuleius. Metamorphoses*, Londres: Heinemann (Loeb Classical Library), 2 vols.
- Plat.* = *De Platone et eius dogmate*. Jean Beaujeu (ed.) (1973): *Apulée: Opuscules Philosophiques et Fragments*.
- Archil. *fr.* W = Arquíloco, *Fragmenta*. Martin L. West (ed.) (1971): *Iambi et elegi Graeci*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Arist. = Aristóteles

- Eth. Eud.* = *Ethica Eudemia*. Franz Susemihl (ed.) (1884): *Aristotelis Ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner (reimpr. Amsterdam: Hakkert, 1967).
- Eth. Nic.* = *Ethica Nicomachea*. Josep Batalla (ed. y trad.) (1995): *Aristòtil. Ètica Nicomachea*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2 vols.
- Hist. anim.* = *Historia animalium*. P. Louis (ed.) (1964-1969): *Aristote. Histoire des animaux*, París: Les Belles Lettres, 3 vols.
- Int.* = *De interpretatione*. Lorenzo Minio-Paluello (ed.) (1949): *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1966).
- Magn.* = *Magna moralia*. Franz Susemihl, G. Cyril Armstrong (eds.) (1935): *Aristotle*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935 (reimpr. 1969), vol. 18.
- Met.* = *Metaphysica*. W. David Ross (ed.) (1953): *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1970), 2ª ed. corregida, 2 vols.
- Oec.* = *Oeconomica*. Bernhard A. van Groningen, André Wartelle (eds.) (1968): *Aristotle. Économique*, París: Les Belles Lettres.
- Pol.* = *Politica*. W. David Ross (ed.) (1957): *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1964).
- Probl.* = *Problemata*. Immanuel Bekker (ed.) (1831): *Aristotelis Opera*, Berlín: Reimer, 1831 (reimpr. De Gruyter, 1960), vol. 2.
- Rhet.* = *Rhetorica*. W. David Ross (ed.) (1959): *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1964).
- Top.* = *Topica*. W. David Ross (1958) (ed.): *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1970).
- Aristen.* = *Aristeneto: Epistulae*. Otto Mazal (ed.) (1971): *Aristaeneti epistularum libri II*, Stuttgart: Teubner.
- Aristias, fr. S-K* = *Aristias: Fragmenta*. Bruno Snell, Richard Kannicht (eds.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Aristid.* = *Elio Aristides: Orationes*. K. Wilhelm Dindorf (ed.) (1829): *Aristides*, Leipzig: Reimer, (reimpr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964).
- Aristoph.* = *Aristófanes*
- Ach.* = *Achamenses*. Victor Coulon (ed.), Hilaire van Daele (trad.) (1923): *Aristophane. Tome I*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1967).
- Av.* = *Aves*. Victor Coulon (ed.), Hilaire van Daele (trad.) (1928): *Aristophane. Tome III*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1967).
- Nub.* = *Nubes*. Kenneth J. Dover (ed.) (1968): *Aristophanes. Clouds*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1970).
- Pax* = *Pax*. Victor Coulon (ed.), Hilaire van Daele (trad.) (1924): *Aristophane. Tome II*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1969).
- Plut.* = *Plutus*. Victor Coulon (ed.), Hilaire van Daele (trad.) (1930): *Aristophane. Tome V*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1982).
- Ran.* = *Ranae*. Victor Coulon (ed.), Hilaire van Daele (trad.) (1928), *Aristophane. Tome IV*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1967).
- Thesm.* = *Thesmophoriasusae*, Victor Coulon (ed.), Hilaire van Daele (trad.) (1928): *Aristophane. Tome IV*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1967).
- Vesp.* = *Vespaes*. Douglas M. McDowell (ed.) (1971): *Aristophanes. Wasps*, Oxford: Clarendon Press.

- Arnob. *Com. Ps.* = Arnobio el Joven: *Commentarii in Psalmos*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 53.
- Arsen. = Arsenio: *Apophthegmata*. Ernest H. Leutsch (ed.) (1851): *Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum*, Göttingen: Libreria Dieterichiana, vol. 2.
- Athen. = Ateneo: *Deipnosomphistae*. Charles Burton Gulick (ed. y trad.) (1928): *The Deipnosophists*, Cambridge/Londres: Harvard University Press & William Heinemann (paginación según Casaubon).
- Athenag. *Leg.* = Atenágoras: *Legatio sive Supplicatio pro Christianis*. William R. Schoedel (ed.) (1972): *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*. Oxford: Clarendon Press.
- Aug. = San Agustín de Hipona. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vols. 32-47.
- Bon. vid.* = *De bono vidiutatis ad Julianam*
- C. Adim.* = *Contra Adimantum Manichaei discipulum*
- Civ.* = *De civitate Dei contra Paganos*
- Conf.* = *Confessiones*
- Disc. Christ.* = *De disciplina Christiana sermo*
- Enarr. Ps.* = *Enarrationes in Psalmos*
- Ep.* = *Epistulae*
- Ep. Io. Part.* = *Tractatus in Epistolam Iohannis ad Parthos*
- Gn. Lit. Imperf.* = *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber*
- Scal. Parad.* = *Scala Paradisi*
- Serm.* = *Sermones*
- Sol.* = *Soliloquia*
- Vera relig.* = *De vera religione*
- XII abus. grad.* = *De duodecim abusio num gradibus*
- Aus. = Décimo Magno Ausonio. Hugh G. Evelyn White (ed. y trad.) (1919-1921): *Ausonius*, Londres/Nueva York: William Heinemann & G. P. Putnam's Sons (Loeb Classical Library), 2 vols.
- Epigr.* = *Epigrammata Ausonii de diversis rebus*
- Lud. Sept. Sap.* = *Ludus Septem Sapientium*
- Sept. Sap. Sent.* = *Septem Sapientum Sententiae*
- Technop.* = *Technopaegnion*
- Avian. = Flavio Aviano: *Fabulae*. Robinson Ellis (1887) (ed.): *The Fables of Avianus*, Oxford: Clarendon Press.
- Babr. = Valerio Babrio: *Fabulae*. Ben Edwin Perry (ed. y trad.) (1984): *Babrius and Phaedrus*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & William Heinemann (Loeb Classical Library).
- Bac. *DAS* = Francis Bacon: *De augmentis scientiarum*. Graham Rees, Maria Wakeley (eds.) (2004): *The Oxford Francis Bacon. Volumina IX-X. The Instauration magna, Part I: De augmentis scientiarum libri IX (1623)*, Oxford: Clarendon Press.
- Basil. Magn. = San Basilio Magno, de Cesarea. Jacques Paul Migne (ed.) (1857-1866): *Cursus Completus Patrologiae (series Graeca)*, vols. 29-32.
- Hom.* = *Homiliae*
- Hom. Hex.* = *Homiliae IX in Hexaemeron*

- Ep.* = *Epistulae*. Yves Courtonne (ed.) (1957-1966): *Saint Basile. Lettres*, París, Les Belles Lettres, 3 vols.
- Beda, *Hist. eccl.* = San Beda el Venerable: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 95.
- Bern. Clar. = San Bernardo de Claraval. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vols. 182-185.
- Cons.* = *De consideratione*
- Flor.* = *Flores seu Sententiae*
- Int. dom.* = *Tractatus de interiori domo*
- Serm. Cant.* = *Sermones in Cantica Canticorum*
- Serm. Sanct. Fest.* = *Sermones de Sanctis. In Festo Sancti Michaelis*
- Biblia*. Edición latina: San Jerónimo: *Vulgata*, Bible Foundation and On-Line Book Initiative. <ftp.std.com/obi/Religion/Vulgate> en: Perseus Digital Library <http://www.perseus.tufts.edu>. Ediciones griegas: John W. Weber et al. (eds.) (1931-2006): *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Academia de Ciencias de Göttingen, 67 vols. *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece* (1979), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 26 ed.
- 1Co.* = *Primera epístola a los corintios* (NT)
- 1Io.* = *Primera epístola de Juan* (NT)
- 1Rg.* = *Libro primero de los Reyes* (AT)
- 1Sm.* = *Primer libro de Samuel* (AT)
- 1Tm.* = *Primera epístola a Timoteo* (NT)
- Act.* = *Hechos de los Apóstoles* (NT)
- Ap.* = *Libro del Apocalipsis de Juan* (NT)
- Cl.* = *Epístola a los colosenses* (NT)
- Dt.* = *Deuteronomio* (AT)
- Ec.* = *Eclesiastés* (AT)
- Ef.* = *Epístola a los efesios* (NT)
- Ex.* = *Éxodo* (AT)
- Ez.* = *Libro de Ezequiel* (AT)
- Gl.* = *Epístola a los gálatas* (NT)
- Hab.* = *Libro de Habacuc* (AT)
- Heb.* = *Epístola a los hebreos* (NT)
- Ic.* = *Epístola de San Jaime o Santiago* (NT)
- Is.* = *Libro de Isaías* (AT)
- Lm.* = *Libro de las lamentaciones* (AT)
- Lc.* = *Evangelio según San Lucas* (NT)
- Lv.* = *Levítico* (AT)
- Mr.* = *Evangelio según San Marcos* (NT)
- Mt.* = *Evangelio según San Mateo* (NT)
- Nm.* = *Números* (AT)
- Os.* = *Libro de Oseas* (AT)
- Prov.* = *Libro de los Proverbios* (AT)
- Ps.* = *Libro de los Salmos* (AT)
- Sap.* = *Libro de la Sabiduría de Salomón* (AT)

- Si. = Libro de Sirácides o Eclesiástico (AT)
 Tt. = Epístola a Tito (NT)
 Zc. = Libro de Zacarías (AT)
- Boet. Cons. = Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio: *Consolatio Philosophiae*. James J. O'Donnell (ed.) (1984): *Boethius. Consolatio Philosophiae*, Bryn Mawr: Bryn Mawr College.
- Bonif. Ep. = San Bonifacio de Maguncia: *Epistulae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 89.
- Caec. Balb. Nug. phil. = Cecilio Balbo: *De nugis philosophorum. Codex Monacensis*. Edward von Woelfflin (ed.) (1855): *Caecilii Balbi 'De Nugis Philosophorum' quae supersunt*, Basilea: Schweighauser.
- Call. = Calímaco. Rudolf Pfeiffer (ed.) (1949): *Callimachus*, Oxford: Clarendon Press, 2 vols.
 Aet. fr. = *Aetia*
 Epigr. = *Epigrammata*
 Hym. = *Hymni*
- Callistr. Dig. = Calístrato: *Digesta, vid. lust. Dig.*
- Calpurn. Flac. Decl. = Calpurnio Flaco: *Declamationes, excerpta*. Lennart Hakanson (ed.) (1978): *Calpurnii Flacci Declamationum Excerpta*, Berlín: De Gruyter.
- Calpurn. Sic. Ecl. = Tito Calpurnio Sículo: *Eclogae*. Caesar Giarratano (ed.) (1943): *Calpurnii et Nemesiani Bucolica*, G. Freytag.
- Carm. Anacreont. = *Carmina Anacreontea*. Martin L. West (ed.) (1993): *Carmina Anacreontea*, Leipzig: Teubner, 2ª ed. corregida.
- Carm. Bur. = *Carmina Burana*. Benedikt K. Vollmann (ed.) (1987): *Carmina Burana. Text und Übersetzung*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Cassiod. Var. = Magno Aurelio Casiodoro: *Variae*. Theodor Mommsen, Ludwig Traube (eds.) (1894): *Cassiodori senatoris Variae. Epistulae Theodericianae variae. Acta synhodorum habitarum Romae a. CCCXCVIII, DI, DII. Cassiodori Orationum reliquiae*, Berlín: Weidmann.
- Cat. = Marco Porcio Catón
 Apoph. = *Apophthegmata*. Henri Jordan (ed.) (1860): *M. Catonis praeter Librum De Re Rustica quae extant*, Leipzig.
 Orig. = *Origines*. Hermann Peter (ed.) (1914): *Historicorum Romanorum reliquiae*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Catull. = Gayo Valerio Catulo: *Carmina*. G. P. Goold (ed.) (1983): *Catullus*, Londres: Duckworth.
- Cels. Dig. = Juvencio Celso: *Digesta, vid. lust. Dig.*
- Chaer. fr. S-K = Queremón: *Fragmenta*. Bruno Snell, Richard Kannicht (eds.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Charis. = Flavio Sosípater Carisio: *Ars grammaticae*. Heinrich Keil (ed.) (1857): *Grammatici Latini*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Chrys. Prov. fr. A = Crisipo: *De proverbiiis*. Hans Friedrich August von Arnim (ed.) (1903): *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig: Teubner (reimpr. Stuttgart, 1968), vol. 3.
- Cic. = Marco Tulio Cicerón
 Att. = *Epistulae ad Atticum*. David R. Shackleton Bailey (1965-1968): *Cicero's Letters to Atticus*, Cambridge: Cambridge University Press, 6 vols.

- Brut.* = *Brutus*. Enrica Malcovati (ed.) (1970): *Brutus (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 4)*, Leipzig: Teubner.
- Cael.* = *Pro M. Caelio oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1905): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Catil.* = *In L. Catilinam oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1905): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Cluent.* = *Pro A. Cluentio oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1905): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Deiot.* = *Pro Rege Deiotaro ad C. Caesarem oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1918): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 2.
- Dom.* = *Pro domo sua ad pontifices oratio*. William Peterson (ed.) (1911): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 5.
- Fam.* = *Epistulae ad familiares*. David R. Shackleton Bailey (1977): *Cicero. Epistulae ad familiares*, Cambridge: Cambridge University Press, 2 vols (reimpr. 2004).
- Fin.* = *De finibus bonorum et malorum*. Theodor Schiche (ed.) (1915): *De finibus bonorum et malorum (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 43)*, Leipzig: Teubner.
- Flac.* = *Pro L. Flacco oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1909): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 4.
- Harusp.* = *De haruspicum responso*. William Peterson (ed.) (1911): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 5.
- Inv.* = *De inventione*. Edward Stroebel (ed.) (1915): *De inventione (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 2)*, Leipzig: Teubner.
- Lael.* = *Laelius seu De amicitia*. Pere Villalba i Varneda (ed. y trad.) (1999): *Leli. De l'amistat*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Leg.* = *De legibus*. Georges de Plinval (ed.) (1968): *Cicéron: Traité des Lois*, Paris: Belles Lettres.
- Mil.* = *Pro T. Annio Milone oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1918): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 2.
- Mur.* = *Pro L. Murena oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1905): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Nat. deor.* = *De natura deorum*. Wilhelm Ax (1933): *De natura deorum (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 45)*, Leipzig: Teubner.
- Off.* = *De officiis*. Karl Atzert (1932): *De officiis (M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, 48)*, Leipzig: Teubner.
- Orat.* = *Orator*. P. Reis (ed.) (1932): *Orator (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 5)*, Leipzig: Teubner.
- Part. or.* = *De partitione oratoria*. Harris Rackham (ed.) (1942): *Cicero in TwentyEight Volumes*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library), vol. 4.
- Phil.* = *Philippicae*. Albert C. Clark (ed.) (1918): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 2.
- Pis.* = *In L. Calpurnium Pisonem oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1909): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 4.

- Planc.* = *Pro Cn. Plancio oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1911): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 6.
- Quint. frat.* = *Epistulae ad Quintum fratrem*. David R. Shackleton Bailey (ed.) (1980): *Cicero. Epistulae ad Quintum Fratrem et M. Brutum*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rab. Post.* = *Pro C. Rabirio Postumo oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1909): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 4.
- Red. sen.* = *Post reditum in senatu oratio*. William Peterson (ed.) (1911): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 5.
- Rep.* = *De re publica*. Carl Friedrich W. Mueller (ed.) (1890): *Librorum de Re Publica Sex (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 2/4)*, Leipzig: Teubner.
- Rosc. Amer.* = *Pro S. Roscio Amerino oratio*. Albert C. Clark (ed.) (1905): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Sen.* = *Cato Maior de senectute*. K. Simbeck (ed.) (1917): *Cato Maior de Senectute (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 47)*, Leipzig: Teubner.
- Sest.* = *Pro P. Sestio oratio*. William Peterson (ed.) (1911): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 5.
- Tusc.* = *Tusculanae disputationes*. M. Pohlenz (ed.) (1918): *Tusculanae disputationes (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 44)*, Leipzig: Teubner.
- Verr.* = *In Verrem actiones*. William Peterson (ed.) (1917): *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford: Clarendon Press, vol. 3.
- CIL* = *Corpus inscriptionum Latinarum. Partim consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae editum. Partim consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editum*, Berlín: Gruyter, 1862-.
- Ciprian. Idol. van.* = San Cipriano de Cartago: *De idolorum vanitate*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 4.
- Claud.* = Claudio Claudiano. Maurice Platnauer (ed. y trad.) (1922): *Claudian in Two Volumes*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library) (reimpr. 1990), 2 vols.
- Cons. Stil.* = *De Consulatu Stilichonis*
- Gild.* = *De bello Gildonico*
- III Cons. Aug.* = *Panegyricus de III Consulatu honorii Augusti*
- IV Cons. Aug.* = *Panegyricus de IV Consulatu honorii Augusti*
- Nupt. Aug.* = *Epithalarium de nuptiis honorii Augusti*
- Rap. Proserp.* = *De raptu Proserpinae*
- Clem. Alex.* Clemente de Alejandría
- Paed.* = *Paedagogus*. Henri-Irénée Marrou, Marguerite Harl, Claude Mondésert, Chantal Matray (eds.) (1960-1970): *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, París: Cerf (Sources chrétiennes), 3 vols.
- Strom.* = *Stromata*. Otto Stählin, Ludwig Früchtel, Ursula Treu (eds.) (1960-1970): *Clemens Alexandrinus*, Berlín: Akademie-Verlag, vols. 2-3.
- Coke, Inst.* = Eward Coke: *Institutes of the Laws of England*, Londres, 1797, 4 vols.
- Colum. Rust.* = Lucio Junio Moderato Columela: *De re rustica*. Vilhelm Lundström, Åke Josephson, Sten Hedberg (eds.) (1897-1968): *Iuni Moderati Columellae Opera quae exstant*, Upsala: libraria Lundequistiana, 8 vols.

- Columb. *Ep.* = San Columbano: *Epistulae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 80.
- Comp. *Men. Phil.* = *Comparatio Menandri et Philistionis*. Siegfried Jaekel (ed.) (1964): *Menandri Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis*, Leipzig: Teubner.
- Corip. *Iohan.* = Flavio Cresconio Coripo: *Iohannis*. James Diggle, Francis Richard D. Goodyear (eds.) (1970): *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos libri VIII*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Corn. *Nat. deor.* = Lucio Annaeo Cornuto: *De natura deorum*. Karl Lang (ed.) (1881): *Cornuti theologiae Graecae compendium*. Leipzig: Teubner.
- Crat. *fr. K* = Cratino, *Fragmenta*. Theodor Kock (ed.) (1880): *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Curt. = Quinto Curcio Rufo: *Historiae Alexandri Magni*. Konrad Müller, Helmut Schönfeld (eds.) (1954): *Q. Curtius Rufus. Geschichte Alexanders des Grossen: Lateinisch und Deutsch*, Munich: Heimeran.
- Dante, *Monarch.* = Dante Alighieri: *De monarchia*. Aurelia Henry (ed. y trad.) (1904): *The 'De Monarchia' of Dante Alighieri*, Boston/Nueva York: Houghton, Mifflin & Co.
- Democr. *fr. D-K* = Demócrito: *Fragmenta*. Hermann Diels, Walther Kranz (eds.) (1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidmann, 6ª ed., vol. 2 (reimpr. Dublin/Zurich: 1966).
- Demoph. *Simil. Pyth.* = Demófilo: *Similitudines Pythagoricae*. Friedrich Wilhelm A. Mullach (ed.) (1860): *Fragmenta philosophorum Graecorum*, París: Editore Amvrosio Firmin Didot, vol. 1.
- Demost. = Demóstenes: *Orationes*. Samuel H. Butcher, William Rennie (eds.) (1903-1933): *Demosthenis orationes*, Oxford: Clarendon Press, 3 vols. (reimpr. 1966).
- Dicaeog. *fr. S-K* = Diceógenes: *Fragmenta*. Bruno Snell, Richard Kannicht (eds.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Didaché* = *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*. *The Teaching of the Apostles*, ed. K. Lake, comp. David Robert Palmer. En línea: <<http://bibletranslation.ws/trans/didache.pdf>> [Consulta: 20/11/11].
- Diod. Sic. = Diodoro Sículo: *Bibliotheca historica*. Friedrich Vogel, Kurt T. Fischer (eds.) (1888-1906): *Diodori Bibliotheca historica (lib. 1-20)*, Leipzig: Teubner, 5 vols (reimpr. Stuttgart, 1964). Francis R. Walton (ed.) (1957-1967): *Diodorus of Sicily. Bibliotheca historica (lib. 21-40)*, Cambridge, MA: Harvard University Press, vols. 11-12.
- Diog. Laert. = Diógenes Laercio: *Vitae philosophorum*. Herbert S. Long (ed.) (1964): *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Oxford: Clarendon Press, 2 vols.
- Diogenian. = Diogeniano: *Paroemiae (cod. Mazarinco)*. Ernest H. Leutsch, Friedrich W. Schneidewin (eds.) (1839): *Corpus Paroemigraphorum Graecorum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Diogenian. Vind. = Diogeniano: *Paroemiae (cod. Vindob. 133)*. Ernest H. Leutsch (ed.) (1851): *Corpus Paroemigraphorum Graecorum*, Göttingen: Libraria Dieterichiana, vol. 2.
- Dio Cas. = Dion Casio o Lucio Casio Dion Coceyano: *Historiae Romanae*. Ursul P. Boissevain (ed.) (1895-1901): *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, Berlín: Weidmann (reimpr. 1955), 3 vols.

- Dio Prus. *Or.* = Dion de Prusa o Dion Crisóstomo: *Orationes*. Hans Friedrich August von Arnim (ed.) (1893-1896): *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Berlín: Weidmann (reimpr. 1962), 2 vols.
- Diomed. = Diomedes: *Ars grammaticae*. Heinrich Keil (ed.) (1857): *Grammatici Latini*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Dionys. Chalc. *fr.* M = Dionisio de Calcis: *Fragmenta*. Karl Müller (1841-1870): *Fragmenta historicum Graecorum*, París: Didot, vol. 4.
- Dist. Cat.* = *Disticha Catonis*. Jordi Cornudella (ed. y trad.) (1996): *Marco Porcio Catón. Dichos de la sabiduría proverbial romana atribuidos al eminente Censor*, Barcelona: Península.
- Donat. *Comm. Terent.* = Elio Donato: *Commentum in Terentium*. Bruno Bureau, Christian Nicolas, Emmanuelle Raymond, Fanny Meunier (eds.) (2009-2011): *Une édition électronique des commentaires de Donat aux comédies de Térence*. En línea: <<http://hyperdonat.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique12>> [Consulta: 20/11/11].
- Dracont. *Orest.* = Bloasio Emilio Draconcio: *Orestis tragoedia*. Karl Schenkl (ed.) (1867): *Orestis tragoedia: carmen epicum saeculo post Christum natum sexto compositum*, Praga: Friedrich Tempsky.
- Eliano, *vid.* Ael.
- Emped. *fr.* D-K = Empédocles de Acagras: *Fragmenta*. Hermann Diels, Walther Kranz (eds.) (1951): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidmann, 6ª ed., vol. 1 (reimpr. Dublin/Zurich: 1966).
- Enn. = Quinto Ennio
Ann. S = *Annales*. Otto Skutsch (ed.) (1985): *The Annals of Q. Ennius*, Oxford: Clarendon Press.
fr. R = *Fragmenta*. Otto Ribbeck (ed.) (1871): *Tragicorum Romanorum fragmenta*, Leipzig: Teubner.
Incert. V = *Incerta*. Johannes Vahlen (ed.) (1928): "Incerta", *Ennianae Poesis Reliquiae*, Leipzig: Teubner.
Trag. J = *Tragoediae*. Harry D. Jocelyn (ed.) (1967): *The Tragedies of Ennius*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Enr. Reims *Ep.* = Enrique de Reims: *Epistulae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 196.
- Epicharm. *fr.* R-N = Epicarmo de Siracusa: *Fragmenta*. Lucía Rodríguez-Noriega Guillén (ed. y trad.) (1996): *Epicarmo de Siracusa, testimonios y fragmentos*, Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Epict. *Dissert.* = Epicteto: *Dissertationes ab Arriano digestae*. H. Schenkl (ed.) (1916): *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig: Teubner (reimpr. Stuttgart, 1965).
- Erasm. *Adag.* = Desiderio Erasmo de Rotterdam: *Adagia*. Roger Aubrey B. Mynors, John N. Grant (eds.) (1982-2006): *Collected Works of Erasmus. Adages (Volumes 31-36)*, Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press.
- Esopo, *vid.* Aes.
- Espartiano, *vid.* Spart.
- Esquilo, *vid.* Aesch.
- Est... *vid.* St...
- Eup. *fr.* M = Éupolis: *Fragmenta*. August Meineke (ed.) (1847): *Fragmenta comicorum graecorum. Editio minor. Pars I*, Berlín: Typis et Impensis G. Reimeri.

- Eur. = Eurípides. James Diggle (ed.) (1984-1994): *Euripidis fabulae*, Oxford: Clarendon Press, 3 vols.
- Alc.* = *Alcestis*
- Andr.* = *Andromacha*
- Bacc.* = *Baccantes*
- Elec.* = *Electra*
- Hec.* = *Hecuba*
- Her.* = *Heracles*
- Heracd.* = *Heraclidae*
- Hipp.* = *Hippolytus*
- Iph. Aul.* = *Iphigenia Aulidensis*
- Iph. Taur.* = *Iphigenia Taurica*
- Med.* = *Medea*
- Or.* = *Orestes*
- Phoen.* = *Phoenissae*
- Rhes.* = *Rhesus*
- Tro.* = *Troiades*
- fr. M* = Samuel Musgrave (ed.) (2010 [1778]): *Euripidou ta sozomena. = Euripidis quæ extant omnia. Tragoedias supérstites. Fragmenta tragoediarum deperditarum*, Oxford: Clarendon Press, 4 vols.
- fr. N²* = *Fragmenta*. August Nauck (ed.) (1889): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, 2^a ed.
- Euseb. *fr. M* = Eusebio: *Fragmenta*. Friedrich W. A. Mullach (1881): *Fragmenta philosophorum Graecorum*, París: Didot (reimpr. Aalen: Scientia, 1968), vol. 3.
- Euseb. *Ces. Hier.* = Eusebio de Cesarea: *Contra Hieroclem*. Jacques Paul Migne (ed.) (1857-1866): *Cursus Completus Patrologiae (series Graeca)*, vol. 22.
- Evagr. *Sent.* = Evagrio Póntico: *Sententiae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 20.
- F... *vid. Ph...*
- Fest. = Sexto Pompeyo Festo: *De verborum significatu*. Wallace M. Lindsay (ed.) (1997): *Festus. De verborum significatu cum Pauli epitome*, Stuttgart/Leipzig: Teubner.
- Flav. Vop. *Tac.* = Flavio Vopisco: *Historia Augusta. Tacitus*. David Magie (ed. y trad.) (1932): *Historia Augusta*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library), vol. 3.
- Flor. = Lucio Anneo Floro: *Epitoma de Tito Livio Bellorum Omnium Annorum DCC*. Enrica Malcovati (ed.) (1972): *L. Annaei Flori quae exstant*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library).
- Flor. *fr. PLM* = Publio Anneo Floro: *Fragmenta*. Emil Baehrens (ed.) (1882): *Poetae Latini Minores*, Leipzig: Teubner, vol. 4.
- Front. = Marco Cornelio Frontón. Michel P. J. van den Hout (ed.) (1954): *M. Cornelii Frontonis Epistulae*, Leiden: E. J. Brill, vol. 1.
- Amic. Ep.* = *Ad amicos epistulae*
- Anton. Ep.* = *Ad M. Antoninum Imperatorem Epistula*
- Gai. = Gayo
- Dig.* = *Digesta, vid. Iust. Dig.*

- Inst.* = *Institutiones*. Francisco Samper (ed.) (2000): *Institutiones jurídicas de Gayo. Texto y traducción*, Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- Gauthier de Châtillon: *Alex.* = *Alexandreis*. Marvin L. Colker (ed.) (1978): *Galteri de Castellione Alexandreis*, Padua.
- Gell. = Aulo Gelio: *Noctes Atticae*. Peter K. Marshall (ed.) (1968): *A. Gelli Noctes Atticae*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1990), 2 vols.
- Greg. Cypr. = Gregorio Ciprio: *Paroemiae*. Ernest H. Leutsch, Friedrich W. Schneidewin (eds.) (1839): *Corpus Paroemigraphorum Graecorum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- L. = *ex codice Leidense*
- M. = *ex codice Mosquense*
- Greg. IX, *Decr.* = Papa Gregorio IX: *Decretalium compilatio*. Angus Graham (ed.). En línea: <<http://www.intratext.com/IXT/LAT0833/>>
- Greg. Magn. = San Gregorio Magno, papa Gregorio I. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vols. 75-79.
- Hom. Evang.* = *Homiliae in Evangelia*
- Mor.* = *Moralia*, seu *Magna Moralia*, seu *Expositio in Job*
- Greg. Nac. = San Gregorio Nacianceno, el Joven.
- Carm. mor.* = *Carmina moralia*. Jacques Paul Migne (ed.) (1857-1866): *Cursus Completus Patrologiae (series Graeca)*, vol. 37.
- Ep.* = *Epistulae*. Paul Gallay (ed.) (1964-1967): Saint Grégoire de Nazianze. Lettres, París: Les Belles Lettres, 2 vols.
- Greg. Tur. *Hist. Franc.* = San Gregorio de Tours: *Historia Francorum*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 71.
- Hecat. *fr.* Fowler = Hecatón: *Fragmenta*. Harold N. Fowler (ed.) (1885): *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta collegit*, Bonn.
- Heliod. Aeth. = Heliodoro: *Aethiopica*. Robert M. Rattenbury, Thomas W. Lumb (eds.), Jean Maillon (trad.) (1960): *Héliodore. Les Éthiopiennes (Théagène et Chariclée)*, París: Les Belles Lettres, 2ª ed., 3 vols.
- Heracl. *fr.* D-K = Heráclito de Efeso: *Fragmenta*. Hermann Diels, Walther Kranz (eds.) (1951): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidmann, 6ª ed., vol. 1 (reimpr. Dublin/Zurich: 1966).
- Hermog. *Stas.* = Hermógenes de Tarso: *Περὶ στάσεων*. Hugo Rabe (ed.) (1913): *Hermogenis opera*, Leipzig: Teubner (reimpr. Stuttgart: 1969).
- Herod. = Herodoto: *Historiae*. PhilippeErnest Legrand (ed.) (1932-1954): *Hérodote. Histoires*, París: Les Belles Lettres, 9 vols.
- Hes. = Hesíodo
- Op.* = *Opera et dies*. Friedrich Solmsen (ed.) (1970), *Hesiodi opera*, Oxford: Clarendon Press.
- Theog.* = *Theogonia*. Martin L. West (ed.) (1966): *Hesiod. Theogony*, Oxford: Clarendon Press.
- fr.* M-W = *Fragmenta*, ed. Reinhold Merkelbach, Martin L. West, apud: Friedrich Solmsen (ed.) (1983): *Hesiodi opera*, Oxford: Clarendon Press, 2ª ed.
- Hesych. = Hesiquio de Alejandría: *Lexicon*. M. Schmidt (ed.) (1861-1862): *Hesychii Alexandrini lexicon*, Halle (reimpr. Amsterdam: Hakkert, 1965).

- Hier. = San Jerónimo. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vols. 81-84.
Adv. Iov. = *Adversus Iovinianum*
Adv. Ruf. = *Adversus Rufinum*
C. Ioan. Hier. = *Contra Ioannem Hierosolymitanum*
Dial. adv. Luc. = *Dialogus adversus Luciferianos*
Ep. = *Epistulae*
In Gal. = *Commentarium in Epistolam ad Galatas*
In Is. = *Commentarium in Isaiam Prophetam*
In Os. = *Commentarii in Osee Prophetam*
Reg. monach. = *De regula monachorum*
- Him. *Or.* = Himerio: *Orationes*. A. Colonna (ed.) (1951): *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, Roma: Polygraphica.
- Hipp. *Aphor.* = Hipócrates: *Aphorismi*. Émile Littré (ed.) (1844): *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, París: Baillière, vol. 4 (reimpr. Amsterdam: Hakkert, 1962).
- Hippon. *fr. W* = Hiponacte: *Fragmenta*. Martin L. West (ed.) (1971): *Iambi et elegi Graeci*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- Hippoth. *fr. S-K* = Hipotoonte: *Fragmenta*. Bruno Snell, Richard Kannicht (eds.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Hom. = Homero
Il. = *Ilias*. Thomas W. Allen (ed.) (1931): *Homeri Ilias*, Oxford: Clarendon Press.
Od. = *Odyssea*. Peter von der Mühl (ed.) (1962): *Homeri Odyssea*, Basilea: Helbing & Lichtenhahn.
- Hor. = Quinto Horacio Flaco. Friedrich Klingner (ed.) (1959): *Q. Horati Flacci Opera*, Berlín: De Gruyter.
Ars = *Ars poetica seu Epistula ad Pisones*
Carm. = *Carmina*
Ep. = *Epistulae*
Epod. = *Epodi*
Serm. = *Sermones seu Saturae*
- Hug. *Laud. char.* = Hugo de San Víctor: *De laude charitatis*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 176.
- Incert. Paneg. Const.* = *Incerti Panegyricus Constantino Augusto dictus*. Roger A. B. Mynors (ed.) (1964): *XII Panegyrici Latini*, Oxford: Clarendon Press, panegirico número VI (VII).
- Innoc. III *Cont. mund.* = Inocencio III: *De contemptu mundi sive De miseria conditionis humane libri tres*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 217.
- Inscr. Lat. sel.* = Hermann Dessau (ed.) (1892): *Inscriptiones Latinae selectae*, Berlín: Weidmann.
- Isocr. *Or.* = Isócrates: *Orationes*. Georges Mathieu, Émile Brémond (1929): *Isocrate. Discours*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1962-1963), 4 vols.
- Ioan. Chrys. = San Juan Crisóstomo. Jacques Paul Migne (ed.) (1857-1866): *Cursus Completus Patrologiae (series Graeca)*, vols. 47-64.
Antioch. = *Ad populum Antiochenum*
Hom. = *Homiliae*

- Serm. Gn.* = *Sermones in Genesim*
- Ioan. Sal. = Juan de Salisbury. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 199.
- Ep.* = *Epistulae*
- Policr.* = *Policratus*
- Isid. = San Isidoro de Sevilla
- Ety.* = *Etymologiae*. José Oroz Reta, Manuel-A. Marcos Casquero (eds. y trads.) (1993-1994): *San Isidoro de Sevilla. Etimologías: edición bilingüe*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª ed., 2 vols.
- Sent.* = *Sententiarum Libri III*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 83.
- Iulian. *Dig.* = Salvio Juliano, *Digesta, vid. Iust. Dig.*
- Iust. = Justiniano Augusto
- Cod.* = *Codex Iustinianus*. Paul Krueger (ed.) (1877): *Corpus iuris civilis. Volumen 2: Codex Iustinianus*, Berlín: Weidmann.
- Dig.* = *Digesta Iustiniani seu Pandectae*. Theodor Mommsen, Paul Krueger (eds.) (1908): *Corpus iuris civilis. Volumen 1: Institutiones. Digesta*, Berlín: Weidmann.
- Inst.* = *Institutiones*. Theodor Mommsen, Paul Krueger (eds.) (1908): *Corpus iuris civilis. Volumen 1: Institutiones. Digesta*, Berlín: Weidmann.
- Nov.* = *Novellae (Constitutiones)*. Rudolf Schöll, Wilhelm Kroll (eds.) (1895): *Corpus iuris civilis. Volumen 3: Novellae*, Berlín: Weidmann.
- Iuv. = Décimo Junio Juvenal: *Saturae*. Wendell V. Clausen (ed.) (1959): *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxford: Oxford University Press (reimpr. 1992).
- J... *vid. I...*
- Jerónimo *vid. Hier.*
- Kemp. = Tomás de Kempis [Thomas à Kempis]
- Hort. ros.* = *Hortulus rosarum de valle lachrymarum*, ed. 1496, París: Etienne Jehannot, Claude Jaumar.
- Imit.* = *De imitatione Christi*. The Latin Library. En línea: < <http://www.thelatinlibrary.com/kempis.html> > [Consulta: 12/12/11].
- Laber. *fr. R* = Décimo Laberio: *Fragmenta*. Otto Ribbeck (ed.) (1897): *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Lact. = Lucio Cecilio Firmiano Lactancio. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 6.
- Div. Inst.* = *Divinae Institutiones*
- Epit.* = *Epitome Divinarum Institutionum ad Pentandium Fratrem*
- Lampr. *Alex. Sev.* = Lampridio: *Historia Augusta. Alexander Severus*. David Magie (ed. y trad.) (1921): *Historia Augusta*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library), vol. 2.
- Leo Magn. *Serm.* = San León Magno: *Sermones*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 54.
- Liban. = Libanio. Richard Foerster (ed.) (1903-1908): *Libanii opera*, Leipzig: Teubner (reimpr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1997), vols. 10, 11, 14.
- Ep.* = *Epistulae*
- Or.* = *Orationes*

- Liv. = Tito Livio: *Ab Vrbe condita*. Robert S. Conway, Charles F. Walters et al. (eds.) (1955-1969): *Titi Livi Ab Urbe condita*, Oxford: Clarendon Press.
- Lucan. *Phars.* = Marco Anneo Lucano: *Pharsalia seu Bellum ciuile*. Alfred E. Housman (ed.) (1927): *M. Annaei Lucani Belli Civilis Libri Decem*, Oxford: Blackwell.
- Lucian. = Luciano de Samosata. K. Kilburn (ed. y trad.) (1936-1959): *Lucian. Works*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (reimpr. 1968-1972) (Loeb Classical Library).
Adv. indoct. = *Adversus indoctum*
Apol. = *Apologia*
Herm. = *Hermotimus*
Merc. cond. = *De mercede conductis*
Patr. enc. = *Patriae encomium*
Philops. = *Philopseudes*
Tox. = *Toxaris vel amicitia*
- Lucr. = Tito Lucrecio Caro: *De rerum natura*. Josef Martin (ed.) (1969): *De Rerum Natura Libri Sex*, Leipzig: Teubner.
- Macar. = Macario: *Paroemiae*. Ernest H. Leutsch (ed.) (1851): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Göttingen: Libraria Dieterichiana, vol. 2.
- Macr. = Macrobio. James Willis (ed.) (1963): *Macrobius*, Leipzig: Teubner.
Com. Somn. Scip. = *Commentarii in Somnium Scipionis*.
Sat. = *Saturnalia*
- Mant. *Prov.* = *Mantissa Proverbiorum*. Ernest H. Leutsch (ed.) (1851): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Göttingen: Libraria Dieterichiana, vol. 2.
- Manut. *Adag.* = Paulo Manucio: *Adagia*. Venecia, 1585, 1603. Versiones digitalizadas en línea: <books.google.com> [Consulta: 10/11/11]
- Marc. *Dig.* = Elio Marciano: *Digesta, vid. lust. Dig.*
- Mart. = Marco Valerio Marcial: *Epigrammata*. Wilhelm Heraeus, Jakov Borovskij (eds.) (1925): *M. Valerii Martialis Epigrammaton Libri*, Leipzig: Teubner (reimpr. 1976).
Spec. = *Spectacula*
- Max. *Cap. Th.* = San Máximo el Confesor: *Capita Theologica seu Loci Communes*. Jacques Paul Migne (ed.) (1857-1866): *Cursus Completus Patrologiae (series Graeca)*, vol. 91
- Men. = Menandro
Dysk. = *Dyskolus*. F. H. Sandbach (ed.) (1972): *Menandri reliquiae selectae*, Oxford: Clarendon Press.
Monost. = *Monosticha*. Siegfried Jaekel (ed.) (1964): *Menandri Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis*, Leipzig: Teubner.
fr. K-Th = *Fragmenta*. Alfred Körte, Andreas Thierfelder (ed.) (1959): *Menandri quae supersunt*, Leipzig: Teubner, 2ª ed., vol. 2.
- Mimn. *fr W* = Mimnermo: *Fragmenta*. Martin L. West (ed.) (1972): *Iambi et elegi Graeci*, Oxford: Clarendon Press, vol. 2.
- Min. Fel. *Oct.* = Marco Minucio Félix: *Octavius*. Terrot R. Glover, Gerald H. Rendall (eds. y trads.) (1977): *Tertulian: Apology. De spectaculis. Minucius Felix, based on the unfinished version by W. C. a. Kerr*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann.

- Mnas. *fr. M*) = Mnáseas: *Fragmenta*. Karl Müller (ed.) (1841-1870): *Fragmenta historicum Graecorum*, París: Didot, vol. 3.
- Monost. *Cat.* = *Monosticha Catonis*. Jordi Cornudella (ed. y trad.) (1996): *Marco Porcio Catón. Dichos de la sabiduría proverbial romana atribuidos al eminente Censor*, Barcelona: Península.
- Mosch. *Meg.* = Mosco de Siracusa: *Megara*. Andrew S. F. Gow (ed.) (1952): *Bucolici Graeci*. Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1969).
- Muret, *Inst. puer.* = Marc-Antoine Muret: *Institutio puerilis*. Carl Philipp Kayser, Antoine Constantini (eds.) (1807): *M. Antonii Mureti Institutio puerilis ad M. Antonium fratris f. et in cum Antonii Constantini Notae*, Heidelberg: Libraria Mohrio-Zimmeria.
- Nep. = Cornelio Nepote. Peter K. Marshall (ed.) (1977): *Cornelii Nepotis Vitae cum Fragmentis*, Leipzig: Teubner.
- Att.* = *Atticus*
Di. = *Dion*
Pel. = *Pelopidas*
Thras. = *Thrasylbulus*
- Nic. *Arem. Ep.* = Nicolás Arematense: *Epistulae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 196.
- Non. = Nonio Marcelo: *De compendiosa doctrina*. Wallace M. Lindsay (ed.) (1903): *De compendiosa doctrina*, Leipzig: Teubner, 3 vols.
- Oros. = Paulo Orosio: *Historiae adversum paganos*. Karl Zangemeister (1889): *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII*, Leipzig: Teubner.
- Otloh = Otloh de San Emmerano: *Liber proverbiorum*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 146
- Ov. = Publio Ovidio Nasón. Grant Showerman, G. P. Goold, Frank J. Miller *et al.* (eds.) (1979-1988): *Ovid in Six Volumes*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library).
- Ars* = *Ars amatoria*
Am. = *Amores*
Fast. = *Fasti*
Her. = *Heroides seu Epistulae*
Met. = *Metamorphoses*
Pont. = *Epistulae ex Ponto*
Rem. = *Remedia amoris*
Trist. = *Tristia*
- Owen *Epigr.* = John Owen: *Epigrammata*. Dana F. Sutton (ed.) (1999): *The Epigrammata of John Owen (Ioannis Audoenus) (1606-1613)*, The University of California, Irvine. En línea: <<http://www.philological.bham.ac.uk/owen/>> [Consulta: 12/12/11].
- Pacuv. *fr. R* = Marco Pacuvio: *Fragmenta*. Otto Ribbeck (ed.) (1897): *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Papin. *Dig.* = Emilio Papiniano: *Digesta, vid. lust. Dig.*
- Parth. *Narr. am.* = Partenio de Nicea: *Narrationes amatoriae*. Francesc J. Cuartero (ed. y trad.) (1982): *Parteni de Nicea. Dissorts d'amor*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Paul. *Dig.* = Julio Paulo Prudentísimo, *Digesta, vid. lust. Dig.*

- Pentad. *Fem.* = Pentadio: *De femina*. David R. Shackleton Bailey (ed.) (1982): *Anthologia Latina. 1 Carmina in codicibus scripta*, Stuttgart: Teubner, p. 194, *carmen* 262.
- Pers. = Aulo Persio Flaco: *Saturae*. Wendell V. Clausen (ed.) (1959): *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxford: Oxford University Press (reimpr. 1992).
- Petr. = Gayo Petronio Ábitro: *Satyricon*. Konrad Müller (ed.) (2003): *Petronius. Satyricon reliquiae*, München/Leipzig: Teubner.
- fr. PLM = *Fragmenta*. Emil Baehrens (ed.) (1882): *Poetae Latini Minores*, Leipzig: Teubner, vol. 4.
- Petr. Ven. *Ep.* = Pedro el Venerable: *Epistulae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 189.
- PG = Jacques Paul Migne (ed.) (1857-1866): *Cursus Completus Patrologiae (series Graeca)*, París: Imprimerie Catholique.
- Phaedr. = Gayo Julio Fedro: *Fabulae*. Ben Edwin Perry (ed. y trad.) (1984): *Babrius and Phaedrus*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & William Heinemann (Loeb Classical Library).
- Phil. fr. K = Filemón: *Fragmenta*. Theodor Kock (ed.) (1884): *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, vol. 2.
- Philostr. *Imag.* = Filóstrato el Viejo: *Imagines*. Otto Benndorf, Karl Schenkl (eds.) (1893): *Philostrati maioris imagines*, Leipzig: Teubner.
- Philostr. *Vit. Soph.* = Flavio Filóstrato: *Vitae sophistarum*. C. L. Kayser (ed.) (1871): *Flavii Philostrati opera*, Leipzig: Teubner (reimpr. Hildesheim: Olms, 1964), vol. 2: 1127.
- Pind. = Píndaro. Bruno Snell, Herwig Maehler (eds.) (1971): *Pindari carmina cum fragmentis*, vol. 1, Leipzig: Teubner.
- Isthm.* = *Isthmia*
- Nem.* = *Nemea*
- Pyth.* = *Pythia*
- Pl. = Platón. John Burnet (ed.) (1900-1907): *Platonis opera*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1967-1968), 5 vols.
- Axioch.* = *Axiochus* [sp]
- Ep.* = *Epistulae*
- Gorg.* = *Gorgias*
- Leg.* = *Leges*
- Lys.* = *Lysis*
- Men.* = *Meno*
- Phaedr.* = *Phaedrus*
- Phileb.* = *Philebus*
- Pol.* = *Politicus*
- Prot.* = *Protagoras*
- Rep.* = *Republica*
- Symp.* = *Symposium*
- Theaet.* = *Theaetetus*
- PL = Jacques Paul Migne (ed.) (1844-1855): *Cursus Completus Patrologiae (series Latina)*, París: Imprimerie Catholique.

Plaut. = Tito Maccio Plauto. Paul Nixon, Wolfgang de Melo *et al.* (eds. y trads.) (1916-1938): Plautus, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library) (reimpr. 1976-1988), 5 vols.

Amph. = *Amphitruo*

Asin. = *Asinaria*

Aul. = *Aulularia*

Bacch. = *Bacchides*

Capt. = *Captivi*

Cist. = *Cistellaria*

Curc. = *Curculius*

Epid. = *Epidicus*

Menaech. = *Menaechmi*

Merc. = *Mercator*

Mil. = *Miles gloriosus*

Most. = *Mostellaria*

Pers. = *Persa*

Poen. = *Poenulus*

Pseud. = *Pseudolus*

Rud. = *Rudens*

Stich. = *Stichus*

Trin. = *Trinummus*

Truc. = *Truculentus*

fr. 47 L = *Fragmenta*. Wallace M. Lindsay (ed.) (1904): *T. Macci Pauti Comoediae*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1952).

Plin. Jr. = Cayo Plinio Cecilio Segundo, Plinio el Joven

Ep. = *Epistulae*. Roger A. B. Mynors (ed.) (1966): *C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decem*, Oxford: Clarendon Press.

Paneg. = *Panegyricus*. Roger A. B. Mynors (ed.) (1964): *XII Panegyrici Latini*, Oxford: Clarendon Press.

Plin. Sr. = Cayo Plinio Segundo, Plinio el Viejo: *Naturalis Historia*. Karl Mayhoff, L. Jan (eds.) (1892-1909): *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, Stuttgart: Teubner (reimpr. 1998), 5 vols.

PLM = Emil Baehrens (1879-1910): *Poetae Latini Minores*, Leipzig: Teubner.

Plut. = Plutarco

Mor. = *Moralia*. Frank Cole Babbitt *et al.* (ed. y trad.) (1927-1976): *Plutarch's Moralia*, Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library) (reimpr. 1987-2003), 15 vols.

Adul. = *Quomodo adulator ab amico internoscatur*

Apoph. Lac. = *Apophthegmata Laconica*

Cap. inim. = *De capienda ex inimicis utilitate*

Cohib. ira = *De cohibenda ira*

Def. orac. = *De defectu oraculorum*

Frat. am. = *De fraterno amore*

Lib. educ. = *De liberis educandis*

Max. princ. phil. = *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*

- Plat. quaest.* = *Platonicae quaestiones*
Princ. = *Ad principem ineruditum*
Quaest. conv. = *Quaestiones convivales*
Quaest. nat. = *Quaestiones naturales*
Quaest. Rom. = *Quaestiones Romanae*
Rect. rat. = *De recta ratione audiendi*
Reg. apoph. = *Regum et imperatorum apophthegmata*
Sanit. praec. = *De tuenda sanitate praecepta*
Vid. pud. = *De vitioso pudore*
- Prov.* = *Proverbia*. Ernest H. Leutsch, Friedrich W. Schneidewin (eds.) (1839): *Corpus Paroemigraphorum Graecorum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Vit.* = *Vitae parallelae*. Konrad Ziegler (ed.) (1964-1969): *Plutarchi vitae parallelae*, Leipzig: Teubner.
- Ages.* = *Agesilaus*
Caes. = *Caesar*
Lyc. = *Lycurgus*
Mar. = *Marius*
Sol. = *Solon*
Them. = *Themistocles*
- Poll.* = Julio Pólux: *Onomasticon*. Erich Bethe (ed.) (1900-1931): *Pollucis onomasticon [Lexicographi Graeci 9.1-9.2]*, Leipzig: Teubner (reimpr. Stuttgart, 1967), 2 vols.
- Polyb.* = Polibio: *Historiae*. Theodor Büttner-Wobst (ed.) (1889-1905): *Polybii historiae*, Leipzig: Teubner (reimpr. Stuttgart, 1962-1967), 4 vols.
- Porph.* = Porfirio
- Marc.* = *Ad Marcellam*. W. Pötscher (ed.) (1969): *Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν*, Leiden: E. J. Brill.
- Vit. Pyth.* = *Vita Pythagorae*. August Nauck (ed.) (1886): *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig: Teubner, 2ª ed. (reimpr. Hildesheim: Olms, 1963).
- Prisc.* = Prisciano. Heinrich Keil, Martin Hertz (eds.) (1855-1859): *Grammatici Latini*, Leipzig: Teubner, vols. 2-3.
- Inst. gramm.* = *Institutiones grammaticae*
Praeex. = *Praeexercitamina rhetorica*
- Prop.* = Sexto Propertio: *Elegiae*. G. P. Goold (ed.) (1990): *Propertius. Elegies*, Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Prud.* = Aurelio Prudencio Clemente
- Ham.* = *Hamartigenia*. Maurice P. Cunningham (ed.), Nolasca Rebull (trad.) (1980): *Aureli Prudenci Clement. Natura de Déu. Origen del pecat. Combat espiritual*, con la colaboración de Miquel Dolç, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Symm.* = *Contra Symmachum*. Maurice P. Cunningham (ed.), Nolasca Rebull (trad.) (1983): *Aureli Prudenci Clement. Contra Símmac: Llibres I-II*, con la colaboración de Miquel Dolç, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Ps. Aur. Vict. Orig.* = Pseudo-Aurelio Víctor: *Origo gentis Romanae*. Jean-Claude Richard (ed.) (1983): *Pseudo-Aurelius Victor. Les Origines du Peuple Romain*, París: Budé & Belles Lettres.

- Ps. Beda = Pseudo-Beda: *Liber proverbiorum*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 90
- Ps. Publil. = Pseudo-Publilio Siro: *Sententiae*. Otto Friedrich (ed.) (1964): "Falso inter publilianas receptae sententiae", en: *Publilii Syi Mimi sententiae. Accedunt Caecilii Balbi, Pseudo Senecae, Proverbiorum, falso inter publilianas receptae sententiae et recognitae et numeris adstrictae*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Ps. Aug. Amic. = Pseudo-San Agustín: *De amicitia*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 40.
- Ps. Sen. = Pseudo-Séneca. Johann de Alta Villa (ed.) (ca. 1473): *Seneca, Lucius Annaeus. De remediis fortuitorum; De moribus mit Gedicht (Ausz. aus Architrenius. Liber 2)*, Colonia. Edición digitalizada en línea: <<http://dfg-viewer.de>> [Consulta: 20/05/10].
Mor. = *De moribus*
Rem. fort. = *De remediis fortuitorum*
- Ps. Varr. Sent. = Pseudo-Varrón: *Sententiae*. Peter Germann (ed.) (1910): *Die sogenannten Sententiae Varronis*, Druck von F. Schoningh.
- Publil. = Publilio Siro: *Sententiae*. Wilhelm Meyer (ed.) (1880): *Publilii Syri Mimi sententiae*, Leipzig: Teubner.
- Pyth. *Carm. aur.* = Pitágoras: *Carmen aureum*. John C. Thom (ed.) (1995): *The Pythagorean «Golden Verses»*, Leiden/Nueva York/Colonia: E. J. Brill.
- Quint. = Marco Fabio Quintiliano
Decl. mai. = *Declarationes maiores [sp]*. Lennart Håkanson (ed.) (1982): *Declamationes XIX Maiores Quintiliano falso ascriptae*, Stuttgart: Teubner.
Decl. min. = *Declarationes minores*. Michael Winterbottom (ed.) (1984): *The Minor Declamations Ascribed to Quintilian*, Berlín/Nueva York: De Gruyter.
Inst. = *Institutio oratoria*. Michael Winterbottom (ed.) (1970): *M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*, Oxford: Oxford University Press, 2 vols.
- Rab. Maur. Univ. = Rabano Mauro: *De universo libri XXII*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 111.
- Rhet. Her. = *Rhetorica ad Herenium*. Friedrich Marx (ed.) (1923): *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Ric. Vict. Benj. Min. = Ricardo de San Víctor: *Benjamin Minor*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 196.
- Rómulo = *Romulus: Die Paraphrasen des Phaedrus und die Aesopische Fabel in Mittelalter*, ed. Hermann Oesterley, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1870.
- Rosvita = Rosvita de Gandersheim. Paul von Winterfeld (ed.) (1902): *Hrotsvithae Opera*, Berlín: Weidmann (ed. facsímil, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2001).
Abr. = *Abraham*
Paf. = *Pafnutius*
- Ruodlieb* = Benedikt K. Vollman (ed.) (1985). En línea: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Ruodlieb/ruo_frag.html> [Consulta: 20/04/10].
- Rut. Lup. = Publio Rutilio Lupo: *Schemata Lexeos*. Karl Halm (ed.) (1863): *Rhetores Latini Minores*, Leipzig: Teubner.
- Rut. Namat. Redit. = Rutilio Claudio Namaciano: *De reditu suo sive Iter Galicum*. Étienne Wolff (ed.) (2007): *Rutilius Namatianus*. París: Belles lettres.
- Sapph. = Safo de Lesbos

- fr. V* = *Fragmenta*. Eva Maria Voigt (ed.) (1971): *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Athenaeum-Polak & Van Gennepe.
- fr. P* = *Fragmenta*. Edgar Lobel, Denys L. Page (eds.) (1955): *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1968)
- Sall. = Gayo Salustio Crispo. Alphons Kurfess (ed.) (1957): *C. Sallusti Crispi Catilina, Iugurtha, Fragmenta ampliora*, Leipzig: Teubner.
- Cat.* = *Catilinae Coniuratio*
- Hist. fr. ampl.* = *Historiarum fragmenta ampliora*
- Iug.* = *Bellum Iugurthinum*
- Sax. Gram. *Gest. Dan.* = Saxo Gramático: *Gesta Danorum*. Karsten Friis-Jensen; Peter Zeeberg (eds.) (2005): *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum/Danmarkshistorien*, Copenhagen: GADs Forlag.
- Schott, *Adag.* = Andreas Schottus [André Schott] (1612): *Adagia sive Proverbia Graecorum*, Amberes.
- Sen. = Lucio Anneo Séneca, junior
- Apoc.* = *Apocolocyntosis*. P. T. Eden (ed.) (1984): *Seneca. Apocolocyntosis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ben.* = *De beneficiis*. William H. Alexander (ed.) (1950): *Lucius Annaeus Seneca De beneficiis libri VII*, University of California Press.
- Clem.* = *De clementia*. Ermanno Malaspina (ed.) (2001): *Seneca. De clementia libri duo*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Dialogi*. Leighton D. Reynolds (ed.) (1977): *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1985).
- Brev. vit.* = *De brevitae vitae*
- Cons. Helv.* = *Consolatio ad Helviam*
- Ira* = *De ira*
- Ot.* = *De otio*
- Prov.* = *De providentia*
- Tranq. anim.* = *De tranquillitate animi*
- Vit. beat.* = *De vita beata*
- Ep.* = *Epistulae morales ad Lucilium*. Leighton D. Reynolds (ed.) (1965): *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford: Clarendon Press, 2 vols.
- Tragoediae*. Otto Zwierlein (ed.) (1987): *L. Annaei Senecae Tragoediae, incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia*, Oxford: Oxford University Press.
- Ag.* = *Agamemnon*
- Herc. fur.* = *Hercules furens*
- Med.* = *Medea*
- Oed.* = *Oedipus*
- Phaedr.* = *Phaedra*
- Phoen.* = *Phoenissae*
- Thyes.* = *Thyestes*
- Troad.* = *Troades*
- Sen. Rhet. = Lucio Anneo Séneca senior, el Retórico

- Contr.* = *Controversiae*. Michael Winterbottom (ed.) (1974): *The Elder Seneca: Declamations in Two Volumes*, Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2 vols.
- Contr. excerpt.* = *Controversiae, excerpta*. Hermann J. Müller (ed.) (1887): *L. Annaei Senecae Oratorum et Rhetorum Sententiae Divisiones Colores*, Viena.
- Serv.* = Mauro Servio Honorato. Georg Christian Thilo (ed.) (1878-1887): *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, Leipzig: Teubner.
- Verg. Aen.* = *In Vergilii Aeneidos Libros*
- Verg. Buc.* = *In Vergilii Bucolicon Librum*
- Sid. Apol. Ep.* = San Sidonio Apolinar: Epistulae. Joan Bellès (ed. y trad.) (1997-1999): *Sidoni Apol-linar. Lletres*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 3 vols.
- Sil. It.* = Silio Itálico: *Punica* seu *De bello punico*. W. C. Sumers (ed.) (1905): *Silius Italicus. Punica* (Corpus poetarum latinorum, 3), Londres: Bell.
- Soph.* = Sófocles
- Aj.* = *Ajax*. Alphonse Dain, Paul Mazon (eds.) (1958): *Sophocle*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1968), vol. 2: 10-59.
- Ant.* = *Antigone*. Alphonse Dain, Paul Mazon (eds.) (1955): *Sophocle*, París: Les Belles Lettres (reimpr. 1967), vol. 1: 72-122.
- fr. R* = *Fragmenta*. Stephan Radt (ed.) (1977): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 4.
- fr. N* = *Fragmenta*. August Nauck (1889): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, 2ª ed.
- Sol.* = Solón
- fr. Martina* = *Fragmenta*. Anotnio Martina (ed.) (1968): *Solon. Testimonia veterum*, Roma: In aedibus Athenaei (Lyricorum Graecorum quae exstant, 4).
- fr. Mullach* = *Fragmenta*. Friedrich Wilhelm A. Mullach (ed.) (1860): *Fragmenta philosophorum Graecorum*, París: Editore Amvrosio Firmin Didot, vol. 1.
- Spart. Sev.* = Elio Espartiano: *Historia Augusta. Septimus Severus*. David Magie (ed. y trad.) (1921): *Historia Augusta*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann (Loeb Classical Library), vol. 1.
- Stat.* = Publio Papinio Estacio
- Silv.* = *Silvae*. Aldo Marastoni (ed.) (1970): *P. Papini Stati Silvae*, Leipzig: Teubner.
- Theb.* = *Thebais*. Donald E. Hill (ed.) (1983): *P. Papini Stati Thebaidos Libri XII*, Leiden: E. J. Brill.
- Sthen. fr. S-K* = Esténelo: *Fragmenta*. Bruno Snell, Richard Kannicht (eds.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Stob. Floril.* = Ioannes Estobeo: *Florilegium* seu *Sermones*. August Meineke (ed.) (1855-1857): *Ioannis Stobaei Florilegium*, Leipzig: Teubner, 4 vols.
- Strab.* = Estrabón: *Geographica*. August Meineke (ed.) (1877): *Strabonis Geographica*, Leipzig: Teubner (reimpr. Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1969), 3 vols.
- Suda* = Stoa Consortium (ed.) (2000-2012): *Suda on Line: Byzantine Lexicography*. En línea: <<http://www.stoa.org/sol/>> [Consulta: 6/01/12].
- Suet.* = Gayo Suetonio Tranquilo: *De vita Caesarum*. Maximilian Ihm (ed.) (1908): *C. Suetoni Tranquilli Opera*, Leipzig: Teubner, vol. 1.
- Cal.* = *Caligula*

- Dom.* = Domitianus
Iul. = Iulius
Ner. = Nero
Tib. = Tiberius
- Symm. *Ep.* = Quinto Aurelio Símaco: *Epistulae*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 18.
- Syn. *Ep.* = Sinesio de Cirene: *Epistulae*. R. Hercher (ed.) (1873): *Epistolographi Graeci*, París: Didot (reimpr. Amsterdam: Hakkert, 1965).
- Tac. = Cornelio Tácito
Agr. = *De Vita Iulii Agricolae*. John George C. Anderson, Henry Furneaux (eds.) (1939): *Cornelii Taciti Opera Minora*, Oxford: Clarendon Press.
Ann. = *Annales*. Charles D. Fisher (ed.) (1906): *Annales ab excessu divi Augusti*, Oxford: Clarendon Press.
Ger. = *De origine et situ Germanorum*. John George C. Anderson, Henry Furneaux (eds.) (1939): *Cornelii Taciti Opera Minora*, Oxford: Clarendon Press.
Hist. = *Historiae*. Charles D. Fisher (ed.) (1911): *Cornelii Taciti Historiarum Libri*, Oxford: Clarendon Press.
- Ter. = Publio Terencio Afro. Robert Kauer, Wallace M. Lindsay, Otto Skutsch (eds.) (1958): *P. Terenti Afri Comoediae*, Oxford: Clarendon Press.
Andr. = *Andria*
Adelph. = *Adelphoe*
Eun. = *Eunuchus*
Heaut. = *Heautontimorumenos*
Hec. = *Hecyra*
Phorm. = *Phormio*
- Tert. = Quinto Septimio Florente Tertuliano.
Apol. = *Apologeticus pro Christianis*. Terrot R. Glover, Gerald H. Rendall (eds. y trads.) (1977): *Tertulian: Apology. De spectaculis. Minucius Felix, based on the unfinished version by W. C. a. Kerr*, Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press & Heinemann.
Nat. = *Ad nationes*. J. W. Ph. Borleffs (ed.) (1954): *Corpus Christianorum, series Latina*, Brepols, vol. 1.
Cor. mil. = *De corona militis*. Jacques Fontaine (ed.) (1966): *Q. Septimi Florentis Tertulliani De Corona. Sur la couronne*, París: Presses Universitaires de France (Collection Érasme, 18).
Virg. vel. = *De virginibus velandis*. Bulhart (ed.) (1957): *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 76.
Vxor. = *Ad uxorem libri duo*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 1.
- Themist. *Or.* = Temistio: *Orationes*. H. Schenkl, G. Downey (ed.) (1965): *Themistii orationes quae supersunt*, Leipzig: Teubner.
- Theop. *fr J.* = Teopompo: *Fragmenta*. Felix Jacoby (1923-1959): *Fragmente der griechischen Historiker* (FGrH), E. J. Brill.
- Theocr. *Idyll.* = Teócrito: *Idyllia*. Andrew S. F. Gow (ed.) (1952): *Theocritus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2ª ed. (reimpr. 1965), vol. 1.

- Theogn. = Teognis: *Elegiae*. Esteban Calderón Dorda (ed. y trad.) (2010): *Teognis. Elegías (Libro I)*, Madrid: Cátedra (Clásicos Linceo).
- Theophr. fr. W = Teofrasto de Ereso: *Fragmenta*. F. Wimmer (ed.) (1866): *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt omnia*, París: Didot (reimpr. Frankfurt am Main: Minerva, 1964)
- Thom. Aquin. = Santo Tomás de Aquino. Enrique Alarcón (ed.) (2000): *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, Pamplona: Universidad de Navarra. Disponible en línea: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>> [Consulta: 15/01/11]
Scrip. Sent. = *Scriptum super Sententiis*
Sent. Anim. = *Sentencia Libri De anima*
Quaest. disp. pot. = *Quaestiones disputatae de potentia*
Sum. gent. = *Summa contra gentiles*
Sum. Theol. = *Summa Theologica*
- Thom. Cist. Com. Cant. = Tomás Cistercense: *Commentarium in Cantica*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 206.
- Tibull. = Albio Tibulo: *Elegiae*. Guy Lee (1990 [1975]) (ed. y trad.): *Tibullus. Elegies. Introduction, Text, Translation and Notes*, Leeds: Francis Cairns Publications (3ª ed. revisada en colaboración con Robert Maltby).
- Tim. FGrHist. = Timeo de Tauromenio: *Fragmenta*. Felix Jacoby (1923-1959): *Fragmente der griechischen Historiker (FGrH)*, E. J. Brill.
- Tuc. = Tucídides: *Historiae*. Henry S. Jones, J. Enoch Powell (eds.) (1942): *Thucydidis Historiae*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1967, 1970), 2 vols.
- Val. Max. = Valerio Máximo: *Facta et dicta memorabilia*. David R. Shackleton Bailey (ed. y trad.) (2000): *Valerius Maximus. Memorable doings and sayings*, Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2 vols.
- Varr. = Marco Terencio Varrón
Sat. fr. B = *Saturae mennisippae*. Franz Bücheler, Wilhelm Heraeus (eds.) (1958): *Petronii Saturae et liber Piapeorum, adiectae sunt Varronis et Senecae Saturae similesque reliquiae*, Berlín: Weidmann (edición revisada).
Ling. = *De lingua latina*. Georg Goetz, Fritz Schoell (eds.) (1910): *M. Terenti Varronis De linguae latinae quae Supersunt*, Leipzig: Teubner.
Rust. = *Res Rusticae*. Georg Goetz (ed.) (1929): *M. Terenti Varronis Rerum rusticarum libri tres*, Leipzig: Teubner.
- Vell. Pat. = Veleyo Patérculo: *Historia Romana*. Joseph Hellegouarch (ed. y trad.) (1982): *Velleius Paterculus: Histoire Romaine*, París: Belles Lettres, 2 vols.
- Ven. Fort. Carm. misc. = Venancio Fortunato: *Carmina miscellanea*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 88.
- Verg. = Publio Virgilio Marón. Roger A. B. Mynors (ed.) (1972): *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford: Oxford University Press.
Aen. = *Aenis*
Ecl. = *Eclogae*
Georg. = *Georgica*
- Vives, José Luis (1992-2001): *Opera omnia: Ioannis Lodovici Vivis*, Valencia: Institució Alfons el Magànim.
- Vlp. Dig. = Domicio Ulpiano: *Digesta, vid. Iust. Dig.*

- Xen. = Jenofonte. Edgar C. Marchant (ed.) (1900-1921): *Xenophontis opera omnia*, Oxford: Clarendon Press (reimpr. 1968-1970), 5 vols.
Cyr. = *Cyropaedia*
Hell. = *Hellenica*
Mem. = *Memorabilia*
Oec. = *Oeconomicus*
Rep. Lac. = *De republica Lacedaemoniorum*
- Zen. = Zenobio (Vulgatus/Parisinus): *Proverbia. Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*. Ernest H. Leutsch, Friedrich W. Schneidewin (eds.) (1839): *Corpus Paroemigraphorum Graecorum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1.
- Zen. Ath. = Zenobio Athos: *Proverbia*. Winfried Bühler (ed.) (1982-): *Zenobii Athoi Proverbia*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zen. Cit. fr. A = Zenón de Cítion: *Fragmenta*. Hans Friedrich August von Arnim (ed.) (1905): *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig: Teubner (reimpr. Stuttgart, 1968), vol. 1.
- Zen. Ver. *Tract.* = San Zenón de Verona: *Tractatus*. Jacques P. Migne (ed.) (1844-1855): *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)*, vol. 11

Universitat de Lleida
Facultat de Lletres
Departament de Filologia Clàssica, Francesa i Hispànica

Frasesología española de origen latino y motivo grecorromano

Xavier Pascual López

**Tesis doctoral dirigida por la Dra. M^a Ángeles Calero
Fernández, catedrática de Lengua española, y el
Dr. Matías López López, catedrático de Filología latina**

Tomo II: Apéndices

Lleida, marzo de 2012

Nota sobre aspectos formales. La formalización de las unidades pertenecientes al nivel oracional (colocaciones y locuciones) ha requerido el uso de una serie de signos: los paréntesis () señalan la presencia de un elemento optativo, es decir, que puede estar presente o no; los paréntesis cuadrados [] se utilizan para mostrar que se trata de un constituyente sujeto a algún tipo de flexión no verbal, especialmente en la alternancia de adjetivos posesivos; los paréntesis angulares <> indican el contorno de las unidades predicativas, particularmente de fraseologismos verbales. Junto a las referencias de las unidades españolas obtenidas de MK, se indican las fuentes utilizadas por este compilador (siguiendo la nomenclatura seguida por él).

Apéndice 1. Amistad

1.01. La amistad da la felicidad

Μακάριος, ὅστις ἔτυχε γενναίου φίλου

Dichoso quien ha encontrado un amigo noble.

Menandro (*Monost.* 471)

Ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα

Nadie, aunque disfrutara de todos los otros bienes, se conformaría con vivir sin amigos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a5-6)

Ἔοικε δ' ἀτόπῳ τὸ πάντ' ἀπονέμοντας τὰ γαθὰ τῷ εὐδαίμονι φίλους μὴ ἀποδιδόναι, ὃ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι

Parece absurdo atribuirle todos los bienes a quien es feliz y, al mismo tiempo, no concederle amigos, que son, como se suele creer, los bienes exteriores más grandes.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 9, 1169b8-10)

[Amicus] optuma et pulcherrima uitae [...] supellex

[El amigo es] el menaje más adecuado y bello de la vida.

Cicerón (*Lael.* 15, 55)

Amicitiarum sua cuique permanet stabilis et certa possessio; ut, etiamsi illa maneant, quae sunt quasi dona Fortunae, tamen uita inculta et deserta ab amicis non possit esse iucunda

La posesión de amistades permanece estable y segura para todos, de modo que –aunque perduren otros bienes materiales que son como dones de la Fortuna– una vida solitaria y faltada de amigos no puede ser gustosa.

Cicerón (*Lael.* 15, 55)

Amicus eo magis deest, quod nil abest

A aquel al que no le falta nada, le falta más un amigo.

Pseudo-Publilio Siro (25)

Cum solitudo et uita sine amicis insidiarum et metus plena est

Con soledad y sin amigos, la vida está llena de trampas y miedo.

Cicerón (*Fin.* I 66)

Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum beniuolentia et caritate consensio; qua quidem haud scio an, excepta sapientia, nihil melius homini sit a dis immortalibus datum

La amistad no es sino la unión de todo lo divino y lo humano por medio del afecto y del amor, de la cual no sé decir si, a excepción de la sabiduría, nada mejor ha sido otorgado por los dioses inmortales al género

Cicerón (*Lael.* 6, 20). M 19

Fides, libertas, amicitia praecipua humani animi bona

La fidelidad, la libertad y la amistad son los principales bienes del alma humana.

Tácito (*Hist.* I 15, 7). SD 3106, HL 2817, P 977, M 83

Multimodis meditatatus egomet mecum sum, et ita esse arbitror, / homini amico, qui est amicus, ita uti nomen possidet, / nisi deos, ei nihil praestare

De mil modos he considerado conmigo mismo y he llegado a la conclusión de que, fuera de los dioses, no hay cosa superior a un amigo, verdaderamente digno de ese nombre.

Plauto (*Bacch.* 385-387). SD 5475

Natura solitarium nihil amat semperque ad aliquod tamquam adminiculum adnititur, quod in amicissimo quoque dulcissimum est

La naturaleza [humana] no gusta en absoluto de la soledad, y se apoya siempre en algo como un soporte, y esto es mucho más dulce si lo hace en el mejor amigo.

Cicerón (*Lael.* 23, 88)

Nil ego contulerim iucundo sanus amico

Estando yo cuerdo, nada compararé a un agradable amigo.

Horacio (*Serm.* I 5, 44). SD 6058, VF 137, G 1922, COU I.1876, T 1321, W 16699

Nullius boni sine socio iucunda possessio est

Ningún bien se disfruta gozosamente sin compañía.

Séneca (*Ep.* 6, 4). SD 6580, HL 5705, VF 138, P 1985, M 102 y 560, D 2068, G 2122

Quae potest esse uitae iucunditas, sublatis amicitiiis?

¿Qué alegría puede tener la vida, si suprimes la amistad?

Cicerón (*Planc.* 33, 80). SD 8000, HL 6914, M 23

Quanti est sine anima corpus, tanti est sine amicis homo

Un cuerpo sin alma es tanto cuanto un hombre sin amigos.

Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 15, 8), atribuido a Pitágoras

Quis tam esset ferreus qui eam uitam ferre posset, cuique non auferret fructum uoluptatum omnium solitudo?

¿Quién sería tan insensible que pudiera soportar esa vida, y a quien la soledad no privara del fruto de todos los placeres?

Cicerón (*Lael.* 23, 87)

Sapiens etsi contentus est se, tamen amicum uult habere

Aunque el sabio está satisfecho consigo mismo, también quiere tener un amigo.

Pseudo-Publilio Siro (338)

Si quis in caelum ascendisset naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuauem illam admirationem ei fore, quae iucundissima fuisset, si aliquem cui narraret habuisset

Si alguien subiera al cielo y contemplara la naturaleza del universo y la belleza de las estrellas, esta maravilla le podría ser decepcionante; pero sería lo más agradable si tuviera a alguien con quien comentarla.

Cicerón (*Lael.* 23, 88) citando a Arquitas de Tarento

Solem e mundo tollere uidentur qui amicitiam e uita tollunt, qua nihil a dis immortalibus melius habemus, nihil iucundius

Parece como si quitaran el sol al universo quienes quitan la amistad de la vida, pues de los dioses inmortales no tenemos nada mejor ni nada más agradable.

Cicerón (*Lael.* 13, 47). SD 9598, HL 8235, M 24

Tanti homo est sine amico, quanti corpus absque spiritu est

Tanto es un hombre sin amigos como un cuerpo sin alma.

Pseudo-Publilio Siro (363)

Tristis eris, si solus eris

Triste estarás, si solo estás.

Ovidio (*Rem.* 583). SD 10064, HL 8712, VF 138, P 2924, M 563, D 3210, G 3243, COU I.3058

Δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων

Es necesario, pues, que el hombre feliz tenga amigos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 9, 1169b22)

Amicus fidelis, medicamentum uitae

Un amigo fiel es medicina de vida.

Biblia (*Sí.* 6, 16). SD 625, HL 553, M 17, D 153, COU I.162

Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi

No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él.

Biblia (*Gn.* 2, 18). SD 6235, HL 5466, P 1897, A 826, G 1987, COU I.1956

Intolerabilis sine amicis uita

La vida sin amigos es insoportable.

G 1382

Mors melior est quam uita homini qui sine amicis est

La muerte es mejor que la vida del hombre que no tiene amigos.

Bebel (1879: 63, nº 224)

Nimirum magno premitur sub pondere solus

Sin duda el solo es oprimido bajo un gran peso.

VF 138, G 1941, W 16927

Sal uitae, amicitia

La amistad es la sal de la vida.

Vives (*Satellitium animi*, 12). SD 9037, HL 7745, G 2959, COU I.2778

Triste del solo, que lo que tiene lo goza solo. MK 2002 R. M.

Triste del solo, y de su día malo. MK 2001 C.

La buena compañía, Dios la amó. MK 11761 R. M.

Vive acompañado, aunque sea del diablo. MK 11762 R. M.

Vida sin amigos, muerte sin testigos. MK 3382 Z.-N.-C.

El hombre en su ser, quiere a otro parecer, y no sabe a quién; hasta la hormiga quiere su compañía.

MK 32213 Z.-C.

Hasta la hormiga quiere compañía. MK 11760 N.-C.

La hormiga quiere su compañía. MK 31530 R. M.

Bueno es tener amigos, aunque sea en el infierno. MK 3400 R. M., S 69

Peor es estar sin amigos que cercados de enemigos. MK 3312 C.

Si quieres ser feliz, vive ignorado. MK 4783 R. M.

vid. Apéndice 2.11

1.01.1

Vae soli! quia quum ceciderit non habet subleuantem se!

¡Ay del que va solo, porque cuando caiga no tendrá quien le levante!

Biblia (*Ec.* 4, 10). SD 10406, HL 9000, M 563, A 826, D 3322, G 3323, COU I.3143

¡Guay del solo, que si cae, no tiene quien le levante! MK 1999 H.-R. M.

1.01.2

Φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος

El ser humano es político por naturaleza.

Aristóteles (*Eth. Nic.* I 5, 1097b8-11)

Humanum amare est

Amar es humano.

Plauto (*Merc.* 319)

El hombre es un animal político. Corpas Pastor (1998b = 2003: 103)

No es bueno que el hombre esté solo. Corpas Pastor (1998b = 2003: 106)

1.02. La amistad es un refugio

Εἰσὶ <v> καταφυγὴ πᾶσιν οἱ χρηστοὶ φίλοι

Los buenos amigos son un refugio para todos.

Menandro (*Monost.* 261)

Ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἶονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους

Por esto en la penuria y en cualquier otra desventura, los amigos parecen ser el único refugio.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a11-12)

Ἐν ταῖς ἀνάγκαις χρημάτων κρείττων φίλος

En la necesidad es mejor un amigo que el dinero.

Menandro (*Monost.* 214)

Τὸ συγγενὲς γὰρ δεινόν, ἔν τε τοῖς κακοῖς / οὐκ ἔστιν οὐδὲν κρεῖσσον οἰκείου φίλου

El parentesco es maravilloso y, en las adversidades, no hay nada más importante que un familiar amigo.

Eurípides (*Andr.* 985-986)

Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda: non ut desinant, sed ut ne uincant

Contra los males continuos y frecuentes es necesaria una ayuda persistente, no para que cesen, sino para que no venzan.

Séneca (*Irā* II 10, 8). SD 4706

Tristia cuncta exsuperas aut animo aut amico

Superas todo lo triste o con el corazón o con el amigo.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 5, 3), atribuido a Quilón de Esparta

Claudus eget baculo, caecus duce, pauper amico

El cojo necesita un bastón; el ciego, un lazarillo; el pobre, un amigo.

SD 1384, VF 321, G 441, COU I.418, Werner (1912: 9 = C I.45)

Con alegre compañía se sufre la triste vida. MK 11759 Z.-C.

Al desdichado hace consuelo tener compañía en su suerte y duelo. MK 16637 C.

Carecer de amigos es peligro. MK 3386 R. M.

Hombre pobre sin amigo, tramontana sin abrigo. MK 3387 R. M.

Cuitada de la mora, en el su moral tan sola. MK 2000 C.

Al infeliz no hace consuelo la compañía en su duelo. MK 13175 R. M.

1.02.1

Οἱ δυστυχοῦντες ἐξ ἑτέρων χεῖρονα πασχόντων παραμυθοῦνται

Los desdichados consuelan su calamidad con la de otros que sufren.

Esopo (*Fab.* 138 P). Bebel (1879: 66, nº 237)

Comitatus leuat malum

La compañía alivia el sufrimiento.

SD 1420, HL 1347, P 477, G 456, COU I.434

Gaudium est miseris socios habere poenarum

El desdichado goza teniendo compañeros de penalidades.

SD 3332, HL 3012, P 1046, D 1005, G 1106, COU I.1160, W 10257, Bebel (1879: 66, nº 237)

Socius malorum

Compañero de infortunios.

SD 9590

Solamen miseris socios habuisse malorum

Es un consuelo para los desgraciados haber tenido compañeros de desventuras.

SD 9596, HL 8230, VF 302, P 2789, M 73, A 736, D 3076, G 3111, COU I.2932

Ansí se consuela quien sus madejas quema: viendo quemadas las ajenas. MK 13159 C.-R. M.

Mal ajeno pone consuelo. MK 13164 N.-R. M.

Mal ajeno pone consuelo de no verse en lo mesmo. MK 13165 C.

Mal ajeno, hace consuelo. MK 13168 R. M.

Mal ajeno, presta consuelo. MK 13168 R. M.

Mal de muchos, consuelo de todos. MK 13161 R. M.

Mal de muchos, consuelo de tontos. MK 13161 R. M.

Mal de muchos, gozo es. MK 13160 S.–Fernando Arce.–Z.–N.–C.
Duelos ajenos, de los míos no son consuelo. MK 13166 R. M.
El llanto de mi vecino no seca el mío. MK 13173 R. M.
Mal ajeno es ruin consuelo. MK 13167 R. M.
Mal ajeno no cura mi duelo. MK 13169 R. M.
No amengua el daño el ser muchos a llorarlo. MK 13174 R. M.

1.02.2

Commune periculum concordiam parat

El peligro común proporciona la concordia.

SD 1424, HL 1356, M 104, D 407, G 457, COU I.436

Los males hacen amistades. MK 21072 R. M.

Desdichas y caminos hacen amigos. MK 16638 R. M., DARP 58

Barca, juego y camino, del extraño hacen amigo MK 3249 R. M.

Ante el peligro se unen los enemigos. COU II.224

1.03. La amistad alivia el dolor

Nam et secundae res splendiores facit amicitia, et aduersas partiens communicansque leuiores

La amistad hace más esplendorosa la prosperidad y más leves las desgracias compartiéndolas y comunicándolas.

Cicerón (*Lael.* 6, 22). SD 5534

Iucundum est narrare sua mala

Es agradable contar los propios males.

SD 4490, HL 3989, A 420, G 1415, COU I.1467

Consuelo es a los penados contar sus fatigas y cuidados. MK 23622 C.

Hablando de su duelo, halla el triste consuelo. MK 23624

Quien habla, descansa; y quien cuenta sus males, menos malos los hace. MK 23602 R. M.

Contando sus pasiones, se alivian los corazones. MK 23626 R. M.

Descansa el corazón contando su pasión. MK 23627 R. M.

Penas contadas, penas aliviadas. S 777

Pesar comunicado, pesar aliviado. COU II.2043

Males comunicados son aliviados. MK 13180 R. M.

Males comunicados, son aliviados. MK 23623 C. C.

Pesar compartido, pronto es ido. MK 23625

Mal que se comunica, si no se cura, se alivia. MK 13181 R. M.

Dolor quejado, dolor aliviado. MK 53631 R. M.

Quien se queja, sus males aleja. MK 53632 R. M.

Gozo comunicado, crece; pena comunicada, decrece. MK 23620 R. M.

1.04. La amistad es un tesoro

Ἡ ποῖον ἄλλο κτῆμα οὕτω πάγρηστον;

¿Qué otra posesión vale tanto en todos los aspectos [como un amigo]?

Jenofonte (*Mem.* II 4, 5)

Κτιμᾶτων πάντων ἐστὶ τιμιώτατον ἀνὴρ φίλος συνετός τε καὶ εὖνοος

La más preciosa de todas las posesiones es un amigo varón prudente y leal.

Herodoto (V 24, 3)

Θησαυρὸς μέγας ἐστ' ἀγαθὸς φίλος, Ἡελιόδωρε, / τῷ καὶ τηρῆσαι τοῦτον ἐπισταμένω

Un buen amigo, Heliodoro, es un gran tesoro para quien sabe cómo conservarlo.

Anthologia Palatina (X 39): anónimo

Ἄλλ' οὐχ ἀμάξας [...] ἔχω οὐδὲ ἀγέλας, ἀλλ' εἰσί μοι δύο φίλοι καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ οἷον οὐκ ἄλλω

Σκυθῶν

No tengo ni carros ni rebaños, pero tengo dos excelentes y honrados amigos como ninguno otro de los escitas.

Luciano (*Tox.* 45)

Μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον

Preferiría, con mucho, tener un compañero a todo el oro de Darío.

Platón (*Lys.* 211e)

Νόμιζε πλουτεῖν, ἂν φίλους πολλοὺς ἔχῃς

Considérate rico si tienes muchos amigos.

Menandro (*Monost.* 541)

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα κάλλιον φίλου

No hay ninguna posesión más hermosa que un amigo.

Menandro (*Monost.* 575)

Πάντων κτημάτων κράτιστον εἶη φίλος σαφῆς καὶ ἀγαθός

La más preciosa de todas las posesiones es un amigo seguro y virtuoso.

Jenofonte (*Mem.* II 4, 1)

Φίλους ἔχων νόμιζε θησαυροὺς ἔχειν

Si tienes amigos, considera que tienes tesoros.

Menandro (*Monost.* 810). A 65, T 1318, Bebel (1879: 63, nº 224)

Amico firmo nihil emi melius potest

Nada puede comprarse mejor que un firme amigo.

Publilio Siro (A 53). SD 616, HL 543, G 157, COU I.155, T 1321, W 950

Nulla pusilla domus, quae multos recipit amicos

Ninguna casa es pequeña en la que se recibe a muchos amigos.

Pseudo-Publilio Siro (App. 17)

Vbi amici, ibi opes

Donde están los amigos, allí están las riquezas.

Plauto (*Truc.* 885); Quintiliano (*Inst.* V 11, 41); Erasmo (*Adag.* I 3, 24). SD 10138, HL 8778, VF 136, P 2941, M 24, A 52, D 3232, G 3259, COU I.3070, T 1318

Amico fideli nulla est comparatio et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius

Para un amigo fiel no hay contrato alguno y no vale nada el peso del oro ni de la plata frente a la bondad de su fidelidad.

Biblia (*Sí.* 6, 15)

Amicus fidelis, protectio fortis; qui inuenit illum inuenit thesaurum

El amigo fiel es refugio poderoso; quien lo halla, halla un tesoro.

Biblia (*Sí.* 6, 14). SD 626, G 167

Qui inuenit amicum, inuenit thesaurum

Quien halla un amigo, halla un tesoro.

cf. Biblia (*Sí.* 6, 14). SD 8219, HL 7085, VF 136, P 2455, A 65, D 2638, G 2708, COU I.2528, T 1318

Amicus optima uitae possessio

El amigo es la mejor posesión de la vida.

SD 631, HL 557

Nulla est possessio praestantior amico

Ninguna posesión es más importante que un amigo.

SD 6519, HL 5664, P 1966, A 53, G 2103, COU I.2029, W 39051f1

Nullae certiores opes, quam certae amicitiae

No hay riqueza tan segura como una amistad segura.

Vives (*Introductio ad sapientiam*, 405). SD 6561

Allí hay riqueza donde hay amigos. MK 3375 R. M.*Aquéllos son ricos que tienen amigos.* MK 3374 Z.-N., S 68

- Llámesese rico el que tiene amigos.* MK 3376 R. M.
Pobre que tiene amigos, llámesese rico. MK 3377 R. M.
Quien tiene un buen amigo, téngase por rico. MK 3378 R. M.
Amigo cabal, tesoro ideal. MK 3380 R. M.
La verdadera amistad, es un tesoro de verdad. COU II.1414
Quien encuentra un amigo, encuentra un tesoro. Doval (1997: nº 1312)
Quien tiene un amigo, tiene un tesoro, si lo que parece oro, al cabo es oro. MK 3379 R. M.
Si un amigo entre mil hallado fuere, sobre todo tesoro es de guardar. S 68
Amigo sin dinero, eso quiero; que dinero sin amigo, a las veces no vale un higo. MK 3309 R. M.
Amigo viejo vale más que el dinero. MK 3233 R. M.
Más vale amigos en plaza que dineros en arca. MK 3392 Z.-N.-R. M., S 70, DAPR 59
Más vale un amigo en el apuro que dineros en el puño. MK 3393 R. M., S 67
Amigo perfecto, no tiene precio; pero ¿quién se alaba de tenerlo? MK 3381 R. M.
Al que no tiene amigos, pobre le llaman. MK 3384 Z.-C.-R. M.
Alguillo le falta al rico, si no tiene amigo. MK 3383 C.*
Pobre es quien no tiene amigos, aunque sea muy rico. MK 3388 R. M.
Amigo seguro, un peso duro. MK 2929 R. M.
Como fiel y seguro, menos vale un amigo que un duro. MK 2930 R. M.
Dinero consigo; no hay otro amigo. MK 18185
Dineros, los únicos amigos verdaderos. MK 18186 R. M.
El amigo más cierto es el dinero. MK 18184 C.
El mejor amigo es la bolsa y el bolsillo. MK 55889 C.
El mejor amigo, un duro en el bolsillo. MK 18188 R. M., S 67
El mejor amigo, un peso duro en el bolsillo. MK 18188 R. M., S 67
Fía en tu duro, más que en amigo ninguno. MK 16050 R. M.
No hay más amigo que diligencia y un duro en el bolsillo. MK 18189 R. M.
No hay mejor amigo ni hermano que el dinero en la mano. MK 18190 R. M.
No hay mejor amigo que un peso duro en el bolsillo. S 67
No hay tal amigo como el real en la bolsa. MK 2933 R. M.
No hay tan buen compañero como el dinero. MK 18183 R. M.
Con mi duro cuento yo; con mi amigo, quizás no. MK 2931 R. M.
En las recias ocasiones, acudí a mis amigos y a mis doblones; mis amigos me abandonaron, y mis doblones me salvaron. MK 55964 R. M.
Si le pido a un amigo, él no quiere nada conmigo; pero pues mi duro me saca de un apuro, mi duro es lo más seguro. MK 50398 R. M.
Malo es ganar amigos perdiendo dineros, siendo aquéllos falsos y éstos verdaderos. MK 2932 R. M.
Dios y tu dinero son tus amigos verdaderos. MK 18187 R. M.
Un duro y un vaso de buen vino son los mejores amigos, y en caso de mucho apuro, si no tienes el vaso, ten el duro. MK 18191 R. M.

1.04.1

Εἰ δὲ γέυεται / ἀνδρὸς ἀνήρ τι, φαῖμέν κε γείτον' ἔμμεναι / νόῳ φιλήσαντ' ἀτενεί γείτονι χάρμα πάντων / ἐπάξιον

Si un hombre en algo recibe gusto de otro, podría yo decir que un vecino –cuando se vuelve amigo con atento espíritu– es para su vecino un gozo que los supera todos.

Píndaro (*Nem.* 7, 86-89)

Μέγα γείτονι γείτων

El vecino es importante para el vecino.

Alcmán de Esparta (*fr.* 123 P). T 1374

Ἔμμορε τοι τιμῆς, ὅς τ' ἔμμορε γείτονος ἐσθλοῦ

Disfruta de un regalo quien disfruta de un buen vecino.

Hesíodo (*Op.* 347)

Πῆμα κακὸς γείτων ὅσσόν τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειρα

Una desgracia es el mal vecino, tanto como el bueno es una ventaja.

Hesíodo (*Op.* 346). T 1374

Χωρίον δὲ πωλῶν ἐκέλευσε κηρύττειν ὅτι καὶ γείτονα χρηστὸν ἔχει

Al vender una tierra, mandó anunciar también que tenía un vecino honrado.

Plutarco (*Mor.* 185e = *Reg. apoph. Themistocles*, 12); cf. Plutarco (*Vit. Them.* 18, 5)

Aliquid mali est propter uicinum malum

Algo malo viene a causa de un mal vecino.

Plauto (*Merc.* 772); Erasmo (*Adag.* I 1, 32). SD 527, HL 467, M 102

Mantua, uae miserae nimium uicina Cremonae

Pobre Mantua, demasiado vecina de la miserable Cremona.

Virgilio (*Ecl.* IX, 28)

Vicinitas mala instar infortunii est

Una mala vecindad es como un infortunio.

A 1437

Vicino melius nil credo fore bono

Creo que nada sería mejor que un vecino bueno.

T 1374, W 33291c

Vicino, modo sit bonus, haud pretiosior res

No hay cosa más preciada que un vecino que sea bueno.

A 1436, COU I.3194

Vicinum habere malum, magnum est malum

Tener un mal vecino es un gran mal.

A 1437, T 1374,

Vicinus bonus ingens bonum

Un vecino bueno es un gran bien.

W 33292a

Vicinus improbus malum

Un vecino vil es un mal.

W 33292b

Del buen vecino sale el buen amigo. MK 62286 R. M.

Quien tiene buen vecino, tiene buen amigo. MK 62281 Z.-N.-H.

-¿Quién es tu hermano y tu primo? -Mi buen vecino. MK 62285 R. M.

Buen vecindado, más que hermandado. MK 62282

Más vale buen vecino que pariente ni primo. MK 62283 C.

Más vale un buen vecino que un mal pariente. MK 62284 R. M.

El mal vecino, del infierno vino; y el bueno, bajó del cielo. MK 62300 R. M.

El Dío nos guarde de vecino malo y de aire de buraco. MK 62291

Guárdate de mal vecino y de hombre mezquino. MK 62305 R. M.

Refrán es muy antiguo que es gran mal el mal vecino, y más si es de tu oficio. MK 62293 C.-R. M.

Quien cabe mal vecino mora, a veces canta; a veces llora. MK 62294 Z.-H.-R. M.

Quien con mal vecino ha de vecindar con un ojo ha de dormir y con el otro velar. MK 62295 R. M.

Quien con mal vecino ha de habitar con un ojo ha de dormir y con el otro velar. MK 62295 R. M.

Dios te dé buena vecina, y en tu tinaja harina. MK 62287 R. M.

Dure menos la mala vecina que la nieve Marcelina. MK 62313 R. M.

Más temo mala vecina que nieve febrerina. COU II.1627, HL 467

La mala vecina, da la aguja sin liña. MK 62306 C.

La vecina mala, presta la aguja deshebrada. MK 62307 R. M.

Vecina mala, hace a su vecina con alhajas. MK 62308 S.-Z.-N.-C.

Por la mala vecina viene la deshonra a una familia. MK 62299 R. M.

Por la mala vecina, viene a una casa la ruina. MK 62297 R. M.

Por la mala vecindad se pierde una heredad. MK 62298 R. M.

Por el mal vecino, el bien me vino. MK 62316 R. M.

1.04.2

Cui bonus est uicinus, felix illucet dies

Quien tiene un buen vecino, el día le brilla dichoso.

A 1436, G 515, COU I.506

Cui malus est uicinus, infelix contingit mane

Quien tiene un mal vecino, la mañana se le hace desdichada.

A 1437

Quien ha buen vecino, ha buen matino. MK 62280 S.–Z.–H.–R. M.

Quien ha mal vecino, ha mal maitino. MK 62292 Z.–R.

1.05. La amistad es más necesaria que el fuego y el agua

Λέγεται πρὸς καὶ ὕδατος ὁ φίλος ἀναγκαιότερος εἶναι

Se dice que el amigo es más necesario que el fuego y que el agua.

Plutarco (*Mor.* 51b = *Adul.* 5). T 1321

Πάντων ἡδιστον ἡ φιλία· καθὸ δὴ καὶ λέλεκται πρὸς καὶ ὕδατος ὁ φίλος ἀναγκαιότερος

La amistad es lo más agradable de todo, pues se dice que el amigo es más necesario que el fuego y que el agua.

Mantissa Proverbiorum (2, 49)

Non aqua non igni locis pluribus utimur quam amicitia

No nos son útiles el agua y el fuego en más circunstancias que la amistad.

Cicerón (*Lael.* 6, 22). T 1321

Amicus magis necessarius quam ignis et aqua

Un amigo es más necesario que el fuego y el agua.

Erasmus (*Adag.* II 2, 75). SD 628, HL 554, M 17, T 1321, W 960b

Agua, fuego ni dinero no es al hombre tan necesario como amigo fiel, leal y verdadero. S 38

1.06. Amistad entre virtuosos

Τοὺς ἀγαθοὺς ὁμοίους εἶναι ἀλλήλοις καὶ φίλους, τοὺς δὲ κακοὺς [...] μηδέποτε ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμῆτους

Los buenos son semejantes entre sí y amigos; y los malos nunca son semejantes ni siquiera a ellos mismos, sino imprevisibles e inestables.

Platón (*Lys.* 214c-d)

Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων

La amistad perfecta es la que se da entre quienes son buenos y quienes descollan igualmente en virtud.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 4, 1156b7-8)

[Stoici] censent autem sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos; nihil est enim uirtute amabilius

[Los estoicos] consideran que los sabios son amigos para los sabios, incluso a los que no conocen, pues no hay nada más amable [digno de ser amado] que la virtud.

Cicerón (*Nat. deor.* I 44, 121)

Bonis inter bonos quasi necessariam beneuolentiam, qui est amicitiae fons a natura constitutus

Los buenos [sienten recíprocamente] con los buenos una necesaria benevolencia, que es la fuente de la amistad construida por la naturaleza.

Cicerón (*Lael.* 14, 50)

Bonos boni diligant asciscantque sibi quasi propinquitate coniunctos atque natura

Los buenos aman a los buenos y se asocian entre ellos como si estuvieran unidos por parentesco y por la naturaleza.

Cicerón (*Lael.* 14, 50)

Solus sapiens scit amare. Solus sapiens amicus est

Sólo el sabio sabe amar. Sólo el sabio es amigo.

Séneca (*Ep.* 81, 12)

Sin virtut no hay amistad. MK 2928 R. M.

Ése es bueno, que es mi amigo. MK 3432 C.*

El amigo, que sea bueno; y el bolsillo, que esté lleno. MK 2901 R. M.

El trigo, de buen dar y tomar; el amigo, de bien decir y obrar. MK 2902 R. M.

No busques en el amigo riqueza, ni nobleza, sino buena naturaleza. MK 3307 C.

No busques por amigo al rico ni noble, sino al bueno, aunque sea pobre. MK 3308 R. M., S 67

1.07. Amistad entre iguales

Ὅ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὁμοῖον ὁμοίῳ κατὰ θεῖον ἀεὶ προσπελάζει

Como bien dice el viejo dicho, por ley divina el semejante siempre se une al semejante.

Aristeneto (I 10, 1)

Ἀεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς πρὸς ὁμοῖον

Siempre la divinidad lleva al semejante junto a su semejante.

Gregorio Ciprio (1, 15)

Ἄλλ' αἴνος Ὀμηρικὸς, αἰὲν ὁμοῖον / ὡς θεός, οὐ ψευδής, ἐς τὸν ὁμοῖον ἄγει

No es falsa la homérica sentencia de que la divinidad siempre lleva al semejante junto a su semejante.

Calímaco (*Aet. fr.* 178, 9-10 Pf.)

Ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ἐς τὸν ὁμοῖον

Como siempre, la divinidad lleva al semejante junto a su semejante.

Homero (*Od.* XVII, 218); Platón (*Lys.* 214a); Aristóteles (*Eth. Eud.* VII, 1, 1235a8; *Magn.* II, 11, 2, 1208b10); Diogeniano (5, 16). T 1335

Plerumque similem ducit ad similem deus

Generalmente, la divinidad conduce lo semejante a su semejante.

Pseudo-Publilio Siro (292)

Semper similem ducit deus ad similem

La divinidad siempre conduce semejante a su semejante.

Erasmus (*Adag.* I 2, 22)

vid. Apéndices 4.07, 4.08, 4.09

1.07.1

Ὁ ὁμοῖος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὁμοῖος φίλος, ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος

Lo semejante es querido para su semejante en tanto que similar: para el bueno sólo el bueno es querido.

Mantissa Proverbiorum (2, 39)

Τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι

Lo semejante siempre es necesariamente querido para su semejante.

Platón (*Lys.* 214a)

Εἰς ἀσθενοῦντας ἀσθενῶν ἐλήλυθα

Enfermo he venido a casa de enfermos.

Zenobio (3, 56); Apostolio (6, 52)

Ὅμοιον ὁμοίῳ φίλον

Lo semejante es querido para su semejante.

Erasmus (*Adag.* I 2, 21)

Ὅμοιος ὁμοίῳ

Lo semejante con su semejante.

Apostolio (12, 68). T 1335

Πᾶσα γὰρ φιλία [...] καθ' ὁμοιότητά τινα

Toda amistad [...] busca la semejanza entre los amigos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 4, 1156b19-21)

Τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν

Pues lo semejante es afín a su semejante por naturaleza.

Platón (*Prot.* 337d)

Τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι

Lo semejante tiende hacia lo semejante.

Empédocles (*fr.* 35 D-K); Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b7). Cf. Bebel (1879: 130, nº 485)

Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον

Lo semejante es querido para su semejante.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 3, 1165b17)

Τὸν ὁμοίον [...] ὡς τὸν ὅμοιον

Lo semejante es como su semejante.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155a34)

Φίλον μὲν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὃν τῷ γένει

Llamamos amistad al afecto del semejante hacia el semejante, en lo que a virtud se refiere, y del igual hacia el igual; y también al de los necesitados hacia los ricos, que es el tipo opuesto; y cuando estos sentimientos son intensos lo llamamos «amor».

Platón (*Leg.* VIII 837a)

Φίλος μοι δοκεῖ ἕκαστος ἐκάστῳ εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, ὅνπερ οἱ παλαιοὶ τε καὶ σοφοὶ λέγουσιν, ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ

Creo que es amigo de otro en el mayor grado posible, como dicen los antiguos y los sabios, el semejante de su semejante.

Platón (*Gorg.* 510b)

Χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον

Por necesidad lo semejante avanza hacia lo semejante.

Porfirio (*Marc.* 19)

Amicitias tibi iunge pares

Atráete amistades iguales.

Ovidio (*Trist.* III 4, 44). SD 615, HL 542, VF 140, M 16, G 156

Cum sitis similes paresque uita, / uxor pessima, pessimus maritus, / miror non bene conuenire uobis

Siendo como sois en todo semejantes, iguales en la vida, pésima mujer y pésimo marido, me maravilla que no os entendáis perfectamente.

Marcial (VIII 35). SD 1735

Lis nunquam, toga rara, mens quieta; / uires ingenuae, salubre corpus; / prudens simplicitas, pares amici

Pleitos, nunca; abogados, rara vez; el espíritu, sosegado; los gustos, refinados; sano, el cuerpo; cauta, la franqueza; y los amigos, de la misma condición.

Marcial (X 47, 5-7). SD 4813

Magna inter molles concordia

Entre los maricas hay una gran concordia.

Juvenal (2, 47)

Nihil esse quod ad se rem ullam tam illiciat et tam trahat quam ad amicitiam similitudo

No hay nada que incite tanto y atraiga tanto hacia sí mismo otra cosa como la similitud hacia la amistad.

Cicerón (*Lael.* 14, 50)

Pares cum paribus facillime congregantur

Muy fácilmente se juntan iguales con iguales.

Cicerón (*Sen.* 3, 7). SD 7224, HL 6180, VF 140, P 2163, A 1282, D 2246, G 2327, COU I.2220, T 1335

Paria quippe a similibus non abhorrent

Puesto que los iguales no abominan de sus semejantes.

Apuleyo (*Plat.* II 22)

Similibus enim similia gaudent

Lo semejante goza con lo semejante.

Macrobio (*Sat.* VII 7, 12). A 1282, COU I.2916

Solent pares facile congregari cum paribus

Los iguales suelen fácilmente juntarse con sus iguales.

Amiano Marcelino (XXVIII 1, 53)

Vt pares paribus inresolubili nexu iunguntur, ita discrepantes et inter se disiuncti sunt nec aliorum amici

Así como los iguales se unen a los iguales con un inquebrantable nudo, así también los diferentes se separan unos de otros y no son amigos unos de los otros.

Apuleyo (*Plat.* II 13)

Semper enim natura gaudet aequalibus; et familiare sibi est omne quod simile est

Pues la naturaleza siempre goza con los iguales, y a uno le es familiar todo lo que es similar.

Símaco (*Ep.* I 43, 2 [PL 18, 163a])

Nec sit diues opum, nec sit tibi pauper amicus, aut famulus; uexant quolibet hocce modo

Que tu amigo o tu siervo no sea ni rico en recursos ni pobre: de cualquiera de estas maneras afligen.

G 1788

Sic fuit, est et erit: similis similem sibi quaerit

Así ha sido, es y será: lo semejante busca lo semejante a sí.

G 3074 y 3095

Simile a similibus amatur

Lo semejante es amado por lo semejante.

Bebel (1879: 130, nº 485)

Simile gaudet simili

Lo semejante se complace con lo semejante.

Erasmus (*Adag.* I 2, 21). SD 9516, HL 8155, P 2766, G 3096, COU I.2916 y 2917

Amigos y compadres, búscalos entre tus iguales. MK 3293 R. M.

Cada cosa ama su semejante. MK 11651 R. M.

Cada cual ama a su igual, y siente su bien y su mal. MK 11649 C.

Cada cual con su cada cual. MK 11630 R. M.

Cada cual con su cada cual, y no andará el mundo tan mal. MK 11631 R. M.

Cada cual con su igual trate y se case. MK 11629 C.-R. M.

Cada cual con su parigual. MK 31222 R. M.

Cada par con su igual. MK 11628 Z.

Que bien que mal, cada uno con su igual. MK 11806 R. M.

Cada cosa pía con su compañía. MK 11622 R. M.

Cada romero con su compañero. MK 11621 C.

Dios los cría, y ellos se juntan. MK 11643 R. M.

En el prado de Santa Justa Dios los cría y ellos se juntan. MK 11641

Las buenas yuntas, Dios las cría y ellas se juntan. MK 11639 R. M.

Yo como tú, y tú como yo, el diablo te me dio. MK 11636. N.-C.*

Un sabio huelga con otro, y un loco con otro loco. MK 11633 R. M.

Alléganse los buenos a los mejores, como las abejas a las flores. MK 11735 R. M.

Topado ha Pedro con su compañero. MK 11619 N.

Topó el bretón con su compañón. MK 11617 S.-N.

Camino de Santa Justa, una puta otra busca. MK 11642

Habla Marta, responde Justa; una puta otra busca. MK 11645 S.-Z.-N.-C.

Una puta otra busca. MK 11795 H.

Cada hormigón con su espigón. MK 11627 C.

La tijera, a par de su compañera. MK 11620 H.-R. M.

Nunca vi un majadero sin su compañero. MK 11623 R. M.

Tal para cual, cada botón para cada ojal. MK 11807 R. M.

En el fondo se juntan los posos. MK 11640 R. M.

Un viento conoce a otro. MK 11634 R. M.

1.07.2

Ἰσότης φιλότης

Amistad es igualdad.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 8, 1168b8; *Eth. Eud.* VII 6, 1240b2); Diogeniano Vind. (2, 94); Macario (4, 82); Gregorio Ciprio (2, 70); Apostolio (9, 17); *Suda* (I 668). T 1304

Ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται

La similitud hace perfecta la amistad.

Platón (*Leg.* VI 757a). T 1304

Φιλία ἰσότης

Amistad es igualdad.

Diógenes Laercio (VIII 10), atribuido a Pitágoras según Timeo

Φιλότης ἰσότης

Amistad es igualdad.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 7, 1157b36)

Firmissima est inter pares amicitia

La amistad entre iguales es muy firme.

Curcio (VII 8, 27). SD 3133, HL 2835, VF 140, P 983, D 936, G 1024, T 1304

Aequalitas est amicitia

La amistad es igualdad.

Schott (*Adag.* 449)

Amicitia aequalitas

Amistad [es] igualdad.

Erasmo (*Adag.* I 1, 2), atribuido a Pitágoras

Firmissimus inter aequales interque pares est nodus amoris

Es muy firme el nudo del amor entre coetáneos e iguales.

cf. Gautier de Châtillon (Alex. VIII, 465-466). T 1304, W 9555

Buen amigo, si es tu igual. MK 3296 R. M., S 66

Buenas amistades, solamente entre iguales. MK 3297 R. M.

La amistad entre iguales es la que vale. MK 3298 R. M.

La buena amistad, entre iguales; no entre chicos y grandes. MK 3300 R. M.

No hay buenas amistades sino entre los de iguales calidades. MK 3301 R. M.

Amistad de hombres leales, sólo perdura entre iguales. MK 3294 R. M.

Amistad durable, entre dos iguales. MK 3295 R. M.

Entre desiguales, no hay verdaderas amistades. MK 3306 R. M.

Amistad entre desiguales, poco dura y menos vale. MK 3302 R. M.

Amistad entre desiguales, uno es señor y el otro servidor. MK 3303 R. M.

Desiguales amigos no son amigos: uno sirve y el otro es servido. MK 3304 R. M.

Entre amigos desiguales no hay franca correspondencia, sino mando y dependencia. MK 3305 R. M.

1.07.3

Amicitia pares aut accipit, aut facit

La amistad se hace entre iguales o los hace.

Pseudo-Publilio Siro (19). M 16

Cum amicitia pares semper aut accipiat aut faciat

Ya que la amistad siempre se hace entre iguales o los hace.

Minucio Félix (*Oct.* 4, 6). T 1304, W 948a, W 954a

La amistad, o encuentra iguales, o los hace. MK 3299 R. M., S 70

vid. Apéndice 1.12

1.08. Amistad basada en similitud de costumbres

Ad conectendas amicitias uel tenacissimum uinculum morum similitudo

Para unir las amistades, la similitud de costumbres es el vínculo más sólido.

Plinio el Joven (*Ep.* IV 15, 2)

Cum similis sensus exstitit amoris, si aliquem nacti sumus cuius cum moribus et natura congruamus, quod in eo quasi lumen aliquod probitatis et uirtutis perspicere uideamur

[La amistad] aparece cuando se da un semejante sentimiento de afecto si hemos encontrado a alguien con cuyos hábitos y carácter congeniamos, porque nos parece percibir en él cierta luz de integridad y virtud.

Cicerón (*Lael.* 8, 27)

Disparis enim mores disparia studia sequuntur, quorum dissimilitudo dissociat amicitias; nec ob aliam causam ullam boni improbis, improbi bonis amici esse non possunt, nisi quod tanta est inter eos, quanta maxima potest esse, morum studiorumque distantia

A unas costumbres dispares les siguen unos gustos dispares, cuya disimilitud desune las amistades; y no hay otra causa por la que los buenos no puedan ser amigos de los malos, ni los malos de los buenos, como una diametral diferencia en hábitos y gustos.

Cicerón (*Lael.* 20, 74)

Est ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniugauit

La amistad más dulce es la que se basa en la similitud de costumbres.

Cicerón (*Off.* I 17, 58). SD 2571, HL 2397, M 19, G 1414

Nihil autem est amabilius nec copulatius quam morum similitudo bonorum; in quibus enim eadem studia sunt, eadem uoluntates, in iis fit ut aequae quisque altero delectetur ac se ipso

Por otro lado, nada es más digno de ser amado ni uno tanto como la similitud de costumbres entre los buenos, pues cuando en ellos se dan los mismos gustos, las mismas voluntades, se da que cada cual se complazca con el otro igual que consigo mismo.

Cicerón (*Off.* I 17, 56)

Plus in amicitia ualere similitudinem morum quam affinitatem

Para la amistad vale más la similitud de costumbres que el parentesco.

Nepote (*Att.* 5, 4). D 2366

Inter homines ea demum firma amicitia est, quam morum similitudo sociarit, cum tamen parilitas uoluntatum saepe in reprobos tendat affectus

Entre los hombres, una amistad firme es, en definitiva, aquella que ha unido la similitud de costumbres, aunque a menudo también la igualdad de voluntades extienda el afecto a los réprobos.

San León Magno (*Serm.* 12 [PL 54, 169b])

Non solum aliarum cum aliis amicitia similibus moribus confit, sed etiam in unaquaque anima similes actiones atque uirtutes, sine quibus constantia esse non potest, beatam uitam indicant

No sólo con costumbres similares se realiza la amistad de unas [almas] con las otras, sino que también en cada alma las acciones y virtudes similares –sin las que no puede haber constancia– revelan una vida dichosa.

San Agustín (*Gn. Lit. Imperf.* 16, 59 [PL 34, 213])

Similitudo morum est mater amorum

La similitud de costumbres es la madre de los amores.

K S1722 = Gaal 738

Semejanza de costumbres engendra amistad. MK 13837 R. M.

1.08.1

Κακὸς κακῷ <δὲ> συντέτηκεν ἡδονῇ

El malo se une al malo por el placer.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1238a34), citando a Eurípides (*fr.* 296 N²); *cf.* Aristóteles (*Magn.* II 11, 25, 1209b)

Contrahit celeriter similitudo eos, ut fere fit: malum malo aptissimum

Su similitud los lleva a encontrarse muy pronto, como ocurre casi siempre: el mal va muy bien con el mal.

Livio (I 46, 7)

Dos buenos tunantes se entienden al instante. MK 11660 R. M.

Gente chorrusca, Dios la cría y ella se junta. MK 11644 R. M.

Juntándose han los ruines, chorretas y Sanchogiles. MK 11637 C.

Nunca falta un perdido para un mal hallado. MK 11747 R. M.

Nunca falta un roto para un descosido. MK 11726 C.

Nunca vi el ruin bailar sino con su par. MK 11632 R. M.

Poco tarda un bellaco en compadrear con otro bellaco. MK 11661 R. M.

Un ruin, con otro se entiende. MK 11659 H.–R. M.

Vanse los malos a los malos, a cencerros atapados. MK 11635 R. M.

1.08.2

Ἔγνω δὲ φῶρ τε φῶρα, καὶ λύκος λύκον

El ladrón conoce al ladrón; y el lobo, al lobo.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 1, 1235a9); Erasmo (*Adag.* II 3, 63)

Furemque fur cognoscit, et lupus lupum

El ladrón conoce al ladrón; y el lobo, al lobo.

Erasmo (*Adag.* II 3, 63). SD 3304, HL 2983, A 384, G 1094, COU I.1148

Intelligunt se mutuo, ut fures in nundinis

Se entienden mutuamente como ladrones en mercado.

A 646, COU I.1430

El ladrón conoce al ladrón, como el lobo al lobo. MK 36058 R. M.

Habla el ladrón con el de su condición. MK 11646 R. M.

El ladrón y el asesino se encuentran en su camino. MK 36061 R. M.

vid. Apéndice 1.10

1.09. Amistad entre iguales en edad

Μετὰ δὲ νέων ἀεὶ σύνεστί τε καὶ ἔστιν: ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὁμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει

[Eros] siempre está en compañía de los jóvenes, siendo él mismo joven: tiene razón, en efecto, aquel dicho antiguo de que lo que es semejante se acerca siempre a lo que es semejante.

Platón (*Symp.* 195b)

Γέρων γέροντι γλῶσσαν ἡδίστην ἔχει, / παῖς παιδί, καὶ γυναικὶ πρόσφορον γυνή, / νοσῶν τ' ἀνήρ νοσοῦντι, καὶ δυσπραζία / ληφθεὶς ἐπωδός ἐστι τῷ πειρωμένῳ

El anciano tiene para el anciano el habla más dulce, el niño para el niño, la mujer es conveniente para la mujer, y el hombre enfermo para el enfermo, y el cogido en desgracia es una ayuda para el que va a caer en ella.

Plutarco (*Mor.* 51e = *Adul.* 6) citando un fragmento anónimo

Ἡλικά γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν ἥλικα –ἢ γὰρ οἶμαι χρόνου ἰσότης ἐπ' ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα δι' ὁμοιότητα φιλίαν παρέχεται– ἀλλ' ὅμως κόρον γε καὶ ἡ τούτων συνουσία ἔχει

Como dice el dicho antiguo, en efecto, cada cual se complace con los de su edad, pues creo que la igualdad en el tiempo lleva a los mismos placeres y por esta similitud predispone a la amistad, aunque esta relación llega también a producir hastío.

Platón (*Phaedr.* 240c); cf. Zenobio Ath. (4, 15)

Ἡλικὴ ἡλικὰ τέρπει

Una edad gusta de gente de su edad.

Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1371b15-16; *Eth. Eud.* VII 2, 1238a33; cf. *Eth. Nic.* VIII 14, 1161b34); Diogeniano (5, 16); Zenobio Ath. (4, 15); *Suda* (η 231); Erasmo (*Adag.* I 2, 20)

Ὀμήλικές εἰμεν: / ἦδε δ' ὁδὸς καὶ μᾶλλον ὁμοφροσύνησιν ἐνήσει

Somos de la misma edad y este viaje irá más allá en nuestra avenencia.

Homero (*Od.* XV, 197-198)

Πάντα τὰ συγγενῆ καὶ ὅμοια ἡδέα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, οἶον ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ ἵππος ἵππῳ καὶ νέος νέῳ

Todos los congéneros y todos los seres que son similares son agradables entre ellos la mayoría de las veces, como el hombre respecto al hombre, el caballo respecto al caballo y el joven respecto al joven.

Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1371b13-15)

Πολλάκις γὰρ συνερχόμεθ' αἰεὶ εἰς ταύτων παραπλησίαν ἡλικίαν ἔχοντες, διασφύζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν

Pues a menudo muchos de nosotros que tenemos más o menos la misma edad nos juntamos, preservando el viejo proverbio.

Platón (*Rep.* I 329a)

Haec [Amicitia] magis elucet inter aequales

La amistad brilla más entre los de la misma edad.

Cicerón (*Lael.* 27, 101). SD 606, HL 535, M 15, G 152

Pares autem cum paribus maxime congregantur

Pues principalmente se juntan iguales con iguales.

Quintiliano (*Inst.* V 11, 41)

Senes est aequum senibus obsequi

Justo es que los viejos sean condescendientes con los viejos.

Terencio (*Heaut.* 419). SD 9251, VF 68

Aequalis aequalem delectat

El de la misma edad se complace con el de la misma edad.

Erasmo (*Adag.* I 2, 20). SD 417, HL 348, G 90, COU I.91

Firmissimus inter aequales interque pares est nodus amoris

Es muy firme el nudo del amor entre coetáneos e iguales.

cf. Gautier de Châtillon (*Alex.* VIII, 465-466). T 1304, W 9555

Do viejos andan, mozos no agradan. MK 11792 C.

Ejemplo cumplido, entre dos mozos un viejo podrido. MK 11791 N.

La niña, entre niñas; la viña, entre viñas. MK 11793 R. M.

Perro nuevo con perro viejo no hacen buen trebejo. MK 11794 R. M.

A la moza con el mozo, y al mozo con el bozo. MK 39005 R. M.

Ella niña y él mozueto, ¡qué parejueto! MK 39012 N.-M.-CC.*

1.10. Amistad entre iguales (animales)

Τέττιξ μὲν τέττιγι φίλος, μύρμακι δὲ μύρμαξ, / ἶρηκες δ' ἶρηξιν

La cigarra es amiga de la cigarra; la hormiga, de la hormiga; el halcón, del halcón.

Teócrito (*Idyll.* 9, 31-32)

Ἔγνω δὲ θῆρ θῆρα

La bestia conoce a la bestia.

Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1371b16)

Omne animal diligit similem sibi

Todo animal ama a su semejante.

Biblia (*Sí.* 13, 19). SD 6812, HL 5878, G 2197, COU I.2106

Volatilia ad sibi similia conueniunt

Los [animales] voladores se juntan con los similares a ellos.

Biblia (*Sí.* 27, 10)

Bestia bestiam nouit

Una bestia conoce a otra bestia.

A 384, G 329

Cicada cicadae cara, formicae formica

La cigarra es querida para la cigarra; la hormiga, para la hormiga.

Erasmus (*Adag.* I 2, 24). G 429, COU I.408

Concolores aues facillime congregantur

Las aves del mismo color muy fácilmente se juntan.

A 1378, G 461, COU I.441

Omnis auis quaerit similem sui

Toda ave busca a su semejante.

G 2257, COU I.2141

Cada animal se agrada de su igual. MK 11650 R. M.

Cada animal se huelga con su igual. MK 11650 R. M.

No hay bestia fiera que no se huelgue con su compañera. MK 11618 Z.-N.-C.

Todas las aves con sus pares. MK 3773 C., S 106

Todas las aves, con sus pares. MK 11624 Z.-N.-M.

Una perdiz sola por maravilla vuela sin otra. MK 11625 C.

Cada oveja, con su pareja. MK 11626 Z.

En enero, cada oveja con su cordero. MK 47921 R. M.

Marzo marcelero, cada oveja con su cordero. MK 47922 R. M.

Cata el pato entre los cisnes. MK 11808 C.

El león y la oveja no corren a lanzas parejas. MK 11811 R. M.

vid. Apéndices 1.08.2, 1.11.1-5

1.10.1*Κολοιός παρὰ κολοιὸν ἰζάνει*

Un grajo se posa al lado de otro grajo.

Aristóteles (*Magn.* II 11, 2, 1208b9)

Ἄει κολοιὸς ποτὶ/πρὸς/παρὰ/πὰρ κολοιὸν ἰζάνει

Un grajo siempre se posa junto a otro grajo.

Zenobio (2, 47); Diogeniano (1, 61); Macario (1, 35); Apostolio (1, 38); *Suda* (κ 1968);

Plutarco (*Prov.* 1, 66). T 1336

Ἄει κολοιὸς πρὸς κολοιόν

Un grajo siempre junto a otro grajo.

Gregorio Ciprio (1, 15). Cf. Bebel (1879: 130, nº 485)

Κολοιὸς παρὰ κολοιόν

Un grajo al lado de otro grajo.

Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1371b17; *Eth. Eud.* VII 1, 1235a8); Demócrito (*fr.* 164 D-K). T 1336

Κολοιὸς ποτὶ κολοιόν

Un grajo junto a otro grajo.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155a34-35)

«Κολοιὸν δὲ ποτὶ κολοιὸν ἰζάνειν» καὶ τῆς παροιμίας ἀκούεις

«Un grajo se posa junto a otro grajo», se oye decir al proverbio.

San Gregorio Nacianceno (*Ep.* 224, 1)

Σύννομον γὰρ ἢ φιλία ζῶον οὐκ ἀγελαῖόν ἐστιν οὐδὲ κολοιῶδες

Pues la amistad es un animal que paze junto a otros; no es como un rebaño, ni vuela en bandada como grajos.

Plutarco (*Mor.* 93e = *Amic. mult.* 2)

Semper graculus adsidet graculo

Un grajo siempre se posa junto a otro grajo.

Erasmus (*Adag.* I 2, 23)

1.10.2

Καὶ γὰρ ἂ κύων κυνὶ κάλλιστον εἶμεν φαίνεται καὶ βοῦς βοῦ, ὄνος δ' ὄνω κάλλιστον, ὕς δέ θην ὕί

Pues un perro le parece lo más bello a un perro, un buey a un buey, un asno a un asno y, ciertamente, un cerdo a un cerdo.

Diógenes Laercio (III 16) citando a Platón y remitiendo a Epicarmo

Asinus asino, et sus sui pulcher

Un asno es hermoso para un asno, y un cerdo para un cerdo.

Erasmus (*Adag.* IV 10, 64). SD 863, HL 785, A 127, D 216, G 248, COU I.246

Para un asno no hay cosa más bella que otro asno. MK 11652 R. M.

Un asno a otro parecele un Apolo. MK 11653 R. M.

La belleza de la jumenta al asno tienta. MK 60251 R. M.

No hay cosa que más hermosa parezca a hombre, que hombre. MK 7139 Z.

vid. Apéndices 2.20, 5.43, 9.03

1.11. La igualdad engendra concordia

Ἴσα πόλεμον οὐ ποιεῖ

La igualdad no produce guerra.

Apostolio (9, 16); Erasmus (*Adag.* IV 2, 96)

Τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ

Lo igual no produce guerra.

Plutarco (*Vit. Sol.* 14, 2), atribuido a Solón

Aequalitas haud parit bellum

La igualdad no produce guerra.

Erasmus (*Adag.* IV 2, 96)

Dos alesnas no se pinchan. S 54

Dos alesnas no se punzan. MK 11697 R. M.

Dos espinas no se pinchan. MK 11698 R. M.

Cuerno con cuerno no se pica. MK 11695 R. M.

Cuña de la misma madera, poco aprieta. MK 11696 R. M.

Dos culos conocidos, nunca son enemigos. MK 11675 R. M.

vid. Apéndice 1.10

1.11.1

Κύων κυνὸς οὐχ ἄπτεται

El perro no se alimenta de perro.

Macario (5, 36); *Appendix Proverbiorum* (3, 55). A 210, T 1347

Ὅρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγών;

¿Cómo puede ser pura un ave que come carne de ave?

Esquilo (*Supp.* 226). T 1347

Canis caninam non est

El perro no come [carne] de perro.

Varrón (*Ling.* VII 31); cf. Varrón (*Rust.* II 9, 9). SD 1225, HL 1119, A 210, D 336, G 390, COU

I.361, T 1347

Ferae inter se placidae sunt, morsuque similium abstinent

Las fieras són plácidas entre sí y se abstienen de morder a sus similares.

Séneca (*Ira* II 8, 3). A 210, COU I.1035

Neque hic lupis mos nec fuit leonibus, / umquam nisi in dispar feris

No han tenido nunca esta costumbre ni los lobos ni los leones, sino tan sólo contra especies diferentes de animales.

Horacio (*Epod.* 7, 11-12). A 210

Quo nemore umquam / expiravit aper amioris dentibus apri? / Indica tigris agit rabida cum tigride pacem / perpetuam, saeuus inter se conuenit ursis

¿En qué bosque ha fallecido jamás un jabalí por las dentelladas de otro más corpulento? El tigre indio mantiene una paz permanente con el rabioso tigre, los fieros osos se entienden entre ellos.

Juvenal (15, 161-164). SD 9030, VF 267, P 2658, G 2956

Sed iam serpentum maior concordia. Parcit / cognatis maculis similis fera. Quando leoni / fortior eripuit uitam leo?

Pero ahora es mayor la concordia entre las serpientes [que entre los humanos]. Las fieras respetan a las que tienen manchas parecidas en la piel. ¿Cuándo un león más fuerte le ha arrebatado la vida a un león?

Juvenal (15, 159-161). G 2326

Canis caninam non est mordere pellem

No es propio del perro morder la piel de perro.

DAPR 453

Un perro a otro no se muerden. MK 11691 R. M.

Nunca el perro muerde a la perra. MK 11690 C.

Patada de yegua no mata caballo. MK 11693 R. M.

Entre bueyes no hay cornadas. MK 11692 R. M.

1.11.2

Lupus lupum non edit

El lobo no come lobo.

G 1509, COU I.1553

Lupus non mordet lupum

El lobo no muerde al lobo.

Bebel (1879: 106, nº 390)

Lobo no come lobo. MK 11685 R. M.

Los lobos no se comen unos a otros. MK 11686 R. M.

Un lobo a otro lame, y no come su carne. MK 11687 R. M.

El lobo es arisco, pero a otro lobo no le da mordiscos. MK 11681

Un lobo no muerde a otro. MK 11680 R.-C.

Con un lobo no se mata otro. MK 11678 N.

Nunca el lobo mata al lobo. MK 11679 C.

Lobos de la misma camá, ni se muerden ni se morderán. MK 11683 R. M.

Lobos de una camada no se hacen nada. MK 11688 R. M.

Los lobos no hacen carne en la camada. MK 37007 García Lomas.

Pillos y lobos no se muerden unos a otros. MK 11682 R. M.

Los lobos nunca se muerden; los hombres, siempre. MK 31853 R. M.

Un lobo a otro no se muerden; un hombre a otro, mil veces. MK 31854 R. M.

1.11.3

Quando lupum lupula uorat, esurit undique sylua

Cuando el lobo devora a la lobita, hay hambre en el bosque por doquier.

A 722, COU I.2474

Tunc summa est in syluis fames, dum lupus lupum deuorat

En el bosque es tanta el hambre que un lobo devora a otro lobo.

A 722, COU I.3061, Bebel (1879: 14, nº 20)

Cuando un lobo come a otro, no hay qué comer en el soto. MK 11677, MK 22147 Z.–C.

1.11.4

Lupus uulpis amicus

El lobo es amigo de la zorra.

G 1511

El lobo e la golpeja, todos son de una conseja. MK 5518 S.

El lobo y la vulpeja, todos son de una conseja. MK 37017 N.–C.

1.11.5

Cornix cornici numquam effodit ocellum

Una corneja nunca saca los ojos a otra corneja.

cf. Macrobio (*Sat.* VII 5, 2). SD 1563, HL 1414, P 527, A 324, D 457, G 493, COU I.486

Coruus oculum corui non eruet

El cuervo no arrancará el ojo de otro cuervo.

San Gregorio de Tours (*Hist. Franc.* V 18). G 499, G 490, T 1346

Cuervo con cuervo no se quitan los ojos. MK 11689 R. M.

1.11.6

Clericus clericum non decimat

Un clérigo no le cobra el diezmo a otro clérigo.

P 470, G 443, COU I.421

Entre compañeros, nada se hace por dineros. MK 11669 R. M.

De barbero a barbero no corre dinero. MK 11666 R. M.

Un barbero hace la barba a otro. MK 11658 R. M.

A los de la facultad no llevamos dinero. MK 11665 C.

Al hijo del herrero, de balde le machan el hierro. MK 11663 N.–M.–C.

De herrero a herrero no pasa dinero. MK 11664 R. M.

De herrero a herrero no pasan chispas. MK 11699 R. M.

De herro a herro no pasa dinero. MK 11664 N.

De sastre a sastre no se cobran hechuras. MK 11668 R. M.

De sastre a sastre, las tiras de balde. MK 11667 R. M.

De cosario a cosario non se pierden sino los barriles. MK 11670 S.–Z.–N.–R. M.

De calé a calé no cabe remandiñé. MK 11672 R. M.

De gitano a gitano, no cabe engaño. MK 11673 R. M.

Entre gitanos no se dicen la buenaventura. MK 11674 R. M.

De gallardete a gallardete, no hay saludo. MK 11676, MK 32078 R. M.–Saralegui.

1.12. Influjos de amigos y compañías

Τὰ γὰρ πολλὰ λανθάνουσιν ἔνιοι καὶ ἀπὸ τῶν ἡθῶν καὶ ἀπὸ τῶν βίων ἀναλαμβάνοντες.

En efecto, algunos, sin darse cuenta, toman muchas cosas de las costumbres y de las vidas de otros.

- Plutarco (*Mor.* 53d = *Adul.* 9)
Τοιοῦτός ἐστιν οἷσπερ ἦδεται ζυνών
 Es tal como son aquellos con los que le gusta convivir.
 Eurípides (*fr.* 812, 9 N²). T 1329
- Sumuntur a consonantibus mores*
 Se adoptan las costumbres de las personas con quienes se concuerda.
cf. Séneca (*Ira* III 8, 1). D 3141, COU I.2989
- Sumuntur a conuersantibus mores*
 Se adoptan las costumbres de las personas con quienes se convive.
 Séneca (*Ira* III 8, 1). A 1481
- Cum quo aliquis iungitur, talis erit*
 Cada cual será según sean aquellos con los que se junte.
 Arnobio el Joven (*Com. Ps.* 19 [PL 53, 347]), traduciendo a Eurípides. SD 1723, VF 265, P 571,
 A 1110, G 538, COU I.544, T 1329
- Qui cum felibus uenatur, mures capiet*
 Quien caza con gatos, cogerá ratones.
 Bebel (1879: 94, n^o 343)
- Talis semper eris, quorum consortia quaeris*
 Siempre serás tal como aquellos de los que busques asociaciones.
 A 1110, COU I.3008
- Como con quien voy, así soy.* MK 11826 R. M.
Con tales me hallo, tal hago. MK 11825 R. M.
Así hiciste como con quien fuiste. MK 11824 R. M.
Con cuales te hallaré, con tales te haré. MK 11865 R. M.
Según con quien te encontré, así te traté. MK 11868 R. M.
Con quien te hallé te comparé. MK 11866 R. M.
Con quien te hallo te comparo: si con condes, conde eres; si con bellacos, bellaco. MK 11867 R. M.
Dime con quién andas, decirte he quién eres. S 77
Dime con quién andas, te diré quién eres. Doval (1997: 236, n^o 1162)
Dime con quién fueres, diréte quién eres. MK 11814. C.–R. M.
Dime con quién tratas, y diréte quién eres y qué costumbres tienes. MK 11815 C.
Dime con quién irás; decirte he lo que harás. MK 11817 N.
Dime con quién paces y decirte he qué haces. MK 11818 N.–C.
Dime con quién vas; diréte lo que harás. MK 11816 Z.–R. M.
Dime con quién andabas, e decirte he qué fablabas. MK 11812 S.–R. M.
Dime con quién andas, y decirte he lo que hablas. MK 11813 Z.–C.
Dime con quién te acompañas, y te diré tus mañas. MK 11821 R. M.
Dime con quién tratarás, y diréte qué mañas habrás. MK 11822 R. M.
Dime con quién vas; decirte he qué mañas has. MK 11820 N.–R. M.
Dime con quién te vas y te diré con quién volverás. MK 11819 R. M.
Cada uno danza según los amigos que tiene en la sala. MK 3391 R. M., S 68
Quien en piedra se posa, piedra se torna. MK 11831 N.–R. M.
El trato muda costumbres. MK 61412 R. M.
vid. Apéndice 1.07.3

1.12.1

A sociis cognoscitur

Se conoce por sus compañeros.

G 11, COU I.12

Ex socio cognoscitur uir

El varón se conoce por su compañero.

A 1110, D 854, G 884, COU I.927

Nosci ex hoste potest, qui non cognoscitur ex se

Quien no se conoce por sí mismo, puede ser conocido por su enemigo.

G 2078

Noscitur a sociis

Se conoce por sus compañeros.

G 2079

¿Quieres conocer a tu hija? Repara en su compañía

MK 11872 R. M.

vid. Apéndice 9.05

1.12.2

Ante circumspiciendum est cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas

Antes hay que mirar con quién comes y bebes, que qué comes y bebes.

Séneca (*Ep.* 19, 10) citando a Epicuro. SD 728, HL 655, VF 107, COU I.197

Dime dónde comes, con quién comes y lo que comes, y te diré quién eres. MK 33320 R. M.

vid. Apéndice 7.12.1

1.12.3

Γίνεται οὖν ἢ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά (κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων ἀβέβαιοι ὄντες, καὶ μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιοῦμενοι ἀλλήλοις), ἢ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικῆς, συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις

La amistad de los depravados se vuelve perversa porque, como no tienen firmeza, al final cometen acciones depravadas y, haciéndose semejantes los unos a los otros, se vuelven todos perversos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 12, 1172a8-11)

Γίνονται δ' ἂν καὶ ἄσκησίς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς

Convivir con los que son buenos comporta cierta ejercitación en la virtud.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 9, 1170a11-12)

Δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους: ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται

En cambio, la amistad que hay entre rectos es recta y crece con el trato. Incluso parece que los amigos se hacen mejores ejercitándose y corrigiéndose mutuamente, pues se pulen recíprocamente en lo que se gustan.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 12, 1172a11-13)

Ἐὰν πονηροῦ γείτονος γείτων τύχης, / πάντως παθεῖν πονηρὸν ἢ μαθεῖν σε δεῖ. / ἐὰν <ποτ'> ἀγαθοῦ γείτονος γείτων τύχης, / ὡς προσδιδάσκεις ἀγαθὰ καὶ προσμανθάνεις

Si resulta que eres vecino de un vecino malvado, debes sin duda sufrir o aprender alguna maldad. Si resulta que eres vecino de un vecino bueno, icuántas cosas buenas enseñas y aprendes además!

Comparatio Menandri et Philistionis (II, 133-136; IV, 43-44)

Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεται/διδάξεται: ἦν δὲ κακοῖσι / συμμίσης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἕοντα νόον
De los buenos aprenderás cosas buenas, pero si con los malos te mezclas, también tu juicio perderás.

Teognis (35-36), citado por Platón (*Men.* 95d-e) y Jenofonte (*Mem.* I 2, 20); *cf.* Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 12, 1172a13-14)

Τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἄσκησιν οὖσαν τῆς ἀρετῆς, τὴν δὲ τῶν πονηρῶν κατάλυσιν

La compañía de hombres honestos es una ejercitación en la virtud, pero la de los malos es destrucción [de la virtud].

Jenofonte (*Mem.* I 2, 20)

Ῥυπαρὸς ὑπάρχων χρηστὸν οὐχ ἕξεις φίλον

Si eres una persona sucia, no tendrás un amigo fiel.

Menandro (*Monost.* 703)

Bonum bonum sequitur

Lo bueno sigue a lo bueno.

G 349

Bonus cum bono

El bueno con el bueno.

G 360

Cum bonis bonus, cum peruersis peruersus

Con los buenos, bueno; con los perversos, perverso.

SD 1682, HL 1626, D 501, COU I.528

Si cum sanctis, sanctus eris; cum peruersis peruerteris

Si [vas] con santos, santo serás; si [vas] con perversos, te pervertirás.

SD 9330, HL 8018, COU I.2849

Con los santos, santo serás; con los perversos, perverso. MK 11837 H.–R. M.

Entre santos, serás santo; entre diablos, diablo. MK 11838 R. M.

Te honrará el que es honrado, y te meará el que está meado. MK 11869 R. M.

Poco sabe quien entre buenos no cabe. MK 11737 R. M.

Llégate al bueno, y bueno serás, o lo parecerás. MK 11773 R. M.

Quien anda con buenos, parece uno de ellos. MK 11870 R. M.

Quien con buenos anda, por bueno pasa. MK 11871 R. M.

1.12.4

Τότε ὁμοιοῦσθαι δήπου ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὀποτέροις ἂν χαίρη, ἐὰν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται

En tal caso, sin duda, es inevitable que el hombre así deleitado se haga semejante a esos hábitos, buenos o malos, en los que se deleita, incluso si se avergüenza de elogiarlos.

Platón (*Leg.* II 656b)

Κακὸν φέγουσιν καρπὸν οἱ κακοὶ φίλοι

Los amigos malos producen mal fruto.

Menandro (*Monost.* 412)

Κακοῖς ὀμιλῶν καὐτὸς ἐκβήσῃ κακός

Si tienes trato con malos, también tú mismo acabarás siendo malo.

Menandro (*Monost.* 383)

Ξένους νόμιζε τοὺς ἀρετῆς ὄντας ξένους

Considera extraños a los que son extraños a la virtud.

Menandro (*Monost.* 559)

Οἱ κακοὶ οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν, / ἀλλ' ἀνδρεσσι κακοῖς συνθέμενοι φιλίην

Los malos no se hicieron totalmente malos desde el útero, sino habiendo trabado amistad con hombres malos.

Teognis (305-306)

Πότερον εἰκὸς ἢ καὶ ἀναγκαῖον ταῦτόν εἶναι ὅπερ ὅταν τις πονηροῖς ἤθεσιν συνὸν κακῶν ἀνθρώπων μὴ μισῇ, χαίρη δὲ ἀποδεχόμενος, ψέγη δὲ ὡς ἐν παιδιᾷς μοῖρα, ὄνειρώττων αὐτοῦ τὴν μοχθηρίαν;

[...] lo que ocurre cuando un hombre que vive entre los malos hábitos de gente malvada, aunque en realidad no los aborrece sino que más bien los acepta y se deleita en ellos, a pesar de que los censura como si no fuera consciente su bajeza.

Platón (*Leg.* II 656b)

Aequo animo qui malis miscetur, est malus

Quien con la conciencia tranquila se junta con los malos, es malo.

Pseudo-Publilio Siro (10)

Qui mali sunt, non fuere matris ab aluo mali, / sed malos faciunt malorum falsa contubernia

Los que son malos no fueron malos desde el útero de su madre, sino que los falsos

compañerismos de los malos los hacen malos.

Floro (*fr.* 416 [PLM IV.347]). T 1328

Siquis cum malis conuersatur libenter, numquam de hoc interrogauit uiro, sciens, quoniam talis est, quales illi cum quibus conuersatur

Si alguien vive libremente con los malos, nunca he preguntado para saber quién era, porque es tal como son aquellos con los que vive.

Prisciano (*Praeex.* 433, 4 K). T 1329

Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona et inconstantia concupiscentiae transuertit sensum sine malitia

La fascinación por la frivolidad oscurece el bien, y el vértigo de la pasión pervierte un alma sin maldad.

Biblia (*Sap.* 4, 12)

Bonos corrumpunt mores congressus mali

Las malas compañías corrompen las buenas costumbres.

Tertuliano (*Vxor.* I 8, 4 [PL 1, 1400a]). SD 1131, HL 1026, P 377, A 289, D 306, G 348, COU I.331

Ad mala facta malus socius socium trahit

El mal compañero induce a otro a malas acciones.

SD 277, HL 230, A 288, D 63, G 58, COU I.62

Corrumpunt etiam sanctos commercia praua

Los negocios depravados corrompen incluso a los santos.

W 3577

Mores bonos conuictus inficit

La convivencia corrompe las buenas costumbres.

G 1665

Con malos me junté, y pésimo salí si malo entré. MK 11845 R. M.

Júntate con los malos, y serás uno de tantos. MK 11787 R. M.

La compañía del malo no puede traer más que daño. MK 11844 R. M.

Quien anda con malas compañías, toma sus mañas. MK 11823 R. M.

A quien con malos anda, no le arriendo la ganancia. MK 11749 R. M.

Quien compañía de malos desea tener, el cuerpo y el alma quiere perder. COU II.2156

Es perdido quien tras perdido anda. MK 11746 Z.

Perdido es quien tras perdido anda. MK 11839 Z.-N.-C.

Junta lo malo con lo bueno, y malo se volverá todo ello. MK 11843 R. M.

Querer ser bueno entre ruines es nadar agua arriba. MK 11750 R. M.

Ser bueno entre malos, es gran trabajo. MK 11751 R. M.

Si el ladrón anda con el ermitaño, o el ladrón será ermitaño o el ermitaño ladrón. MK 11846 R. M.

Con moros tratá, y veréis cómo os va. MK 11757 R. M.

Quien anda entre el calor, siempre saca algún tizón. MK 11862 R. M.

Lodo con más lodo, uno se hace todo. MK 11840 N.-C.

Quien se mezcla con afrecho, se lo comen los cerdos. MK 11748 C.-R. M.

Quien con muchachos se echa, cagado se levanta. MK 45586 R. M.

Quien con niños se acuesta, cagado amanece. Panizo (1999: 149)

Quien con niños se acuesta, cagado se despierta. MK 45588 R. M.

Quien con niños se acuesta, cagado se levanta. Campo Martínez (1999: 25)

Quien con niños se acuesta, cagado, etcétera. MK 45591 R. M.

Quien con niños se acuesta, lo demás me lo como. MK 45592 R. M.

Quien con niños se acuesta, meado se levanta. Campo Martínez (1999: 25), Anscombe (2010: 31)

Quien con niños se acuesta, mojado se levanta. Campo Martínez (1999: 25)

Quien con niños se acuesta, por la mañana apesta. MK 45587 R. M.

Quien se acuesta con criaturas, se levanta con basura. MK 45589 R. M.

Quien tiene niños al lado, amanece cagado. MK 45590 R. M.
Quien con perros pasa la noche pulgas coge. MK 11860 R. M.
Quien con perros se acuesta, con pulgas se despierta. MK 11861 R. M.
Quien con gatos anda, a maullar se embeza. MK 11858
Quien con gatos anda, a maullar se enseña. MK 11858
Quien con lobos anda, a aullar se enseña. COU II.2158
Quien con lobos anda, al año aúlla. MK 11855 R. M.
Quien con lobos se acompaña, si no aúlla hoy, aullará mañana. MK 11856 R. M.
Quien con toros anda a torear aprende. MK 11859 R. M.
Burro sea el que en tratar con burros se emplea. MK 11754 R. M.
Quien con mulos anda, presto le sale a la cara. MK 11833 R. M.
Quien hoy con burros anda, rebuznará mañana. MK 11834 R. M.
Se arrimó el burro al asno, y se le pegó el parentesco. MK 11835 R. M.
Un amigo falso empuja a un hombre al cadalso. MK 3226 R. M.

1.12.4.1

Φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὀμιλίας κακαί

Las malas compañías echan a perder hábitos buenos.

Menandro (*Monost.* 808; *fr.* 187 K-Th); Eurípides (*fr.* 1024 N²). T 1328

Corrumpunt mores bonos colloquia mala

Las conversaciones malas corrompen las buenas costumbres.

Biblia (*1Co.* 15, 33); Pseudo-Beda ([PL 90, 1093d]); *cf.* Erasmo (*Adag.* I 10, 74). SD 1581, HL 1536, P 532, M 102 y 154, A 289, D 462, COU I.488, T 1328

Bonos corrumpunt mores confabulationes malae

Las pláticas malas corrompen las buenas costumbres.

Tertuliano (*Vxor.* II 3, 3); *cf.* San Jerónimo (*In Is.* XIV 50). T 1328

Corrumpunt mores bonos confabulationes pessimae

Las pláticas pésimas corrompen las buenas costumbres.

San Jerónimo (*Ep.* 22, 29; 70, 2; 130, 18)

Corrumpunt mores bonos colloquia praua

Las conversaciones despravadas corrompen las buenas costumbres.

Erasmo (*Adag.* I 10, 74); *cf.* Biblia (*1Co.* 15, 33); Menandro (*Monost.* 808); Eurípides (*fr.* 1024 N²). A 289, G 496, COU I.488, W 3579

Corrumpunt mores sermones deteriores: / Ignavi tales faciunt plerumque sodales

Los diálogos perversos corrompen las costumbres: generalmente, los mezquinos hacen iguales a sus compañeros.

W 3580

Las malas hablas corrompen las buenas costumbres. MK 13495 R. M.

Las malas conversaciones, de santos hacen ladrones. MK 13494 R. M.

Más daña una viciosa razón que enmienda un largo sermón. MK 13492 C.

1.12.5

Βέβαιος ἴσθι καὶ βεβαίους χρῶ φίλοις

Sé fiel y ten relación con amigos fieles.

Menandro (*Monost.* 100)

Αδίκους φίλοισιν ἢ κακοῖς μὴ συμπλέκου

No te unas a amigos injustos o malos.

Menandro (*Monost.* 66)

Ραθυμίαν γὰρ φεῦγε καὶ κακοῦς φίλους

Huye, en efecto, de la indolencia y de los malos amigos.

Menandro (*Monost.* 696)

- Κακῶ σὺν ἀνδρὶ μηδ' ὄλως ὀδοιπόρει*
En modo alguno viajes en compañía de un hombre malo.
Menandro (*Monost.* 423)
- Μετὰ τῶν δικαίων ἴτας διατριβὰς ποιοῦ*
Pasa el tiempo con los hombres justos.
Menandro (*Monost.* 490)
- Ἀνδρὸς πονηροῦ φεῦγε συνοδίαν ἀεί*
Rehúyete siempre la compañía de un hombre malvado.
Menandro (*Monost.* 25)
- Ξένοισι πιστοῖς πιστὸς ὧν γίνου φίλος*
Si eres fiel, hazte amigo de huéspedes fieles.
Menandro (*Monost.* 543)
- Πειρῶ φίλοισι μὴ κακοῖς εἶναι φίλος*
Intenta no ser amigo de amigos malos.
Menandro (*Monost.* 634)
- Πονηρὸν ἄνδρα μηδέπω κτήσῃ φίλον*
Nunca tengas por amigo a un hombre malvado.
Menandro (*Monost.* 638)
- Συζῆν κακοῖσι μη<δὲ> πειρῶ τὸ σύνολον*
Intenta no convivir en modo alguno con hombres malos.
Menandro (*Monost.* 722)
- Cum stulto non multum loquaris et cum insensato ne abieris*
No hables mucho con el necio ni te juntes con el insensato.
Biblia (*Sí.* 22, 14). D 509
- Si uideris sensatum, euigila ad eum, et gradus ostiorum illius exterat pes tuus*
Si ves a un [hombre] discreto, desvelate hacia él y pise tu pie los escalones de su puerta.
Biblia (*Sí.* 6, 36). HL 8091
- Acompáñate con santos y serás uno de tantos.* MK 11780 R. M.
- Acompáñate, o júntate, con buenos, o Allégate, o arrímate, a los buenos, y serás uno de ellos.* S 160
- Allégate a los buenos y serás uno dellos.* MK 11772 S.-Z.-N.-R. M. S 62
- Conversa con buenos, y serás uno de ellos.* MK 13496 R. M.
- Júntate con los buenos, y aquí ganarás la paz y después el cielo.* MK 11781 R. M.
- Al bueno buscarás y del malo te apartarás.* MK 11777 R. M.
- Con buena gente trataré yo; con gentuza no.* MK 11779 R. M.
- Con buena gente, iré hasta la pared de enfrente; con gentuza, hasta ninguna.* MK 11778 R. M.
- A quien mala fama tien, ni acompañes ni quieras bien.* MK 11783 N.-C.
- De la mala compañía fuge; y guarte de ruge ruge.* MK 11785 R. M.
- Huye del malo, que trae daño.* MK 11784 N.-C.
- No te allegues a los malos, no sean aumentados.* MK 11786 N.-C.-R. M.
- Nunca ruin por compadre.* MK 11616 R. M.
- Quien no quiera ser engañado, huya del malo.* MK 11742 N.

1.12.6

- Bono probari malo, quam multis malis*
Prefiero ser aceptado por uno bueno que por muchos malos.
Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 2, 2), atribuido a Pítaco
- Antes con buenos a hurtar, que con malos a orar.* MK 11776 C.
- Buenos me maten, y no me den vida ruines.* MK 11745 C.
- Con el malo, ni a lo bueno; con el bueno, hasta a lo malo.* MK 11790 R. M.
- Más vale errar con los santos que acertar con los malos.* MK 11736 R. M.

1.12.7

Qui cum sapientibus graditur, sapiens erit; amicus stultorum efficietur similis

Quien anda con sabios, sabio será; el amigo de los necios se hará semejante a ellos.

Biblia (*Prov.* 13, 20). SD 8168, HL 7044, P 2442, D 157, G 2680, COU I.2503

Con el necio serás más, y con el sabio sabrás. MK 11827 H.

Quien anda con sabios, sabio será; y quien con burros, rebuznará. MK 11828 R. M.

Quien con sabios entiende, a ser sabio aprende. MK 11829 R. M.

Necio es quien con necios anda. MK 11756 R. M.

A un hombre que mucho sabía, de andar con tontos se le pegó la tontería. MK 11830 R. M.

La tontería se pega. World Wide Web

1.12.8

Ἐν χωλῷ παροικήσης, ὑποσκάζεις μαθήσης

Si vives cerca de un cojo, aprenderás a cojear.

Plutarco (*Mor.* 4a = *Lib. educ.* 6)

Που καὶ Πλάτωνος ἀπομιμεῖσθαί φασι τοὺς συνήθεις τὸ ἐπίκυρτον, Ἀριστοτέλους δὲ τὸν τραυλισμὸν, Ἀλεξάνδρου δὲ τοῦ βασιλέως; τὴν ἔγκλισιν τοῦ τραχήλου καὶ τὴν ἐν τῷ διαλάγεσθαι τραχύτητα τῆς φωνῆς

Se dice que sus amigos imitaban la joroba de Platón, el balbuceo de Aristóteles, y la inclinación del cuello y la dureza de la voz en la conversación del rey Alejandro.

Plutarco (*Mor.* 53c-d = *Adul.* 9)

Cum claudo assuesicus, claudicare discit

El que intima con un cojo aprende a cojear.

A 1481, COU I.529

Si cum claudo cohabites, subclaudicare disces

Si convives con un cojo, aprenderás a cojear un poco.

P 2733, D 2993, W 28372a

Si iuxta claudum habites, claudicare disces

Si vives junto a un cojo, aprenderás a cojear.

Erasmus (*Adag.* I 10, 73). A 1481, COU I.2861

El que se arrima a un cojo, o cojea o renquea. MK 11850 Iribarren.

Quien con un cojo pasea, al año cojea. MK 11852 R. M.

Quien con un cojo va, al cabo del año cojeará. MK 11851 R. M.

Quien con cojo anda, aunque cojo no sea, al mes renquea. MK 11853 R. M.

Quien con tartamudo pasea, al mes tartamudea. MK 11854

Quien va con ciego, al cabo del año es ciego. MK 11832 R. M.

1.12.9

Ἀπόλεσας τὸν οἶνον ἐπιχέας ὕδωρ

Has arruinado el vino al echarle agua.

Aristias (*fr.* 4 S-K); Zenobio (2, 16); Diogeniano (2, 32); Apostolio (3, 60); *Suda* (α 3668). T 239

Grex totus in agris / unius scabie cadit et porrigine porci / uuaque conspecta liuorem ducit ab uua

En el campo toda la piara cae por la sarna o la tiña de un solo cerdo; así la uva se pudre guardándola con la podrida.

Juvenal (2, 79-81). M 102, A 1041 y 1056, G 1131, COU I.3139

Haec [contagia] etiam pecori saepe nocere solent

Éstos [los contagios] también suelen a menudo dañar el rebaño.

Ovidio (*Rem.* 614)

Mala uicini pecoris contagia laedent

[Tus ovejas] padecerán el contagio malsano del rebaño vecino.

Virgilio (*Ecl.* I, 50). M 347, A 1041

Malitia unius cito fit maledictum omnium

La malicia de uno rápidamente se convierte en la maldición de todos.

Publilio Siro (363 / M 55)

Vnius pecudis scabies totum commaculat gregem

La sarna de una sola oveja contagia todo el rebaño.

San Jerónimo (*In Gal.* III 5). SD 10285, HL 8886, VF 265, P 2969, A 1041, D 3274, G 3285, COU I.3107

Morbida facta pecus totum corrumpit ouile

Caída enferma [una oveja], corrompe todo el rebaño de ovejas.

G 1662

Pomum compunctum cito corrumpit sibi iunctum

El fruto podrido rápidamente corrompe los que están junto a él.

A 1056, G 2467, COU I.2321

Sorbile praeualidum fetidum mox inficit ouum

El huevo fétido enseguida corrompe el fértil y comestible.

G 3116

Una mala res daña toda la grex. MK 13223 R. M.

Una res mala a todo el rebaño daña. MK 13224 R. M.

Oveja con roña, toda la piara hace roñosa. MK 13218 R. M.

Oveja infestada, infesta a la manada. MK 13219 R. M.

Oveja sarnosa a ciento inficiona. MK 13220 R. M.

Una oveja roñosa, inficiona todo un ható. MK 13217 H.

Cabra manca, a otra daña. MK 8376 C.

Cabra roñosa, daña a otra. MK 8377 C.

El cochino encenagado encenaga a los demás. MK 11842 R. M.

Un puerco en el lodo quiere meter a otro. MK 21710 C.

Un puerco encenagado encenaga a ciento. MK 13222 R. M.

Un puerco encenagado quiere encenagar todo el rebaño. MK 21711 C.

Un puerco enlodado enlodará todo un rebaño. MK 13221 C.

El que está en el lodo, querría meter a otro. MK 21709 N.

No juntes fruta mala con fruta sana. MK 11789 R. M.

La manzana podrida pierde a su compañía. MK 11847, MK 13225 N.-R. M.

La manzana podrida pudre a su vecina. MK 11848 R. M.

Manzana podrida, apártala en seguida. MK 11849 R. M.

Dañada una pera, dañadas sus compañeras. MK 13226 R. M.

Uva podrida, daña racimo. MK 13227 R. M.

Poca mala levadura corrompe toda la masa. MK 11841 H.

Un poco de levadura aceda toda la masa. MK 13229 R. M.

Una blanca de tinta tiñe una tinaja de agua clara. MK 13228 R. M.

1.13. Los amigos tienen una sola alma

ὦ φίλτατ', ὦ ποθεινὸν ἠδιστόν τ' ἔχων / τῆς σῆς ἀδελφῆς ὄνομα καὶ ψυχὴν μίαν

¡Oh, queridísimo! Tienes el nombre más deseado y dulce para una hermana, y tienes una sola alma [con ella].

Eurípides (*Or.* 1045-1046)

Μίαν ψυχὴν εἶναι τοὺς ἀληθῶς φίλους

Los verdaderos amigos tienen una sola alma.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 6, 1240b3)

Οὕτω βιοῦμεν ὡς ἄφ' οὗ συνελήλυθαμεν εἰς ἄνθρωπος ὄντες καὶ τὰ αὐτὰ ἀνιώμενοι καὶ τὰ αὐτὰ

χαίροντες

Así vivimos, desde el momento en que nos unimos, siendo un solo hombre y apenándonos y alegrándonos de lo mismo.

Luciano (*Tox.* 46)

Ἀλλὰ τί μοι τῶν ἡδῶς ἐπεὶ φίλος ὄλεθ' ἑταῖρος / Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἐταίρων / ἴσον ἐμῇ

¿Pero qué placer puedo tener tras morir mi querido compañero Patroclo, apreciado sobre todos los compañeros como mi propia cabeza?

Homero (*Il.* XVIII, 82-82)

Ἀλλ' ἀπεχνῶς οἴοιτ' ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συντακεῖς τῷ ἔρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἰς γενέσθαι

Pensaría sencillamente que había oído lo que realmente deseaba desde hacía mucho tiempo: de dos hacerse uno solo, uniéndose y fundiéndose con el amado.

Platón (*Symp.* 192e)

Μία ψυχή

Ser una sola alma.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 8, 1168b8)

Ἐπειδὴ γὰρ ὁ φίλος ἐστὶν [...] ὅταν βουλόμεθα σφόδρα φίλον εἰπεῖν, μία φαιμέν ψυχή ἢ ἐμὴ καὶ ἡ τοῦτου· ἐπεὶ οὖν ἐστὶ τῆς ψυχῆς πλείω μέρη, τότε ἔσται μία ψυχή, ὅταν συμφωνῶσι πρὸς ἀλλήλα ὁ τε λόγος καὶ τὰ πάθη (οὕτω γὰρ μία ἔσται)

En efecto, cuando queremos decir a un amigo que es muy querido, decimos: «mi alma y la tuya son una.» Como hay muchas partes del alma, sólo habrá un alma cuando estén mutuamente en armonía la razón y las pasiones, y de esta manera será una.

Aristóteles (*Magn.* II 11, 49, 1211a30-36)

Συμφορῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύο ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζητε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι

Si lo deseáis, mi voluntad es fundiros y soldaros hasta que seáis el mismo, de tal modo que, siendo dos, os convirtáis en uno y, mientras viváis, viváis ambos en común como si fuerais uno y, tras morir, en el Hades sigáis siendo uno en vez de dos.

Platón (*Symp.* 192e)

Amicitia plurium corporum unus animus

La amistad es un espíritu único de muchos cuerpos.

Quintiliano (*Decl. mai.* 16, 6). SD 607, VF 137

Efficiturque id, quod Pythagoras vult in amicitia, ut unus fiat ex pluribus

Y se demuestra lo que Pitágoras requiere de la amistad: que de muchos se haga uno.

Cicerón (*Off.* I 17, 56). M 22

Nam cum amicitiae uis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus, qui id fieri poterit, si ne in uno quidem quoque unus animus erit idemque semper, sed uarius, commutabilis, multiplex?

Dado que la fuerza de la amistad está en el hecho de que, de muchas, se haga una sola alma, por decirlo así, ¿quién podrá conseguir esto si ni tan sólo en uno mismo hay un solo espíritu, ni es siempre estable, sino variable, cambiante y múltiple?

Cicerón (*Lael.* 25, 92). SD 5530, VF 137

Se ipse diligit et alterum anquirat, cuius animum ita cum suo misceat ut efficiat paene unum ex duobus

[El ser humano] se ama a sí mismo y busca con afán a otro cuya alma se mezcle así con la suya, con el fin de que se haga casi una sola a partir de dos.

Cicerón (*Lael.* 21, 81)

Vnde enim illa Pythagorea uox: ut unus fiat ex pluribus

De donde aquel dicho pitagórico: que de muchos se haga uno.

Cicerón (*Leg.* I 12, 33)

Ὁ φίλος ὁ ἴσος τῆς ψυχῆς σου

El amigo, el igual a tu alma.

Biblia (*Dt.* 13, 6)

Amicus quem diligis ut animam tuam

El amigo al que amas como a tu propia alma.

Biblia (*Dt.* 13, 6). T 1337

Anima Ionathan conligata est animae Daudid et dilexit eum Ionathan quasi animam suam

El alma de Jonatán quedó ligada al alma de David y Jonatán lo amó como a su propia alma.

Biblia (*1Sm.* 18, 1)

Inierunt autem Ionathan et Daudid foedus diligebat enim eum quasi animam suam

Pero concertaron un pacto Jonatán y David, pues lo amaba como a su propia alma.

Biblia (*1Sm.* 18, 3)

Multitudinis autem credentium erat cor et anima una

Pero había un corazón y una única alma entre una multitud de creyentes.

Biblia (*Act.* 4, 32)

Animae duae, animus unus

Dos vidas, una sola alma.

Sidonio Apolinar (*Ep.* V 9, 4). T 1337

Benevolentia facit ut unus fiat ex pluribus; quoniam si plures amici sint, unus fiunt, in quibus unus spiritus et una sententia est

La benevolencia hace que se haga uno solo de muchos; porque, si los amigos son muchos, se hacen uno solo, pues en ellos hay un único espíritu y una única opinión.

San Ambrosio (*Off.* I 34, 173 [PL 16, 74a])

Cum igitur tibi cum amico tuo esse debeat cor unum et anima una, iniuriosum est, si non sit et pecunia una

Dado que, por tanto, debes tener con un amigo un solo corazón y una sola alma, es injusto que no haya también una sola fortuna.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 25 [PL 40, 842])

Dilexi enim te ut animam meam, et tibi tam familiariter uinctus sum quantum et ego noui et tu ignorare non

Pues te he amado como a mi propia alma, y he sido unido a ti tan íntimamente que, cuanto yo sé, tú no lo puedes ignorar.

Enrique de Reims (*Ep.* 5 [PL 196, 1567c])

Dimidium animae suae, nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus

Era la mitad de su alma, porque sentí que mi alma y su alma eran una única alma en dos cuerpos.

San Agustín (*Conf.* IV 6, 11)

Quid est enim amicus, nisi consors amoris, ad quem animum tuum adiungas atque applices, et ita misceas, ut unum uelis fieri ex duobus, cui te tamquam alteri tibi committas, a quo nihil timeas, nihil ipse commodi tui causa inhonestum petas?

¿Qué es, pues, un amigo sino un compañero del amor, a quien unes y diriges tu alma, y así te mezclas con él como si quisieras hacer uno de dos, a quien te asocias como a otro tú, de quien nada temas, [a quien] nada deshonesto pidas para tu conveniencia?

San Ambrosio (*Off.* III 22, 133 [PL 16, 182b])

Vnum cor et anima una

Un único corazón y una única alma.

cf. Biblia (*Act.* 4, 32). T 1310

Vnus amicorum animus

Una sola alma de amigos.

cf. Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 6, 1240b3). M 25

Allí hay verdadera amistad do hay dos cuerpos y una voluntad. MK 2910 R. M.

Dos cuerpos y un alma. Farnés (1992: A 963)

vid. Apéndice 2.01

1.13.1

Ἡμισὺ μὲν ψυχᾶς

Mitad de mi alma.

Anthologia Palatina (XII 52, 2): Meleagro de Gádara; *Anthologia Palatina* (XII 73, 1): Calímaco

Animae dimidium meae

Mitad de mi alma.

Horacio (*Carm.* I 3, 8). SD 689, HL 610, VF 140, P 197, M 18, D 169

Crederes unam mentem in duobus fuisse diuisam

Creerías que era un alma dividida en dos.

Minucio Félix (*Oct.* 1, 3). T 1337

Dimidium animae meae

La mitad de mi alma [es el amigo].

Horacio (*Carm.* I 3, 8). SD 2151, HL 610, VF 140, T 1337

Dicitur alter ego quicumque fidelis amicus, / dimidiumque animae talis amicus erit

Se llama «otro yo» a cualquier amigo fiel, y un amigo tal será la mitad del alma.

T 1337, W 5609

El buen amigo es mitad del alma de su amigo. MK 2906 R. M.

alma gemela. CREA

ser almas gemelas. Buitrago (2002: 658)

1.13.2

Pars animae meae

Parte de mi alma.

Ovidio (*Pont.* I 8, 2; *Met.* VIII, 406); San Jerónimo (*Ep.* 3, 3; 17, 3). T 1337

pedazo de las entrañas. DRAE (*s. v. pedazo*)

pedazo del alma. DRAE (*s. v. pedazo*)

pedazo del corazón. DRAE (*s. v. pedazo*)

1.14. El amigo es otro yo

Ὁ φίλος ἄλλος αὐτός

El amigo es otro uno mismo.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 4, 1166a31-32)

Ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ

El amigo es otro yo.

Aristóteles (*Magn.* II 15, 7, 1213a23-24)

Τὸ ἄλλον αὐτὸν ἠγεῖσθαι τὸν φίλον καὶ προσαγορεύειν ἑταῖρον ἕτερον οὐδὲν ἐστὶν ἢ μέτρῳ φιλίας τῆ δυνάδι

Pensar que el amigo es como otro uno mismo y llamarlo «compañero», como si dijeras «el otro», no es otra cosa que usar el dual como medida de la amistad.

Plutarco (*Mor.* 93e = *Amic. mult.* 2)

Τὸν δὲ φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα

El amigo, que es otro uno mismo.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 9, 1169b6-7)

Γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κεχωρίσθαι)

Por tanto, los progenitores aman a sus hijos como a sí mismos, puesto que quienes han nacido de ellos, al existir por separado, se convierten en otros mismos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1161b27-29)

Ἄλλος αὐτός

Otro uno mismo.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 12, 1245a30)

Ἐρωτηθεὶς τίς ἐστι φίλος, «ἄλλος», ἔφη, «ἐγώ»

Habiéndole preguntado qué es un amigo, dijo: «Otro yo».

Diógenes Laercio (VII 23) citando a Zenón de Cítion (*fr.* 324 A)

Ἄτερος γὰρ αὐτός ὁ φίλος ἐστίν

Pues el amigo es otro uno mismo.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 9, 1170b6-7)

Τοὺς δὲ φίλους ὑπερηγάπα, κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων εἶναι πρῶτος ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτὸν

[Pitágoras] apreciaba extraordinariamente a sus amigos, y fue el primero que declaró que los asuntos de los amigos eran comunes y que el amigo era otro uno mismo.

Porfirio (*Vit. Pyth.* 33)

Ac perinde sit mirum, si alter nostrum a collega ac si a se ipse dissentiat

Sería tan sorprendente que uno de nosotros disintiera de su colega como si disintiera de sí mismo.

Plinio el Joven (*Paneg.* 91, 6)

alter ego

otro yo.

Cicerón (*Fam.* VII 5, 1; *Att.* III 15, 4); Plinio el Joven (*Ep.* II 9, 1). SD 551, HL 488, VF 435, P 164, T 1337

alter idem

otro uno mismo.

Cicerón (*Lael.* 21, 80). SD 552, HL 489

Amicus, alter ego

Amigo, otro yo.

cf. Aristóteles (*Magn.* II 15, 7, 1213a23-24). COU I.160, *cf.* Doval (1996: 15)

Est enim [amicus] is quidem tamquam alter idem

Pues [el amigo] es aquel que es como otro uno mismo.

Cicerón (*Lael.* 21, 80). SD 2572, VF 137, P 3057

Me enim ipsum multo magis accuso, deinde te quasi me alterum et simul meae culpa socium quaero

Pues yo me acuso mucho más a mí mismo, luego te busco como otro yo y al mismo tiempo como cómplice de mi culpa.

Cicerón (*Att.* III 15, 4)

Quasi pro me altero patior

Sufro por mi otro yo, por así decirlo.

Plinio el Joven (*Ep.* II 9, 1)

Vide quam mihi persuaserim te me esse alterum, non modo in iis rebus quae ad me ipsum sed etiam in iis quae ad meos pertinent

Observa cómo doy por sentado que eres otro yo, no sólo en aquellos asuntos que me conciernen, sino también en los que conciernen a los míos.

Cicerón (*Fam.* VII 5, 1)

Καὶ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς σου ἔσται ὡς σύ

Y en la prosperidad será para ti como tú.

Biblia (*Sí.* 6, 11)

Amicus si permanserit fixus erit tibi quasi coequalis

Si el amigo permanece cierto, será para ti como un igual.

Biblia (*Sí.* 6, 11)

Diliges amicum tuum sicut temet ipsum

Estimarás a tu amigo como a ti mismo.

Biblia (*Lv.* 19, 18)

Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν

Estimarás al vecino como a ti mismo.

Biblia (Lv. 19, 18)

Pythagorica et illa praecepta sunt: «Amicorum omnia esse communia. Et amicum seipsum esse alterum»

Y estos preceptos también son pitagóricos: «Todas las cosas de los amigos son comunes. Y el amigo es otro uno mismo.»

San Jerónimo (*Adv. Ruf.* III 39 [PL 23, 507c])

Quid est enim amicus, nisi consors amoris, ad quem animum tuum adiungas atque applices, et ita misceas, ut unum uelis fieri ex duobus, cui te tamquam alteri tibi committas, a quo nihil timeas, nihil ipse commodi tui causa inhonestum petas?

¿Qué es, pues, un amigo sino un compañero del amor, a quien unes y diriges tu alma, y así te mezclas con él como si quisieras hacer uno de dos, a quien te asocias como a otro tú, de quien nada temas, [a quien] nada deshonesto pidas para tu conveniencia?

San Ambrosio (*Off.* III 22, 133 [PL 16, 182b])

Vnde quidem interrogatus, quid amicus esset: «alter», inquit, «ego»

Y habiendo sido preguntado alguien sobre qué era un amigo, respondió: «otro yo».

San Ambrosio (*Spir. Sanc.* II 13, 154 [PL 16, 776a]); cf. Diógenes Laercio (VII 23). SD 10244, VF 137

Καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ τῶν Πυθαγόραν ἐπαινεσάντων, ὃς τὸν φίλον ἄλλον ἑαυτὸν ὠρίσατο

Y no replicará ninguno de los seguidores de Pitágoras, quien definió al amigo como otro uno mismo.

Sinesio de Cirene (*Ep.* 100)

Alter ego est amicus: cuncta mecum habet communia

Un amigo es otro yo: lo tiene todo en común conmigo.

T 1337, W 843a

Alter ego nisi sis, non es mihi uerus amicus; / ni mihi sis ut ego, non eris alter ego

Si no eres otro yo, para mí no eres un amigo verdadero; si no eres para mí como yo, no serás otro yo.

T 1337, W 844

Amicus alter ipse

El amigo es otro uno mismo.

Erasmus (*Adag.* I 1, 2). G 137

Amicus est tamquam alter ego

El amigo es como otro yo.

cf. Cicerón (*Lael.* 21, 80). W 960a

Dicitur alter ego quicumque fidelis amicus, / dimidiumque animae talis amicus erit

Se llama «otro yo» a cualquier amigo fiel, y un amigo tal será la mitad del alma.

T 1337, W 5609

Ni mihi sis ut ego, non eris alter ego

A menos que seas para mí como yo, no serás otro yo.

W 16599

alter ego. Doval (1996: 14), DRAE (s. v. *álter ego*)

El amigo es otro yo. Doval (1997: nº 1313)

El buen amigo es otro yo. MK 2905 C. C.–R. M.

vid. Apéndice 2.01

1.14.1

Ὡσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὀρῶν λέληθεν

Se olvida de que se está mirando a sí mismo en el que ama, como en un espejo.

Platón (*Phaedr.* 255d)

Ὅσπερ οὖν ὅταν θέλωμεν αὐτοὶ αὐτῶν τὸ πρόσωπον ἰδεῖν, εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμβλέψαντες εἶδομεν, ὁμοίως καὶ ὅταν αὐτοὶ αὐτοὺς βουληθῶμεν γνῶναι, εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίσαιμεν ἄν· ἔστι γάρ, ὡς φασμέν, ὁ φίλος ἕτερος

Así como cuando queremos ver nuestro propio rostro nos miramos en un espejo, igualmente, cuando queremos conocernos a nosotros mismos, nos conocemos mirando a nuestro amigo, porque el amigo, como decimos, es otro yo.

Aristóteles (*Magn.* II 15, 7, 1213a19-24)

Verum amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui

Quien contempla a un verdadero amigo, es como si contemplara algún retrato de sí mismo.

Cicerón (*Lael.* 7, 23). SD 10530, HL 9114, M 25

El buen amigo es espejo del hombre. MK 2908 C.

El buen amigo, espejo es en que me miro. MK 2909 R. M.

No hay mejor espejo que el amigo viejo. MK 3232 N.-C.-C. C.-R. M.

No hay mejor espejo que el ojo del buen amigo. MK 2907 Z.

1.14.2

Haec tibi scripsi, quia de omnibus quae me uel delectant uel angunt, non aliter tecum quam mecum loqui

Te he escrito esto a ti, porque de todas las cosas que o me complacen o me angustian, sólo contigo suelo hablar como conmigo mismo.

Plinio el Joven (*Ep.* V 1, 12)

Nihil mihi nunc scito tam deesse quam hominem eum quocum omnia, quae me cura aliqua adficiunt, una communicem, qui me amet, qui sapiat, quicum ego cum loquar nihil fingam, nihil dissimulem, nihil obtegam

Has de saber que en este momento nada me falta tanto como un hombre con quien compartir todo lo que me causa alguna preocupación, que me ame, que tenga sentido común, con quien, cuando hable con él, yo no finja nada, no disimule nada, no oculte nada.

Cicerón (*Att.* I 18, 1)

Quid dulcius quam habere cum quo omnia audeas loqui, ut tecum?

¿Qué hay más dulce que tener alguien con quien te atrevas a hablar de todo como contigo mismo?

Pseudo-Séneca (*Mor.* 20). SD 8392, M 23

Quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum?

¿Qué hay más dulce que tener a alguien con quien te atrevas a hablar de todo como si lo hicieras contigo mismo?

Cicerón (*Lael.* 6, 22)

Quid dulcius quam habere, cum quo omnia audeas; quem sic credas, ut te; cui sic loquaris quasi tecum? / Quanti tales amicos habere uoluerunt, et ipsi tales esse non possunt

¿Qué hay más dulce que tener alguien con quien te atrevas a todo; a quien creas como a ti mismo, con el cual hables como contigo mismo? ¡Cuántos han querido tener tales amigos y ellos mismos no pueden ser así!

Pseudo-Publilio Siro (*App.* 79-80)

Tam audaciter cum illo [amico] loquere quam tecum

Habla con él [el amigo] tan resueltamente como contigo mismo.

Séneca (*Ep.* 3, 2)

Amici duo sint, qui uere amici uolunt esse et omnia consilia inter se communicare

Sean dos amigos quienes quieren ser verdaderamente amigos y se comunican mutuamente todas sus opiniones.

Bebel (1879: 108, nº 399)

Dulce es tener con quien [sic] hablar en seso. MK 13482 R. M.

Quien tiene con quién platique y charle, harto desdichado no se llame. MK 13484 R. M.

La buena plática, salud es del alma. MK 13485 R. M.

1.15. Lo de los amigos es común

Εὖ μὲν εἶπε Θεόφραστος ὡς «εἰ κοινὰ τὰ φίλων ἐστί, μάλιστα δεῖ κοινούς τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους»

Bien dijo Teofrasto que «si las posesiones de los amigos son comunes, entonces los amigos de los amigos con mayor razón deben ser comunes también.»

Plutarco (*Mor.* 490e = *Frat. am.* 20) citando a Teofrasto (*fr.* 75 W)

Κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη

Pues común es la congoja de los amigos.

Eurípides (*Phoen.* 243)

Τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα, τὰ δ' ἄλλα κοινὰ

No poseen nada privado salvo su cuerpo, sino que todo es común.

Πλάτων (*Rep.* V 464d)

Τὸ μὲν οὖν μηδενὸς κοινωνεῖν φανερόν ὡς ἀδύνατον, ἢ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστί, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν

No tener nada en común es evidentemente imposible, pues el régimen de una ciudad es una especie de comunidad, y ante todo es necesario tener en común el lugar [la ciudad].

Αριστοτέλης (*Pol.* II 1, 2-3, 1260b39-41)

Καὶ γὰρ δὴ παλαιός ἐστιν ὁ λόγος ὁ κοινὰ ἀποφαίνων τὰ τῶν φίλων

Pues existe ese antiguo dicho que declara comunes las cosas de los amigos.

Διονύσιος Πρωσῶν (*Or.* 3, 110)

Κοινὰ <γὰρ> τὰ τῶν φίλων

Pues las cosas de los amigos son comunes.

Μενάνδρος (*fr.* 10 K-Th); *Suda* (κ 2549). T 1305

Κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων

Pues las cosas de los amigos son comunes.

Ευρίπιδης (*Or.* 735)

Κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων

Las cosas de los amigos son comunes.

Διόγηνος Λαέρτιος (VI 37, VI 72), atribuido a Pitágoras

Κοινὰ τὰ φίλων

Las cosas de los amigos son comunes.

Πλάτων (*Rep.* IV 424a; *Leg.* V 739c; *Lys.* 207c); Αριστοτέλης (*Eth. Nic.* VIII 11, 1159b31; IX 8, 1168b8); Διόγηνος Λαέρτιος (VIII 10, X 11). T 1305

Ἀλλὰ πότερον ὅσων ἐνδέχεται κοινωνῆσαι, πάντων βέλτιον κοινωνεῖν τὴν μέλλουσαν οἰκῆσθαι πόλιν καλῶς, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δ' οὐ βέλτιον;

Pero la ciudad que va a estar bien administrada, ¿es mejor que tenga en común todo cuanto sea susceptible de ello, o es mejor que unas cosas sí y otras no?

Αριστοτέλης (*Pol.* II 1, 2-3, 1261a2-4)

Ἀμφοῖν δὲ ἄμεινον Πυθαγόραν, ὃς καὶ τῆ παροιμίᾳ παρέσχε τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ λέγεσθαι «κοινὰ τὰ φίλων» ἔδωκε τῷ βίῳ οὐ δήπου τὰ χρήματα λέγων μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ νοῦ καὶ τῆς φροήσεως κοινωνίαν

Mejor todavía que ambos [Hesíodo y Zenón] es Pitágoras, que originó el proverbio y dio a la humanidad la máxima: «lo de los amigos es común», no refiriéndose solamente a las riquezas, sino a la comunidad de inteligencia y prudencia.

Juliano (*Or.* 4, 4, 245a)

Συνελογίζετο δὲ καὶ οὕτως: «τῶν θεῶν ἐστί πάντα: φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς: κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων. πάντ' ἄρα ἐστί τῶν σοφῶν»

Y [Διόγηνος ὁ Κίνικος] razonaba así: «Todo es de los dioses; los sabios son amigos de los dioses y las cosas de los amigos son comunes; por tanto, todas las cosas son de los sabios.»

Diógenes Laercio (VI 37)

Tὰ τῶν φίλων κοινά

Las cosas de de los amigos son comunes.

Timeo de Tauromenio (FGrHist 566b fr. 13 Jacoby); Zenobio (4, 79); Diogeniano (5, 76); Gregorio Ciprio (L. 2, 54); Macario (5, 21); Apostolio (9, 88); *Suda* (κ 2550); Erasmo (*Adag.* I 1, 1). T 1305

Φίλων γὰρ οὐδὲν ἴδιον, οἵτινες φίλοι / ὀρθῶς πεφύκασ', ἀλλὰ κοινὰ χρήματα

Pues entre amigos que sean amigos de verdad ninguna posesión es particular sino que los bienes son comunes.

Eurípides (*Andr.* 376-377)

«*Derides me,*» inquis; «*si, quod amici est, meum est, liceat mihi uendere.*» *Non licet*

«Te ríes de mí», dices, «si lo que es del amigo es mío, me será lícito venderlo.» No es lícito.

Séneca (*Ben.* VII 12, 5)

Amicorum esse communia omnia

Todas las cosas de los amigos son comunes.

Cicerón (*Off.* I 16, 51); Erasmo (*Adag.* I 1, 1). M 16, T 1305

Communiam sunt amicorum inter se omnia

Todas las cosas de los amigos son comunes entre ellos.

Terencio (*Adelph.* 804). SD 1427, VF 139, P 479, T 1305

Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia

La amistad lleva a la comunidad de todos los bienes entre nosotros.

Séneca (*Ep.* 48, 2). SD 1489, HL 1439, M 18

Cum amico communiam omnia sunt, quomodo cum socio

Con el amigo todas las cosas son comunes, como con el compañero.

Séneca (*Ben.* VII 12, 1)

Cum emendati mores amicorum sint, tum sit inter eos omnium rerum, consiliorum, uoluntatum, sine ulla exceptione communitas

Cuando las costumbres de los amigos sean irreprochables, entonces tiene que haber entre ellos una comunidad de todos los bienes, de intenciones y de voluntades, sin excepción alguna.

Cicerón (*Lael.* 17, 61)

Minime amicus sum, fortunae particeps nisi sim meae

Soy poco amigo si no comparto mi fortuna.

Pseudo-Publilio Siro (201)

Numquam illum ne minima quidem re offendi, quod quidem senserim, nihil audiui ex eo ipse quod nollem; una domus erat, idem uictus isque communis, neque solum militia, sed etiam peregrinationes rusticationesque communes

Nunca lo ofendí [a Escipión] en lo más mínimo, que yo sintiera; nada oí de él que no me gustara; teníamos una sola casa, el mismo modo de vida y en común; y no sólo la milicia, sino también los viajes y los trabajos agrícolas nos fueron comunes.

Cicerón (*Lael.* 27, 103)

Omniam amicis dicamus esse communiam

Decimos que para los amigos todas las cosas son comunes.

Séneca (*Ben.* VII 12, 1)

Omniam dicitis illis [amicis] esse communiam; ergo nemo quicquam donare amico potest; donat enim illi

Decís que para ellos [los amigos] todas las cosas son comunes; por tanto, nadie puede darle nada al amigo, pues le da lo común.

Séneca (*Ben.* VII 4, 1)

Sciunt enim ipsos [amicos] omniam habere communiam

Pues saben que ellos mismos [los amigos] tienen todas las cosas comunes.

Séneca (*Ep.* 6, 3)

Κοινὰ φίλων haec sunt, haec sunt tua, Candide, κοινὰ, / quae tu magnilocus nocte dieque sonas [...].

Ex opibus tantis ueteri fidoque sodali / das nihil et dicis, Candide, κοινὰ φίλων?

«Las cosas de los amigos son comunes», ésta es, ésta es tu comunidad, Cándido, la que tú proclamas día y noche con grandilocuencia [...]. ¿De tantas riquezas no das nada a tu viejo y fiel compañero, y dices, Cándido, «las cosas de los amigos son comunes?»

Marcial (II 43, 1-2 y 15-16)

Nec quisquam eorum quae possidebant aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia

Y nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseían, sino que tenían en común todas las cosas.

Biblia (*Act.* 4, 32)

Pythagorica et illa praecepta sunt: «Amicorum omnia esse communia. Et amicum seipsum esse alterum»

Y estos preceptos también son pitagóricos: «Todas las cosas de los amigos son comunes. Y el amigo es otro uno mismo.»

San Jerónimo (*Adv. Ruf.* III 39 [PL 23, 507c])

Alter ego est amicus: cuncta mecum habet communia

Un amigo es otro yo: lo tiene todo en común conmigo.

T 1337, W 843a

Entre amigos, todas las cosas son comunes. MK 3440 R. M., S 69

Entre amigos de buen cuño, no hay mío ni tuyo. MK 3438 R. M.

Entre amigos de buen cuño, no hay mío ni tuyo; mas amigos de esta clase, ya no los hay: los hubo. MK 3439 R. M.

Entre dos buenos amigos no hay tuyo ni mío; entre dos buenos hermanos, lo de uno ha de ser de ambos. MK 30085 R. M.

Entre buenos amigos no hay pan partido. MK 3437 R. M.

Al buen amigo, con tu pan y con tu vino. MK 3434 Z.-R. M., S 65

Al buen amigo, con tu pan y con tu vino; y al malo, con tu can y con tu palo. MK 3435 C.-R. M.

Ése es tu amigo que te da de su pan y de su vino. MK 3436 R. M.

Págome de mi amigo, que come su pan conmigo. MK 3433 C.

Págome del amigo que lo que tiene parte conmigo. MK 3441 R. M.

Al amigo y al pariente, un real más de lo corriente. MK 3449 R. M.

Al buen amigo, con tu bolsillo; al amigo malo, con el palo. MK 3450 R. M.

Entre amigos verdaderos, no se miran los dineros. MK 3451 R. M.

Ése es amigo verdadero, el que te brinda con su dinero. MK 3452 R. M.

El sombrero del amigo, mucha lana y bien furtido. MK 3454 C.

El zapato del amigo, mucha pez y bien cosido. MK 3453 C.*

1.15.1

Nec fuge colloquium, nec sit tibi ianua clausa

No rehúyas la conversación, ni tengas la puerta cerrada.

Ovidio (*Rem.* 587). SD 5653, VF 138

Ecce dedi coram te ostium apertum quod nemo potest claudere

He aquí tengo delante de ti una puerta abierta que nadie puede cerrar.

Biblia (*Ap.* 3, 8)

Post haec uidi: et ecce ostium apertum in caelo

Después de esto vi, he aquí, una puerta abierta en el cielo.

Biblia (*Ap.* 4, 1)

Nil interest habere ostium apertum et uultum clausum

Nada importa tener la puerta abierta y la cara cerrada.

G 1925

A amistades que son ciertas, siempre las puertas abiertas. MK 3410 R. M.

La bolsa y la puerta, abierta. S 147

La bolsa y la puerta, para los amigos abierta. MK 3448 R. M.

Entrañas y arquetas, a los enemigos cerradas, y a los amigos abiertas. MK 3447 R. M.

Las entrañas y arquetas, a los amigos, abiertas. MK 3446 Z.-N.-R. M.

El bueno para todos tenga, conversación, y buena razón, y lanza enhiesta. MK 13470 R. M.

Para todo el mundo se ha de tener buena conversación, buena razón y lanza en puño. MK 13471 R. M.

1.15.2

Kaì oĩs dh̄ taútà áraθà kaì kaká, kaì oĩ toĩs aútōĩs φίλοι kaì oĩ toĩs aútōĩs έχθροί

[Son amigos] los que consideran las mismas cosas como buenas o malas, así como los que tienen a los mismos individuos como amigos o enemigos.

Aristóteles (*Rhet.* II 4, 1381a8-9)

Et in ludicris et seriis pari mecum uoluntate concineret eadem uelle uel nolle: crederes unam mentem in duobus fuisse diuisam

Tanto en las diversiones como en las ocupaciones serias estaba en armonía conmigo con igual voluntad, queriendo y no queriendo lo mismo.

Minucio Félix (*Oct.* 1, 3)

Idem uelle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est

Querer lo mismo y no querer lo mismo: ésa es, en definitiva, una amistad firme.

Salustio (*Cat.* 20, 4); Sidonio Apolinar (*Ep.* V 3, 2); Donato (*Com. Ter. Hec.* 170). SD 3735, HL 3363, VF 137, P 1239, D 1136, COU I.1269, T 1310

Illud dulcissimum et honestissimum «idem uelle atque idem nolle» sapiens sapienti praestabit

El sabio dará al sabio eso tan dulce y honesto de «querer lo mismo y no querer lo mismo».

Séneca (*Ep.* 109, 16)

Quid est sapientia? Semper idem uelle atque idem nolle

¿Qué es la sabiduría? Siempre querer lo mismo y no querer lo mismo.

Séneca (*Ep.* 20, 5). SD 8406, HL 7209, M 537

Quod uinculum amoris esse debebat seditionis atque odi causa est, idem uelle

Lo que debía ser un vínculo de afecto es motivo de discordia y odio: querer lo mismo.

Séneca (*Irā* III 34, 3)

Si Deus annuit, in annis iam senectutis initia pulsantibus, simus, nisi respuis, animae duae, animus unus; imbuamusque liberos inuicem diligentis, idem uelle, nolle, refugere, sectari

Si Dios lo dispone así, en estos años que llaman ya a las puertas de la senectud, seamos, si tú no te niegas, dos almas y un solo espíritu, e imbuamos a nuestros hijos de una estimación mutua que los lleve a querer, no querer, rehuir y buscar lo mismo.

Sidonio Apolinar (*Ep.* V 9, 4)

Velle ac nolle ambobus idem sociataque toto / mens aeuo ac paruis diues concordia rebus

Querer y no querer lo mismo para los dos, y una voluntad asociada durante toda la vida, y una valiosa concordia en los pequeños asuntos.

Silio Itálico (IX, 406-407)

Vetus est enim lex illa iustae ueraeque amicitiae [...], ut idem amici semper uelint, neque est ullum amicitiae certius uinculum quam consensus et societas consiliorum et uoluntatum

Pues existe esta antigua ley de la justa y verdadera amistad [...]: que los amigos siempre quieran lo mismo, y no hay un vínculo de amistad más cierto que el consenso y la comunidad de opiniones y voluntades.

Cicerón (*Planc.* 2, 5)

Vnamque ciuitatem isdem moenibus illam futuram, ut eadem uelle atque eadem nolle incolarum mentes

Y para las mismas murallas habrá de haber esta única ciudad, para que las mentes de los habitantes se acostumbren a querer las mismas cosas y no querer las mismas cosas.

Apuleyo (*Plat.* II 24)

Amicos, ut nouimus, coniunctio animorum facit: unde quidam sapiens huius mundi ait, «Idem uelle et nolle, ea demum firma amicitia est»

Como sabemos, la conjunción de las voluntades hace a los amigos, de donde cierto sabio de este mundo dijo: «Querer y no querer lo mismo, ésa es, en definitiva, una amistad firme».

San Agustín (*Serm.* 106, 6 = *De tempore*, 46 [PL 39, 1954])

Cum per unitatem, ut diximus, eiusdem substantiae, idem uelle atque idem nolle et idem posse et in Patre sit et in Filio et in Spiritu Sancto?

Ya que, por la unidad, como dijimos, de la misma sustancia, querer lo mismo y no querer lo mismo y poder lo mismo, está en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo.

San Ambrosio (*Fid.* IV 7, 74 [PL 16, 631c])

Eadem uelle et eadem nolle, ea demum firma amicitia est

Querer las mismas cosas y no querer las mismas cosas: ésa es, en definitiva, una amistad firme.

San Jerónimo (*Ep.* 130, 12); Pseudo-Beda ([PL 90,1096b])

Nam mihi summa curatio est ut amicitiam tuam boni uberent. Te quoque idem uelle, habeo compertum

Porque para mí es una máxima preocupación que los buenos fecunden tu amistad. Me consta que tú también quieres lo mismo [respecto a mí].

Símaco (*Ep.* I 43, 2 [PL 18, 163a])

Nihilque hac amicitia dulcius arbitrantur, uel iudicant iustius, idem uelle et idem nolle sibi existimantes amicitiae legibus imperari

Y nada consideran más dulce que esta amistad, o juzgan más justo: los que lo estiman se conducen según las leyes de la amistad de querer lo mismo y no querer lo mismo.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 3 [PL 40, 833])

Si idem et uolumus et nolumus (ex quo firmas nasci amicitias, etiam Catilina testatur) [...]

Si no sólo queremos sino también no queremos lo mismo (de lo que nacen las firmes amistades, como incluso Catilina atestigua) [...]

San Jerónimo (*Adv. Ruf.* III 9 [PL 23, 485c])

Si non unum uelle et unum nolle habetis, melius est ut non simul habitetis

Si no tenéis un único querer y un único no querer, es mejor que no viváis juntos.

San Columbano (*Ep.* 4, 1 [PL 80, 270c])

Tu amicitiam idem uelle atque idem nolle docuisti

Tú aprendiste que la amistad es querer lo mismo y no querer lo mismo.

San Zenón de Verona (*Tract.* I 6, 8 [PL 11, 318a])

Vbi talis est amicitia, ibi idem uelle, et idem nolle; tanto dulcius, quanto sincerius; tanto suauius, quanto sacratius; ubi sic amantes nihil possunt uelle quod dedeceat, nihil quod expediat nolle

Donde la amistad es tal, allí hay un querer lo mismo y no querer lo mismo; tanto más dulce, cuanto más sincero; tanto más agradable, cuanto más venerable; cuando es así, los que aman nada inconveniente pueden querer, nada conveniente no querer.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 3 [PL 40, 834])

Vt in te uno et pene solo illam uerae amicitiae definitionem expertus sim, idem scilicet uelle et idem nolle

Para que, casi con un único fundamento, pruebe contra ti aquella definición de la verdadera amistad: querer, sin duda, lo mismo y no querer lo mismo.

Pedro el Venerable (*Ep.* 4, 21)

Idem uelle, idem nobile, ea firma amicitia est

Querer lo mismo, y lo mismo noble, ésa es una amistad firme.

cf. Salustio (*Cat.* 20, 4). SD 3736

Vinculum amoris est idem uelle

El vínculo del amor es querer lo mismo.

cf. Séneca (*Ira* III 34, 3). M 34

1.15.3

Ἀλλ' εἰ οὕτως, ὦ Θεόδωρε, σοὶ φίλον, οὐδ' ἐμοὶ ἐχθρόν, φασὶν οἱ παροιμαζόμενοι

Pero si es amigo para ti, Teodoro, para mí no es enemigo, como dicen los que hacen proverbios.

Platón (*Theaet.* 162b-c)

Καὶ τοὺς τῶν φίλων φίλους καὶ φιλοῦντας οὓς αὐτοὶ φιλοῦσιν. καὶ τοὺς φιλουμένους ὑπὸ τῶν φιλουμένων αὐτοῖς. καὶ τοὺς τοῖς αὐτοῖς ἐχθροὺς καὶ μισοῦντας οὓς αὐτοὶ μισοῦσιν, καὶ τοὺς μισουμένους ὑπὸ τῶν αὐτοῖς καὶ τοὺς μισουμένους ὑπὸ τῶν αὐτοῖς μισουμένων: πᾶσιν γὰρ τούτοις τὰ αὐτὰ ἀγαθὰ φαίνεται εἶναι καὶ αὐτοῖς, ὥστε βούλεσθαι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ, ὅπερ ἦν τοῦ φίλου

[Se ama] también a los amigos de los amigos, y a quienes aman a quien uno ama; y a quienes son amados por quien uno ama; y a quienes tienen los mismos enemigos que uno y odian a las mismas personas que uno odia; y a quienes son odiados por las mismas personas por las que uno es odiado: parece, en efecto, que todas estas personas consideran buenas las mismas cosas, de modo que quieren cosas buenas para uno, en lo cual consiste precisamente ser amigo.

Aristóteles (*Rhet.* IV 2, 1381a13-19)

Κοινὰ γὰρ τὰ φίλων ἠγοούμενος οὐδὲν οὕτως οἶεται δεῖν κοινὸν ὡς τοὺς φίλους

Creyendo que las cosas de los amigos son comunes, [el amigo] piensa que por fuerza nada es tan común como los amigos.

Plutarco (*Mor.* 65a = *Adul.* 24)

Εὖ μὲν εἶπε Θεόφραστος ὡς «εἰ κοινὰ τὰ φίλων ἐστί, μάλιστα δεῖ κοινούς τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους»

Bien dijo Teofrasto que «si las posesiones de los amigos son comunes, entonces los amigos de los amigos con mayor razón deben ser comunes también.»

Plutarco (*Mor.* 490e = *Frat. am.* 20) citando a Teofrasto (*fr.* 75 W)

Omnium est communis amicus, qui hostis est suorum

Es amigo común de todos quien es enemigo de los suyos.

Pseudo-Publilio Siro (274)

Socii mei socius, meus socius non est

El compañero de mi compañero no es mi compañero.

Ulpiano (*Dig.* L 17, 47, 1). SD 9587, HL 8221, D 3074

Si tibi amicum, nec mihi inimicum

Si es amigo para ti, no es enemigo para mí.

Erasmus (*Adag.* II 1, 33)

Los amigos de mis amigos, mis amigos son. S 69

Los amigos de mis amigos, son mis amigos. World Wide Web

El amigo de mi amigo, mi amigo; y su enemigo, mi enemigo. MK 2899 R. M.

Amigo que es amigo de mi enemigo, no es amigo. MK 3001 R. M.

Guárdate del amigo que alterna con tus enemigos. MK 3231 R. M., S 67

El amigo de mi amigo puede no ser mi amigo. MK 3002 R. M.

1.15.4

Qui bona fide Deum amat, amat et sacerdotes

Quien de buena fe ama a Dios, ama también a los sacerdotes.

A 42, D 2573

Qui me amat, amat et canem meum

Quien me ama, ama también a mi perro.

San Bernardo de Claraval (*Serm. Sanct. Fest.* 1, 3 [PL 183, 449a]). SD 8233, HL 7096, A 42, D 2647, G 2712, COU I.2531

Quien a mí me quiere bien, quiere a lo mío también. MK 9528 R. M.

Quien bien quiere a Beltrán, bien quiere a su can. MK 4101 N.

Quien bien quiere a Betuán, bien quiere a su can. MK 9518 S.–Z.–R. M.
Quien bien quiere a Pedro, bien quiere a su perro. MK 9521 R. M.
Quien quiere a San Roque, quiere su gozque. MK 9525 R. M.
Quien bien quiere a Martín, bien quiere a su rocín. MK 9520 R. M.
Quien bien quiere a Beltrán, a su perro echa pan. MK 9519 R. M.
Quien bien quiere a Pedro, confites le da a su perro. MK 9522 R. M.
Quien bien quiere a Pedro, no le tira piedras a su perro. MK 9523 R. M.
Al perro de Blas quiere tanto Olalla, que le echa en su cama; pero a Blas le quiere más. MK 9527 R. M.
Quien ama al capellán, ama al sacristán. MK 9524 R. M.
Quien quiere a la col, quiere a las hojitas de alrededor. MK 4102
Quien quiere la col, quiere las hojitas de alrededor. MK 9526 R. M.

1.16. Conflictos entre iguales

Καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτωνι τέκτων, / καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ
 El alfarero está celoso del alfarero, y el obrero del obrero; el mendigo envidia al mendigo, y el aedo al aedo.
 Hesíodo (*Op.* 25-26)

Καὶ τοὺς ὁμοίους καὶ ταῦτὰ ἐπιτηδεύοντας, ἐὰν μὴ παρενοχλῶσι μηδ' ἀπὸ ταύτου ἧ ὁ βίος: γίγνεται γὰρ οὕτω τὸ «κεραμεὺς κεραμεῖ»
 Se ama también a quienes son similares y se dedican a las mismas ocupaciones, si no molestan y su vida no tiene los mismos medios de subsistencia, pues entonces se vuelve «el alfarero [envidioso] del alfarero».
 Aristóteles (*Rhet.* II 4, 1381b14-16; *cf. Rhet.* II 10, 1388a16)

Καὶ τὰ τοιαῦτα· οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραμεῖς πάντας τοὺς τοιοῦτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι
 Otros, en cambio, afirman que todos los que se parecen se comportan como alfareros que se hacen la contra.
 Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155a35-1155b1)

Πτωχὸς γὰρ πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ
 El mendigo envidia al mendigo, y el aedo al aedo.
 Plutarco (*Mor.* 619a = *Quaest. conv.* 2, 6) citando a Hesíodo (*Op.* 26)

Sic figulus figulo, faber fabro inuidet
 Así como el alfarero envidia al alfarero, el artesano envidia al artesano.
 Tertuliano (*Nat.* I 20, 5). A 651, COU I.2901

Etiam mendicus mendico inuidet
 El mendigo también envidia al mendigo.
 A 888, COU I.891

Figulus figulo inuidet, faber frabro
 El alfarero envidia al alfarero; el artesano, al artesano.
 Erasmo (*Adag.* I 2, 25). M 309, G 1011, COU I.1062

Inuidet officio quo tu qui fungitor ipso
 Te envidia aquel que tiene el mismo oficio que tú.
 G 1387

Invidia inter pares
 Envidia entre iguales.
 A 888, D 1337, G 1389, COU I.1447

El que es de tu profesión, ése es tu perdición. COU II.961, G II.3625
Ése es tu enemigo, el de tu oficio. MK 46582 C.
Ése es tu enemigo, que es de tu oficio. MK 56291 Z.–N.–R. M.
Imposible es quien tiene oficios estar sin enemigos. MK 20931 C.*
"Amigo, amigo", y agraz en el ojo. MK 2954 R. M.

- De amigo a amigo, chiche en el ojo.* MK 2953 Z.–N.–C.
De amigo a amigo, de compadre a compadre, sangre en el ojo. S 66
De amigo a amigo, la chinche en el ojo. S 66, DAPR 58
De compadre a compadre, chinella en el ojo. MK 11612 Z.
De compadre a compadre, chinilla en el ojo. MK 20988 M.
De compadre a compadre, chinte en el ojo. MK 56251 S.–R. M.
De cosario a cosario no hay ganancia, sino de muchas puñadas. MK 56254 R. M.
De cojo a cojo, muletazo. MK 56252 Iribarren.
De gato a gato, un arañazo. MK 56253 R. M.
Dos perros a un can, mal trato le dan. MK 56306 N.
–Perrito, ¿quién te mordió? –Otro perro como yo. MK 56260 R. M.
–Araña, ¿quién te arañó? –Otra araña como yo. MK 56259 N.–C.*, S 88

1.17. Número de amigos

Kaì tò σφόδρα δὴ πρὸς ὀλίγους

[Amistad verdadera] en cantidad sólo hay hacia pocas personas.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 10, 1171a12-13)

Οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν: τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν, ἢ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἔν τι εἶναι

Pero [la amistad] no sólo es necesaria, sino también bella: por ello alabamos a quienes aman a sus amigos, y tener muchos amigos se considera algo bello.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a28-30)

Ἐπὶ τῆς φιλίας ἀρμόσει μήτ' ἀφιλον εἶναι μήτ' αὖ πολύφιλον καθ' ὑπερβολήν;

¿De la amistad habrá que decir que no conviene ni carecer de amigos ni tener en exceso?

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 10, 1170b22-23)

Πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα

No es posible hacerse amigo de muchas personas con una amistad perfecta, como tampoco es posible estar enamorado de muchas personas.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 7, 1158a10-12)

Πολλοὺς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ ῥάδιον, ἴσως δ' οὐδ' ἀγαθοὺς εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὃ παρχάλεπον

No es fácil que muchas personas le gusten mucho a la vez a una sola, como tampoco lo es que le parezcan buenas. Además, hay que llegar a conocer [al amigo] y alcanzar intimidad, algo extremadamente difícil de conseguir [con muchas personas].

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 7, 1158a13-15)

Ἴσως οὖν εὖ ἔχει μὴ ζητεῖν ὡς πολυφιλώτατον εἶναι, ἀλλὰ τοσοῦτους ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί: οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι φίλον σφόδρα

Así, conviene buscar no el número más grande de amigos, sino tantos como aquellos con los que se puede convivir, pues no parece posible tener una fuerte amistad con muchas personas.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 10, 1171a8-11)

Ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis caritas aut inter duos aut inter paucos iungeretur

[La amistad] es algo tan reducido y restringido, que toda estimación se comparte entre dos o entre pocos.

Cicerón (*Lael.* 5, 20)

Neque nullis sis amicus neque multis

No estés sin amigos, ni con muchos amigos.

SD 5880, HL 5219, M 21, B 2064

Pauca sed bona

Poco, pero bueno.

SD 7315, HL 6258, P 2192, M 22, G 2357 y 2359, COU I.2243

- Ni amigo de muchos, ni amigo de ninguno.* MK 3365 R. M.
Amigos y libros, pocos, buenos y bien conocidos. MK 3357 R. M.
Amigos, pocos y buenos. MK 3355 R. M., S 68
Amigos, pocos y finos. MK 3356 R. M.
Compañía de uno, compañía de ninguno; compañía de dos, compañía de Dios; compañía de tres, compañía es; compañía de cuatro, compañía del diablo. MK 11705 Z.-N.
Compañía de uno, compañía de ninguno; de dos, compañía de Dios; compañía de tres, mala res. MK 11706 C.
Compañía de dos, compañía de Dios; compañía de tres, compañía de todos es. MK 11707 R. M.
Compañía de dos, hízola Dios; de tres o cuatro, hízola el diablo. MK 11708 R. M.
Junta de dos, junta de Dios; junta de tres, junta es; junta de cuatro junta de diablo. MK 11709 C.-R. M.
Compañía de tres, compañía es; compañía de cuatro, compañía del diablo. MK 11717 C.
Compañía de tres, compañía de reis. MK 11718 C.
Compañía de tres, el demo la fez. MK 11719 C.
Compañía de tres, mala es. MK 11720 R. M.
Compañía de tres, no perseveréis. MK 11721 C.
Compañía de tres, no vale res. MK 11716 N.-C.
Terno, compañía del infierno. MK 11723 R. M.
Terno, el diablo en el infierno. MK 11722 R. M.
Amistad de cuatro, junta del diablo, si es de bellacos. MK 3362 C.
Compañía de cinco, el diablo la hizo. MK 11724 R. M.
Compañía de dos, compañía de Dios. MK 11710 M.
Compañía de dos, hízola Dios. MK 40039 C.
Compañía buena, la de dos: Dios y yo. MK 11711 R. M.
Compañía de dos fue la del Edén, y no salió bien. MK 11715 R. M.
Compañía de dos, mi sombra y yo. MK 11713 R. M.
Compañía no engañosa, yo y mi sombra. MK 11714 R. M.
Compañía, de dos: mi perro y yo. MK 11712 R. M.
Un solo Dios, y amigos, ciento dos; te favorecerá Dios, y tus amigos no. MK 3363 R. M.

1.18. Los verdaderos amigos son escasos

Millibus e multis unus uix fidus amicus, / hic albo coruo rarior esse solet

De entre muchos miles, apenas un solo hombre es amigo fiel: éste suele ser más raro que un cuervo blanco.

Juvenal (7, 201-202). A 54

Scito [...] tamen uenire te in locum hominibus plenum, amicis uacuum: in pectore amicus, non in atrio

Ten en cuenta [...] que, con todo, llegas a un sitio lleno de hombres, pero vacío de amigos: el amigo se busca en el pecho, no en el atrio.

Séneca (*Ben.* VI 34, 4-5)

Amicus uerus albo coruo rarior esse solet

El amigo verdadero suele ser más raro que un cuervo blanco.

cf. Juvenal (7, 202). D 158

Amicus uerus, rara auis

Amigo verdadero, pájaro raro.

B 159, M 18, A 54, G 169, COU I.165, T 1317

Atria hominibus plena sunt, amicis uacua

Los atrios están llenos de hombres pero vacíos de amigos.

cf. Séneca (*Ben.* VI 34, 4-5). G 260

Raros son los verdaderos amigos. DAPR 61

Amigos buenos, uno entre ciento; y si mejor lo he de decir, uno entre mil. MK 3366 R. M.
Amigo leal y franco, mirlo blanco. MK 2915 R. M.
Amigos buenos y mirlos blancos, son harto raros. MK 2918 R. M.
Amigos, todos nos lo llamamos; pero el buen amigo es un mirlo blanco. MK 2919 R. M.
Quien buen amigo halló, con un mirlo blanco topó. MK 2920 R. M.
Amigo verdadero, mosca blanca y cisne negro. MK 2917 R. M.
Amistad leal y franca, mosca blanca. MK 2916 R. M.
Antes encontrarás burro con cuernos que amigo perfecto. MK 2921 R. M.

1.18.1

Amicus diu quaeritur, uix inuenitur, difficile seruatur

El amigo se busca largo tiempo, se encuentra a duras penas y se conserva difícilmente.

San Jerónimo (*Ep.* 3, 6); San Bonifacio de Maguncia (*Ep.* 30 [PL 89, 729a]); Alcuino (*Ep.* 84 [PL 100, 275c]). T 1317

Amicus raro acquiritur, cito amittitur

El amigo raramente se adquiere, rápido se pierde.

T 1317, W 962a

Buscando un amigo mi vida pasé; muriendo estoy de viejo, y no lo encontré. MK 2924 R. M., S 66

Buen amigo ni buen yerno no se halla presto. MK 2923 R. M.

El amigo y el yerno, no se halla en todo el invierno. MK 2922 N.-C.

1.18.2

Hominis canis amicus optimus

El perro es el mejor amigo del hombre.

G 1169, COU I.1222

El perro es el mejor amigo del hombre. Tarnowska (2005: 216)

El mejor amigo, un perro. MK 50069 R. M., S 67

¿Quieres tener un amigo verdadero? Ten un perro. MK 50070 R. M.

–¿Quién es tu amigo? –Mi perro. –¿Tienes algún otro? –No lo creo. MK 3370 R. M.

–¿Tienes algún amigo bueno? –Uno: mi perro. –¿Le has puesto nombre especial? –Sí: Leal. MK 3371 R. M.

–¿Cuántos amigos tienes? –Dos: mi perro y mi bastón. MK 3368 R. M.

–¿Cuántos amigos tienes? –Dos: mi perro y un palo para defenderme y defenderlo. MK 3369 R. M.

Amigos verdaderos, un palo y un perro. MK 3367 R. M.

El perro, mi amigo; la mujer, mi enemigo; el hijo, mi señor. MK 50068 Z.-N.-M.-C.

1.18.3

Ἐ φίλοι οὐδεὶς φίλος

Nadie es amigo de quien tiene [muchos] amigos.

Diógenes Laercio (V 21) remitiendo a Aristóteles

Οὐδεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι

Nadie es amigo de quien tiene muchos amigos.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 12, 1245b20-21). T 1319

Amicus omnibus, amicus nemini

Amigo de todos, amigo de ninguno.

SD 630, HL 556, A 57, D 155, G 168, COU I.163, T 1319

Homo a suo socio cognoscitur

El hombre se conoce por su propio compañero.

Bebel (1879: 22, nº 51)

Multis amicus, nullus amicus

Amigo de muchos, ningún amigo.

A 57, G 1731, COU I.1745

Omnibus amicus, cunctorum stultus cogitur esse

Se deduce que [un hombre que] es amigo para todos es [el único] tonto entre ellos.

Bebel (1879: 58, nº 204)

Amigo de muchos, amigo de ninguno. MK 2980 Z.–C.

Amigo de todos y de ninguno, todo es uno. MK 3351, S 65

Amistad de todos y de ninguno, todo es uno. MK 2981 N.–C.

Muchos amigos, ninguno amigo. MK 3352 R. M.

Quien de todos es amigo, de ninguno es amigo. MK 3350 R. M.

Quien de todos es amigo, o es muy pobre o es muy rico. MK 3349 N.–R. M., S 68

Amigo de uno, amigo de ninguno. MK 3364 C.*

1.18.4

Χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους / φιλίας θνητοὺς ἀνακίρνασθαι / καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς, / εὐλῦτα δ' εἶναι στέργηθρα φρενῶν / ἀπό τ' ὄσασθαι καὶ ζυντεῖναι

Sería necesario que los mortales contrajeran entre sí amistades medidas que no llegaran hasta el mismo tuétano del alma y que las pasiones del corazón fueran fáciles de deshacer para aflojarlas o apretarlas.

Eurípides (*Hipp.* 253-257)

Si uitare uelis acerba quaedam / et tristes animi cauere morsus; / nulli te facias nimis sodalem: / gaudebis minus et minus dolebis

Si quieres evitar ciertas penas y precaverte del mordisco de la tristeza, no te hagas demasiado amigo de nadie; te alegrarás menos, pero también menos te lamentarás.

Marcial (XII 34, 8-11). SD 6576 y 9441, HL 5702

Non omni homini cor tuum manifestes

A todo hombre no descubras tu corazón.

Biblia (*Sí.* 8, 22). SD 6329, HL 5525, D 1990

De ninguno seas muy compañero, si no quieres tener dolor por entero. MK 11704 R. M.

Amistad, con todos; comunidad, con nadie. MK 3360 R. M.

Amistad, con todos; confianza, con pocos. MK 3361 R. M.

Amistad, pero sin mucha familiaridad. MK 3411 R. M.

Trata a todos con bondad, pero no con familiaridad. MK 12589 R. M.

Con todos corro, y con ninguno me paro. MK 61408 R. M.

Muchos amigos en general, y uno en especial. MK 3353 N.–C., S 70

Muchos son los amigos e pocos los escogidos. MK 3348 S.–Z.–N.–C.*, S 70

Trato, con todos; amistad, con pocos; confianza, con uno; intimidación, con ninguno. MK 61409 R. M.

Conocidos, muchos; amigos, casi ninguno. MK 3284 R. M., S 69

Muchos son los conocidos, y pocos los amigos. MK 3286 R. M.

Ten muchos conocidos; pero un solo amigo. MK 3288 R. M.

Tengamos muchos conocidos y pocos amigos. MK 3287 R. M.

Los más de los amigos no son sino conocidos. MK 3285 R. M.

1.18.5

Omnes amicos habere operosum est; satis est inimicos non habere

Es trabajoso tener como amigos a todos: es suficiente con no tener enemigos.

Séneca (*Ep.* 14, 7). SD 6842, HL 5905, VF 139, D 2149

Amigo de uno, y enemigo de ninguno. MK 3354 C.–C. C., S 65

Enemigo, de ninguno; y amigo, de uno. MK 20920 R. M.

Sé amigo de uno, y enemigo de ninguno. MK 3359 R. M.

Amigo de todos, enemigo de nadie, y no fiar de ninguno. MK 3358 C.
De los enemigos, los menos. MK 20953 Z.-R. M.
Para enemigo, ninguno es bueno. MK 20944 R. M.

1.18.6

Qui studet multis amicis, multos inimicos ferat

El que busca muchos amigos, debe soportar muchos enemigos.
 Publilio Siro (671 / Q 69). SD 8330, HL 7165

Cuanto [sic] menos los amigos, son menos los enemigos. MK 3314 R. M.

1.19. Probar las amistades

Οὐδὲ γὰρ εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός, / πρὶν πειρηθείης ὥσπερ ὑποζυγίου

No se puede conocer realmente los sentimientos de un hombre ni de una mujer si antes no se los ha puesto a prueba como a un animal de carga.

Teognis (125-126), citado por Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1237b15-16)

Οὐκ ἔστι δ' ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος: ἡ δὲ πίστις οὐκ ἄνευ χρόνου. δεῖ γὰρ πείραν λαβεῖν [...] οὐδ' ἄνευ χρόνου φίλος, ἀλλὰ βούλονται φίλοι

No hay firme amistad sin confianza, ni confianza sin tiempo, por lo cual es necesario poner a prueba [a los amigos] [...]. Pero no se es amigo sin tiempo, sino que se desea ser amigos.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1237b12-13 y 17)

Βραδέως μὲν φίλος γίγνου, γενόμενος δὲ πειρῶ διαμένειν

Hazte amigo lentamente; una vez hecho, trata de preservarlo.

Isócrates (*Or.* 1, 24)

Ἀλλ' ὥσπερ νόμισμα δεῖ τὸν φίλον ἔχειν πρὸ τῆς χρείας δεδοκιμασμένον, μὴ ὑπὸ τῆς χρείας ἐλεγχόμενον

Pero, como a una moneda, es necesario poner a prueba al amigo antes de la necesidad, para que no sea puesto a prueba por la necesidad.

Plutarco (*Mor.* 49d-e = *Adul.* 2)

Οὐ φιλοῦντα δεῖ κρίνειν ἀλλὰ κρίναντα φιλεῖν

No hay que juzgar amando, sino amar después de haber juzgado.

Plutarco (*Mor.* 482b = *Frat. am.* 8) citando a Teofrasto (*fr.* 74 W); Estobeo (*Floril.* 4, 27, 14). T 1327

Φίλους μὴ τάχῃ κτῶ: οὐς δ' ἂν κτήσῃ μὴ ἀποδοκίμαζε

No hagas amigos rápido y, si los has hecho, no los rehúyas.

Diógenes Laercio (I 60), atribuido a Solón

Cave amicū credas nisi quem probaueris

Cuida de creer a un amigo si no lo has probado.

Publilio Siro (120 / C 35). SD 1306, HL 1212

Cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare

Conviene amar cuando lo hayas juzgado, no juzgar cuando ya lo hayas amado.

Cicerón (*Lael.* 22, 85)

Deligere oportet quem uelis diligere

Conviene elegir a quien quieras amar.

Rhetorica ad Herennium (IV 29). T 1327

Est igitur prudentis sustinere [...] impetum beneuolentiae, quo utamur [...] amicitia, aliqua parte periclitatis moribus amicorum

Es propio del sabio, pues, contener el impulso de benevolencia para disfrutar de la amistad una vez probadas, de alguna manera, las costumbres de los amigos.

Cicerón (*Lael.* 17, 63)

Et iudicare difficile est sane nisi expertum, experiendum autem est in ipsa amicitia: ita praecurrit

amicitia iudicium tollitque experiendi potestatem

Y juzgarlos es muy difícil salvo para el experto, pero hay que experimentarse en la misma amistad: así la amistad se anticipa al juicio e inhibe la capacidad de probarlos.

Cicerón (*Lael.* 17, 62)

Expedit iam probatos amicos amari, quam amatos probari

Conviene más que los amigos ya probados sean amados, que que los amados sean probados.

Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 15, 7), atribuido a Teofrasto

In amicis eligendis neglegentis esse nec habere quasi signa quaedam et notas, quibus eos, qui ad amicitias essent idonei, iudicarent

Al elegir amigos [la gente] es negligente y no tiene algo así como unas señales o marcas con que juzgar a los que son idóneos para la amistad.

Cicerón (*Lael.* 17, 62)

Tu omnia cum amico delibera, sed de ipso prius. Post amicitiam credendum est, ante amicitiam, iudicandum

Consúltalo todo con el amigo, pero primero [medita] sobre él. Tras [afianzada] la amistad, debes confiar en él; antes, debes juzgarlo.

Séneca (*Ep.* 3, 2). SD 10084, VF 141, T 1305

Vna cautio est atque una prouisio, ut ne nimis cito diligere incipiant neue non dignos

Hay una sola precaución y una sola previsión: que no se empiece a amar demasiado deprisa, y menos a indignos de ello.

Cicerón (*Lael.* 21, 78)

Ab inimicis tuis separare et ab amicis tuis adtende

Apártate de tus enemigos, y guárdate de tus amigos.

Biblia (*Sí.* 6, 13)

Si possides amicum, in tentatione posside eum, et ne facile credas ei

Si tienes un amigo, tenlo mediante una prueba y no te fíes presto de él.

Biblia (*Sí.* 6, 7). SD 9381, HL 8058, D 3045

Est enim consuetudinis meae, ut eligam ante, post diligam

Es propio de mi proceder que primero elija y después ame.

Sidonio Apolinar (*Ep.* V 11, 1)

Ames probatos, non amatos post probes

Ama a ya probados, no pruebes después de haberlos amado.

T 1327

Amicum proba, probatum ama

Prueba al amigo; una vez probado, ámallo.

SD 621, HL 548, G 164

Después de la amistad, se ha de creer; antes de la amistad, se ha de juzgar. MK 3419 R. M.

Prueba primero al amigo, antes de buscar su abrigo. MK 3156 R. M., S 68

No te fíes de ligero de quien se te ofrece por compañero. MK 11771 R. M.

Amigo sin probación, no sé si es de oro o de latón. MK 3151 R. M.

Amiguitos por probar, meloncitos por calar. MK 3152 R. M.

Amistad no probada, ni es amistad ni es nada. MK 3154 R. M.

El amigo, probado; y el melón, calado. MK 3153 R. M.

No hace poco quien a sus amigos prueba. MK 3155 R. M.

No conociendo al amigo nuevo, a las veces con daño le pruebo. MK 3158 C.

De un buen amigo me fié, y ¡qué mal me fue! El buen amigo se torció y vilmente me traicionó. MK 2940 R. M.

El peor testigo, el que fue tu amigo. MK 2938 C.

Me confié a un mal amigo, y ahora contra mí es testigo. MK 2939 R. M.

Quien confía en amigos, el desengaño lleva consigo. MK 2936 R. M.

Quien se fía de amigo no fiel, buen testigo tiene contra él. MK 2937 N.-R. M., S 68

Al amigo, nunca lo pruebes. MK 3160 R. M.
Si amigos tienes, no los pruebes, que los pierdes. MK 3169 R. M.
Si quieres tener muchos amigos, prueba pocos. MK 3170 R. M.
Al amigo, cuando lo pruebas, ¡qué chasco te llevas! MK 3159 R. M.
Amigo probado, probador desengañado. MK 3162 R. M.
Amigo que probaste, chasco que te llevaste. MK 3163 R. M.
Chasco se lleva quien a su amigo prueba. MK 3164 R. M.
Quien prueba al amigo, del desengaño está vecino. MK 3168 R. M.
Ni todas las cosas se han de apurar, ni todos los amigos probar, ni todos los enemigos descubrir y declarar. MK 3157 C.
No pruebes a tu amigo en cosas del bolsillo. MK 3165 R. M.
Quien a su amigo prueba, casi siempre saca en claro que no lo era. MK 3167 R. M.
Amigo probado, casi siempre oro falso. MK 3161 R. M.
Pruebo una onza, y es de oro; pruebo un amigo, y es de plomo. MK 3166 R. M.

1.20. Amistades de hecho y de palabra

Καλοκάγαθίαν ὄρκου πιστοτέραν ἔχει
 [En la amistad] pon más confianza en el carácter que en el juramento.
 Diógenes Laercio (I 60), atribuido a Solón
Δεῖ τοὺς φιλοῦντας πίστιν, οὐ λόγους ἔχειν
 Entre los amigos debe haber fidelidad, no palabras.
 Menandro (*Monost.* 175)
Πίστις γὰρ ἀνδρῶν τιμιωτέρα λόγου
 Pues es más preciosa la fidelidad de los hombres que su palabra.
 Menandro (*Monost.* 649)
Ex factis, non ex dictis, amici pensandi
 Hay que pesar a los amigos por sus hechos, no por sus palabras.
 Livio (XXXIV 49, 7). SD 2728, HL 2494, P 856, D 830, G 867, COU I.911
Facile ex amico inimicum facies, cui promissa non reddas
 Fácilmente harás un enemigo de un amigo cuya promesa no mantengas.
 San Jerónimo (*Ep.* 148, 30). T 1312, W 8688a
Probatio dilectionis, exhibitio est operis
 La prueba del amor es la presentación de obras.
 San Gregorio Magno (*Homil. Evang.* 30, 1 [PL 76, 1220c]). D 2451, COU I.2395
Amigo cierto, el probado en el hecho. MK 3171 R. M.
En el obrar se prueba la amistad. MK 3172 R. M.
En las obras y lealtad, se conoce la amistad. MK 3173 R. M.
Ése es tu amigo que te hace obras de amigo. MK 3174 R. M.
Amistad de boquilla, no vale una cerilla. MK 2947 R. M.
Amor y amigo de verba, amor y amigo de mierda. MK 3619 R. M.
Amistad de boca, larga parola y cerrada la bolsa. MK 2946 R. M.
Amigo de verba, caballo de hierba y casa de tierra, todo es mierda. MK 2948 R. M.
Casa de terra, caballo de erva, amigo de verba. MK 7384 Z.
Casa de tierra, caballo de hierba y amigo de boca, pura bicoca. MK 9666 R. M.
Casa de tierra, caballo de hierba, amigo de verba, todo es merda. MK 7385 C.
Casa de tierra, casa de hierba y amigo de palabra, no valen nada. MK 9667 R. M.
Bien lo dices, pero mal lo señalas. MK 2955 R. M.*
A la prueba, buen amor. MK 4038 H.–C.
El amor y la fe, en las pruebas se ve. MK 4039 C., S 73
Obras con querencias. MK 4037 S.
Obras son amores, y no buenas razones. MK 46246

Amor de boca, bicoca; amor de corazón, verdadera pasión. MK 3617 R. M.
Amor de boquilla, no vale una hormilla; amor de corazón, vale un millón. MK 3618 R. M.
 vid. Apéndice 9.07

1.21. Convivencia prolongada

Οὐκ ἔστιν εἰδήσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἄλας συναλαῶσαι

No es posible conocerse uno a otro antes de haber gastado sal juntos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 4, 1156b26-28), citado como paremia

Οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ. διὸ εἰς παροιμίαν ἐλήλυθεν ὁ μέδιμνος τῶν ἁλῶν

Pues el amigo no lo es sin pruebas ni en un solo día, sino que se necesita tiempo; de donde viene el proverbio de la fanega de sal.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1238a2-3)

Οὐδ' ἀναμένει τὸν θρυλούμενον τῶν ἁλῶν μέδιμνον

No espera la proverbial fanega de sal.

Plutarco (*Mor.* 482b = *Frat. am.* 8)

Τὸν θρυλούμενον ἐκεῖνον χρόνῳ τῶν ἁλῶν συγκατεδηδοκῶς μέδιμνον

El que se ha comido con nosotros, en el transcurso del tiempo, la proverbial fanega de sal.

Plutarco (*Mor.* 94a = *Amic. mult.* 3)

Ἀλῶν μέδιμνον καταφαγῶν

Habiendo comido una fanega de sal.

Apostolio (2, 52); Gregorio Ciprio (L. 1, 23); Macario (1, 82). T 1314

Multi modii salis simul edendi sunt ut amicitiae munus expleatur

Muchos modios de sal se han de comer juntos para colmar el don de la amistad.

Cicerón (*Lael.* 19, 67). SD 5468, HL 4919, VF 140, P 1715, M 21, A 64, G 1716, COU I.1742, T 1314

Nemini fidis, nisi cum quo prius modium salis absumpseris

No confíes en nadie, sino en aquel con el que primero hayas consumido un modio de sal.

Erasmus (*Adag.* II 1, 14). G 1803

Salis absumendus modius, priusquam habeas fidem

Tienes que haber comido un modio de sal con alguien antes de tenerle confianza.

Pseudo-Publilio Siro (337)

No te has de fiar sino de con quien comieres un moyo de sal. MK 16056 C.

Para conocer la amistad, has de comer con ella una hanega de sal. MK 3145 Z.-C.-R. M.

Una hanega de sal ha de comer un hombre con su amigo antes de fiarse de él. MK 16057 R. M.

En tu amigo confiarás, cuando hayas comido con él media fanega de sal. MK 3146 R. M.

Hostia partida, amistad de por vida. MK 2903 R. M.

En el queso y el jamón conoce el hombre a su compañero. MK 34143 C.

En el queso y en el pernil del tocino conoce el hombre al que le es amigo. MK 3193 R. M.

Amistad verdadera o fingida, el tiempo la examina. MK 3148 R. M.

Placerá a Dios, y tiempo verná, cuáles son los amigos por el tiempo se parecerá. MK 3147 N.-M.-C.-R. M.

1.21.1

Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν

Pues nada es tan propio de los amigos como la convivencia.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 6, 1157b19)

Amici fures temporum

Los amigos son ladrones de tiempo.

SD 599, HL 530

Amici sunt fures temporis

Los amigos son ladrones de tiempo.
Bacon (*DAS*, VIII 1). SD 601, VF 143

Amicis quaelibet hora

Para los amigos, cualquier hora.
SD 604, HL 533

No digas amigo a quien no vivió contigo. MK 3149 R. M.

Quien me visita, conversación me da y tiempo me quita. MK 64694 R. M.

Quien te visita, poco te da y mucho te quita. MK 64695 R. M.

1.22. Amistades viejas y nuevas

Σκεύη τὰ μὲν καινὰ κρείττονα, φιλία δὲ ἡ παλαιότερα

Los mejores muebles son los nuevos; la mejor amistad, la más vieja.
Demófilo (*Simil. Pyth.* 134 [Mullach, I.495]). T 1324

Quam ueterrimus, tam homini optimus amicus

Cuanto más viejo, tanto mejor es el amigo para el hombre.
Plauto (*Truc.* 173). G 3384, T 1324, W 23376

Quod potius est antiquius esse

Lo que es más antiguo es lo mejor.
Frontón (*Anton. Ep.* 19, [155, 2 van den Hout]). T 1324

Veterrimae quaeque, ut ea uina, quae uetustatem ferunt, esse debent suauissimae

Las [amistades] más antiguas tienen que ser las de mejor sabor, como aquellos vinos que ponen de manifiesto su antigüedad.

Cicerón (*Lael.* 19, 67). A 51, T 1324

Vt nauis utilior noua quam uetus, sic amicitia

Así como una nave vieja es más útil que una nueva, así también la amistad.
Quintiliano (*Inst.* V 11, 26)

Vinum nouum, amicus nouus; ueterascet, et cum suauitate bibes illud

Vino nuevo es amigo nuevo; cuando envejeciere podrás beberlo con placer.
Biblia (*Sí.* 9, 15). SD 10626, HL 9202, VF 140, M 623, D 3399, COU I.3206

Annosum uinum, socius uetus et uetus aurum

Vino añejo, viejo amigo y oro viejo.
SD 720, HL 646, A 51, D 180, G 197 y 201, COU I.195

Antiquus gladius, uetus atque fidelis amicus: / credite temporibus hec ualuere suis

Una espada antigua, un amigo viejo y fiel: pensad que éstos han obtenido su valor por su duración.

W 1189

Calles antiquos serua ueteres et amicos! / Res incauta satis est affectus nouitatis

¡Mantén los senderos antiguos y los amigos viejos! El aprecio a la novedad es algo bastante incauto.

W 2242, cf. W 8500

Callis et antiquus tibi non uilescaat amicus

El sendero y el amigo viejos no te sean despreciados.
W 2255

Multum antiquis amicis, et gladiis antiquis multum confidendum esse, putauerunt patres nostri

Nuestros padres creyeron que había que confiar mucho en los viejos amigos y en las espadas viejas.

Bebel (1879: 56, nº 195)

Non callem ueterem, non obliuiscere amicum!

No olvidarás ni el sendero ni al amigo viejos.
W 17347

Preualet antiquum uinum uino nouitatis, / sicque uetus socius preualet ipse nouo

El vino añejo aventaja al vino nuevo, y así el compañero viejo aventaja al nuevo.

W 22267

Sic nouus atque nouum uinum ueterascat amicus

Que el amigo nuevo envejezca como el vino nuevo.

W 29517

Veterrimus homini optimus est amicus

El más viejo es el mejor amigo para el hombre.

cf. Plauto (*Truc.* 173). W 33271

Vt ueteri uino ueteri nitaris amico! / Sique nouum capias, ueterem ne corde repellas

¡Confía en el amigo viejo como en el vino viejo! Y si tomas uno nuevo, no ahuyentes el viejo de tu corazón.

W 32620

Amigo viejo y vino añejo. MK 3243 R. M.

Amigo y vino, el más antiguo. MK 3244 R. M.

Amigo y vino nuevo, aunque bueno sea, no lo es tanto como el viejo. MK 3245 R. M.

Amigo y vino nuevo, no los apruebo. MK 3246 R. M.

Aceite, y vino y amigo, antiguo. MK 410 N.

Aceite y vino, y amigo, en lo antiguo; y añejo el tocino. MK 411 C., S 28

Amigo, viejo; tocino y vino, añejo. MK 3242 R. M., S 66

El tocino, y el vino, añejo; y el amigo, viejo. MK 60983 Z.-N.-C.

Libros, amigos y vino, antiguos. MK 36621 R. M.

Leña, libros, vino y amigos, los más antiguos. MK 36354 R. M.

Leña, libros, vino y amigos, los más viejos preferidos. MK 36354 R. M.

Caballo viejo para cabalgar; leña vieja para quemar; vino viejo para beber; amigo[s] viejos para conversar y libros viejos para leer. MK 8141 R. M.

No hay tal como amigo viejo para tratar, y leña seca para arder y quemar. MK 3240 C.

Amigo nuevo y casa vieja, para otro los deja. MK 3237 R. M.

Amistad vieja, y casa nueva. MK 3236

En nuevo amigo y en vieja casa no pongas tu confianza. MK 16049 R. M.

Oro viejo, vino viejo, amigo viejo; casa nueva, navío nuevo, vestido nuevo. MK 4344, MK 47868 R.

M. Gella Iturriaga, S 726

Amistades y tejas, las mejores, las más viejas. MK 3238 R. M.

Las firmes amistades se hacen en las mocedades. MK 3247 R. M.

Amigos, viejos; y cuentas, nuevas. MK 3241 R. M.

Cuentas nuevas, amistad vieja. MK 14779 R. M.

vid. Apéndice 9.08

1.22.1

Ne derelinquas amicum antiquum, nouus enim non erit similis illi

No abandones al amigo antiguo, porque el nuevo no será parecido a él.

Biblia (*Sí.* 9, 14). SD 5604, HL 5022, COU I.1796

«*Serua antiquum amicum*», ut antiquae amicitiae quam in pueritia iam olim coepimus et seruauimus, in senectute non obliuiscaris

«Conserva al amigo antiguo», porque en la vejez no te olvidarás de la antigua amistad que ya antes en la infancia se empezó y se conservó.

San Bonifacio de Maguncia (*Ep.* 41 [PL 89, 740])

Amicos ne mutaueris

No cambies de amigos.

G 158

Antiquum retine, quem sis expertus, amicum, / nec similem credas, si sapis, esse nouum

Retén al antiguo amigo al que hayas probado y, si eres inteligente, no creas que uno nuevo

sea similar.

T 1324, W 1186

Ignotum notis noli preponere amicis! / Cognita iudicio constant, incognita casu

¡No antepongas el amigo desconocido a los conocidos! Lo conocido se mantiene constante en su simpatía; lo desconocido, sólo por casualidad.

W 11423

Ignotum noto noli praeponere amico

No antepongas el amigo desconocido al conocido.

G 1232

Ignotum noto numquam proponis amico

Nunca antepongas el amigo desconocido al conocido.

W 11424

Non erit antiquo nouus antefendus amicus

El amigo nuevo no deberá ser antepuesto al antiguo.

W 17560

Non est antiquus damnandus, fili, amicus

El amigo antiguo no debe ser dañado, hijo.

W 17580a

Nouos amicos dum paras, ueteres cole

Mientras recabas nuevos amigos, cuida de los viejos.

G 2086

Nouos parans amicos, ueterum ne obliuiscare

Buscando nuevos amigos, no olvides al viejo.

G 2087

No trueques amigo viejo por amigo nuevo. MK 3235 R. M.

Si tomas amigos nuevos, no te olvides de los viejos. MK 46765 R. M.

Dejar el amigo viejo por el nuevo no lo apruebo. MK 3234 R. M.

Es mal consejo por el amigo nuevo olvidar el viejo. MK 32739 R. M.

No hagas amigos de presto, ni dejes los que hayas hecho. MK 3248 R. M.

Amistades nuevas olvidan viejas. MK 3257 R. M.

1.23. Reciprocidad en la amistad

Τῶν φίλων γὰρ ὧν φίλος / ἔργοισι χρηστός, οὐ λόγοις ἔφην μόνον

Siendo amigo de los amigos, útil con hechos, no sólo con palabras pronunciadas.

Ateneo (VI 238f) citando a Antífanes (*fr.* 195 Kock)

Ἀλλήλους δ' ἐφίλησαν ἴσω ζυγῶ. ἦ ῥα τότε ἦσαν / χρύσειοι πάλιν ἄνδρες, ὁ κάντεφίλησ' ὁ φιληθείς

Se aman mutuamente con igual yugo: entonces los hombres de nuevo eran de oro, amaban recíprocamente al que amaban.

Teócrito (*Idyll.* 12, 15-16)

Μόνος ἐπίσταται φιλεῖν φίλους

Sabe solo amar a sus amigos.

Apolodoro de Caristos (*fr.* 19 K)

Φίλος δέ ἐστιν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος

Es amigo aquel que ama y a su vez es amado.

Aristóteles (*Rhet.* II 4, 1381a1-2)

Amicus amico

Amigo para el amigo.

Plauto (*Mil.* 660); Petronio (43, 4); Erasmo (*Adag.* I 3, 17). SD 623, HL 550, VF 137, P 181, M 17, D 151, G 165

Nihil est enim remuneratione beneuolentiae, nihil uicissitudine studiorum officiorumque iucundius

Pues no hay nada más agradable que el intercambio de benevolencia y la reciprocidad de

afanes y ayudas.

Cicerón (*Lael.* 14, 49)

amigo/a de [sus] amigos. CREA

No hay amigo para amigo: las cañas se vuelven lanzas. MK 2934 C., S 67

No hay amigo para el amigo, ni hijo para padre, ni padre para hijo. MK 2935 C.

Ya no hay amigo para amigo, ni hijo para padre, ni padre para hijo. MK 3372 R. M.

En este mundo villano, ni hijo para padre, ni hermano para hermano. MK 20330 R. M.

No hay hermano para hermano, ni padre para hijo, ni hijo para padre. MK 20329 C.

vid. Apéndices 2.09, 9.09

1.23.1

Καὶ τοίνυν ἡδὺ μὲν χαρίζεσθαι τοῖς ἐλευθέροις, ἀφθόνων ὄντων, ἡδὺ δὲ λαμβάνειν δῶρα, δικαίως λαμβάνοντα καὶ δι' ἀρετῆν· ὁ τοίνυν τοῖς φίλοις χαριζόμενος ἥδεται ἅμα μὲν ὡς διδούς, ἅμα δὲ ὡς αὐτὸς κτώμενος

Y, consecuentemente, es grato obsequiar con regalos a los hombres libres, si se tienen en abundancia, y es placentero recibir presentes, si se reciben con justicia y por merecimiento. Por tanto, el que se goza obsequiando a sus amigos, tanto se goza en dar como en recibir.

Dion de Prusa (*Or.* 3, 110)

Amicitiam ait sociam eamque consensu consistere reciprocamque esse ac delectationis uicem reddere, quando aequaliter redamat

Se dice que la misma amistad compartida consiste en el consenso, que es recíproca y que devuelve el intercambio de amor cuando «reama» [devuelve amor por amor] con equidad.

Apuleyo (*Plat.* II 13)

Extra fortunam est, quidquid donatur amicis: / quas dederis, solas semper habebis opes

Lo que se da a los amigos está fuera del alcance de la fortuna: las riquezas que hayas dado serán las únicas que siempre tendrás.

Marcial (V 42, 7-8)

In bono hospite atque amico quaestus est quod sumitur

En un buen huésped y un amigo lo que se gasta es una ganancia.

Plauto (*Mil.* 674). T 1320, W 11673c

Vilis amicorum est annona, bonis ubi quid dest

El precio de los amigos es bajo cuando a los buenos les falta algo.

Horacio (*Ep.* I 12, 24)

Perde pecuniam pro fratre et amico et non abscondas illam sub lapide in perditionem

Pierde el dinero por el hermano y el amigo, y no lo escondas bajo una piedra en la ruina.

Biblia (*Si.* 29, 13)

Cum igitur tibi cum amico tuo esse debeat cor unum et anima una, iniuriosum est, si non sit et pecunia una

Dado que, por tanto, debes tener con un amigo un solo corazón y una sola alma, es injusto que no haya también una sola fortuna.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 25 [PL 40, 842])

Alternando boni nos dona manemus amici

Alternando regalos, continuamos siendo buenos amigos.

A 49, G 139, T 1320, cf. W 892

Alternando boni nos munere sumus amici

Alternando regalos somos buenos amigos.

W 892

Amicitia fouet munificentia

La liberalidad sustenta la amistad.

COU I.154

Audimus dici: dando retinentur amici

Oímos que se dice así: dando se conservan los amigos
W 1726

Audio sic dici: dando retinentur amici

Oigo que se dice así: dando se conservan los amigos.
SD 913, VF 142

Audio sic dici: donando simus amici

Oigo que se dice así: dando seremos amigos.
T 1320, W 1731

Liberali homini uolunt omnes quam optime

A un hombre generoso, todos le desean lo mejor.
COU I.1517

Muneribus et remuneratione consolidatur amicitia

Con regalos y remuneraciones se consolida la amistad.
Bebel (1879: 131, nº 486)

Con las liberalidades se granjean las amistades. MK 36467 R. M., S 70

Con buena correspondencia, la amistad se conserva. MK 54193 C.

Ten tu dinero listo, y de todos serás bienquisto. MK 36468 R. M.

Quien no da migas no tiene amigas. MK 3077 R. M.

Quien no da migas, no tiene amigas. MK 41678

Tomás tiene amigos muchos; Daza, pocos o ninguno. MK 41679 R. M.

Amistad que dice no, amistad que se perdió. MK 3076 R. M.

No es amistad la que siempre pide y nunca da. MK 3064 R. M.

Amistad que siempre dice "dame", más que amistad parece hambre. MK 3063 R. M.

A quien da y no toma, nácele una corona; y a quien toma y no da, una corcova le nacerá. MK 41687
R. M.

A quien toma y no da, el diablo se lo llevará. MK 41688 R. M.

El amigo que sólo es mi amigo para que yo le preste, móntese en éste. MK 3062 R. M.

Amigos que no dan y parientes que no lucen, a pelotazos que los desmenucen. MK 3074 R. M.

Amigos que no sirven y trastos viejos, al desván con ellos. MK 3075 R. M.

Del amigo que no te preste, huye como de la peste. MK 3073 R. M.

El amigo que no presta y el cuchillo que no corta, que se pierda poco importa. MK 3071 C., S 66

El que no convida, ni empresta, ni riñe pendencia, para amigo no presta. MK 3072 C.

Manos liberales, manos angelicales. MK 36462 R. M.

Manos que non dades, ¿qué buscades? MK 41685 C.

Hombre mezquino, no pida auxilio a su vecino. MK 41686 R. M.

Ruin amigo no vale un higo. MK 3078 R. M.

Sirve de pelillo el ruin amiguillo. MK 3079 R. M.

El dar es la piedra de toque de amar. MK 3628 R. M.

El fino amor está en las manos al par que en el corazón. MK 3629 R. M.

El presente y los presentes conquistan a las mujeres. MK 3635 R. M.

El reloj y el galán siempre han de dar. MK 3634 C.

La mujer que prende, su cuerpo vende. MK 43257 C.

La mujer que toma, su cuerpo dona. MK 43261 R. M.

Mujer que toma, su cuerpo vende. MK 43262 R. M.

Con mujer que toma, ande la broma. MK 43259 R. M.

Mujer que toma, quiere bromas. MK 43260 R. M.

La mujer que reciba, a dar se obliga. MK 43258 R. M.

A mujer que toma, el que le da la toma. MK 43267 R. M.

La que toma, o da, o dará. MK 43263 R. M.

Mujer que toma, a dar se asoma. MK 43266 R. M.

Mujer que toma, da. MK 43264 R. M.

Mujer que toma, dar quiere. MK 43265 R. M.

Amor de mujer y halago de can, no darán si no les dan. MK 3631 C.

Amor de mujer y halagos de perro, mientras toman son duraderos. MK 3632 R. M.

El amor de la mujer y del perro no valen nada si no hay "toma" con ello. MK 3633 R. M.

El amor de la mujer y el amor del can, no valen nada si no decís: tomad. MK 3630 C.

1.24. Honestidad en la amistad

Ἐν ἀρχῇ δ' ἐπισκεπτέον ὅφ' οὗ εὐεργετῆται καὶ ἐπὶ τίνι, ὅπως ἐπὶ τούτοις ὑπομένῃ ἢ μὴ

En el inicio [de una amistad] hay que considerar bien quién hace el favor y en qué condiciones lo hace, a fin de aceptarlo o no según ello.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 15, 1163a8-9)

Ab amicis honesta petamus

Pidamos a los amigos [sólo] cosas honestas.

Cicerón (*Lael.* 13, 44). SD 75, M 411

Haec igitur lex in amicitia sanciat, ut neque rogemus turpes nec faciamus rogati

Por tanto, decrétese esta ley en la amistad: que ni pidamos cosas vergonzosas, ni las hagamos al ser rogados.

Cicerón (*Lael.* 12, 40). SD 3446, HL 3122, VF 141

Haec prima lex amicitiae sanciat, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus

Decrétese esta primera ley de la amistad: que pidamos a los amigos [sólo] cosas honestas, y hagamos [sólo] cosas honestas a causa de los amigos.

Cicerón (*Lael.* 13, 44). SD 3454, M 20

Magna etiam discidia et plerumque iusta nasci, cum aliquid ab amicis quod rectum non esset postularetur, ut aut lubricinis ministri aut adiutores essent ad iniuriam

También se producen grandes rupturas, y generalmente justificadas, cuando se pide a los amigos algo que no es recto, como ser cómplices de una pasión o partícipes en una injusticia.

Cicerón (*Lael.* 10, 35)

Vtere Pompeio Grospho et, si quid petet, ultro / defer; nil Grosphus nisi uerum orabit et aequum

Sírvete de Pompeyo Grosfo y, si pide algo, libremente entrégaselo: nada pedirá sino lo recto y razonable.

Horacio (*Ep.* I 12, 22-23)

Haec est igitur lex in amicitia, ut ab amicis honesta petamus, et pro eis honesta faciamus, nec exspectemus ut rogentur

Hay, por tanto, esta ley en la amistad: que pidamos a los amigos cosas honestas, y por ellos hagamos cosas honestas, y no esperemos que nos lo pidan.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 25 [PL 40, 841])

A demandas locas, nadie abre su bolsa. MK 50264 R. M.

A mucho pedir, poco ofrecer. MK 50265 R. M.

Mucho pedir y no dar nada, casi siempre juntos andan. MK 50268 R. M.

Quien mucho pide, nada obtiene. MK 50266 R. M.

Quien pide cosa demasiada, no merece obtener nada. MK 50267 R. M.

No pidas lo que tú negarías. MK 50245 R. M.

Amigo pidón, no es un amigo, sino un gorrón. MK 50316 R. M.

Amigo que pide, amigo que despide. MK 50373 R. M.

Más vale dar un duro al enemigo que pedir una peseta al amigo. MK 50366 R. M.

Más vale dejar a tus enemigos, que pedir a tus amigos. MK 50365 Z.-C.

Más vale prestar al enemigo que pedir prestado al amigo. MK 52080 R. M.

1.24.1

Μέχρι βωμοῦ φίλος εἰμί

Soy amigo hasta las aras.

Apostolio (11, 31a)

Μέχρι τοῦ βωμοῦ φίλος εἰμί

Soy amigo hasta las aras.

Plutarco (*Mor.* 531d = *Vit. pud.* 6) citando a Pericles

Πρὸς δὲ φίλον τινὰ ψευδοῦς μαρτυρίας δεόμενον, ἢ προσῆν καὶ ὄρκος, ἔφησε μέχρι τοῦ βωμοῦ φίλος εἶναι

A un amigo que le pedía un falso testimonio en el que también estaba incluido un juramento, le dijo que él era amigo hasta el altar.

Plutarco (*Mor.* 186c = *Reg. apoph. Pericles*, 3)

Cum amicus eum rogaret ut pro re causaque eius falsum deiuraret, his ad eum uerbis usus est: «δεῖ μὲν συμπράττειν τοῖς φίλοις, ἀλλὰ μέχρι τῶν φεῶν.»

Cuando un amigo le pidió que jurara en falso a favor suyo, le replicó con estas palabras: «Hay que ayudar a los amigos, pero hasta [donde permiten] los dioses.»

Aulo Gelio (I 3, 20)

Quae salua fide facere possit

Hacer lo que pueda con el honor íntegro.

Cicerón (*Off.* III 10, 44)

Amicus usque ad aras

Amigo hasta las aras.

Erasmus (*Adag.* III 2, 10), atribuido a Pericles. SD 634, HL 559, M 18

Vsque ad aras

Hasta las aras.

cf. Erasmus (*Adag.* III 7, 83). SD 10300, HL 8921

Amigo, hasta el altar. MK 12217 C. C., S 67

Amigo, hasta las aras. S 66

Amigo hasta el altar, es amistad. MK 3484 C.*

Los buenos amigos han de probar a sus amigos "usque ad aras". S 69

Por un amigo se llega hasta la puerta del infierno. S 68

Al amigo se le acompaña hasta la puerta del infierno, y allí se le deja. S 65

Con tu amigo, hasta la puerta del infierno; pero no hasta dentro. MK 12218 R. M.

1.24.2

Vsque ad mortem

Hasta la muerte.

SD 10302, HL 8923

Amigos, hasta morir; pero de prestarte mi burra, no hay nada que decir. MK 3061 R. M.

El amigo y el diente, aunque duelan, sufrirlos hasta la muerte. MK 17907 R. M.

El amigo y el diente, aunque duelen, sufrirlos hasta la muerte. MK 3467

1.25. La adversidad prueba la amistad

Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τὸν σοφὸν φίλον ἔσκε μάχηται

Glauco, un mercenario es un buen amigo mientras lucha.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1236a35)

Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσον φίλος ἔσκε μάχηται

Glauco, un mercenario es amigo en tanto lucha.

Arquíloco (*fr.* 15 W)

Ἐν τοῖς κακοῖς γὰρ ἀγαθοὶ σαφέστατοι / φίλοι

En las adversidades los buenos amigos se ven con gran claridad.

Eurípides (*Hec.* 1226-1227). T 1307

Ὅνομα γάρ, ἔργον δ' οὐκ ἔχουσιν οἱ φίλοι / οἱ μὴ 'πὶ ταῖσι συμφοραῖς ὄντες φίλοι

De nombre pues, y no de hecho, son los amigos que no son amigos en las desdichas.

Eurípides (*Or.* 454-455); Arsenio (12, 81b)

Amicum an nomen habeas aperit calamitas

La desgracia mostrará si tienes un amigo o un nombre.

Publilio Siro (42 / A 41). SD 619, HL 546, P 179, M 17, A 61, G 160, COU I.157, T 1307

Amicus certus in re incerta cernitur

El amigo cierto en lo incierto se discierne.

Ennio (*Trag.* 351 J; *fr.* 388 R), *apud* Cicerón (*Lael.* 17, 64); Erasmo (*Adag.* IV 5, 5). SD 624, HL 551, VF 139, P 182, M 17, A 61, D 152, G 166, COU I.161, T 1307

Difficile est in re prospera amicos probare, in aduersa semper facile

Es difícil probar a los amigos en la prosperidad; en la adversidad, siempre fácil.

Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 15, 6), atribuido a Aristóteles

In angustiis amici apparent

En las dificultades se ven los amigos.

Petronio (61, 9). D 1180, G 1261, COU I.1325

Necessitas plus posse quam pietas solet

La necesidad suele ser más fuerte que la devoción.

Séneca (*Troad.* 581). SD 5713, HL 5089, VF 320, M 395

Probare amicos difficile est re prospera

En la prosperidad es difícil probar a los amigos.

Pseudo-Publilio Siro (300)

Probare amicos in re aduersa facilius

Probar a los amigos es más fácil en la adversidad.

Appendix sententiarum (241 R). T 1307

Sum deceptus ab illo, / laturum misero quem mihi rebar opem

He sido engañado por aquel a quien creía dispuesto a prestarme sus auxilios estando yo apurado.

Ovidio (*Trist.* I 8, 9-10)

Non agnosceatur in bonis amicus et non abscondetur in malis inimicus

No se conocerá al amigo en la prosperidad y no se esconderá el enemigo en la adversidad.

Biblia (*Si.* 12, 8); Juan de Salisbury (*Ep.* 267 [PL 199, 308d]). T 1307

Omni tempore diligit qui amicus est et frater in angustiis comprobatur

A toda hora ama el que es amigo y el hermano se conoce en las dificultades.

Biblia (*Prov.* 17, 17); Pseudo-San Agustín (*Amic.* 19 [PL 40, 840]). D 974, COU I.1122

Amicus in necessitate probatur

En la necesidad se prueba el amigo.

Pseudo-Beda ([PL 90, 1091c]); Otloh de San Emmerano ([PL 146, 301d]); Gilberto Foliot ([PL 190, 1005b]). T 1307

In aduersis enim amicus probatur; nam in prosperis amici omnes uidentur

En la adversidad, pues, se prueba el amigo; porque en la prosperidad todos parecen amigos.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 129 [PL 16, 181b])

In necessitate probatur amicus. Amici diuitis multi: sed utrum ueri amici sint, interueniens aduersitas probat

En la necesidad se prueba el amigo. Los amigos del rico son muchos, pero si son verdaderos amigos lo prueba la adversidad que sobreviene.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 19 [PL 40, 840])

Arta probat medicum res et manifestat amicum

Una situación difícil prueba al médico y descubre al amigo.

SD 850, VF 140, W 1456

In aduersis et paupertate cognoscitur amicus

En la adversidad y en la pobreza se conoce al amigo.

Bebel (1879: 68, nº 242)

- Al buen amigo le prueba el peligro. MK 3176 R. M.
 El amigo fingido, conocerle has en el ruido. MK 2977 C.*
 El buen amigo se prueba en la adversidad y en el peligro. MK 3177 R. M.
 En el grande aprieto se conoce el amigo neto. MK 3191 R. M.
 En el peligro se conoce al amigo. MK 3175 C., Doval (1997: nº 1328)
 En la necesidad se ve la amistad. MK 3190 C.
 En la necesidad, se prueban los amigos. MK 3188 Z.–C.
 En la pobreza y en el peligro se conoce el buen amigo. MK 3178 R. M.
 En las adversidades se prueban y conocen los amigos, y saben las poridades. MK 3199 C.
 Por conocer el hombre a su amigo, son buenos la necesidad y el peligro. MK 3180 R. M.
 Cárceles y caminos, hacen amigos. MK 52493 C.
 La adversidad es la piedra de toque de la amistad. MK 3201 R. M., S 35
 En las adversidades, muchos que se llaman amigos declaradamente se descubren por enemigos. MK 3198 C.
 En lo que mucho va, se conocen los amigos. S 69
 Los amigos, más se prueban en los pesares que en los gustos. S 69
 Si no te ves pobre y perseguido, no sabrás quién es tu amigo. MK 3040 R. M.
 Si pobre no te vieres, no sabrás quien bien te quiere. MK 34156 R. M.
 En la casa de poco trigo se conoce el que es amigo. MK 3211 R. M.
 Algo bueno trae la adversidad consigo: que ahuyenta a los falsos amigos. MK 2989 R. M.
 Algo bueno trae la adversidad consigo: que sabe el hombre si le queda algún amigo. MK 2990 R. M.
 El mal tiempo trae dos bienes consigo: que huyan las moscas y los falsos amigos. MK 2991 R. M.
 En la adversidad dice el amigo la verdad. MK 3200 R. M.
 En la mucha necesidad, dice el amigo la verdad. MK 3189 N.–C.
 Nunca se conoce al buen amigo como en la cárcel y en el peligro. MK 3212 R. M.
 Prueba de amistad, cárcel y adversidad. MK 3206 C.
 En la cama y en la cárcel se conoce al amigo; no entre jarros de vino. MK 3207 R. M.
 En la cama y en la cárcel se prueban las amistades. MK 3208 R. M.
 En la cárcel y en el hospital se conoce la amistad. MK 3210 R. M.
 En prisión y enfermedad se conoce la amistad. MK 3209 R. M.
 La cama y la cárcel, son prueba de amigos. MK 3205 C.
 Quien te visita en la boda y no en la enfermedad, no es amigo de verdad. MK 3135 R. M.
 La cárcel es sepultura de vivos, probanza de amigos y venganza de enemigos. MK 52489 R. M.
 En chica casa y en largo camino se conoce el buen amigo. DAPR 59, COU II.1032
 En luengos caminos, se conocen los amigos. MK 3196 Z.–C.
 En chica cama y en largo camino se conoce el buen amigo. MK 3197 Z.–R. M.
 En luengo camino e cama angosta, se conocen los amigos. MK 3194 S., DAPR 59
 vid. Apéndices 1.29, 1.30

1.25.1

Ὄνομα γάρ, ἔργον δ' οὐκ ἔχουσιν οἱ φίλοι / οἱ μὴ 'πὶ ταῖσι συμφοραῖς ὄντες φίλοι

De nombre pues, y no de hecho, son los amigos que no son amigos en las desdichas.

Eurípides (*Or.* 454-455); Arsenio (12, 81b)

Amicitiae sanctum et uenerabile nomen

Amistad, nombre sagrado y venerable.

Ovidio (*Trist.* I 8, 15). SD 612, HL 540, VF 136, M 16, D 1154, G 1237

Amicum an nomen habeas aperit calamitas

La desgracia mostrará si tienes un amigo o un nombre.

Publilio Siro (42 / A 41). SD 619, HL 546, P 179, M 17, A 61, G 160, COU I.157, T 1307

Illud amicitiae quondam uenerabile nomen / prostat et in quaestu pro meretrice sedet

Aquel nombre de amistad, antes venerable, está en venta y está a merced del beneficio como

una meretriz.

Ovidio (*Pont.* II 3, 19-20)

Nomen amicitia est, nomen inane fides

La amistad es [sólo] un nombre; la fidelidad, un nombre vacío.

Ovidio (*Ars* I, 740). SD 6157, HL 5415, D 1900

Nomen amicitiae sic, quatenus expedit, haeret / [...]. Dum fortuna manet, uultum seruat, amici; / cum cecidit, turpi uertitis ora fuga

El nombre de la amistad perdura tanto cuanto aprovecha [...]. Mientras la fortuna persiste, ponéis buena cara, amigos; cuando ha caído, volvéis el rostro en una vergonzosa fuga.

Petronio (80, 9, 1-4). D 2792, G 532

Simulatio [...] amicitiae repugnat maxime: delet enim ueritatem, sine qua nomen amicitiae ualere non potest

La hipocresía se opone absolutamente a la amistad, pues destruye la sinceridad, sin la cual el nombre de «amistad» no puede tener valor alguno.

Cicerón (*Lael.* 25, 92). SD 9525, HL 8165

Vulgare amici nomen, sed rara est fides

El nombre de amigo es común, pero la fidelidad es rara.

Fedro (III 9, 1). SD 10811, HL 9349, P 3132, M 25, D 3443, 1317

Omnis amicus dicet et ego amicitiam copulaui sed est amicus solo nomine

Todo amigo dirá «Yo he trabado amistad», pero es amigo sólo de nombre.

Biblia (*Sí.* 37, 1)

La amistad y el amor dos bellas mentiras son. MK 2927 R. M.

En las adversidades, muchos que se llaman amigos declaradamente se descubren por enemigos. MK 3198 C.

Los que tus amigos se llaman, no te aman; fíngete pobre, y verás cómo corren. MK 3033 R. M.

Quien es tu amigo, te quita de ruido; quien se lo llama y no lo es, te mete en él. MK 3185 R. M.

1.25.2

Δοκίμαζε τοὺς φίλους ἕκ τε τῆς περὶ τὸν βίον ἀτυχίας καὶ τῆς ἐν τοῖς κινδύνοις κοινωνίας: τὸ μὲν γὰρ χρυσίον ἐν τῷ πυρὶ βασανίζομεν, τοὺς δὲ φίλους ἐν ταῖς ἀτυχίαις διαγιγνώσκομεν

Prueba a los amigos mediante las desgracias de la vida y el compañerismo en los peligros: pues tal como probamos el oro en el fuego, así distinguimos a los amigos en las desgracias.

Isócrates (*Or.* 1, 25)

Κρίνει φίλους ὁ καιρὸς, ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ

La ocasión pone a prueba a los amigos, como el fuego al oro.

Menandro (*Monost.* 385); *Comparatio Menandri et Philistionis* (I, 165); Arsenio (10, 8a)

T 1325

Οὐδέν' ὁμοῖον ἐμοὶ δύναμαι διζήμενος εὔρεῖν / πιστὸν ἑταῖρον, ὅτῳ μὴ τις ἔνεστι δόλος· / ἐς βάσανον δ' ἐλθὼν παρατρίβομαι ὥστε μολύβδῳ / χρυσός, ὑπερτερῆς δ' ἄμμιν ἔνεστι λόγος

Aunque lo busco con ahínco, no puedo encontrar un compañero fiel semejante a mí, en el que no sea posible el engaño; acercándome a la piedra de toque, me froto con ella como el oro con el plomo, y en mí está presente la convicción de una superioridad.

Teognis (415-418)

Χρυσὸς μὲν ἴδιελέγχεται πυρί, / αἱ τῶν φίλων γινῶμαι χρόνῳ γινώσκονται

El fuego pone a prueba el oro, las intenciones de los amigos se conocen con el tiempo.

Comparatio Menandri et Philistionis (III, 59-60)

Χρυσὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πυρὶ, / ἢ δ' ἐν φίλοις εὔνοια καιρῷ κρίνεται

El fuego puede poner a prueba el oro, y el afecto entre amigos lo juzga la ocasión.

Comparatio Menandri et Philistionis (II, 83-84)

Amicitias igni perspectas tuear

Contemplaré las amistades comprobadas con el fuego.

Cicerón (*Red. sen.* 9, 23)

Quasi aurum igni, sic benevolentia fidelis periculo aliquo perspici possit

Como el oro se prueba en el fuego, así también en algún peligro puede probarse cuál es el amor verdadero.

Cicerón (*Fam.* IX 16, 2). SD 8101, HL 6994, P 2422, A 59, D 2559, G 2663

Vt fuluum spectatur in ignibus aurum, / tempore sic duro est inspicienda fides

Así como el oro amarillo se le aquilata en el fuego, así la fidelidad hay que comprobarla en los momentos aciagos.

Ovidio (*Trist.* I 5, 25-26). SD 10330, HL 8943, M 25, A 59, G 2979, COU I.3129

El oro se prueba en el fuego y los amigos en las adversidades. DAPR 58

El fuego muestra los quilates del oro. S 417

1.25.3

Vis experiri amicum? calamitosus fias

¿Quieres probar a tu amigo? Hazte desgraciado

Pseudo-Varrón (*Sent.* 21). SD 10695, HL 9256, M 25

Si a tu amigo quieres probar, finge tener necesidad. MK 3187 R. M.

Si quieres de tu amigo saber la voluntad, finge necesidad. MK 3186 Z.

Fíngete en gran peligro y sabrás si tienes amigos. MK 3179 R. M.

Fíngete en pobreza, y verás cuántos amigos te quedan. MK 3025 R. M.

¿Quieres despedir a los amigos? Fíngete arruinado. MK 3034 R. M.

Los que tus amigos se llaman, no te aman; fíngete pobre, y verás cómo corren. MK 3033 R. M.

1.26. Comportamiento en la adversidad y la prosperidad

Κοινὰ γὰρ φίλων ὄχη

Pues común es la congoja de los amigos.

Eurípides (*Phoen.* 243)

Ἐν τοῖς κακοῖς χρηὶ τοῖς φίλοισιν ὠφελεῖν

Los amigos deben auxiliar a sus amigos en las necesidades.

Eurípides (*Or.* 666)

Παύρους εὐρήσεις, Πολυπαῖδη, ἄνδρας ἐταίρους / πιστοὺς ἐν χαλεποῖς πρήγμασι γινομένους, / οἷτινες ἂν τολμῶεν ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντες / ἴσον τῶν ἀγαθῶν τῶν τε κακῶν μετέχειν

Hallarás pocos amigos, Polipaidas, que te resulten leales en situaciones adversas, y que teniendo un corazón acorde con el tuyo se atrevan a participar por igual de los bienes y de los males.

Teognis (79-82)

Τὸν συναλοῦντα καὶ συγχαίροντα τῷ φίλῳ· μάλιστα δὲ καὶ τοῦτο περὶ τὰς μητέρας συμβαίνει

[Es amigo] el que se apena y se alegra junto con su amigo, como hacen sobre todo las madres.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 4, 1166a6-7)

Ἰδίας νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς

Considera propios los éxitos y las desdichas de los amigos.

Menandro (*Monost.* 370)

Καλὸν θέαμα δ' ἐστὶν εὖ πράττων φίλος

Es hermoso espectáculo un amigo al que le va bien.

Menandro (*Monost.* 407)

Ἐλεεινότατόν μοι φαίνεται' ἀτυχία φίλου

El infortunio de un amigo me parece muy merecedor de compasión.

Menandro (*Monost.* 251)

Μὴ φεῦγ' ἐταῖρον ἐν κακοῖσι κείμενον

No rehúyas a un amigo que se encuentra abatido entre males.

- Menandro (*Monost.* 467)
Ἐν τοῖς κακοῖς δὲ τοὺς φίλους εὐεργέτει
 Haz el bien a tus amigos en las desgracias.
 Menandro (*Monost.* 219)
- Νόμιζε πάντα κοινὰ τῶν φίλων βάρη*
 Considera comunes todos los pesares de los amigos.
 Menandro (*Monost.* 534)
- Ἄπαντας εὖ πράττοντας ἡδομαι φίλους*
 Me alegro cuando a todos mis amigos les va bien.
 Menandro (*Monost.* 47)
- Φίλον βέβαιον ἐν κακοῖσι μὴ φοβοῦ*
 No receles en las desgracias de un amigo fiel.
 Menandro (*Monost.* 817)
- Φίλον δι' ὀργὴν ἐν κακοῖσι μὴ προδοῦς*
 No abandones, llevado de la ira, a un amigo en las desgracias.
 Menandro (*Monost.* 800)
- Auxilium a notis petito, si forte labores; / nec quisquam melior medicus quam fidus amicus*
 Pide ayuda a tus conocidos si por si acaso sufrieras, que nadie es mejor médico que el amigo fiel.
Disticha Catonis (4, 13)
- Bonis amici quasi diffundantur et incommodis contrahantur*
 Los amigos ensanchan [su corazón] en la prosperidad y lo encogen en la desgracia.
 Cicerón (*Lael.* 13, 48)
- Cum amico omnia amara et dulcia communicata uelim*
 Quisiera compartir con el amigo todo lo amargo y lo dulce.
 Frontón (*Amic. Ep.* I 17 [174, 28 van den Hout]). T 1305
- Dubiis ne defice rebus*
 No me faltes en esta situación incierta.
 Virgilio (*Aen.* VI, 196). SD 2322, VF 305
- Hoc proprium est animi bene constituti et laetari bonis rebus et dolere contrariis*
 Esto es propio de un espíritu bien construido: no sólo alegrarse con las cosas buenas, sino también entristecerse con las adversas.
 Cicerón (*Lael.* 13, 47)
- Is est amicus qui in re dubia re iuuat, ubi re est opus*
 Es amigo el que te ayuda en lo difícil tan pronto como es necesario.
 Plauto (*Epid.* 113). SD 4450, HL 3963, M 20
- Isdem enim amicis gloriabamur, eoasdem amissos lugebamus, ac sicut nunc spes gaudiumque ita tunc communis nobis dolor et metus erat*
 Pues nos gloriábamos de los mismos amigos, llorábamos la pérdida de las mismas personas, y así como ahora la esperanza y la dicha nos son comunes, entonces lo eran el dolor y el temor.
 Plinio el Joven (*Paneg.* 90, 5)
- Etsi mala mihi euenerint propter amicum, sustineo*
 Aunque me lleguen los males a causa del amigo, lo mantengo.
 Biblia (*Sí.* 22, 31)
- Ne dicas amico tuo: «Vade et reuertere et cras dabo tibi» cum statim possis dare*
 No le digas a tu amigo: «Vete, vuelve y mañana te daré», cuando puedas darle en el acto.
 Biblia (*Prov.* 3, 28). SD 5605, D 1745
- Qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est*
 Quien es fiel en lo mínimo, también en lo mucho es fiel.
 Biblia (*Lc.* 16, 10). SD 8198, HL 7069, COU I.2517
- Sed ut in aduersis amici patientia et tolerantia necessaria, sic in prosperis auctoritas congrua est; ut insolentiam extollentis se amici reprimat et redarguat*

Pero así como en la adversidad es necesaria la paciencia y la tolerancia del amigo, así en la prosperidad es conveniente la autoridad, para que reprima y recuse la insolencia del amigo que se ufana.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 129 [PL 16, 181b])

Si amici secundae res amicos adiuuant, cur non et in aduersis amici rebus amicorum adiumentum suppetat?

Si los amigos ayudan a sus amigos en la prosperidad, ¿por qué no está disponible también en la adversidad del amigo la ayuda de los amigos?

San Ambrosio (*Off.* III 22, 128 [PL 16, 181a])

No es mal ajeno el mal de tu amigo. MK 2911

El buen amigo, en bien y en mal está contigo. MK 2912 R. M.

El leal amigo, al bien y al mal se para. S 67

El amigo leal, más que en el bien te acompaña en el mal. MK 2913 R. M.

Aquél es tu amigo, que te quita de ruido. MK 3183 N.-R. M., S 66

Aquél es tu amigo, que te quita de ruido; y aquél no lo es que te mete en él. MK 3184 C.-R. M.

Ése es amigo que socorre al amigo; y ése llamo socorro con el que corro. MK 3443 C.

Quien es tu amigo, te quita de ruido; quien se lo llama y no lo es, te mete en él. MK 3185 R. M.

Los amigos y los doblones son para las ocasiones. MK 3458 R. M.

Para la necesidad son los amigos. MK 3456 R. M., S 70

Para las ocasiones son los amigos. MK 3457 R. M., S 70

¿De qué sirve el compadre que en la ocasión no vale? MK 11614 R. M.

En cada amigo hay un costribo. MK 3442 N.-C.

Al amigo que en apuro está, no mañana, sino ya. MK 3444 R. M.

Cuando el amigo pide, no hay mañana. MK 3445 R. M., S 66, DAPR 58

Falso amigo el que no te ayuda en el peligro. MK 2987

No es buen amigo quien te oculta el peligro. MK 2986 R. M.

A quien te deja en cuita, no le quieras en trebejo. MK 2994 R. M.

No tengas amistad con persona que si te ve en peligro te abandona. MK 2988 R. M.

Reniego del amigo que me deja solo en el peligro. MK 3181 R. M.

Reniego del amigo que me encubre el peligro. MK 3182 R. M.

Amigo en bonanza, peor que nada. MK 3084 R. M.

Ni amigo que no sea fiel, ni pestiños a media miel. MK 3223 R. M.

Amigo que no te es fiel, cágate en él. MK 2993 R. M.

Quien no me visitó en enfermedad, bésame el culo en sanidad. MK 3204 R. M.

Al amigo del buen tiempo, despáchalo con viento fresco. MK 3081 R. M.

Amigo del buen día no entre en la casa mía. MK 3082 R. M.

Amigo del buen día no esté en tu compañía. MK 3083 R. M.

Amigo en duda, quien te aconseja y, pudiendo, no te ayuda. MK 2985 R. M.

1.26.1

Ἦναι δ' ἀνάπαλιν ἴσως ἀρμόζει πρὸς μὲν τοὺς ἀτυχοῦντας ἄκλητον καὶ προθύμως [...] πρὸς εὐπάθειαν δὲ

Conviene acercarse a los desafortunados sin ser llamado y de buena gana [...] [pero] lentamente para la recepción de beneficios.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 11, 1171b20-21 y 25-26)

Succurre paupertati amicorum, immo potius occurre

Acude en socorro de la pobreza de los amigos; sí, mejor corre a su encuentro.

Pseudo-Publilio Siro (App. 102)

A casa del amigo rico, irás siendo requerido, y a casa del necesitado, irás sin ser llamado. MK 64673 C.

A casa del rico ve obligado; y a la del pobre, sin ser llamado. MK 9498 R. M.

Por humanarse con el que poco puede, se gana; no se pierde. MK 31915 R. M.

1.26.2

Adiuuare imbecillem charitatis est; adiuuare uelle potentem, elationis

Ayudar al débil es caridad; pretender ayudar al poderoso es orgullo.

San Gregorio Magno (*Mor.* 7). SD 372, HL 304, COU I.77

Ayudar al pobre es caridad; ayudar al rico, adulación o vanidad. MK 9501 R. M.

Favorece al afligido, y serás favorecido. MK 9489 R. M.

Favorece al pobre, y obtendrás favores. MK 9490 R. M.

Por ser humano con el que poco puede, antes se gana que pierde. MK 9485 N. C.

1.27. Amistad desinteresada

Amare nihil est aliud, nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita

Amar no es otra cosa sino querer a aquel mismo a quien amas, sin ninguna necesidad ni ninguna utilidad buscadas.

Cicerón (*Lael.* 27, 100). SD 587, HL 517, M 26

Amor praeter se non requirit causam, non fructum; fructus eius, usus eius; amo quia amo, amo ut amem

El amor no requiere ninguna causa fuera de él, ni ningún fruto: su fruto es su práctica; amo porque amo, amo para amar.

San Bernardo de Claraval (*Serm. Cant.* 83, 4 [PL 183, 1183b]). SD 7742 y 7957

Querer por sólo querer es verdadero querer. MK 3622 R. M.

Donde hay amar, no hay más que dar. MK 3878 R. M.

Querer por sólo querer, en pocos se llegó a ver. MK 3621 R. M.

1.28. Amistad y adulación

Adulatio quam similis est amicitiae!

¡Cuán similar a la amistad es la adulación!

Séneca (*Ep.* 45, 7). SD 384, HL 315, VF 237

Amicis inest adulatio

En los amigos reside la adulación.

Tácito (*Ann.* II 12, 4). SD 603, HL 532, M 6

Adulándote, necio y malo te hará tu amigo; censurándote, sabio y bueno te hará tu enemigo. MK 1102 R. M.

El amigo alaba y adula; el enemigo corrige y estimula. MK 3339 R. M.

1.28.1

Amico laudanti credendum non est, sicut nec inimico detrahenti

No hay que creer al amigo que alaba, así como tampoco al enemigo que denigra.

SD 617, HL 544, COU I.156

Ni a amigo que alaba, ni a enemigo que detracta, caso no les hagas. COU II.1789

Entre la del amigo que te alaba y la del enemigo que te vitupera, está tu calificación verdadera. MK 12689 R. M.

Amigo lisonjero, no amigo tuyo, sino de tu dinero. MK 3015 R. M.

Amigo lisonjero, o ronda a tu mujer o a tu dinero. MK 1060 R. M.

Del amigo adulador librenos Nuestro Señor. MK 1045 R. M.

De amigo lisonjero y de fraile sin monesterio [sic], no cures de ellos. MK 3217 C.

Ni con amigo lisonjero ni con fraile callejero. MK 3218 R. M., S 68

Elogio de enemigo es oro fino. MK 2136 R. M.

Cuando tu enemigo te halaga, entonces te engaña. MK 1079 R. M.

No hay alimaña peor que el enemigo adulador. MK 1115 R. M.

1.29. La prosperidad granjea amistades

Εὖ μὲν ἔχοντος ἐμοῦ πολλοὶ φίλοι· ἦν δὲ τι δειλὸν / συγκύρσῃ, παῦροι πιστὸν ἔχουσι νόον

Cuando yo estoy bien, son muchos los amigos; pero si me ocurre alguna desgracia, pocos tienen un corazón fiel.

Teognis (697-698)

Ἦν μὲν γὰρ πλουτήης, πολλοὶ φίλοι, ἦν δὲ πένηαι, / παῦροι, κούκῃθ' ὁμῶς αὐτὸς ἀνὴρ ἀγαθός

Pues si eres rico, tienes muchos amigos, pero si eres pobre, pocos, y el mismo individuo ya no es igualmente bueno.

Teognis (929-930)

Οὐτοὶ κ' εἰδείης οὔτ' εὖνον οὔτε τὸν ἐχθρόν, / εἰ μὴ σπουδαίου πρήγματος ἀντιτύχοις. / Πολλοὶ πὰρ κρητῆρι φίλοι γίνονται ἐταῖροι, / ἐν δὲ σπουδαίῳ πρήγματι παυρότεροι

No podrías reconocer al amigo ni al enemigo, a no ser que te encontraras ante un asunto serio. Muchos son nuestros compañeros junto a la cratera, mas pocos en un asunto serio.

Teognis (641-644)

Τῶν δὲ φίλων εἰ μὲν τις ὄρᾳ μέ τι δειλὸν ἔχοντα, / αὐχέν' ἀποστρέψας οὐδ' ἐσορᾶν ἐθέλει· ἦν δὲ τί μοι ποθεν ἐσθλόν, ἃ παυράκι γίνεται ἀνδρί, / πολλοὺς ἀσπασμοὺς καὶ φιλότητας ἔχω

Si alguno de mis amigos ve que estoy en mala situación, tras volver la cabeza, no quiere ni mirarme; pero si alguna vez poseo cierta riqueza –lo que pocas veces sucede a un hombre– recibo muchos abrazos y muestras de amistad.

Teognis (857-860)

Χάριν δὲ γηράσκουσιν ἐχθαίρω φίλων / καὶ τῶν καλῶν μὲν ὅστις ἀπολαύειν θέλει, / συμπλεῖν δὲ τοῖς φίλοισι δυστυχοῦσιν οὐ

Aborrezco la gratitud de los amigos que envejece y a todo aquel que quiere gozar de lo bueno, pero no embarcarse con los amigos que son desafortunados.

Eurípides (*Her.* 1223-1225)

Ἀνδρὸς καλῶς πράττοντος ἐγγὺς οἱ φίλοι

Cuando un hombre tiene éxito, los amigos están cerca.

Menandro (*Monost.* 71). T 1308

Τῶν εὐτυχούντων πάντες ἄνθρωποι φίλοι

Todos los hombres son amigos de quienes son afortunados.

Menandro (*Monost.* 754)

Εὖ πράττων, φίλος εἶ θνητοῖς, φίλος εἶ μακάρεσσι, / καὶ σευ ῥηϊδίως ἔκκλον εὐζαμένον· ἦν πταίσης, οὐδεὶς ἔτι σοι φίλος, ἀλλ' ἅμα πάντα / ἐχθρά, Τύχης ῥιπαῖς συμμεταβαλλόμενα

Si eres afortunado, eres querido para los mortales y querido para los dioses, y fácilmente oyen tus oraciones; pero si tropiezas, ya no tienes ningún amigo, sino que todo va en tu contra, cambiando con las rachas de la Fortuna.

Anthologia Palatina (X 35): Luciano

Amicos res optima parant, aduersae probant

La prosperidad procura amigos; la adversidad los prueba.

Pseudo-Publilio Siro (22)

Cum fortuna statque caditque fides

La fidelidad se mantiene con la buena fortuna y con ella acaba.

Ovidio (*Pont.* II 3, 10). SD 1694, HL 1631

Cumque labent aliqui iactataque uela relinquunt, / tu lacerae remanes ancora sola rati. / Grata tua est igitur pietas, ignoscimus illis / qui cum Fortuna terga dedere fugae

Mientras algunos vacilan y abandonan mis sacudidas velas, tú permaneces como la única ancla de mi lacerada nave. Tu afecto es, por tanto, agradecido, y perdonamos a aquellos que con la Fortuna dieron la espalda a mi exilio.

Ovidio (*Pont.* III 2, 5-8)

Diligitur nemo nisi cui fortuna secunda est

Nadie es amado sino aquel a quien la fortuna le es propicia.

Ovidio (*Pont.* II 3, 23). SD 2150, HL 2057, P 694

Donec eris felix, multos numerabis amicos

Mientras seas afortunado, tendrás muchos amigos.

Ovidio (*Trist.* I 9, 5). SD 2304, HL 2193, VF 300, P 727, M 19, A 56, D 680, G 723, T 1308, Bebel (1879: 70, nº 249)

Dum mea puppis erat ualida fundata carina, / qui mecum uelles currere primus eras. / Nunc, quia contraxit uultum Fortuna, recedis, / auxilio postquam scis opus esse tuo

Mientras mi nave era sólida con la quilla bien asegurada, eras el primero que quería navegar conmigo. Ahora, como la fortuna me ha fruncido el rostro, te alejas tras saber que necesitaba tu ayuda.

Ovidio (*Pont.* IV 3, 5-8)

Fatis accede deisque; / et cole felices, miseros fuge; sidera terra / ut distant, et flamma mari, sic utile recto

Conciliate a los hados y a los dioses, trata a los afortunados y rehúye a los desgraciados: como las estrellas de la tierra y el fuego del mar, así de lejos está lo útil de lo justo.

Lucano (*Phars.* VIII, 486-488). SD 3016, VF 264

Felix se nescit amari

El afortunado no sabe si es amado.

Lucano (*Phars.* VII, 727). SD 3050, HL 2771

Fortuna quo se, eodem et inclinat fauor

Cuanta fortuna se tiene, tanto se inclina la simpatía.

Pseudo-Publilio Siro (144)

Nomen amicitiae sic, quatenus expedit, haeret / [...]. Dum fortuna manet, uultum seruatis, amici; / cum cecidit, turpi uertitis ora fuga

El nombre de la amistad perdura tanto cuanto aprovecha [...]. Mientras la fortuna persiste, ponéis buena cara, amigos; cuando ha caído, volvéis el rostro en una vergonzosa fuga.

Petronio (80, 9, 1-4). D 2792, G 532

Nulla fides unquam miseros elegit amicos

Nunca la fidelidad escogió a sus amigos entre los desgraciados.

Lucano (*Phars.* VIII, 535). SD 6529, HL 5673, M 22

Plures amicos re secunda comparas, paucos amicos rebus aduersis probas

En la prosperidad ganas numerosos amigos, en la adversidad reconoces pocos amigos.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 2, 6-7), atribuido a Pítaco

Vix duo tresue mihi de tot superestis amici: / cetera Fortunae non mea turba fuit

De entre tantos, apenas dos o tres me quedáis como amigos: el resto no era mi séquito, sino de la Fortuna.

Ovidio (*Trist.* I 5, 33-34). SD 2358

Est enim amicus secundum tempus suum, et non permanebit in die tribulationis

Porque hay amigo que sólo lo es cuando le aprovecha, y no permanece en el tiempo de la tribulación.

Biblia (*Sí.* 6, 8). D 781

Sodalis amico coniucundatur in oblectatione et in tempore tribulationis aduersarius erit

El compañero se alegra junto con el amigo en el placer, pero en el tiempo de la tribulación será un adversario.

Biblia (*Sí.* 37, 4)

Amicum res secundae parant, aduersae probant

La prosperidad recaba al amigo, la adversidad lo prueba.

Pseudo-Beda ([PL 90, 1091d]); Otloh de San Emmerano ([PL 146, 303b])

Multi sunt in prosperitate amici, in aduersitate rari

En la prosperidad los amigos son muchos; en la adversidad, raros.

Alcuino (*Ep.* 58 [PL 100, 226c])

Sed quem felicitas amicum fecit, infortunium faciet inimicum

Pero al que la prosperidad hizo amigo, el infortunio lo hará enemigo.

Boecio (*Cons.* III 5, 13). M 23, T 1308

Cui fortuna fauet, multos amicos habet

A quien la fortuna favorece, tiene numerosos amigos.

SD 1646, HL 1590, M 215, G 516, COU I.507, Bebel (1879: 115, nº 426)

Felicitas multos habet amicos

La felicidad tiene muchos amigos.

Erasmus (*Adag.* III 5, 4). SD 3040, P 952, M 216, G 976, COU I.1025, W 36878

Fortunae amicus est, non hominibus

La fortuna tiene amigos, no los hombres.

G 1067

Quo se fortuna, eo etiam hominum fauor inclinatur

Cuanta más fortuna se tiene, tanto más se inclina el favor de los hombres.

G 2811

Res parant secundae amicos optime, aduersae probant

La prosperidad recaba muy bien amigos, la adversidad los prueba.

Appendix sententiarum (182 R). T 1308

Res secundae amicos parant, sed aduersae amicos probant

Las prosperidades recaban amigos, pero las adversidades lo prueban.

cf. Appendix sententiarum (182 R). SD 8918, HL 7620, P 2615, COU I.2727

Si fortuna iuuat, multi numerantur amici; si fortuna perit, nullus amicus erit

Si la fortuna te ayuda, tendrás muchos amigos; si la fortuna desaparece, no tendrás ningún amigo.

A 56, G 3041, COU I.2856

Tempore felici multi numerantur amici: / si fortuna perit, nullus amicus erit

En tiempo feliz muchos amigos se cuentan, pero si la fortuna se va, no habrá ningún amigo.

M 24, D 3178, G 3210, B 3305

Tempore felici omnes uocantur amici; sed cum tristitia peruenit, nullus amicus inuenitur

En la prosperidad todos se llaman amigos; pero cuando llega la tristeza, no se halla ningún amigo.

COU I.3027

A quien la fortuna favorece, muchos amigos le aparecen. COU II.97

En lo que mucho va, a tu amigo conocerás; que en lo que va poco, somos buenos todos. MK 3203 R.

M.

En los males se conocen a los amigos leales; que en los bienes, muchos amigos tienes. MK 3202 R.

M.

A quien más abre su bolsillo, se le muestra más cariño; y en acabándose la plata, el amor se desbarata. MK 33502 R. M.

Quien no buscó amigos en la alegría, en la desgracia no los pida. MK 3039 R. M.

vid. Apéndices 1.25, 1.30, 1.31, 1.32, 1.33, 1.34

1.30. La adversidad despoja de amistades

Ἄνδρὸς κακῶς πράσσοντος ἐκποδῶν φίλοι

Del hombre que es desgraciado se alejan los amigos.

Eurípides; Sófocles (*fr.* 667 N); Zenobio (1, 90), Diogeniano (1, 45), Gregorio Ciprio (1, 60; M. 1, 57; L. 2, 21); Macario (2, 6); Apostolio (2, 82); *Suda* (α 2190, ε 586). T 1308

Οἷχεται τιμὰ φίλων τατωμένῳ φωτί· παῖροι δ' ἔν πόνῳ πιστοὶ βροτῶν / καμάτου μεταλαμβάνειν

Perdido está el honor para el hombre privado de amigos; y pocos de los mortales son fieles en

la angustia para compartir con otro la fatiga.

Píndaro (*Nem.* 10, 78-79)

Παύρους κηδεμόνας πιστοὺς εὔροις κεν εἰταίρους / καίμενος ἐν μεγάλῃ θυμὸν ἀμηχανίῃ

Pocos compañeros fieles que velen por ti hallarías cuando tuvieses tu ánimo en una gran dificultad.

Teognis (645-646)

Φίλοι γὰρ εἰσὶν ἀνδρὶ δυστυχεῖ τίνες; [...] / Ἄφιλον, ἴν' αὐθίς σοι λέγω, τὸ δυστυχῆς

Pues ¿qué amigos tiene un hombre infortunado? [...] El infortunio, para decírtelo otra vez, carece de amigos.

Eurípides (*Her.* 559 y 561)

Ἀνδρὸς κακῶς πράττοντος ἐκποδῶν φίλοι

Del hombre que no tiene éxito se alejan los amigos.

Menandro (*Monost.* 34)

Τῶν δυστυχούντων εὐτυχῆς οὐδεὶς φίλος

Nadie que sea afortunado es amigo de los que son desafortunados.

Menandro (*Monost.* 725). Bebel (1879: 115, nº 426)

Ἐν ἀπορίαις γὰρ οὐδὲ εἷς ἔσται φίλος

Pues en las situaciones apuradas no tendrás ni un solo amigo.

Comparatio Menandri et Philistionis (I, 166). T 1308

Δόξω φεύγειν ἡτυχηκότα φίλον

Esperaré que el amigo huya del desafortunado.

Libanio (*Ep.* 819, 1)

Circa euersos solitudo est, et inde amici fugiunt ubi probantur

En torno a los derrumbados se produce la soledad, puesto que los amigos huyen cuando se les prueba.

Séneca (*Ep.* 9, 9). SD 1359, HL 1275

Viri infelicis procul amici

Los amigos están lejos del hombre desafortunado.

P 3090, G 3416, W 33637e

En la necesidad, ninguno guarda amistad; y el que hace lo que puede, cumple lo que debe. MK 45188 R. M.

Cuando la fortuna vuelve la espalda, los amigos emprenden la retirada. MK 16915 R. M.

Cuando menester lo has, el falso amigo se te va. MK 2964 R. M.

Los amigos se te irán, o en su prosperidad, o en tu adversidad. MK 3030 R. M.

Preso y cautivo, no tiene amigo. MK 2983 C.–R. M.

Amigos y mulas fallecen a las duras. MK 2969 Diálogo de la Lengua. S 68

Ratones y falsos amigos huyen cuando se arruina el edificio. MK 3035 R. M.

vid. Apéndices 1.25, 1.29, 1.31, 1.32, 1.33, 1.34

1.30.1

Dum iuuat, et uultu ridet fortuna sereno, / indelibatas cuncta sequuntur opes, / at simul intonuit, fugiunt, nec noscitur ulli, / agminibus comitum qui modo cinctus erat

Cuando la fortuna es favorable y le sonríe con un rostro halagüeño, todos siguen sus puras riquezas; pero, en cuanto ha tronado, huyen y no es reconocido por nadie el que antes estaba rodeado de un escuadrón de amigos.

Ovidio (*Trist.* I 5, 27-30). SD 2358

Hirundines aestiuo tempore praesto sunt, frigore pulsae recedunt. Item falsi amici sereno uitae tempore praesto sunt; simul atque hiemem fortunae uiderunt, deuolant omnes

Las golondrinas en verano están cerca; [pero] se van al ser empujadas por el frío. Igual los falsos amigos están cerca en el tiempo sereno de la vida, y en cuanto han visto el invierno de la fortuna, huyen todos volando.

Rhetorica ad Herennium (IV 61). P 1147

Tempora si fuerint nubila, solus eris

Si se nublaran los días, estarás solo.

Ovidio (*Trist.* I 9, 6). SD 9940, HL 8578, P 2883, Bebel (1879: 70, nº 249)

En el buen tiempo, amistades ciento; mudada la fortuna, ni una. MK 3085 R. M.

Amigo del buen tiempo, múdase con el viento. MK 3080 N.-C., S 65

Amigos y relojes de sol, sin nubes, sí; con nubes, no. MK 2970 R. M.

El mal viento convierte a los amigos en meros conocidos. MK 16914 R. M.

Los amigos son como la sombra: en no luciendo el sol, nos abandonan. MK 3032 R. M.

1.31. El dinero granjea amistades

Εὖχου δ' ἔχειν τι, κὰν ἔχης, ἔξεις φίλους

Pide tener algo, y si lo tienes, tendrás amigos.

Menandro (*Monost.* 247)

Ἐὰν δ' ἔχωμεν χρήμαθ', ἔξομεν φίλους

Si tenemos dinero, tendremos amigos.

Menandro (*Monost.* 238)

Ἐν ἀργύρῳ μάλιστα κρίνεται τρόπος

La manera de ser se aprecia cuando se tiene dinero.

Menandro (*Monost.* 267)

Τὰ χρήματ' ἀνθρώποισιν εὐρίσκει φίλους

A los hombres el dinero les encuentra amigos.

Menandro (*Monost.* 733); Sófocles (*fr.* 88, 1 R)

Illud amicitiae quondam uenerabile nomen / prostat et in quaestu pro meretrice sedet

Aquel nombre de amistad, antes venerable, está en venta y se vende en su negocio como una prostituta.

Ovidio (*Pont.* II 3, 19-20)

In pretio pretium nunc est: dat census honores, / census amicitias; pauper ubique iacet

Ahora sólo el dinero tiene precio: el patrimonio da los honores, el patrimonio da la amistad; el pobre yace en cualquier sitio.

Ovidio (*Fast.* I, 217-218). M 136 y 522, G 571

Res amicos inuenit

Los bienes encuentran amigos.

Plauto (*Stich.* 522). SD 8888, VF 142, P 2601, G 2903

Vt cuique homini res parata est, perinde amicis utitur: / si res firma, item firmi amici sunt; sin res laxa labat, / itidem amici conlabascunt: res amicos inuenit

Como un hombre tiene provistos sus bienes, así goza de amigos: si son firmes, también sus amigos son firmes; si los bienes se tambalean, de igual modo los amigos flaquean: los bienes encuentran amigos.

Plauto (*Stich.* 520-522). SD 10324, HL 8940, A 58, COU I.3126 y 3127

Vulgus amicitias utilitate probat

El vulgo valora las amistades por la utilidad.

Ovidio (*Pont.* II 3, 8). SD 10812, HL 9353, VF 142, P 3135, D 3445, G 3454

Proximo suo pauper odiosus erit amici uero diuitum multi

El pobre será odioso para su prójimo, mientras los amigos de los ricos serán muchos.

Biblia (*Prov.* 14, 20)

Vera est nimis illa sententia, quia qui uos diuites coluerunt, pauperes respicere dedignantur

Bastante cierta es esa sentencia, porque los que os adoran a vosotros los ricos, rehúsan mirar a los pobres.

Enrique de Reims (*Ep.* 5 [PL 196, 1567c])

Si diues sum, omnibus sum amicus

Si soy rico, son amigo para todos.

Bebel (1879: 103, nº 381)

Vbi amici? Vbi opes

¿Dónde están los amigos? Donde están las riquezas.

T 1318

Vbi opes, ibi amici

Donde están las riquezas, allí están los amigos.

cf. Erasmo (*Adag.* I 3, 24). SD 10185, HL 8817, P 2948, A 52, G 3270, COU I.3088, W 44052b

Aquéllos tienen amigos, que son ricos. MK 3013 C.

Mientras fueres rico, tendrás amigos. MK 3021 R. M.

Quien es rico, tiene amigos. MK 55974 R. M.

Quien tiene dineros, tiene compañeros. MK 18429 Z.–C.

Quien tiene oro consigo, tiene amigos. MK 18430

Vivamos larga vida con salud y dineros; que no faltarán compañeros. MK 34184 R. M.

Al rico acompañan muchos; al pobre, ninguno. MK 55989 R. M.

En la abundancia, amigos muchos; en la pobreza, uno o ninguno. MK 3024 R. M.

Como los tordos a los higos, acudirán a tu dinero tus amigos. MK 3016 R. M.

No te fíes de amigos que no te buscan por ti, sino por tus higos. MK 3105 R. M.

A quien tiene la bolsa llena, todos le hacen zalemas; a quien la tiene vacía, ni le dan los buenos días. MK 55981 R. M.

Cuando ganado no tenía y tierras no labraba, ninguno me saludaba; hoy que labro y crío, todos me dicen: "Querido amigo mío..." MK 55970 R. M.

Desde que guardo ovejas mías, todos me dan los buenos días; cuando ajenas las guardaba, ni buenos días, ni buenas tardes me daban. MK 55968 R. M.

Desde que tengo ovejas, de buenas palabras me llenan las orejas; cuando no las tenía, ninguno me las decía. MK 55971 R. M.

Ahora que tengo borrego y borrega, todos me dicen: "Estéis, Pedro, en horabuena"; y cuando no los tenía, nadie me lo decía. MK 55967 R. M.

Ahora que tengo oveja y borrego, todos me dicen: "En hora buena estéis, Pedro." MK 55966 C.–C.

Desde que tengo ovejas y crías, todos me dan los buenos días. MK 55969 R. M.

A tu yeguada son las sombreradas. MK 55972 R. M.

Por lo que tienes, te quitan el sombrero la gente. MK 55973 R. M.

Al rico, los amigos le son enemigos. MK 3014 R. M.

El rico huele a ámbar, y el pobre, a mierda. MK 55988 R. M.

vid. Apéndice 1.29, 1.30, 1.34, 1.36, 9.11

1.31.1

Diligo te, non pro te; sed pro tua re

Te quiero, pero no por ti, sino por tus cosas.

COU I.681

A mi amigo quiero, por lo que de él espero. MK 3019 R. M.

Amigo por su interés, amigo tuyo no es. MK 3141 R. M.

No duerma bajo tu techo el que sólo es amigo de su provecho. MK 3140 R. M.

–¿Cuánto me quieres, Magdalena? –Según el dinero que tengas. MK 3638 R. M.

De esta parte de la bolsa me quiere bien mi señora. MK 3639 N.–R. M.

Por el interés, lo más feo bello es. MK 34142 R. M.

–¿Por qué me quieres, Andrés? –Por el interés. –Y ¿por qué más? –Por nada más. MK 34232 Iribarren.

–¿Por qué quieres a la fea, Andrés? –Por el interés. –¿Y tú, Pascual? –Por el capital. MK 34233 R. M.

Te quiero, Andrés, por el interés. MK 3640 R. M.
No miran a la vieja, sino a las alhajas que lleva. MK 56042 R. M.
Si no miran a la vieja, miran a lo que lleva. MK 3620, MK 62672 C.-N.
Amistad por interés, hoy es y mañana no es. MK 3142 R. M.
Amistad por interés, no dura, porque no lo es. MK 3143 R. M.
Amigo, no de mí, sino de lo mío, lléveselo el río. MK 3018 R. M.

1.31.2

Semper magnae fortunae comes adulatio

La adulación es siempre compañera de una gran riqueza.

Veleyo Patérculo (II 102, 3). SD 9227, HL 7926, M 8

A la opulencia rinden todos adulación y obediencia. MK 55980 R. M.

Hombre rico, tiene aduladores, pero no amigos. MK 55976 R. M.

¡Pobre del rico, que nunca sabe si tiene amigos! MK 55977 R. M.

Sólo el rico tiene amigos. Pero ¿son amigos? MK 55975 R. M.

A la gente rica todos le bailan la jarrica. MK 55979 Ricart Matas.

¡Mundo cochino, que me adulas si me enriquezco, y me desprecias si me arruino! MK 1028 R. M.

1.32. La pobreza despoja de amistades

Ἦ μόλις ἔγνωσ / τοῦτ' ἔπος, ὡς οὐδεὶς οὐδὲν ἔχοντι φίλος

Apenas has aprendido este dicho: que nadie es amigo del que nada tiene.

Anthología Palatina (V 113, 5-6): Marco Argentario

Πενόμενον {ἐ}ἄν ἴδωσι{ν}, κάμπτουσιν φίλοι

Si ven que uno es pobre, los amigos lo humillan.

Menandro (*Monost.* 687)

Πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδὸν φίλον

Todo el mundo huye lejos del amigo pobre.

Eurípides (*Med.* 561)

Homo mendicus, eius non remanet ullus

Al hombre mendigo no le queda ni un amigo.

C 1233

Inopi nullus amicus

El pobre no tiene amigos.

SD 4293, HL 3833, A 1105, D 1273, G 1353, COU I.1416

Nulli carus eris, si copia deficit aeris

Nadie te apreciará, si no tienes mucho dinero.

SD 6566, HL 5696, P 1981, M 489, W 18979

Qui nihil habet, huic nullus amicus adest

Quien no tiene dinero, no tiene amigos.

SD 8248, HL 7108, A 1105, D 2657, G 2717, COU I.2537

Si fueris pauper, quis tibi amicus?

Si eres pobre, ¿quién será amigo tuyo?

SD 9348, HL 8033, P 2736, A 58, G 3045, COU I.2858

A pobre y cautivo, no hay amigo. MK 51152 C.

El mendigo no tiene amigos. MK 40610 R. M., G II.3040

El que no tiene caire, ni tiene amigos ni donaire. MK 51153 C.

Quien no tiene dineros, no tiene compañeros. MK 51181 R. M.

A quien dinero no tiene, nadie le quiere. MK 51172 R. M.

Dámelo pobre, y dártelo he aborrecido. MK 51185 R. M.

Quien tiene poca hacienda, no hacen de él mucha fiesta. MK 51178 R. M.

Cuando pobre, no me conoces; cuando rico, no te conozco. MK 51164 R. M.
Pobre y perseguido, no tendrás amigos; y si los tienes, hombre feliz eres. MK 51155 R. M.
La tramontana no tiene abrigo, ni el hombre pobre amigo. MK 23641 R. M.
Tramontana no tiene abrigo, ni el pobre, amigo. MK 15825 Z.
Tramontana no tiene trigo, ni el hombre pobre tiene amigo. MK 51151 N.-C.-R. M.
 vid. Apéndices 1.29, 1.30, 1.34, 1.36

1.32.1

Si careas aere, cupiet te nemo uidere
 Si no tienes dinero, nadie querrá verte.
 SD 9322, HL 8010, M 139, COU I.2846, Werner (1912: 90 = S 65)
A quien es pobre, nadie lo mira. MK 51173 R. M.
Guarda y ten, y te vendrán a ver. MK 1843 R. M.
Haz por haber, y venirte han a ver. MK 55965 Z.-N.-C.
Mientras tuvieres que comer, te vendrán a ver. MK 55983 R. M.

1.32.2

Nullus ad amissas ibit amicus opes
 Ningún amigo acudirá a quien perdió las riquezas.
 Ovidio (*Trist.* I 9, 10).SD 6607, HL 5719, M 22
Hombre que empobreció, sin amigos se quedó. MK 51154 R. M.
Quien a pobreza viene, amigos no tiene. MK 15352 R. M.
Quien a pobreza viene, los amigos pierde. MK 15353 R. M.
Si tus dineros se van, tus amigos también se irán. MK 3037 R. M.
Quien tuvo dineros, tuvo compañeros; mas si los dineros perdió, sin compañeros se quedó; porque los tales compañeros, no lo eran del hombre, sino de sus dineros. MK 34274 R. M.
Serás querido, hasta verte perdido; y olvidado cuando te vean arruinado. MK 34275 R. M.
Si bajas tú o si suben ellos, los amigos has de perdellos. MK 3031 R. M.
Al rico nunca le faltan amigos; mas ¡ay cuando empobrece!: que tanta amistad fenece. MK 3022 R. M.
De rico a pobre pasé, y sin amigos me quedé. MK 3023 R. M.
Quédese pobre el rico, y verá claro que no tenía amigos. MK 3038 R. M.
Rico me vi, con cien amigos alrededor de mí; pobre fui después, y solo como la una me quedé. MK 3036 R. M.
En casa del rumboso, todo es bulla y alborozo; rumboso arruinado, en soledad dejado. MK 34272 R. M.
Si tus amigos subieron o tú bajaste, sin ellos te quedaste. MK 20750 R. M.
A higuera sin higos no acuden los mirlos. MK 34277 R. M.
Acabados los higos, los pájaros idos. MK 34276 R. M.
Los estorninos, cien visitas diarias hacen a los olivos; pero acabada la aceituna, ninguna. MK 34273 R. M.
Peral que no tiene peras, pocas visitas espera. MK 34278 R. M.
Hormigas y amigos no van donde los graneros están vacíos. MK 3026 R. M.
De donde no hay pan, hasta los perros se van. MK 51183 R. M.
Donde no hay pan, vase hasta el can. MK 51182 C.

1.32.3

Non habet unde suum paupertas pascat amorem
 La pobreza no tiene medios para hacer crecer el amor.
 A 78, G 2007, COU I.1965

Cuando el hambre entra por la puerta, el amor huye por la fenestra. MK 3642 R. M.
En acabándose la plata, el amor se desbarata. MK 3643 R. M.
Sin bolsa llena, ni rubia ni morena. MK 3637 R. M.

1.33. El dinero granjea parientes

Τῶν εὐτυχοῦντων πάντες εἰσὶ συγγενεῖς

Todos los hombres son parientes de los que son afortunados.
 Menandro (*Monost.* 748). Bebel (1879: 103, nº 381)

Felicitium omnes sunt cognati

Todos son parientes de los afortunados.
cf. Menandro (*Monost.* 748). A 52, G 978, COU I.1027

Mendico ne parentes quidem amici sunt

El mendigo no tiene como amigos ni siquiera a sus parientes.
 SD 5206, HL 4698, A 1105, D 1621, G 1627, COU I.1673

A la persona rica le salen parientes tras cada esquina. MK 48831 R. M.

Al pudiente, todos lo tienen por pariente. MK 56028 R. M.

El rico siempre tiene parientes y amigos. MK 56029 R. M.

Al son de mis dientes acuden mis parientes. MK 48838 R. M.

A quien tiene ducados, no le faltarán primos ni cuñados. MK 48832 R. M.

El rico tiene cien sobrinos y primos. MK 56030 R. M.

Tío rico siempre tiene muchos sobrinos. MK 60966 R. M.

Al pobre, nadie por pariente lo reconoce. MK 51161 R. M.

Ni la verdad halla albergue, ni la pobreza parientes. MK 63012 R. M.

No hay pariente pobre. MK 48830 Z.–M.–C.

Del hijo mendigo ni aun el padre es amigo. MK 40609 R. M.

Enfermos indigentes no tienen parientes. MK 51163 R. M.

Al pobre y al ausente no le quedan amigos ni parientes. MK 51162 R. M.

Cuando el villano no está rico, ni tiene pariente ni amigo. MK 51156 C.

El pobre no tiene abrigo, pariente, deudo ni amigo. MK 51157 R. M.

Quien dinero no tiene, tampoco amigos ni parientes. MK 51158 R. M.

El rico para todos es tío o primo; al pobre, nadie por pariente lo reconoce. MK 56031 R. M.

No hay amigo ni hermano, si no hay dinero de mano. MK 3020 N.–C., S 67

Todos se llaman parientes del rico; del pobre, ni conocidos. MK 48824 R. M.

A quien dinero no tiene, nadie le reconoce por pariente; y del rico, todos somos primos. MK 51160 R. M.

Quien pobreza tién, de sus deudores es desdén. Y el rico, sin serlo, de todos es deudo. MK 51159 N.–M.

Quien pobreza tien, de sus deudos es desdén, y el rico sin serlo, de todos es deudo. MK 47649 C.
vid. Apéndices 1.29, 1.31, 1.34, 1.36

1.34. La comida granjea amistades

Οἱ δὲ κατὰ χειρῶν λαβόντες περιμένουσι, φίλτατε

Quienes han recibido en las manos, se quedan [para siempre], mi querido amigo.
 Ateneo (IX 408f), citando a Menandro (*fr.* 405 K-Th)

Τοὺς ἀντοληκῆθους τούτους λεγομένους καὶ τραπεζέας καὶ μετὰ τὸ κατὰ χειρὸς ὕδωρ ἀκουομένους ὡς τις εἶπε κόλακας νομίζωμεν, ὧν ἐν μιᾷ λοπάδι καὶ κύλικι μετὰ βωμολοχίας καὶ βδελυρίας ἡ ἀνελευθερία γίγνεται

Los que se llama «transportadores de sus jarras de aceite», «cambistas» y «a los que se les oye después que el agua está sobre las manos» como dijo alguien, cuya grosería con chocarrería y desvergüenza es manifiesta con un plato y con una copa de vino.

- Plutarco (*Mor.* 50c-d = *Adul.* 3)
Τοὺς ἀμφὶ πλουσίαν τράπεζαν ἐγκυκλουμένους
 Los que se mueven alrededor de una mesa bien abastecida.
 Plutarco (*Mor.* 50c-d = *Adul.* 3)
- Ζεῖ χύτρα, ζεῖ φιλία*
 Hierve la olla, vive la amistad.
 Zenobio (4, 12); Diogeniano (4, 96); Diogeniano Vind. (2, 79); Gregorio Ciprio (L. 2, 21);
 Macario (4, 30); Apostolio (8, 31); *Suda* (ζ 48; 96). T 1309
- Μυκόνιος γείτων*
 Vecino de Miconos.
 Ateneo (I 7f); Arquíloco (*fr.* 124a W); Cratino (*fr.* 328 K); Zenobio (5, 21); *Suda* (μ 1400)
- Μυκωνίων δίκην ἐπεισπέπαικεν εἰς τὰ συμπόσια*
 Ha irrumpido en los banquetes como los de Miconos.
Suda (μ 1400)
- Οὐ πῦρ οὐδὲ δίδηρος / οὐδὲ χαλκὸς ἀπείργει / μὴ φοιτᾶν ἐπὶ δεῖπνον*
 Ni el fuego, ni el acero, ni el bronce pueden impedir acercarse a la comida.
 Eúpolis (*fr.* 148 M) *apud* Plutarco (*Mor.* 50d = *Adul.* 3; *Mor.* 778e = *Max. princ. phil.* 3)
- Πολλοὶ τραπεζῶν, οὐ φίλων εἰσὶν φίλοι*
 Muchos son amigos de las mesas, no de los amigos.
 Menandro (*Monost.* 682)
- Πολλοὶ τραπέζης, οὐκ ἀληθείας φίλοι*
 Muchos son amigos de la mesa, no de la verdad.
 Menandro (*Monost.* 641)
- Χύτρης φιλία*
 Amistad de olla.
 Erasmo (*Adag.* I 5, 23)
- Decima hora amicos plures quam prima inuenit*
 Encontró más amigos a la hora décima que a la primera.
 Publilio Siro (662 / D 28); *cf.* Marcial (IV 8). SD 1940, HL 1853, M 19
- Diffugiunt cadis / cum faece siccatis amici*
 Desaparecen los amigos una vez secas las tinajas hasta los posos.
 Horacio (*Carm.* I 35, 26-27). SD 2123, HL 2029, P 688, M 19
- Errat autem qui amicum in atrio quaerit, in conuiuio probat*
 Se equivoca también quien busca al amigo en el atrio y lo prueba en el convite.
 Séneca (*Ep.* 19, 11). T 1326
- Ineptus conuiuia*
 Invitado inconveniente [parásito].
 Horacio (*Serm.* I 10, 79-80)
- Plures amicos mensa quam mens concipit*
 Más amigos granjea la mesa que la inteligencia.
 Publilio Siro (670 / P 52). SD 7579, HL 6505, M 22, G 2446
- Sociorum olla male feruet, et ubi semel res inclinata est, amici de medio*
 La olla de los compañeros hierve mal y en cuanto el asunto ha decaído, los amigos se esfuman.
 Petronio (38, 13). SD 9588, HL 8222, M 23, T 1309
- Tu tibi liber homo et regis conuiuia uideris: / captum te nidore suae puta tille culinae; / nec male coniectat*
 A ti te parece que eres un hombre libre y un invitado del rey: él piensa que has sido cautivado por el olor a cocina; y no conjetura mal.
 Juvenal (5, 161-163)
- Est amicus socius mensae, et non permanebit in die necessitatis*
 Hay amigo que es compañero de mesa, pero no permanecerá en tiempo de necesidad.

Biblia (*Si.* 6, 10). D 782

Amicus ollarius/ollaris

Amigo de olla.

SD 629, HL 555, M 18, B 158

Dum feruet olla, feruet amicitia

Mientras hierve la olla, hierve la amistad.

SD 2354, HL 2222, COU I.763

Errat, qui amicum querit in atrio probatque in conuiuio

Se equivoca quien busca al amigo en el atrio y lo prueba en el convite.

cf. Séneca (*Ep.* 19, 11). W 7166b

Feruet olla, uiuit amicitia

Hierve la olla, vive la amistad.

cf. Zenobio (4, 12), Diogeniano (4, 96); Diogeniano Vind. (2, 79); Gregorio Ciprio (L. 2, 21);

Macario (4, 30); Apostolio (8, 31); *Suda* (ζ 48; 96). SD 3079, M 20, A 52, D 921, G 996, COU

I.1049

Ollae amicitia

Amistad de olla.

Erasmus (*Adag.* I 5, 23)

Comida acabada, amistad terminada. MK 33455 R. M.

Comida hecha, compañía deshecha. MK 33454, MK 61944 C.

Blas, ya comiste, ya te vas. MK 61949 R. M.

Bocado comido no gana amigo; bocado por comer, suele ser. MK 3131 N.-C.-R. M.

Bocado comido, no gana amigo. MK 20514 N.

Bocado tragado, en seguida olvidado. MK 33457 R. M.

Comido el bocado, el amigo olvidado. MK 33654 R. M.

Manteles alzados, convite olvidado. MK 33458 R. M.

A mantel puesto, tendrás amigos ciento; no de tu trato, sino de tu plato. MK 28336 R. M.

El ruidillo de la sartén tiene amigos cien. MK 28777 R. M.

Eras mi amigo cuando comías conmigo; pero cuando conmigo no comiste, en la calle no me conociste. MK 33652 R. M.

Haya fuego en mi cocina y buenas cosas que guisar, y amigos no me han de faltar. MK 3130 R. M.

Amigo de mesa y mantel, no fies de él. MK 3124 R. M.

Amigo de mesa, poca firmeza. MK 3123 R. M.

Amistad de pasera, no es verdadera. MK 3125 R. M.

El amigo de mesa no permanece en la necesidad: a otra mesa se va. MK 3129 R. M.

Comido el pan y alzada la mesa, la compañía deshecha. MK 61945 R. M.

El pan comido y alzada la mesa, compañía deshecha. MK 11733 R. M.

El pan comido y la compañía desecha. MK 61943 Z.-N.

El pan comido, antes olvidado que digerido. MK 33448 R. M.

El pan comido, cada uno se va por donde ha venido. MK 61946 R. M.

El pan comido, la compañía deshecha. MK 34270 S.

El pan comido, presto se echa en olvido. MK 33449 R. M.

El pan por comer júrase que se ha de agradecer; mas ya comido, al punto es desagradecido. MK 33450 R. M.

El pan que has dado, antes olvidado que cagado. MK 33451 R. M.

Los amigos de esta era, el pan comido, y la compañía deshecha. MK 3127 C.

Pan comido presto se echa en olvido. MK 33453 R. M.

Pan comido, mal agradecido. MK 33452 R. M.

Pan comido, no gana amigo. MK 33655

Anteayer tu pan comí, y ayer no te conocí. MK 33442 R. M.

Ayer mi pan comiste, y hoy no te acuerdas si me viste. MK 33443 R. M.

Como soy algo lerdo, aunque comí tu pan, si te vi, no me acuerdo. MK 33444 R. M.

- Después que tu pan comí, te encuentre en la calle y no te conocí.* MK 33445 R. M.
Luego que tu pan comí, me olvidé de ti. MK 33446 R. M.
Tu pan comí; pero como ya lo tengo mío, no me acuerde si te vi. MK 33447 R. M.
Donde hay bodigos, hay amigos. MK 3132 R. M.
¿Amigos? De tu pan y de tu trigo. MK 3088 R. M.
Amigo, amigo, mientras tengas trigo: que el trigo acabado, al amigo se le da de lado. MK 3090 R. M.
 M.
El mal amigo, por tu pan y por tu vino. MK 3111 R. M.
Al amigo de tu vino, no le quieras por vecino. MK 62314 R. M.
Al que tiene buen vino en su bodega, enjambres de amigos se le llegan. MK 3109 R. M.
Amigo de taza de vino. MK 3107 Z.-N., S 65
Amigo de taza de vino, el vino acabado, ausente el amigo. MK 3115 R. M.
Amigo de taza de vino, es amigo suyo y no mío. MK 3113 R. M.
Amigo de taza de vino, mal amigo y peor vecino. MK 6855 R. M.
Amigo de taza de vino, no vale un comino. MK 6856 R. M.
Amistad de carne y vino no vale un comino. MK 3112 R. M.
Cierra la espita de tu vino, y se te irán los falsos amigos. MK 3116 R. M.
Pensaba el necio que tenía amigos, y éranlo de su vino. MK 3114 R. M.
Si tienes mujer hermosa o buen vino, no te faltarán amigos. MK 3110 R. M.
Donde hay higos, hay amigos. MK 3096 R. M.
En tiempo de higos hay amigos y no hay amigos; unos quieren serlo y otros no conocerlos. MK 3100
 C.
En tiempo de higos, tuviste cien amigos; se acabaron los higos, y se fueron los amigos. MK 3101 R.
 M.
Higos pendientes, amigos presentes; higos cogidos, amigos idos. MK 33651 R. M.
Higueritas con higuitos, muchos amiguitos; higuitos acabados, amiguitos ausentados. MK 3103 R.
 M.
Mientras higos haya, no pienses que tu amigo se vaya. MK 3099 R. M.
Mientras tu higuera tiene higos, tienes amigos: higos que se cogieron, amigos que se fueron. MK
 3104 R. M.
Quien tiene higueras, tiene amigos: amigos de los higos. MK 3098 R. M.
A la uva y al higo, muchos amigos; frutos pasados, amigos ausentados. MK 3102 R. M.
Dos clases tengo de amigos: unos vienen por mi trigo, y los otros, por mis higos. MK 3097 R. M.
Comidos los higos, se van los mirlos. MK 33456 R. M.
Higos acabados, pájaros ausentados. MK 61948 R. M.
Mientras tienen fruto los olivos, son sus amigos los estorninos. MK 3095 R. M.
Pájaro que se llena, vuela. MK 33459 R. M.
 vid. Apéndices 1.29, 1.30, 1.31, 1.32, 1.33

1.35. Amistades forjadas en el alcohol

Amicitia inter pocula contracta plerumque est uitrea

La amistad contraída entre copas casi siempre es [frágil] como el cristal.

SD 605, HL 534, M 15, A 48, D 145, COU I.151, T 1326

Amistad por el vino estrechada, no dura de la noche a la mañana. COU II.215, HL 534

Amistades que del vino nacen, al dormir la mona se deshacen. MK 7874 R. M.

En la cama y en la cárcel se conoce al amigo; no entre jarros de vino. MK 3207 R. M.

Casa de tierra, caballo de hierba y amigo de hostel, no valen un real. MK 2949 R. M.

Casa de tierra, caballo de hierba y amigo de posada, no valen nada. MK 2950 R. M.

1.36. El dinero perjudica a la amistad

Miraris, cum tu argento post omnia ponas, / si nemo praestat quem non merearis amorem?

¿Te sorprendes, cuando lo supeditas todo al dinero, si nadie te da un amor que no mereces?

Horacio (*Serm. I 1*, 86-87). SD 5289, VF 199, P 1669

Multorum opes praepotentium excludunt amicitias fideles

Las riquezas de muchos de los más poderosos excluyen las amistades fieles.

Cicerón (*Lael. 15*, 54)

Pestem enim nullam maiorem esse amicitias, quam in plerisque pecuniae cupiditatem, in optimis quibusque honoris certamen et gloriae

Pues no hay mayor peste para las amistades que, en la mayoría de la gente, el deseo de dinero, y entre los más nobles, la lucha por los cargos y la gloria.

Cicerón (*Lael. 10*, 34)

Denique meliores amicitiae sunt inopum plerumque quam diuitum: et frequenter diuites sine amicis sunt, quibus abundat pauperes

En fin, generalmente son mejores las amistades de los pobres que las de los ricos; y frecuentemente los ricos carecen de amigos, de los que abundan los pobres.

San Ambrosio (*Off. III 22*, 134 [PL 16, 182b-c])

Pestis in amicitia pecuniae cupiditas

En la amistad, el deseo de dinero es una peste.

cf. Cicerón (*Lael. 10*, 34). P 2251

En materia de dinero, no hay compañero. MK 34165 R. M.

En materia de dineros no hay amigos ni compañeros. MK 34166 R. M.

Sobre dinero, no hay compañero. MK 18182 Z.-N.-C.

En materia de dinero, no hay amistad ni deudo. MK 34164 R. M.

Bien me quieres, bien te quiero, no me toques al dinero. MK 34176 C.

Bien te quiero, bien te quiero, y andando voy tras tu dinero. MK 34219 R. M.

Bien te quiero, bien te quiero; mas no te doy mi dinero. MK 41753 R. M.

Mucho me quieres y mucho te quiero; mas no me hablas de dinero. MK 41754 R. M.

Al dinero llaman "pierde-amigos". MK 52155 R. M.

Los amigos, al partir de los despojos se hacen enemigos. MK 3029 R. M.

Mediando dinero entre dos amigos, los hace enemigos. MK 3027 R. M.

El avariento rico, ni tiene pariente ni amigo. MK 5878 Z.-N.-R. M., S 105

El avariento, no tiene amigos ni deudos. MK 5879 R. M.

El avaro no tiene amigo ni pariente ni tenerlos quiere. MK 5880 R. M.

vid. Apéndices 1.31, 1.32, 1.33, 1.37

1.36.1

Nec sit diues opum, nec sit tibi pauper amicus, aut famulus; uexant quolibet hocce modo

Que tu amigo o tu siervo no sea ni rico en recursos ni pobre: de cualquiera de estas maneras afligen.

G 1788

El buen amigo, ni pobre ni rico. MK 3311 R. M.

El mozo y el amigo, ni pobre ni rico. MK 14259 C.*

vid. Apéndice 1.07.1

1.37. Préstamos y deudas entre amistades

Οἱ δ' εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δρᾶσαντας

Se piensa que los benefactores quieren a los beneficiarios más que los que reciben un bien quieren a quienes se lo hacen.

- Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 7, 1167b17-18)
Lacerat animum et premit frequens meritorum commemoratio
 Hierre y oprime el corazón el frecuente recuerdo de los favores.
 Séneca (*Ben.* II 11, 1)
- Quum repetas, inimicum amico beneficio inuenis tuo*
 Cuando reclamas [lo prestado], gracias a tu propio favor descubres un enemigo en lugar de un amigo.
 Plauto (*Trin.* 1052). SD 8736, M 24
- Mutua qui dederit repetens sibi comparat hostem*
 Quien dio prestado, al reclamarlo se acarrea un enemigo.
 SD 5525, HL 4962, P 1730, A 55 y 330, G 1744, COU I.1770, T 1364, W 18517
- Mutua si dederis, germanus frater habebis; / si repetas, totus uilis es atque nothus*
 Si prestas, tendrás un hermano carnal; si reclamas, serás completamente vil y bastardo.
 W 15818a
- Prestat inimico quam amico mutuum dare*
 Es preferible prestar a un enemigo que a un amigo.
 W 22227a
- Al pedir, amigo; al pagar, enemigo.* MK 52160 R. M.
Al prestar, amigos; al cobrar, enemigos. MK 52161 R. M.
Amigos al prestar, enemigos al pagar. MK 52162 R. M.
El que es tu amigo al prestarle, será tu enemigo al cobrarle. MK 52163 R. M.
No hace perder amigos el prestar, sino el cobrar. MK 52164 R. M.
¿Quieres perder al amigo más verdadero? Préstale dinero. MK 52150 R. M.
Amigo a quien favoreciste, amigo que perdiste. MK 33656 R. M.
Amigo beneficiado, enemigo declarado. MK 33657, DAPR 56 R. M.
Amigo que me pediste, de mi amor te despediste. MK 3065 R. M.
Dinero que prestaste, enemigo que te echaste. MK 52166 R. M.
Dinero que viene y va, un buen amigo te lo prestará; pero si le pediste y no le pagaste, con la amistad diste al traste. MK 52092 R. M.
Emprestaste, perdiste el amigo. MK 52152 C.
Por el prestar, vi muchas amistades acabar. MK 52151 R. M.
Quien al amigo prestó, el amigo perdió. MK 52153 R. M.
Quien quisiere cobrar enemigos, preste dineros. MK 52165 C. C.-R. M.
Si le quieres enemigo, presta tu dinero al amigo. MK 52170 R. M.
Si quieres hacer del amigo enemigo, préstale algo y ve a pedirlo. MK 52171 R. M.
¿Dinero prestaste? O dinero perdiste, o enemigo ganaste. MK 52180 R. M.
A tu amigo prestarás, y el amigo y lo prestado perderás. MK 52157 R. M.
Al amigo presté, y sin dinero y sin amigo me quedé. MK 52154 R. M.
Quien presta a un amigo, pierde el dinero y el amigo. S 68
Lo prestado al amigo, corriendo está gran peligro. MK 52156 R. M.
Quien a su amigo presta su trigo, pierde su trigo o pierde su amigo. MK 52158 R. M.
Quien trigo o dinero presta a su amigo, pierde el dinero o el trigo. MK 52159 R. M.
El prestar descompadra a los amigos y compadra a los enemigos. MK 52172 R. M.
El prestar gana enemigos y pierde amigos. MK 52174 R. M.
El prestar hace amigos a los enemigos, y enemigos a los amigos. MK 52175 R. M.
Presta a tu enemigo, y le harás amigo; presta a tu amigo, y le harás enemigo. MK 52177 R. M.
Prestar al enemigo es ganarlo; prestar al amigo, perderlo. MK 52178 R. M.
Del empréstito, a veces, o ganarás amigo, o le pierdes. MK 52179 R. M.
El prestar gana y pierde amigos. MK 52173 R. M.
Por prestar, amigos perder y amigos ganar. MK 52176 R. M.
Si prestaste, o un amigo perdiste, o un amigo ganaste. MK 52181 R. M.
Amigos del alma, pero no te daré lo que te falta. MK 3046 R. M.

Amigos, pero cada cual su bolsillo. MK 3045 R. M.
Amigos; pero cada uno gaste de su bolsillo. MK 3044 R. M.
Buen amigo y buen compañero; pero sin tocar al dinero. MK 3042 R. M.
Cuenta conmigo; pero no con mi dinero ni con mi trigo. MK 3043 R. M.
Si el amigo quieres conservar, dinero no le has de prestar. MK 52149 R. M.
Amigo, hasta la pared de enfrente; pero en cuanto al dinero, ¡tente! MK 3041 R. M.
Amigos, hasta de aquí a la mar; pero de prestarle dinero, ni hablar. MK 3060 R. M.
Amigos, hasta morir; pero de prestarte mi burra, no hay nada que decir. MK 3061 R. M.
Deudas tengamos, pero amigos seamos. MK 17411 R. M.
vid. Apéndices 1.36, 9.15, 9.16

1.37.1

Qui dat mutuuum, amicum uendit, inimicum emit

Quien da prestado, vende un amigo, compra un enemigo.

SD 8172, HL 7048, P 2444, A 55 y 330, D 2593, G 2684, COU I.2506, W 39841s1

Quien presta a un amigo, compra un enemigo. MK 52167 R. M.

Quien presta al amigo, cobra un enemigo. S 68

Quien prestó al amigo, dos cosas más hizo: vendió un amigo y compró un enemigo. MK 52168 R. M.

1.37.2

Si praestabis non habebis; si habebis, non tam cito; si tam cito non tam bene; si tam bene perdes amicum

Si prestas, no cobrarás; si cobras no tan rápido; si tan rápido, no tan bien; si tan bien, perderás el amigo.

SD 9383, HL 8060, D 3046, G 3053, COU I.2868

Quien presta no cobra, si cobra no todo, y si todo no tal; y si tal enemigo mortal. MK 52097 Z.-N.-C.

Quien prestó, no cobró; y si cobró, mal enemigo se echó. MK 52169 R. M.

Si fío, no obro; si cobro, no todo; pues para no cobrar, más vale no fiar. MK 24607 R. M.

1.37.3

Aes debitorem leue, grauius inimicum facit

Una deuda pequeña crea un deudor; una más grande, un enemigo.

Pseudo-Publilio Siro (11).SD 442, HL 372, G 96, COU I.96

Beneficia eo usque laeta sunt dum uidentur exsolui posse; ubi multum anteueneri, pro gratia odium redditur

Los beneficios le son continuamente agradables mientras le parece que pueden devolverse; cuando son muy superiores, se restituye odio en lugar de gratitud.

Tácito (*Ann.* IV 18, 5).SD 1054, HL 954, VF 134, M 79, A 55

Leue aes alienum debitorem facit, graue inimicum

Una deuda pequeña crea un deudor; una grande, un enemigo.

Séneca (*Ep.* 19, 11).SD 4721, HL 4216, M 136, T 1364

Deuda pequeña, deudor crea; deuda grande, enemigo trae. COU II.688

Lo poco hace deudor, y lo mucho enemigo. MK 17430 C.*

1.37.4

Clara pacta, amicitia longa

Acuerdos claros, amistad larga.

SD 1380, HL 1300, A 318, D 397, G 440, COU I.417

Rationes crebras ponito, ut firma omnia custodias

Harás numerosas cuentas para mantenerlo todo estable.

A 318, COU I.2698 y 2708

Cuentas claras, amistades largas. MK 3477 R. M.

Cuentas claras, la amistad alargan. MK 14776 R. M.

Cuentas claras, y amistad que dure. MK 14777 R. M.

Las cuentas claras hacen los buenos amigos. MK 14778 R. M.

Buenas cuentas la amistad sustentan, y hasta la aumentan. MK 14774 R. M.

Cuenta y razón, sustenta amistad y unión. MK 14773 C.

Peso y medida guardan amistad. MK 3475 R. M.

Razón y cuenta, amistad sustenta. MK 14780 R. M.

Concierto claro, amigo caro. MK 13447 C.

Cuenta acabada, amistad afirmada. MK 14775 R. M.

Con todos un pacto, y con el amigo haz cuatro. MK 3476 R. M.

Haz con todos un pacto, y con tu amigo cuatro. MK 2943 R. M.

Cuenta de cerca, amigo que se aleja. MK 14781 R. M.

Cuentas ajustadas, amistades amenguadas. MK 14782 R. M.

La cuenta, de cerca; y el amigo, de lejos. MK 14784 R. M.

Cuentas comenzadas, amistades acabadas. MK 14783 R. M.

Entre dos amigos, un notario e dos testigos. MK 2942 S.-C.

Entre dos amigos, un notario y dos testigos. MK 15956 Z.-N., S 69

Entre dos amigos, un notario y dos testigos; y entre hermanos, cuatro testigos y dos notarios. MK 15957 R. M.

Ni vendas a tu amigo, ni compres de tu enemigo. MK 11446 R. M.

Ni vendas a tu amigo, ni del rico compres trigo. MK 11445 N., S 67

Quien compra al amigo o al pariente, compra caro y queda doliente. MK 12029 R. M.

Quien compra del amigo, sale dolido. MK 12030 R. M.

Al charlar, amigos; al contratar, ni conocidos. MK 3028 R. M.

Si amistades quieres conservar, intereses no han de mediar. MK 3478 R. M.

Si el amigo no quieres perder, con él negocios no has de tener. MK 45273 R. M.

Demostrador adentro, ni amistad ni parentesco; de mostrador afuera, lo que quieras. MK 11447 R. M.

En vender y comprar no hay amistad. MK 11449 R. M., S 70

Amigos verdaderos no hagan trato de aparceros. MK 3416 R. M.

Entre amigos leales, comprar y vender por lo que las cosas valen. MK 3417 R. M.

Donde hay prudencia se conserva amistad con buena correspondencia. MK 3474 C.

Entre amigos no haya cuentas: el que lo tiene lo ponga, y el que lo ponga lo pierda. MK 3053 R. M.

Buena es la linde entre hermanos. MK 14788 R. M.

Entre padres y hijos es buena la cuenta. MK 14787 C.

Con los parientes, comer y beber; con los extraños, comprar y vender. MK 48841 R. M.

Con tus parientes, comer y bromear; con los extraños, negociar. MK 45272 R. M.

Las cuentas claras y el chocolate espeso. Campo Martínez (1999: 24)

Reniego de cuentas con deudos y deudas. MK 14785, MK 48834 M.-R. M.-N.-C.

Ni cuentas con parientes, ni deudas con ausentes. MK 14789 R. M.

No tengas deudas con ausente, ni cuentas con parientes. MK 17508 R. M.

Reniego de cuentas con parientes y ausentes. MK 14786 R. M.

1.38. Amistad y falsedad

Ad perniciem solet agi sinceritas

La sinceridad suele conducir a la perdición.

Fedro (IV 13, 3). SD 303, HL 250, COU I.64

Inter amicos iudicatur quam inimicos molestius

Entre amigos se opina con mayor molestia que entre enemigos.

Pseudo-Publilio Siro (178)

Obsequio dulces retinentur amici

Con complacencia se conservan los dulces amigos.

Disticha Catonis (1, 34). SD 6748, HL 5818, M 9

Obsequium amicos, ueritas odium parit

La complacencia procura amigos, la verdad engendra odio.

Terencio (*Andr.* 68); Cicerón (*Lael.* 24, 89). SD 6752, HL 5820, VF 232, P 2033, M 9, A 1420, D 2106, G 2177, COU I.2089

Veritas odium parit

La verdad engendra odio.

Terencio (*Andr.* 68); Ausonio (*Lud. Sept. Sap.* 8, 5). SD 10517, HL 9100, P 3050, M 614, A 1420, D 3367, G 3374, COU I.3180

Bonis honesta fert exitium ueritas

La honesta verdad conlleva daño a los sinceros.

M 612

Pericula ueritati saepe contigua

Los peligros a menudo son vecinos de la verdad.

G 2416

La verdad engendra enemistad. MK 63080 R. M.

La verdad engendra odio. MK 63085 R. M.

La verdad es madre del aborrecimiento. MK 63086 R. M.

Las verdades son las que amargan. MK 63066 Z.-H.-C.

Boca de verdades, cien enemistades. MK 58400 R. M.

Las verdades descubren las mentiras de muchas amistades. MK 63081

En diciendo las verdades, se pierden las amistades. MK 63079 R. M.

Hablad la verdad; perded la amistad. MK 63078

Por decir verdades se pierden las amistades. MK 58401 R. M.

Cantaclaro no tiene amigos. MK 58402 R. M.

Verdad y complacer no puede junto ser. MK 63077 R. M.

A quien dice la verdad, le ahorcan. MK 63096 R. M.

Andaos a decir verdades y moriréis en los hospitales. MK 58398, MK 63092 C.

Andaos por haí [ahí] a decir verdades y quebraros han la cabeza. MK 58399 C.

Mal me quiere y peor me querrá a quien dijere la verdad. MK 63084 N.-C.

Por decir la verdad, te perseguirán. MK 63094

¿A decir verdades te andas? No te arriendo la ganancia. MK 63088 R. M.

Ándate a decir verdades, y paparás aire. MK 63091 R. M.

Ándate a decir verdades, y ríome de lo que medrares. MK 63090 R. M.

El corazón en la boca, mucha verdad y suerte poca. MK 58405 R. M.

Mal me quieren mis comadres porque las digo las verdades; bien me quieren mis vecinas porque las digo las mentiras. MK 63083 C.

Mal me quieren mis comadres, porque digo las verdades. MK 63082 S.-Z.-M.-N.-C.

Por eso yo soy mala, porque digo las verdades y riño lo malo a la clara. MK 58392 C.

En este pícaro mundo, a quien habla claro, todo le sucede turbio. MK 58406 R. M.

A quien miente, lo adoran; a quien la verdad dice, lo ahorcan. MK 40661 R. M.

La lisonja causa amigos, y la verdad enemigos. MK 1003 R. M.

La mentira tiene muchos amadores, y la verdad, muchos aborrecedores. MK 40662 R. M.

Otorgando con todos se ganan los amigos; que si decís la verdad, quebraros han la cabeza. S 70

Hay verdades que saben a hiel y mentiras que saben a miel. MK 63069 R. M.

La verdad amarga y la mentira es dulce. MK 63067 C.

Las verdades son de acíbar, y las mentiras, de almíbar. MK 63068 R. M.

Decir verdad no es pecado; pero cae en desagrado. MK 58404 R. M.

Tanto la verdad es odiada como la mentira amada. MK 63070 R. M.

La verdad tiene dos sabores: uno dulce, para el que la dice, y otro, amargo, para el que la oye. MK 63071 R. M.

La verdad, a quien la dice le sabe bien, y a quien la oye le sabe mal. MK 63074 R. M.

Más dulce es decir verdades que oíllas. MK 63073 R. M.

Medra el lisonjero, y no el hombre sincero. MK 1005 R. M.

Rico verás al lisonjero, y pobre al hombre sincero. MK 1011 R. M.

Vi al lisonjero medrado, y al sincero despreciado. MK 1012 R. M.

Hocico dambico, varitas os dio padre. Lázaro Carreter (1980b: 211)

vid. Apéndices 1.39, 2.08

1.38.1

Βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ

Severa con los enemigos y benévola con los amigos.

Eurípides (*Med.* 809)

Verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos

La palabra dulce multiplica los amigos y aplaca a los enemigos.

Biblia (*Sí.* 6, 5). SD 10501, HL 9085, P 3048, A 323, G 3364, COU I.3175

Fac tibi sit uultus comis, sermoque modestus, / sic multos facile tibi conciliabis amicos

Procura tener un rostro afable, un hablar modesto, y así fácilmente te reunirás muchos amigos.
M 209

Quatuor facile acquirunt amicos: / largi, mites, potentes, affabiles

Cuatro personas adquieren fácilmente amigos: los generosos, los afables, los poderosos, los gentiles.

Bebel (1879: 35, nº 108)

Verbum dulce quidem tibi multiplicabit amicos

La palabra dulce, sin duda, te multiplicará los amigos.

cf. Biblia (*Sí.* 6, 5). W 33145

El bien hacer gana amigos; el decir mal, enemigos. MK 7566 C.

Cortesía de sombrero, hace amistades y no cuesta dinero. MK 13697 R. M.

vid. Apéndice 9.17

1.38.2

Qui celat delictum quaerit amicitias

Quien oculta la falta [ajena], concilia amistades.

Biblia (*Prov.* 17, 9). SD 8159, HL 7037, P 2441

Disimula con el yerro, y tendrás amigo duradero. MK 49585 R. M.

1.39. Amistad y sinceridad

Καὶ διὰ τοῦτο δεῖ καὶ περὶ τὴν παρρησίαν φιλοτεχνεῖν, ὅσῳ μέγιστόν ἐστι καὶ κράτιστον ἐν φιλίᾳ φάρμακον

Y por ello hay que ejercitarse en el arte de la franqueza, en la idea de que es la mayor y más poderosa medicina en la amistad.

Plutarco (*Mor.* 74d = *Adul.* 36)

In qua [amicitia] nisi, ut dicitur, apertum pectus uideas tuumque ostendas, nihil fidum, nihil exploratum habeas, ne amare quidem aut amari, cum id quam uere fiat ignores

En la amistad, si tú no ves, como se dice, su pecho abierto y tú no le muestras el tuyo, no tienes nada seguro, nada cierto: ni tan sólo si verdaderamente amas o eres amado, pues no sabes hasta qué punto se hace de verdad.

Cicerón (*Lael.* 26, 97)

Malo ueris offendere quam placere adulando

Prefiero tropezar con la verdad que agradar adulando.

Pseudo-Publilio Siro (195)

Maxima autem culpa in eo, qui et ueritatem aspernatur et in fraudem obsequio impellitur

Pero la mayor culpa está en aquel que desdeña la verdad y es empujado por la adulación hacia el engaño.

Cicerón (*Lael.* 24, 89)

Molestia ueritas, siquidem ex ea nascitur odium, quod est uenenum amicitiae; sed obsequium multo molestius, quod peccatis indulgens praecipitem amicum ferri sinit

La verdad es enfadosa si es que de ella nace el odio, que es un veneno para la amistad; pero la adulación lo es mucho más, porque, condescendiente con las faltas, permite que el amigo se precipite más aún.

Cicerón (*Lael.* 24, 89). SD 5342, VF 142

Simulatio [...] amicitiae repugnat maxime: delet enim ueritatem, sine qua nomen amicitiae ualere non potest

La hipocresía se opone absolutamente a la amistad, pues destruye la sinceridad, sin la cual el nombre de «amistad» no puede tener valor alguno.

Cicerón (*Lael.* 25, 92). SD 9525, HL 8165

Aperi pectus tuum amico

Que tu pecho se abra al amigo.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 128 [PL 16, 180d])

Aperiamus secreta nostra amico quaecumque in pectore habemus, et illius arcana non ignoremus.

Ostendamus illi nos pectus nostrum, et ille nobis aperit suum [...]. Nihil ergo occultat amicus, si uerus est

Abramos al amigo nuestra privacidades, cualesquiera que tengamos en nuestro pecho, y no ignoremos sus secretos. Enseñémosle nosotros nuestro pecho, y el nos abrirá el suyo. Nada, pues, oculta el amigo si es verdadero.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 135 [PL 16, 183a])

Solatium quippe uitae huius est, ut habeas cui pectus aperias tuum, cum quo arcana participes, cui committas secreta pectoris tui

El consuelo es sin duda propio de esta vida, para que tengas a quien abrirle tu pecho, a quien comunicar secretos, a quien confiar las intimidades de tu corazón.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 131 [PL 16, 181c])

Con la verdad, se acrisola la amistad. MK 3431 R. M.

La claridad conserva la amistad. MK 58381 R. M.

Cuanto más amigos, más claros. MK 58379, S 69 R. M.

Cuanto más amistad, más claridad. MK 58380 R. M.

Mientras más amigos, más claros. MK 3427 R. M.

Mientras más amistad, más claridad. MK 3426 R. M.

A buen amigo no encubras secreto; que es causa de perderlo. MK 57705 R. M.

Al buen amigo no le encubras en secreto, que das causa a perderlo. MK 3429 C.

Entre amigos no hay cosa secreta. MK 3430 R. M., S 69

Entre amigos francos, el corazón en la mano. MK 58383 R. M.

La verdad, a todo el mundo; y al amigo, sin disimulo. MK 63061 R. M.

El espejo y la buena amistad siempre dicen la verdad. MK 22777 R. M.

vid. Apéndice 1.38

1.39.1

Qui timet amicum, amicus ut timeat docet

Quien teme a su amigo, enseña al amigo a temerlo.

Publilio Siro (524 / Q 24). SD 8347, HL 7177

Qui timet amicum, uim non nouit nominis

Quien teme a su amigo, no conoce la esencia de esta palabra.

Publilio Siro (540 / Q 40).SD 8348, HL 7178

Sé amado de tus amigos y temido de tus enemigos. MK 3345 R. M.

De cuerdos es temer al enemigo. MK 20954 R. M.

1.39.2

Prae omnibus cauenda est suspicio, quae est amicitiae uenenum

Ante todo hay que guardarse de la sospecha, que es el veneno de la amistad.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 24 [PL 40, 841]). SD 7716

Ni yerba en el trigo, ni sospecha en el amigo. MK 3418 C.

1.40. Defectos de las amistades

Ἦθη φίλων γίνωσκε, μιμῆση δὲ μὴ

Conoce las costumbres de los amigos, no las imites.

Macario (4, 40); *Appendix Proverbiorum* (3, 4). T 1322

Ἄρ' οὖν εὐθὺς διαλυτέον; ἢ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν; ἐπανόρθωσιν δ' ἔχουσι μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἦθος ἢ τὴν οὐσίαν, ὅσω βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον

¿Habría que romper inmediatamente, o quizás no con todos, sino sólo con los de maldad incurable? En la medida en que son capaces de reformarse hay que ayudarles –más que asistirlles económicamente–, pues es lo mejor y lo más propio de la amistad.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 3, 1165b17-20)

Φίλων τρόπους γίνωσκε, μὴ μίσει δ' ὅλως

Comprende las costumbres de tus amigos, no las odies en absoluto.

Menandro (*Monost.* 804). T 1322

Ac pater ut gnati, sic nos debemus amici / si quod sit uitium non fastidire

E igual que un padre con su hijo, así nosotros no debemos disgustarnos si acaso algún vicio es propio del amigo.

Horacio (*Serm.* I 3, 43-44)

Amici mores noueris, non oderis

Conoce las costumbres del amigo, no las odies.

Publilio Siro (A 56). T 1322

Est enim quatenus amicitiae dari uenia possit [...] Virtus, quam sequitur caritas, minime repudianda est

Pues hay un punto hasta donde puede perdonarse a la amistad. [...] La virtud, cuando va acompañada de amor, no puede en absoluto rechazarse.

Cicerón (*Lael.* 17, 61)

La falta del amigo hase [sic] de conocer, no aborrecer. MK 3465 N.–C.

La falta del amigo, con prudencia y buen tino. MK 3466 R. M.

Tu amigo conserva con lo que de malo tenga. MK 3471

Al amigo, conocerlo y no perderlo. MK 3462 R. M.

El amistad conoscerla, mas no romperla. MK 3461 Z.

Al amigo tuyo, con el vicio suyo. MK 3470 C.

Al amigo, con su vicio. MK 3469 C.*, S 65

Al amigo, sufrillo. MK 3421 R. M.

El amigo y el diente, aunque duelan, sufrirlos hasta la muerte. MK 17907

El amigo y el diente, aunque duelen, sufrirlos hasta la muerte. MK 3467 C.

El diente y el amigo, sufrillo, con su dolor y vicio. MK 3468 C.

Con los amigos no se ha de mirar en pelillos. MK 3422 R. M., S 69

Con los amigos no se ha de mirar en pocas cosas. MK 3422 R. M., S 69
Entre amigos, todo pasa. MK 3423 R. M.

1.40.1

Amici uitia si feras, facis tua

Si consientes las faltas de tu amigo, las haces tuyas.
 Publilio Siro (10 / A 10). SD 602, HL 531, M 15 y 645

Peccatum amici ueluti tuum recte putes

Considerarás correctamente como tuya la falta de tu amigo.
 Publilio Siro (474 / P 25). SD 7358, HL 6297

Callando faltas a tu amigo, te las apropias tú mismo. MK 12220 R. M.

Con el amigo sé complaciente, si tu conciencia lo consiente. MK 12219

1.41. Amonestación entre amigos

*Ἐσθλὸς δ' αὖ κακεῖνος, ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται / ὃς δὲ κε μήτ' αὐτὸς νοεῖ μήτ' ἄλλον ἀκούων / ἐν θυμῷ
 βάλλεται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ*

Es bueno el que consiente que se le aconseje bien, pero quien ni piensa él mismo ni escuchando a otros guarda en su mente [lo que le dicen], ése es un hombre inútil.

Hesíodo (*Op.* 295-297)

Consilium uerum dare audeamus libere

Que nos atrevamos a dar libremente un consejo verdadero [en la amistad].
 Cicerón (*Lael.* 13, 44)

Cuius aures clausae ueritati sunt ut ab amico uerum audire nequeat, huius salus desperanda est

A aquel cuyos oídos están cerrados a la verdad hasta el punto que no pueda oírla de su amigo, hay que renunciar a salvarlo.

Cicerón (*Lael.* 24, 90). SD 1661, HL 1604, A 308, D 489

Delicto dolere, correctione gaudere

Dolerse por la falta, alegrarse por la corrección.
 Cicerón (*Lael.* 24, 90)

Monere et moneri proprium est uerae amicitiae, et alterum libere facere, non asperere, alterum patienter accipere, non repugnanter

Advertir y ser advertido es propio de la verdadera amistad, y hacerlo uno franca y no duramente, y aceptarlo el otro pacientemente y no con resistencia.

Cicerón (*Lael.* 25, 91). SD 5350, HL 4811, M 20

Nam et monendi amici saepe sunt et obiurgandi, et haec accipienda amice, cum beneuole fiunt

Pues a menudo hay que amonestar y reprender a los amigos, y esto será aceptado amigablemente cuando se haga benévolamente.

Cicerón (*Lael.* 24, 88)

Plurimum in amicitia amicorum bene suadentium ualeat auctoritas, eaque et adhibeatur ad monendum non modo aperte, sed etiam acriter, si res postulabit, et adhibitae pareatur

Y sobre todo que en la amistad prevalezca la autoridad de los amigos que saben aconsejar bien y que esta [autoridad] sea aplicada para amonestar no sólo abierta, sino también duramente, si el asunto lo requiere, y que se obedezca una vez aplicada.

Cicerón (*Lael.* 13, 44)

Vita autem uictusque communis, consilia, sermones, cohortationes, consolationes, interdum etiam obiurgationes in amicitia uigent maxime

Pero la vida y el común modo de vivir, los consejos, las conversaciones, las exhortaciones, las consolaciones y a veces también las reprensiones florecen al máximo en las amistades.

Cicerón (*Off.* I 17, 58)

Errantem igitur amicum corripe, innocentem amicum ne deseras

Corrige, por tanto, al amigo que se equivoca, y no desampares al amigo honrado.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 127 [PL 16, 180c])

Neque monitio aspera sit, neque obiurgatio contumeliosa

Que la amonestación no sea áspera, ni la reprensión injuriosa.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 133 [PL 16, 182b])

Obiurgandus est amicus, si ueritatem aspernatur, et obsequiis atque blanditiis in crimen appellatur.

Sed monitio acerbitate, obiurgatio contumelia careat

Hay que reprender al amigo si menosprecia la verdad, y se dirige hacia la falta por culpa de adulaciones y halagos. Pero que la amonestación carezca de acritud, y la reprensión de injuria.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 27 [PL 40, 842])

Ab amicis libenter moneamur

Seamos advertidos de buen grado por los amigos.

SD 76, HL 76

Tal amigo tomarás, que te diga las tachas que has. MK 3424 H.–R. M.

Quien amonesta, ayuda y no denuesta. MK 3540 N.*–R. M.

Quien te amonesta, te ayuda y no te afrenta. MK 3541 R. M.

Quien te enseña el bien, ése te quiere bien. MK 3542 R. M.

Quien te quiere, te dirá las verdades; y quien no te quiere, las vanidades. MK 3543 R. M.

Más quiero enojar a mi amigo que perdelle. MK 3463 R. M.

vid. Apéndice 5.12

1.41.1

Amicum secreto admone, palam lauda

Amonesta al amigo en secreto, alábale en público.

cf. Pseudo-Publilio Siro (*App.* 103). SD 622, HL 549, M 17

Castiga amicum clanculum, lauda palam

Reprende al amigo a escondidas, alábalo en público.

Pseudo-Publilio Siro (66)

Secreto amicos admone, lauda palam

Amonesta a los amigos en secreto, alábalos en público.

Pseudo-Publilio Siro (*App.* 103). SD 9156, HL 7868, VF 140, P 2694, W 27779

Si quid in amico uitii cognouerit, corripere occulte; si non audierit, corripere palam

Si se reconociera alguna falta en el amigo, corregirla en secreto; si no escuchara, corregirla en público.

San Ambrosio (*Off.* III 22, 127 [PL 16, 180c])

Si quid uitii in amico deprehenderis, corripe occulte; si te non audierit, corripe palam

Si descubrieras alguna falta en el amigo, corrígela en secreto; si no te escuchara, corrígela en público.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 27 [PL 40, 842])

Al buen amigo tuyo, corrígelo en secreto y lóalo en público. MK 3425 R. M.

El hombre discreto, alaba en público y amonesta en secreto. MK 2152 R. M.

1.41.2

Ἀλλ' ἀπ' ἐχθρῶν δῆτα πολλὰ μανθάνουσιν οἱ σοφοί. / ἡ γὰρ εὐλάβεια σφύζει πάντα. παρὰ μὲν οὖν φίλου / οὐ μάθοις ἂν τοῦθ', ὁ δ' ἐχθρὸς εὐθὺς ἐξηνάγκασεν

Pero ciertamente los sabios aprenden muchas cosas de sus enemigos, pues la precaución lo salvaguarda todo. Del mismo modo, no aprendiste de un amigo, y el enemigo franco te obligó [a saber].

Aristófanes (*Av.* 375-377). T 1278

Σοφὸν τι χρῆμα τοῦ διδάξαντος βροτοῦς / λόγους ἀκούειν τῶν ἐναντίων πάρα

Sabia actitud es la de quien enseñó a los mortales a escuchar los argumentos de los contrarios.

Eurípides (*Andr.* 957-958)

Οἱ μὲν γὰρ νουθετοῦντες τοὺς ἀμαρτάνοντας οἱ δὲ λοιδοροῦντες ἀποτρέπουσι

Pues los unos amonestan a los que se equivocan, y los otros, al censurarlos los alejan del error.

Plutarco (*Mor.* 89b = *Cap. inim.* 6)

Τῶ μὲλλοντι σώζεσθαι δεῖ φίλους ἀγαθοὺς ἢ διαπύρους ἐχθροὺς ὑπάρχειν

El que desea salvarse debe tener amigos buenos o enemigos ardientes.

Plutarco (*Mor.* 74c = *Adul.* 36) citando a Diógenes (*cf.* Plut. *Mor.* 82a, 89b)

Τοῖς μέλλουσι σώζεσθαι φίλων δεῖ γνησίων ἢ διαπύρων ἐχθρῶν

Los que quieren salvarse necesitan amigos auténticos o enemigos ardientes.

Plutarco (*Mor.* 89b = *Cap. inim.* 6) citando a Antístenes (*cf.* Plut. *Mor.* 74c, 82a)

Praestat habere acerbos inimicos, quam eos amicos, qui dulces videantur

Más vale tener enemigos acérrimos que esos amigos que parecen dulces.

Catón (*Apoph.* 69, p. 109, 20-23 Jordan). A 892, D 2422, COU I.2361, T 1330

Ab hoste doceri

Aprender del enemigo.

Ovidio (*Met.* IV, 428). SD 88

Et ab hoste doceri

Ser enseñado hasta por el enemigo.

Ovidio (*Met.* IV, 428). SD 2615

Fas est et ab hoste doceri

Es lícito aprender incluso del enemigo.

Ovidio (*Met.* IV, 428); citado por Abelardo, Pedro (*Ep.* 8). SD 3003, HL 2732, VF 255, P 939, D 897, G 966, T 1278, W 8859, W 12831

Cum uere obiurges, sic inimice iuuas; / Cum falso laudes, tunc et inimice noces

Cuando reprendes verazmente, así hostilmente ayudas; cuando alabas falsamente, entonces hostilmente dañás.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 7, 5-6), atribuido a Anacarsis

Melius de quibusdam acerbos inimicos mereri, quam eos amicos, qui dulces uideantur; illos uerum saepe dicere, hos numquam

Se obtiene mejor servicio de ciertos enemigos acérrimos, que de esos amigos que parecen dulces: aquéllos a menudo dicen la verdad; éstos, nunca.

Cicerón (*Lael.* 24, 90) citando un apotegma de Catón

Melior est manifesta correctio quam amor absconditus

Mejor es una reprensión manifiesta que un afecto oculto.

Biblia (*Prov.* 27, 5). SD 5147

Meliora sunt uulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis

Son mejores las heridas del que ama que los engañosos besos del que odia.

Biblia (*Prov.* 27, 6); San Agustín (*Ep.* 82, 4, 31; 93, 2, 4). SD 5153, HL 4657, A 731, D 1581, G 1606, COU I.1644, T 1330

Melius est a sapiente corripit, quam stultorum adulatione decipi

Es mejor ser reprendido por el sabio, que ser engañado por la adulación de los fatuos.

Biblia (*Ec.* 7, 6). SD 5158, HL 4662, D 1590

Qui corripit hominem, gratiam postea inueniet apud eum magis quam ille qui per linguae blandimenta decipit

Quien corrige a una persona, resultará al fin más grato a ella que aquel que la engaña con palabras lisonjeras.

Biblia (*Prov.* 28, 23). D 2583

Salutem ex inimicis nostris

Salvación de nuestros enemigos.

Biblia (*Lc.* 1, 71). SD 9043, VF 388, D 2906

Hoc est enim quod acute uidit, qui dixit, utiliores esse plerumque inimicos obiurgantes, quam

amicos obiurgare metuentes.

Pues esto es lo que agudamente vio quien dijo que generalmente son más útiles los enemigos que reprenden, que los amigos que temen reprender.

San Agustín (*Ep.* 13, 4) *apud* San Jerónimo (*Ep.* 110, 4)

Illi enim dum rixantur, dicunt aliquando uera, quae corrigamus: isti autem minorem quam oportet exhibent iustitiae libertatem, dum amicitiae timent exasperare dulcedinem

Porque aquéllos, mientras discuten, de vez en cuando dicen algo verdadero que corregiremos; pero éstos le muestran a la justicia una libertad menor de la que conviene al temer agriar la dulzura de la amistad.

San Agustín (*Ep.* 13, 4) *apud* San Jerónimo (*Ep.* 110, 4)

Sicut amici adulantes peruertunt, sic inimici litigantes plerumque corrigunt

Así como los amigos que adulan falsean, los enemigos que disputan habitualmente enmiendan.

San Agustín (*Conf.* IX 8, 8)

La verdad que daña es mejor que la mentira que halaga. MK 63057 R. M.

A toda ley, la verdad aunque amargue. MK 63056 H.

La verdad aunque amargue se traga. MK 63065 Z.–N.–C.–R. M.

La verdad es una cosa saludable, pero amargosa. MK 63072 R. M.

La verdad y la quina, porque amargan son medicinas. MK 63058 R. M.

La verdad, es saludable, pero huele mal. MK 63075 R. M.

El consejo del adversario pocas veces te es contrario. MK 12797 R. M.

Toma el consejo del contrario, y serte ha sano. MK 12798 R. M.

Del enemigo, el consejo. MK 12795 R. M.

Del enemigo, el consejo; y la experiencia del viejo. MK 12796 R. M.

Haz consejo de amigo, y huye loor de enemigo. MK 12884 R. M.

1.41.3

Saepe uero ab inimicis non minus lucratur quam ab amicis

En realidad, a veces no obtenemos menos de los enemigos que de los amigos.

G 2953, COU I.2773

Más bienes deberás a tus enemigos que a tus amigos. MK 20918 R. M.

1.41.4

De tu enemigo, el primer consejo. MK 12793 Z.–R. M.

Del enemigo y la mujer, el primer consejo has de atender. MK 12794 R. M.

vid. Apéndice 3.38.6

1.42. Peligros de la amistad falsa

Mage cauenda amicorum inuidia, quam insidiae hostium

Hay que guardarse más de la envidia de los amigos que de las emboscadas de los enemigos.

Pseudo-Publilio Siro (188)

Nullae sunt occultiores insidiae quam eae quae latent in simulatione officii, aut in aliquo necessitudinis nomine

No hay insidias tan ocultas como las que se encubren con la simulación del deber o en nombre de la necesidad.

Cicerón (*Verr.* II, I 39). SD 6562

Piora sunt tecta odia quam aperta. / Propterea te loquax inimicus minus quam taciturnus offendit

Son peores los odios ocultos que los declarados. Por esto el enemigo locuaz te perjudica menos que el callado.

Pseudo-Publilio Siro (*App.* 50-51). SD 7389, HL 6333, M 410, G 2394, COU I.2268

Tacitae magis et occultae inimicitiae timendae sunt, quam indictae et apertae

Las enemistades silenciosas y ocultas son más temibles que las declaradas y descubiertas.
Cicerón (*Verr.* II, V 182). SD 9864. HL 8515, VF 235, P 2860, G 3185

Melior inimicus apertus quam falsus amicus

Es mejor un enemigo declarado que un falso amigo.
G 1603

Non est hostis metuendus amanti, quos credis fidos effuge

Para el que ama no es temible el enemigo: huye de los que creas fieles.
G 1990

Occultae inimicitiae magis timendae sunt quam apertae

Hay que temer más las enemistades ocultas que las descubiertas.
cf. Cicerón (*Verr.* II, V 182). G 2182, COU I.2096

Plus periculi in insidiatore occulto, quam in hoste manifesto

Hay más peligro en el traidor oculto que en el enemigo declarado.
SD 7604, HL 6526, P 2284, A 892, COU I.2313, W 39595n1

La envidia del amigo, peor es que el odio del inimigo. MK 21619 Z.-C.-R. M.

Doblada es la maldad que es so celo de amistad. MK 38324 R. M.

Doblada es la maldad que socede de amistad. MK 17052 N.-C.

Doblada es la maldad, so celo de amistad. MK 2952 Z.

Traición bajo amistad, es doble maldad. MK 17056 R. M.

Con pretexto de amistad muchos hacen falsedad. MK 2959 R. M., S 70

El peor enemigo es el escondido. MK 20965 R. M.

La encubierta malquerencia peor es que la descubierta. MK 23989 R. M.

Mayor mal es el que se encubre que el que se descubre. MK 23988 C. C.-R. M.

Dios me dé cien enemigos, y no me dé un falso amigo. MK 3323 R. M.

Más quiero diez enemigos claros que un amigo falso. MK 3324 R. M.

Un falso amigo es peor que cien descubiertos enemigos. MK 3334 R. M.

Enemigo franco y honrado, más conviene que amigo solapado. MK 20930 R. M.

Francos enemigos me dé Dios, y falsos amigos no. MK 2998 R. M.

Más vale tener buenos enemigos que malos amigos. MK 3328 R. M.

Más vale amenaza de necio que abrazo de traidor. MK 17014 R. M., S 65

vid. Apéndice 1.50

1.42.1

Ab inimicis possum mihi ipsi cauere, ab amicis uero non

De los enemigos puedo guardarme yo mismo, pero de los amigos en realidad no.
A 884, D 8, COU I.28

Atiende bien a lo que te digo: más ojo has de tener con tu amigo que con tu enemigo. MK 3319 R. M.

De los amigos me guarde Dios; que de los enemigos me guardaré yo. MK 3321 R. M., S 69

Guárdate tú de tu enemigo y guárdete Dios de tu amigo. MK 3325 R. M.

De quien me fío me guarde el Dío; de quien no me fío me guardaré io. MK 15996 R. M.

De quien yo me fío, guárdame, Dios mío; que de quien no, me guardaré yo. MK 12571 R. M.

Del que yo me fío me guarde Dios; que del que no me fío, me guardo yo. MK 15995 R. M.

Del mal enemigo te librarás, y del mal amigo no podrás. MK 3322 R. M.

Mi enemigo puede engañarme una vez; mi falso amigo, diez. MK 3330 R. M.

1.43. Amar como si se odiara

Ἐπίσταμαι γὰρ ἀρτίως ὅτι / ὃ τ' ἐχθρὸς ἡμῖν ἐς τοσόνδ' ἐχθαρτέος, / ὡς καὶ φιλήσων αὐθις, ἕς τε τὸν φίλον / τοσαῦθ' ὑπουργῶν ὠφελεῖν βουλήσομαι, / ὡς αἰὲν οὐ μενοῦντα

Yo, al menos, acabo de aprender que el enemigo deberá ser odiado por nosotros hasta un punto tal, que también pueda ser amado en otra ocasión, y que voy a desear ayudar al amigo

prestándole servicios en tanto que no va a durar siempre.

Sófocles (*Aj.* 678-682)

Δεῖ φιλεῖν ὥσπερ μισήσοντα, μισεῖν δὲ ὥσπερ φιλήσοντα

Hace falta querer como si se fuera a odiar, y odiar como si se fuera a querer.

Arsenio (5, 90m), atribuido a Bías de Priene; *Mantissa Proverbiorum* (1, 77), atribuido a Catón

Καὶ φιλοῦσιν ὡς μισήσοντες καὶ μισοῦσιν ὡς φιλήσοντες

Quieren como si odiaran y odian como si quisieran.

Aristóteles (*Rhet.* II 13, 1389b24-25) aludiendo a un precepto de Bías de Priene

Οὐ δεῖ, ὥσπερ φασίν, φιλεῖν ὡς μισήσοντας, ἀλλὰ μᾶλλον μισεῖν ὡς φιλήσοντας

No hace falta, como se dice, querer pensando que se odiará, sino que más bien hay que odiar pensando que se querrá.

Aristóteles (*Rhet.* II 21, 1395a26-27); Arsenio (13, 15p)

«*Hac*» inquit «*fini ames, tamquam forte fortuna et osurus, hac itidem tenus oderis, tamquam fortasse post amaturus*»

[Quilón] dice: «Ama tanto como quizás has de odiar, y odia tanto como quizás luego has de amar».

Aulo Gelio (I 3, 30), atribuido a Quilón de Lacedemonia

Bias [...] ita aiebat oportere homines in usu amicitiae uersari, ut meminissent eam ad grauissimas inimicitias posse conuerti

Bías así afirmaba que conviene que los hombres cultiven las amistades de tal modo que tengan presente que pueden trocarse en las más encarnizadas enemistades.

Valerio Máximo (VII 3 ext., 3), atribuido a Bías de Priene

Ita amare oportet, ut si aliquando esses osurus

Conviene que ames como si hubieras de odiar algún día.

Cicerón (*Lael.* 16, 59). SD 4460, VF 139, M 30

Ita amicum habeas posse ut facile fieri hunc inimicum putes

Ten al amigo de tal modo que pienses que fácilmente puede hacerse enemigo.

Publilio Siro (245 / I 16); Macrobio (*Sat.* II 7, 11). SD 4461, HL 3967

Ama tamquam osurus, oderis tamquam amaturus

Ama como si hubieras de odiar; odia como si hubieras de amar.

Erasmus (*Adag.* II 1, 72). SD 576, HL 509, M 15, T 1311, W 908

Ama como si hubieras de odiar lo amado; aborrece como si hubieras de amar lo odiado. MK 3967 R. M.

Ama como si hubieses de aborrecer, y aborrece como si hubieses de amar. MK 3966 C.*

Trata con el enemigo, como que en breve haya de ser amigo. MK 20915 C.

Ninguno es tan tu amigo, que no pueda ser tu enemigo. MK 3331 R. M.

Trata a tu amigo como si hubiera de ser tu enemigo. MK 3346 R. M.

Trata con el amigo, como si hubiese de ser enemigo. MK 20915 C.

Usa del amigo como si fuese enemigo. MK 3347 R. M.

Vive con tu amigo como con tu mayor enemigo. MK 16051 R. M.

Al marido, ámale como a amigo, y témele como a enemigo. MK 3993 N.–C.

Sírvele como a marido, y guárdate dél como de enemigo. MK 39937 N.–M.–C.

Al marido, sírvele como a señor, y guárdate dél como de un traidor. MK 39935 Z.–M.–C.

Al marido, temerle, quererle y obedecerle. MK 39938 R. M.

vid. Apéndice 2.48

1.43.1

Οἱ τοὶ πέρα στέρξαντες, οἶδε καὶ πέρα / μισοῦσιν

Quienes demasiado profundamente aman, demasiado profundamente odian.

Aristóteles (*Pol.* VII 7, 1328a16) citando un fragmento anónimo

Fateor, multum dolui inter tam charas familiaresque personas, cunctis pene Ecclesiis notissimo

amicitiae uinculo copulatas, tantum malum extitisse discordiae

Reconozco, con mucho dolor, que el gran mal de la discordia ha surgido entre tan queridas y amigas personas, unidas por un vínculo de amistad conocido por casi todas las Iglesias.

San Agustín (*Ep.* 73, 3, 6)

Ex grandi amicitia nascuntur grandia odia

De una gran amistad nacen grandes odios.

W 8259

Ex magno amore, magnum odium

De un gran amor, un gran odio.

G 872, COU I.918

El mayor aborrecimiento, en el amor tiene su cimiento. MK 175 R. M.

Aborrecer tras haber querido, mil veces ha sucedido. MK 4180 R. M.

Fácilmente aborrece quien fácilmente quiere. MK 176 R. M.

Quien bien ama, bien desama. MK 4178 R. M.

Tanto se quiere como se aborrece. MK 9552 R. M.

De gran amor a gran odio hay un paso corto. MK 4181 R. M.

Entre amar y aborrecer, poco trecho suele haber. MK 4182 R. M.

Bueno para amigo, malo para enemigo. MK 3320 R. M.

Del mayor amigo suele venir la mayor lanzada. MK 2941 R. M.

1.44. La amistad que termina no era auténtica

Βέβαιον γάρ τι δοκεῖ ἡ φιλία: μόνη δ' αὕτη βέβαιος

Pues la amistad se considera algo estable: sólo ésta [la amistad virtuosa] es estable.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 2, 1237b9-10)

Μόνιμοι γὰρ ὄντες καθ' αὐτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους μένουσι [...]. οἱ δὲ μοχθηροὶ τὸ μὲν βέβαιον οὐκ ἔχουσιν: οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς διαμένουσιν ὅμοιοι ὄντες

Pues los que son estables [porque poseen virtud] establecen con los otros relaciones que perduran [...]. Los perversos no tienen firmeza, pues ni perduran en la semejanza consigo mismos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 10, 1159b4-5, 7-9)

Δεῖ γὰρ τὸν ἀληθινὸν φίλον ὡς φιλήσοντα ἀεὶ φιλεῖν

Pues quien quiere de verdad tiene que querer como si tuviera que querer siempre.

Aristóteles (*Rhet.* II 21, 1395a31-32)

Διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν, ἢ δ' ἀρετὴ μόνιμον

Su amistad [entre personas buenas] perdura tanto tiempo como perdura su bondad, pues la virtud es algo duradero.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 4, 1156b11-12)

Οὐκ ἔστ' ἐραστής ὅστις οὐκ αἰεὶ φιλεῖ

No es amante quien no quiere para siempre.

Eurípides (*Tro.* 1051); Arsenio (13, 15n). T 1315

Φιλίας δικαίας κτήσις ἀσφαλεστάτη

La posesión de una amistad legítima es muy firme.

Menandro (*Monost.* 815)

Amicitiae immortales, mortales inimicitiae esse debent

Las amistades deben ser inmortales; las enemistades, mortales.

Livio (XL 46, 12). SD 611, HL 539, VF 136, P 178, M 16, A 50, D 148, G 154, COU I.153

Amicitias immortales esse oportet

Conviene que las amistades sean inmortales.

Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 15, 9)

In ea [uirtute] est enim conuenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia

Pues en ella [en la virtud] esta la armonía de las cosas, en ella está la estabilidad, en ella está

la constancia.

Cicerón (*Lael.* 27, 100)

Mortales esse inimicitiae debent

Las enemistades deben ser mortales.

Séneca el Retórico (*Contr. excerp.* V 2, 1)

Neque me uero paenitet mortalis inimicitias, sempiternas amicitias habere

En realidad no me arrepiento de tener enemistades mortales y amistades eternas.

Cicerón (*Rab. Post.* 12, 32). T 1315

Sunt igitur firmi et stabiles et constantes eligendi; cuius generis est magna penuria

Hay que elegir, por tanto, [amigos] firmes, estables y constantes, tipo del que hay una gran carencia.

Cicerón (*Lael.* 17, 62)

Verae amicitiae sempiternae sunt

Las verdaderas amistades son eternas.

Cicerón (*Lael.* 9, 32). SD 10482, HL 9070, VF 136, P 3040, A 50, D 3351, G 3354, T 1315

Amicitia quae desinere potuit, uera nunquam fuit

Amistad que pudo cesar, nunca fue verdadera amistad.

San Jerónimo (*Ep.* 3, 6). SD 608, HL 536, VF 137, P 177, M 16, A 46, D 146, G 153, COU I.152, T 1316

Δεῖ παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσι τὰς μὲν φιλίας ἀθανάτους ὑπάρχειν, τὰς δὲ ἐχθρας εἶναι θνητάς

Es preciso que, para quienes tienen buen entendimiento, las amistades sean inmortales y las enemistades, mortales.

Diodoro Sículo (XXVII 16, 1)

Amicitiae sempiternae, inimicitiae implacabiles

Amistades eternas, enemistades implacables.

SD 613, G 155

Amistad fuerte, llega más allá de la muerte. MK 3485 R. M.

La verdadera amistad es inmortal. DAPR 62

Amigo no fue el que lo dejó de ser. MK 3258 R. M.

Amistad que no fue duradera, no fue verdadera. MK 3486 R. M.

Amistad que puede llegar a tener fin, nunca fue verdadera. S 70

Quien amigo sin causa deja de ser, nunca lo fue. MK 3006 R. M.

Quien deja de ser amigo, jamás lo ha sido. MK 3007 R. M.

Quien deja de ser amigo, no lo fue nunca. S 68

Amistad que se rompe, no era de bronce. MK 3503 R. M.

Amistad que se quebró, ¿para qué la quiero yo? MK 3502 R. M.

vid. Apéndice 2.46

1.45. La amistad debe deshacerse poco a poco

Amicitiae dissuendae magis quam discindendae

Las amistades han de descoserse, más que rasgarse.

Cicerón (*Lael.* 21, 76). SD 610, HL 538, M 16, D 144

Cauendum uero ne etiam in grauis inimicitias conuertant se amicitiae ex quibus iurgia maledicta contumeliae gignuntur

Hay que velar por que tampoco las amistades se conviertan en las violentas enemistades de las que nacen peleas, insultos y ultrajes.

Cicerón (*Lael.* 21, 78)

Primum danda opera est ne qua amicorum discidia fiant, sin tale aliquid euenerit, ut extinctae potius amicitiae quam oppressae esse uideantur

Primero hay que esforzarse por que no se produzcan disensiones entre amigos; pero si apareciera alguna, que parezca que son amistades extinguidas más que ahogadas.

Cicerón (*Lael.* 21, 78)

Sin minus, sensim erit pedetemptimque facienda, ut amicitias, quae minus delectent et minus probentur, magis decere censent sapientes sensim diluere quam repente praecidere

Si no, tendrá que hacerse gradualmente y paso a paso, como las amistades que deleitan menos y menos se valoran, conviene más –creen los sabios– disolverlas gradualmente que cortarlas súbitamente.

Cicerón (*Off.* I 33, 120)

Amicitia dissuenda, non rumpenda

La amistad hay que descoserla, no romperla.

Pseudo-San Agustín (*Amic.* 15 [PL 40, 839])

Tu modo a nobis abiens, recentem amicitiam scindis potius, quam dissuis, quod prudenter apud Ciceronem Laelius uetat

Tú, que te has alejado de nosotros hace poco, rasgas una amistad reciente más que la descoses, lo cual prudentemente prohíbe Lelio en [el tratado de] Cicerón.

San Jerónimo (*Ep.* 8)

Las amistades no se han de romper, sino descoser. MK 3497 C.*

Amistad que no te acomoda, descósela y no la rompas. MK 3498 R. M.

La amistad que no convién, hase de descoser, y no romper. MK 3496 C.

La amistad, conocerla; y si importa, descoserla, mas no romperla. MK 3495 C.

Descose y no rompas. MK 51876 R. M.

Más vale descosido que rompido. MK 38252 C.

Mejor es descoser que romper. MK 38253, MK 51875 R. M.

Lo que puedas desatar, no lo debes cortar. MK 51877 R. M.

1.46. Perjuicio de la pérdida de la amistad

Amicum perdere est damnorum maximum

Perder un amigo es el mayor de los daños.

Pseudo-Publilio Siro (24). SD 620, HL 547, P 180

Nonne tristitia inest usque ad mortem / sodalis autem et amicus ad inimicitiam conuertentur?

¿No es una tristeza hasta la muerte que un compañero y un amigo se conviertan en enemigos?

Biblia (*Sí.* 37, 1-2)

La pérdida de un amigo es el mayor de los daños. Doval (1997: nº 1312)

Perder en cualquier tiempo un amigo es como perder en invierno el abrigo. COU II.2034

Si pierdes tu amigo, pierdes tu abrigo. G II.217

1.47. Amistad y ausencia

Εάν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γένηται καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ ἡ ἀπουσία λήθην ποιεῖν

Si la lejanía se hace larga, la lejanía parece hacer olvidar incluso la amistad.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 6, 1157b11-12); Arsenio (6, 44a). T 1408

Πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν

No decir nada deshace muchas amistades.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 6, 1157b13), citado como paremia

Τηλοῦ φίλοι ναίοντες οὐκ εἰσιν φίλοι

Los amigos que viven lejos no son amigos.

Ateneo (V 187a); *Appendix Proverbiorum* (3, 99). T 1408

Absentes ut uita functos obliuis manet

Los ausentes, como los muertos, permanecen en el olvido.

G 27

De non apparentibus, et non existentibus eadem et ratio

Es el mismo estado el de los que no aparecen y el de los que no existen.

G 588

Non sunt amici, qui degunt procul

No son amigos los que viven lejos.

Erasmus (*Adag.* II 3, 86). SD 6420, HL 5595, M 21, COU I.2003

La ausencia causa olvido. MK 5838 C.–R. M., S 104

Larga ausencia causa olvido. MK 5839 C.

Ausente y olvidado, una sola cosa con dos dictados. MK 5841 R. M.

La ausencia y el olvido van casi juntos por el mismo camino. MK 5844 R. M.

A espaldas vueltas, memorias muertas. MK 5851 R. M.

Cuanto más alejado, más olvidado. MK 5847 R. M.

De la vista alejados, de la memoria ausentados. MK 5852 R. M.

De la vista ausente, ido pronto de la mente. MK 5853 R. M.

El ausente, como se fue de la tierra se va de la mente. MK 5854 R. M.

Hombre ausentado, hombre olvidado. MK 5843 R. M.

Quien se fue, se fue, y de él más no me acordé. MK 5861 R. M.

¡Ay del ido; que en seguida cae en el olvido! MK 5846 R. M.

A lo ido, olvido. MK 46771 R. M.

Al ido, olvido. MK 5845 R. M.

Ausente el ido, presente el olvido. MK 5840 R. M.

El venido es el preferido; que el ausentado, presto es olvidado. MK 5842 R. M.

Ahora que te veo me acuerdo; que si no te encontrara, no me acordara. MK 5857 R. M.

Cuando de vista te pierdo, si te vi, ya no me acuerdo. MK 5858 R. M.

Cuando te veo, te rezo; y cuando no, no me acuerdo. MK 5859 R. M.

A quien se fue, de mi libro lo borré. MK 5862 R. M.

Con quien se va no se cuenta, ni siquiera se le mienta. MK 5849 R. M.

De quien se ausenta no se echa cuenta. MK 5848 R. M.

El muerto y el ido, presto en olvido. MK 42671 C.

Quien se va de nuestro asiento, se va de nuestro pensamiento. MK 5856 R. M.

Quien se va, no está; y quien no está, no es nadie ya. MK 5850 R. M.

El ausente dos veces muere en la memoria de la gente: cuando se ausentó y cuando la vida perdió.
MK 5855 R. M.

Con el muerto y el que se ausenta, nadie echa cuenta. MK 42693 R. M.

El muerto y el ausente no son gente. MK 42694 R. M.

Muertos y ausentados, casi nunca recordados. MK 42696

Muertos y ausentes se van pronto de las mientes. MK 42697 R. M.

Ninguno se vaya ni se muera; que de idos y muertos nadie se acuerda. MK 5860 R. M.
vid. Apéndices 1.20, 1.21, 2.32, 5.30, 5.35.2-3, 5.48

1.47.1

Amigo lejos, amigo muerto. MK 2984 R. M.

Ausencia al más amigo, presto le pone en olvido. MK 5801 R. M.

La mar, al más amigo, presto le pone en olvido. MK 5800 N.–C.

Ausencia prolongada, amistad enfriada. MK 5802 R. M.

A muertos y a idos, no hay amigos. MK 5799 Z.–N.–C.

Ausentes, presos ni cautivos no tienen amigos. MK 5803 R. M.

Muertos y ausentes, no tienen amigos ni parientes. MK 42698 R. M.

El amigo que está presente vale por diez ausentes. MK 5805 R. M.

1.48. Falta de respeto y exceso de confianza

Aliquem habeat animus, quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat

Que el alma tenga a alguien a quien venere y con cuya autoridad haga también más pura su vida íntima.

Séneca (*Ep.* 11, 9)

Cynicorum uero ratio tota est eicienda; est enim inimica uerecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum

Pero el método entero de los Cínicos tiene que ser rechazado, pues es enemigo del respeto, sin el cual nada puede ser recto, nada honesto.

Cicerón (*Off.* I 41, 148)

Maximum ornamentum amicitiae tollit, qui ex ea tollit uerecundiam

Quita su mejor ornato a la amistad, quien de ella suprime el respeto.

Cicerón (*Lael.* 22, 82). SD 5112

Nimia fiducia quantae calamitati soleat esse

Para cuánta desgracia suele ser la excesiva confianza.

Nepote (*Pel.* 3, 1)

Nimia fiducia magnae calamitati esse solet

La excesiva confianza suele ser para una gran desgracia.

cf. Nepote (*Pel.* 3, 1). SD 6082, HL 5352, P 1858, M 220, G 1939

Nimia familiaritas contemptum parit

La excesiva familiaridad engendra el menosprecio.

San Agustín (*Scal. Parad.* 8 [PL 40, 1001]). SD 6081, HL 5351, P 1857, M 209, A 297, G 1938, COU I.1904, T 1276

El mucho trato causa menosprecio. S 965

El mucho trato es causa de menosprecio. MK 61406 R. M.

La mucha confianza es causa de menosprecio. MK 12587 R. M., S 261

La mucha conversación acarrea menosprecio. MK 13486 Z.-N.-C.

La mucha conversación es causa de menosprecio. MK 12587 R. M., S 261

La mucha conversación es causa de menosprecio en el necio. MK 13487 C.

La mucha familiaridad es causa de menosprecio. S 261

La mucha satisfacción es causa de menosprecio. S 261

Donde hay confianza da asco. Tarnowska (2005: 215)

La confianza da asco. CREA

Cuenta de cerca, amigo de lejos. MK 3482 R. M.

Las amistades se conservan más desde lejos que desde cerca. MK 3483 R. M.

Aquél es tu amigo, que no te es muy vecino. MK 3479 C.

Amistades conserva la pared medianera. MK 3480 R. M.

Para conservar amistad, pared en medio. MK 3481 R. M., S 70

vid. Apéndices 6.11, 9.48

1.49. Bromas excesivas entre amigos

Amicum laedere ne ioco quidem licet

Sin duda, no es lícito ofender a un amigo por una broma.

Pseudo-Publilio Siro (23). M 17, G 162

Dummodo risum / excutiat sibi, non hic cuiquam parcat amico

Con tal de arrancarse unas risas, no respetará a ningún amigo.

Horacio (*Serm.* I 4, 34-35). M 542, G 756, COU I.779

Potius amicum quam dictum perdere

Perder un amigo antes que dejar de decir una agudeza.

Quintiliano (*Inst.* VI 3, 28). SD 7708, HL 6622, VF 219, P 2321, M 432 y 542, A 60, D 2412, G 2491, COU I.2350

Ruborem amico excutere, amicum est perdere

Hacer ruborizarse a un amigo es perderlo.

Publilio Siro (576 / R 8). SD 8984, HL 7685, M 23, COU I.2743
Cur ergo amicum offendam in nugis?
 ¿Por qué ofenderé a un amigo con bromas?
 G 548, COU I.556
A trueque de un buen dicho, perder un amigo. S 66
Por decir con gracia un dicho se puede perder un amigo. COU II.2071
Por decir un buen dicho se puede perder un amigo. MK 19831 C.*
Por no perder un buen dicho, se pierde un buen amigo. MK 8074 R. M.
Por un dicho que muerde, un buen amigo se pierde. MK 8075 R. M.
Por un mal chiste un buen amigo perdiste. MK 8076
Más vale que se pierda un chiste que no un amigo. MK 8095, S 67 R. M.
Por un dicho perder un amigo, no es de hombre de buen juicio. MK 19832 R. M.

1.50. Amigos imprudentes

Quidam inimici graues sunt amici leues
 Ciertos amigos ligeros son enemigos de peso.
 Pseudo-Publilio Siro (App. 72)
Amigos hay pesados y enemigos ligeros. MK 3336 R. M.
Hay amigos pesados y enemigos ligeros; quédate con los últimos y reniega de los primeros. MK 3337 R. M.
El amigo imprudente es más dañoso que el enemigo declarado. S 67
Más daño hace un amigo imprudente que un enemigo declarado. MK 3327 R. M., S 69
Más daño hacen amigos necios que enemigos descubiertos. MK 3326 R. M., S 69
Más vale un enemigo discreto que un amigo necio. MK 20927 R. M.
El amigo imprudente, con una piedra te mata el mosquito en la frente. MK 3230 R. M.
Amigo tarambana, quien lo pierde, eso gana. MK 3228 R. M.
De amigo dañoso, como del tiñoso. MK 3229 R. M.
 vid. Apéndice 1.42

1.51. Amistad e intereses propios

Duae unum expetitis palumbem
 Las dos anheláis una única paloma.
 Plauto (*Bacch.* 51)
Duo unum expetunt palumbem
 Dos anhelan una única paloma.
 cf. Plauto (*Bacch.* 51). A 453, COU I.781
Discordia duorum canorum super ossa
 La discordia entre dos perros es sobre huesos.
 A 453, D 645, G 673, COU I.688
Dum canis os rodit, socium quem diligit odit
 Mientras el perro roe un hueso, odia al compañero al que quiere.
 SD 2348, HL 2217, VF 140, P 742, A 453, D 696, G 734, COU I.755, cf. W 6449, Werner (1912: 23 = D 151)
Pugna frequens geminis uno super osse molossis
 La lucha sobre un solo hueso es frecuente entre dos perros molosos.
 A 453
Entre dos perros amigos, echa un hueso y los verás enemigos. MK 56310 R. M.
Habiendo un hueso entre ellos, no son amigos dos perros. MK 56311 R. M.
Donde hay dos canes y un hueso, hay pleito. MK 56313 R. M.
Dos perros y un hueso en medio, no hay acuerdo. MK 56312 R. M.

Cuando un perro roe un hueso, ¡cómo le envidia otro perro! MK 21652 R. M.

Dos perros con un hueso, uno roe y otro está gruñendo. MK 56309 R. M.

Mal mira un subueso [sabueso] a otro que roe un hueso. MK 56308 R. M.

A un solo hueso acuden diez perros. MK 56307 R. M.

Hueso en perrera, batalla fiera. MK 56314 R. M.

vid. Apéndice 8.04.5

1.52. No interceder entre dos amigos

Μηδέποτε πειρῶ δύο φίλων εἶναι κριτής

Intenta no ser nunca árbitro entre dos amigos.

Menandro (*Monost.* 472)

Inter amicos non esto iudex

Entre amigos no seas juez.

SD 4327, HL 3860

Prestat inter hostes quam inter amicos iudicare

Es preferible juzgar entre enemigos que entre amigos.

W 22227b

No seas juez entre dos amigos. MK 40263 R. M.

Quien entre dos amigos es juez, un amigo ha de perder, y aun los dos alguna vez. MK 40264 R. M.

Quien entre dos amigos es juez, uno de ellos ha de perder. MK 40265 R. M.

No metas paz; que perderás. MK 40266 R. M.

Quien entra a meter paz, descalabrado sal. MK 40267 R. M.

Más vale juzgar entre enemigos que entre amigos. MK 35676 R. M.

Mejor es juzgar entre dos enemigos que entre dos amigos. MK 34872 R. M.

Entre cónyuges y hermanos, nadie meta sus manos. MK 4761 R. M.

Entre padres y hermanos no metas tus manos. MK 40260 N.-M.-C.

Entre padres y hermanos, no metas tus manos. MK 4760 Z.-R. M.

No mediéis en la cuestión; que marido y mujer son. MK 40262 R. M.

1.52.1

Non uola claudatur, ubi libro stirps sociatur

No se meta la palma donde se une el tronco con la corteza.

A 636, COU I.2013

Entre el árbol y la corteza no metas la mano. S 89

Entre el árbol y la corteza, meter la mano es simpleza. MK 4764 R. M.

Entre la corteza y el árbol, no metas la mano. MK 40270 R. M.

Entre dos muelas molares nunca metas tus pulgares. MK 4763 C.

Entre dos muelas molares, nunca metas tus pulgares. MK 51559 N.

No metas las manos entre dos muelas molares, que te prenderán los pulgares. MK 4762, MK 40269

Z.-N.

Entre martillo y tenazas no metas tus nachas. MK 40268 C.

1.53. Discusiones entre amigos

Ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι

De las discordias surge la armonía más bella y todo se origina en la disputa.

Heráclito (*fr.* 80 D-K); Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b5-6)

Τὸ ἀντίξουν συμφέρον

Los contrarios se llevan bien.

Heráclito (*fr.* 8 D-K); Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b5)

Ex lite multa gratia est formosior

De mucha discusión nace la más hermosa complacencia.

Publilio Siro (164 / E 18). SD 2744, HL 2509, COU I.916

Boni amici rixantur, et sine arbitris reconciliantur

Los buenos amigos discuten, y se reconcilian sin mediador.

Bebel (1879: 140, nº 526)

Los buenos amigos han de ser reñidos. MK 3491 R. M., S 69

Los mejores amigos son los reñidos. S 69, DAPR 59

Quien fue bueno para enemigo, mejor será para amigo. MK 3316 R. M.

Entre los amigos no ha de dormir queja ni litigio. MK 3490 R. M.

vid. Apéndices 2.35, 9.20

1.54. Desconfiar de las reconciliaciones

Cum inimico nemo in gratiam tuto redit

Con el enemigo, nadie vuelve a la amistad de forma segura.

Publilio Siro (91 / C 7). SD 1705, HL 1640, COU I.537

Ne de inimico reconciliato simus securi

No estemos seguros del enemigo reconciliado.

Biblia (*Sí. 12, 11*). A 47, G 1765, COU I.1795

A mulieribus barbatis et inimicis reconciliatis caueas

Guárdate de las mujeres barbudas y de los enemigos reconciliados.

Bebel (1879: 143, nº 541)

Ab amico reconciliato caue

Guárdate de amigo reconciliado.

SD 77, HL 77, A 47, D 4, G 15, COU I.18, W 34336

Facile renouantur uetera discidia

Las viejas disensiones fácilmente se reavivan.

Bebel (1879: 115, nº 427)

Con el amigo reconciliado, ten cuidado. MK 3536 R. M.

De amigo reconciliado, guárdate de él como del diablo. MK 3526 N.-R. M., S 66

Del amigo reconciliado viva el discreto desconfiado. MK 3537 R. M.

Amigos reñidos, nunca más buenos amigos. MK 3499 R. M.

Amistad que murió nunca renació. MK 3500 R. M.

Después de reñidos, nunca buenos amigos. MK 3519 R. M.

Quien con su amigo riñó, para siempre lo perdió. MK 3501 R. M.

Amigo de uno se es una vez; no diez. MK 3518 R. M.

Amigo enojado, enemigo doblado. MK 3487 R. M.

Amigo reconciliado, enemigo doblado. MK 3531 R. M., S 66

Amigo reconciliado, mira de medio lado. MK 3530 R. M.

Amigo reconciliado, tan temible es como el diablo. MK 3533 R. M.

Amigos reconciliados, enemigos disimulados. MK 3532 R. M.

Los amigos reconciliados, quedan recelosos y desconfiados. MK 3538 R. M.

Nunca del vinagre se hizo vino, ni el amigo que se torció volvió a ser amigo. MK 63952 R. M.

Al amigo reconciliado, con un ojo abierto y el otro cerrado. MK 3535 R. M.

Amistad rehecha, siempre vive en sospecha. MK 3539 R. M.

Amigo quebrado, soldado, mas nunca sanado. MK 3504 Z.-N., S 66

Amistad quebrada, soldada, mas nunca sana. MK 3506 R. M.

Amistad renovada, y de nuevo trabada, es como llaga mal sana. MK 3505 C.

Amistad quebrada y soldada, vale poco o no nada. MK 3510 R. M.

Amistad quebrada, nunca bien lañada. MK 3508 R. M.

Amistad quebrada, nunca bien soldada. MK 3509 R. M.

Amigo reconciliado, harnerillo agujereado. MK 3515 R. M.

Amigo reconciliado, vaso quebrado y mal lañado. MK 3516 R. M.
Amistad reconciliada, taza rota y mal pegada. MK 3517 R. M.
Amistad y aljofaina cascada, soldada, mas nunca sana. MK 3507 R. M.
Amistad y taza lañadas, sirven para poco o nada. MK 3511 R. M.
Vasija lañada y amistad reconciliada, valen poco o nada. MK 56536 R. M.
Ni amigo reconciliado, ni manjar dos veces guisado. MK 3522 N.-C.-R. M.*, S 67
Ni manjar recalentado, ni amigo reconciliado. MK 3525 R. M.
Ni plato recalentado, ni amigo reconciliado. MK 11022 R. M.
Guiso recalentado y amigo reconciliado, dales de lado. MK 3534 R. M.
Ni guiso recalentado, ni amigo reconciliao, ni mujer de otro reinao. MK 2451 R. M.
Amigo reconciliado y caldo recalentado pierden el sabor. MK 3514, S 66 R. M.
Ni mozo trasnochado, ni caldo recalentado, ni amigo reconciliado. MK 61376 R. M.
Ni amigo reconciliado, ni asado recalentado. MK 3524 R. M.
Ni amigo reconciliado, ni carnero dos veces asado. MK 3523 C.
Ni amigo reconciliado, ni chocolate recalentado. MK 3524 R. M.
Amigo reconciliado, chocolate recalentado. MK 3512 R. M.
Amigos reconciliados, pasteles recalentados. MK 3513 R. M.
Ni pan recalentado, ni enemigo reconciliado. MK 20975 R. M.
Dios nos libre de amigo reconciliado y de aire encallejonado. MK 3529 R. M.
De amigo reconciliado, de viento por horado, y de hombre que va disimulando. MK 3528 N.-C.
Ni aire colado, ni enemigo reconciliado. S 47
Ni amigo reconciliado, ni viento que entra por horado. MK 3521 R. M.
Ni luna por horado, ni viento colado, ni amigo reconciliado. MK 37337 C.
De luna por horado, y de amigo reconciliado. MK 37336 Z.-N.-M.-R. M.
Ni amigo reconciliado, ni luna por horado. MK 3520 Z.
No te fies en cielo estrellado, ni en amigo reconciliado, ni en culo mal vezado. MK 23185 C.
De amigo reconciliado y de fraile colorado. MK 3527 N.-C.
vid. Apéndice 9.21

1.54.1

Quos uiceris, amicos tibi esse caue credas

A quienes hayas vencido, guárdate de considerártelos amigos.

Curcio (VII 8, 28). SD 8716, HL 7423, P 2549

A quien hubieres vencido, no le tengas por amigo. MK 3003 R. M.

Al que mal hicieres, nunca le creas. MK 16040 C.

A quien errares, nunca le creas. MK 16041 C.

Sospechoso amigo es el que ha sido enemigo. MK 3332 R. M.

Va tu enemigo a ti humillado, guárdate dél como del diablo. MK 16044 C.

A quien matare[s] el padre, no le críes el hijo. MK 16043 C.

A quien has descubierto celada, de éste te guarda. MK 16042 C.

Apéndice 2. Amor

2.01. *Los amantes son dos partes de un todo*

Ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ συνήει

Cuando aquella naturaleza quedó partida en dos, cada mitad anhelaba unirse con su propia mitad.

Platón (*Symp.* 191a)

Ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρωσ ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην

Desde hace mucho tiempo, el amor de los unos hacia los otros es connatural a los humanos y es conservador de esa antigua naturaleza, intentando hacer uno solo de dos y curar así la naturaleza humana.

Platón (*Symp.* 191c-d)

alma gemela. CREA

cara mitad. DRAE (*s. v. mitad*)

media naranja. Buitrago (2002: 417)

vid. Apéndices 1.13, 1.14, 2.33

2.02. *Lo querido y los ojos*

κόρη

niña; muñeca; pupila

pupilla

niña huérfana; pupila

A resistentibus dexteræ tuæ custodi me ut pupillam oculi

De los enemigos, en tu diestra, guárdame como a la pupila de tu ojo.

Biblia (*Ps.* 16, 8)

Fili, serua mandata mea, et uiues; et legem meam quasi pupillam oculi tui

Hijo, guarda mis preceptos y vivirás; que sea mi enseñanza como la pupila de tu ojo.

Biblia (*Prov.* 7, 2)

Qui enim tetigerit uos tangit pupillam oculi eius

Pues quien os toque a vosotros, toca la pupila de su ojo.

Biblia (*Zc.* 2, 8). D 2715

niña de [sus] ojos. Buitrago (2002: 675)

niñas de [sus] ojos. Doval (1995: 360); DRAE

ser <alguien o algo para alguien> (como) las niñas de [sus] ojos. DUE

2.02.1

Καιόμενος δ' ὑπὸ τεῦς καὶ τὰν ψυχὰν ἀνεχοίμαν / καὶ τὸν ἕν' ὀφθαλμόν, τῷ μοι γλυκερώτερον οὐδέν

Por ti aguantaría ardiéndome el alma y el ojo único, que para mí no hay nada más dulce que él.

Teócrito (*Idyll.* 11, 52-53)

Καλὴν Ἀντίκλειαν ἴσον φαέεσσι φιλήσαι

Amaba a la bella Anticlea como a sus luceros.

Calímaco (*Hym.* 3, 211 Pf.)

ὀμμάτων θ' ὑπέρτερον

máspreciado que sus ojos

Esquilo (*Sept.* 530)

Τὸν μὲν ἐγὼ τίεσκον ἴσον φαέεσιν ἐμοῖσιν

Yo lo apreciaba como a mis luceros.

Mosco de Siracusa (*Megara*, 9)

[...] *quem plus illa oculis suis amabat*

[...] al que ella amaba más que a sus ojos.

Catulo (3, 5)

Ambobus mihi quae carior est oculis?

¿La que me es más querida que mis dos ojos?

Catulo (104, 2)

Ni magis te quam oculos nunc ego amo meos

Ahora yo no te amo más que a mis ojos.

Terencio (*Adelph.* 701)

Ni te plus oculis meis amarem [...]

Si yo no te amara más que a mis ojos [...]

Catulo (114, 1)

Quinti, si tibi uis oculos debere Catullum / aut aliud si quid carius est oculis, / eripere ei noli, multo quod carius illi / est oculis seu quid carius est oculis

Si lo que quieres, Quintio, es que te deba este Catulo hasta sus propios ojos o algo aun más precioso, si existiera, no le arrebatas tú lo que más quiere, más que a sus propios ojos, o que a algo aun más precioso, si ese algo existiera.

Catulo (82, 1-4)

Te amat plus quam hosce oculos

Te ama más que a estos ojos.

Terencio (*Adelph.* 903)

Vah delicatu's, quae te tanquam oculos amet

¡Oh! Eres su favorito, ella te ama como a sus ojos.

Plauto (*Mil.* 984). *cf.* W 920

[querer <a alguien o algo>] como a los ojos de su cara. S 718

[querer <a alguien o algo>] como los ojos de la cara. DRAE (*s. v. ojo*)

[querer <a alguien o algo>] como/más que a las niñas de sus ojos. S 718, DUE

2.03. Amor platónico

amor platónico. Buitrago (2002: 60); REDES (*s. v. platónico*)

amado/a platónico/a. REDES (*s. v. platónico*)

amante platónico/a. REDES (*s. v. platónico*)

amar platónicamente. REDES (*s. v. amar*)

deseo platónico. REDES (*s. v. platónico*)

enamoramiento platónico. REDES (*s. v. platónico*)

enamorarse platónicamente. REDES (*s. v. enamorarse*)

relación platónica. REDES (*s. v. platónico*)

romance platónico. REDES (*s. v. platónico*)

sentimiento platónico. REDES (*s. v. platónico*)

Quien el amor platónico siga, no tendrá quien padre le diga; si acaso no es fraile, que entonces por fuerza será padre. S 75

2.04. Lo bello es querido

Κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι

Conforme al viejo proverbio, lo bello es querido.

Platón (*Lys.* 216c)

Νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον

Pero sólo la belleza tiene este privilegio: ser lo más resplandeciente y digno de ser amado.

Platón (*Phaedr.* 250d-e)

Οὗτος περιῶν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν: ἐν τῷ γὰρ αἰσχυρῷ οὐδέποτε γεννήσει

Éste busca a su alrededor lo bello en lo que pueda procrear, pues en lo feo no procreará nunca.

Platón (*Symp.* 209b)

Τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι

Se debe considerar más honorable la belleza que hay en las almas que la que hay en el cuerpo.

Platón (*Symp.* 210b)

Ὅτι καλὸν φίλον ἐστί, τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί

Lo que es bello es querido; lo que no es bello, no es querido.

Teognis (17), citado como paremia

Amor est conatus amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie

El amor es el deseo de hacer amistad, inspirado en un ideal de belleza.

Cicerón (*Tusc.* IV 34, 72). SD 642, HL 566

Facies exorat amorem

El rostro propicia el amor.

Ovidio (*Am.* III 11b, 43). SD 2906, HL 2652

Nequitiam fugio; fugientem forma reducit: / auersor morum crimina, corpus amo

Huyo de tu maldad; tu belleza me hace volver cuando huyo: menosprecio las faltas de tus costumbres, amo tu cuerpo.

Ovidio (*Am.* III 11b, 37)

Lo hermoso se lleva tras sí los ojos. MK 7088 C. C.–R. M.

Lo hermoso, a todos da gozo. MK 7090 R. M.

Lo hermoso, aplace; lo bueno, satisface. MK 7089 R. M.

Todo lo hermoso agrada, y lo feo enfada. MK 7112 R. M.

La belleza atrae, el talento retiene, y el corazón sostiene. MK 7102 R. M.

Para amar, es la cosa más segura buen trato, verde edad, limpia hermosura. S 63

Lo hermoso no siempre es gustoso. MK 7091 R. M.

vid. Apéndice 2.06

2.05. La belleza es un reclamo

Τὸ κάλλος παντὸς ἔλεγεν ἐπιστολίου συστατικώτερον

Afirmó que la belleza es [mejor] que cualquier carta de recomendación.

Diógenes Laercio (V 18) citando a Aristóteles (o a Diógenes el Cínico). A 156, T 1440

Auxilium non leue uultus habet

El rostro conlleva una ayuda no fútil.

Ovidio (*Pont.* II 8, 54). G 296

Formosa facies muta commendatio est

Un rostro hermoso es una muda recomendación.

Publilio Siro (169 / F 4). SD 3183, HL 2893, VF 89, E II.103, P 998, M 75, A 156, D 952, G 1041, COU I.1096, T 1440, W 9771

Buen vestido y buen semblante, todas las puertas abre. MK 63281 R. M.

El buen vestido y el buen semblante son poderosos recomendantes. MK 63284 R. M.

Por su bella cara, todo lo consigue Clara. MK 44190 R. M.

Más puede la hermosura que billetes y escrituras. MK 7136 R. M.

De la hermosura no se unta ni se come. MK 7092

por [su] cara bonita. CREA

vid. Apéndices 3.48, 9.36

2.06. Los ojos inician el amor

Ἔοικε δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥσπερ τοῦ ἐρᾶν ἢ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονή: μὴ γὰρ προησθεις τῇ ἰδέᾳ οὐδεὶς

ἐρᾶ. Ὁ δὲ χαίρων τῷ εἶδει οὐδὲν μᾶλλον ἐρᾶ, ἀλλ' ὅταν καὶ ἀπόντα ποθῆ καὶ τῆς παρουσίας ἐπιθυμῆ
 Parece, pues, que la benevolencia es el inicio de la amistad, del mismo modo que el placer visual lo es del deleite amoroso, dado que nadie ama si no se ha complacido antes en la forma visible del amado. Pero quien se deleita en la forma visible no ama todavía: ama cuando anhela al amado porque está ausente y desea su presencia.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 5, 1167a3-7)

Ἄρ' οὖν, ὡς περ τοῖς ἐρᾶσι τὸ ὄρᾶν ἀγαπητότατόν ἐστι καὶ μᾶλλον αἰροῦνται ταύτην τὴν αἴσθησιν ἢ τὰς λοιπὰς ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου

Para los enamorados lo máspreciado es, ciertamente, la visión del amado, igual que prefieren el sentido de la vista a los otros sentidos, por cuanto de él depende la existencia y el nacimiento del amor.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 12, 1171b29-31)

Ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ιδέαν, πρῶτον μὲν ἔρριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορᾶν ὡς θεὸν σέβεται

El que contempló entonces muchas cosas, cuando ve una cara de aspecto divino o alguna forma de cuerpo que imita bien la belleza, primero se estremece y le vuelven algunos de los escalofríos de entonces; luego, mirándola, la venera como a una divinidad.

Platón (*Phaedr.* 251a)

Γυναικὸς ὄμμα τοῖς ἀκμάζουσιν βέλος

El ojo de la mujer es una flecha para los jóvenes.

Arsenio (5, 78k). T 1407

Ἐκ τοῦ γὰρ εἰσορᾶν γίγνεται ἀνθρώποις ἐρᾶν

Pues del mirar les nace a los humanos el amar.

Clemente de Alejandría (*Paed.* III 5, 32, 2); Erasmo (*Adag.* I 2, 79); cf. Esténelo (*fr.* 1 S-K); Agatón (*fr.* 29 S-K); Zenobio Ath. (2, 54); Diogeniano (4, 49); Macario (3, 72); Apostolio (6, 89)

Ἐκ τοῦ γὰρ ἐσορᾶν γίγνεται ἀνθρώποις ἐρᾶν

Pues del mirar les nace a los humanos el amar.

Esténelo (*fr.* 1 S-K); Agatón (*fr.* 29 S-K); Zenobio Ath. (2, 54); Diogeniano (4, 49); Macario (3, 72); Apostolio (6, 89); Hesiquio de Alejandría (o 736). T 1407

Ὀμμάτων ἄπο λόγχας ἴησιν

De sus ojos lanzas despide.

Sófocles (*fr.* 157 R), *apud* Hesiquio de Alejandría (o 736)

Ὀμμάτειος πόθος

Deseo recibido por los ojos.

Hesiquio de Alejandría (o 736). T 1407

Amor, ut lacrima, ab oculo oritur, in pectus cadit

El amor, como la lágrima, sale del ojo y cae en el pecho.

Publilio Siro (40 / A 39)

Carpit enim uiris paulatim uritque uidendo / femina

Pues al mirarla, la mujer destruye las fuerzas y poco a poco lo inflama.

Virgilio (*Georg.* III, 215-216)

Numquam uisae flagrabat amore puellae

Ardía de amor por una chica a la que nunca había visto.

Juvenal (4, 114)

Oculi occulte amorem incipiunt, consuetudo perficit

Los ojos ocultamente inician el amor, el trato lo completa.

Publilio Siro (O 15). SD 6771, HL 5840, M 32, G 2184, T 1407, W 19710

Oculi sunt in amore duces

Los ojos son los guías en el amor.

Propercio (II 15, 12). SD 6774, HL 5843, VF 155, P 2039, M 32, A 920, D 2113, G 2186, T

Ex aspectu nascitur amor

De la vista nace el amor.

Erasmus (*Adag.* I 2, 79). SD 2705, HL 2474, B 1013, M 29, G 863, COU I.904

Oscula, non oculi, sunt in amore duces

Los besos, no los ojos, son los guías en el amor.

Jan van der Does [Janus Dousa] (*Cupidines*, 2, 7). SD 7132, VF 155

El amor entra por los ojos. MK 3909 R., Doval (1997: nº 1409)

El amor por los ojos entra. S 73

El amor y el deseo entran por los ojos. S 74

Por los ojos se entra el amor. MK 3914 R. M.

El amor por los ojos entra, y en el corazón se aposenta. MK 3910 R. M.

El amor, por los ojos se entra en el corazón. MK 3911 R. M.

Los ojos son el camino del corazón. MK 46677 R. M., Doval (1997: nº 1409)

Los ojos son las puertas por donde el amor entra. MK 3913 R. M.

amor a primera vista. DiCE

enamorarse a primera vista. REDES (s. v. enamorarse)

Del mirar nace el desear. MK 64718 R. M.

Del mirar nace el amar, y del no ver, el olvidar. MK 4148 R. M.

Del ver nace el querer, y el olvidar, del no ver. MK 4149 R. M.

Por los ojos entran los antojos. MK 9328 R. M.

Por una vez que mis ojos alcé, dicen que me enamoré. MK 3915 R. M.

Si el ciego de amores muere, ¿qué hará quien vista tuviere? MK 3916 H.-R. M.

A Mariquita Pantoja, todo lo que ve se le antoja. MK 9331 R. M.

Mierda que el antojadizo vea, mierda que desea. MK 9338 R. M.

Culito que ves, culito que quiés. MK 9334 R. M.

Culo veo, culo quiero; culo vi, culo quisí. MK 9335 R. M.

Si culo veo, de culo me da deseo. MK 9337 R. M.

Si culo vieras, culo quisieras. MK 9336 R. M.

vid. Apéndices 2.04, 3.09.2

2.07. El trato engendra el amor*Ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας*

El afecto surge con el trato continuado.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 5, 1166b34)

Τὸ μὲν πῦρ ὁ ἄνεμος, τὸν δὲ ἔρωτα ἡ συνήθεια ἐκκαίει

El viento atiza el fuego; el trato continuado, el amor.

Mantissa Proverbiorum (3, 11). T 1408

Consuetudo concinnat amorem

El trato continuado ocasiona el amor.

Lucrecio (IV, 1283). SD 1500, HL 1447, VF 145, P 501, M 4, D 428, G 478

Dum nouus errat amor, uires sibi colligat usu; / si bene nutrieris, tempore firmus eris

Cuando un amor reciente vacila, adquiera fuerzas con la costumbre; si lo alimentas bien, con el tiempo se hará firme.

Ovidio (*Ars* II, 339-340). SD 2367, VF 148

Fac tibi consuescat: nil adsuetudine maius

Haz que se acostumbre a ti: nada hay tan fuerte como la costumbre.

Ovidio (*Ars* II, 345). SD 2899, VF 146, G 1919

Intrat amor mentes usu, dediscitur usu

El amor entra en el corazón con la costumbre, con la costumbre se olvida.

Ovidio (*Rem.* 503). HL 3895, VF 146

Oculi occulte amorem incipiunt, consuetudo perficit

Los ojos ocultamente inician el amor, el trato continuado lo completa.

Publilio Siro (O 15). SD 6771, HL 5840, M 32, G 2184, T 1407, W 19710

El trato engendra el cariño. MK 61405 R. M., S 965

El roce hace el cariño. Doval (1997: nº 1152)

La vecindad es fuente de la amistad. MK 62261 R. M.

El amor se cría. S 73

El mucho trato hermana al perro y al gato. MK 61404 R. M.

vid. Apéndice 2.32

2.08. El amor se alcanza con halagos y afabilidad

Blanditia, non imperio fit dulcis Venus

El dulce amor se alcanza con halagos, no con la fuerza.

Publilio Siro (56 / B 13). SD 1094, HL 993, P 357

Blanditias elegosque leuis, mea tela, resumpsit; / mollierunt duras lenia uerba fores

Retomé los halagos y las ligeras elegías, mis propias armas: las palabras afables ablandaron las duras puertas.

Ovidio (*Am.* II 1, 21-22)

Blanditias molles, aurem iuuantia uerba adfer

Ofrece suaves halagos y palabras que agraden al oído.

Ovidio (*Ars* II, 159). SD 1095

Blanditiis animum furtim deprendere nunc sit

Sea ya el momento de cautivar furtivamente su espíritu con halagos.

Ovidio (*Ars* I, 620)

Buen modo y buenas acciones, cautivan los corazones. MK 1264 R. M.

Hombre de trato suave, de los corazones tiene la llave. MK 1271 R. M.

Las buenas palabras quebrantan las peñas y ablandan los corazones. MK 1254 C.

Palabra suave llegar al alma sabe. MK 1263 R. M.

Para amar, es la cosa más segura buen trato, verde edad, limpia hermosura. S 63

Arte para lograr es el dulce hablar. MK 1246 R. M.

Palabras blandas te pondrán en las andas. MK 1262 R. M.

vid. Apéndices 1.38, 3.18, 9.17

2.09. Reciprocidad en el amor

Αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει / χροῦκ ἐθέλοισα

Si no te ama, pronto te amará aunque no quiera.

Safo (*fr.* 1, 23-24 V)

Δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι

Así, parece que [la amistad] consiste en amar más que en ser amado.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 9, 1159a27-28)

Amari, nisi ipse amet, non potest. Diligis ergo, cum diligaris

No puede ser amado si él mismo no ama. Por tanto, quieres porque eres querido.

Plinio el Joven (*Paneg.* 85, 4-5)

Non est hominis maior stultitia quam putare se amari ab his, quos ipse non diligit

No hay mayor necedad humana que pensar que se es amado por aquellos a los que uno mismo no aprecia.

Pseudo-Publilio Siro (241)

Quae est ars parandae amicitiae? Si uis amari, ama

¿Qué técnica hay para procurarse la amistad? Si quieres ser amado, ama.

Pseudo-Publilio Siro (306)

Si uis amari, ama

Si quieres ser amado, ama.

- Séneca (*Ep.* 9, 6) citando a Hecatón (*fr.* 27 Fowler); Pseudo-Publilio Siro (348). SD 9431, HL 8094, VF 146, P 2753, M 33, A 71, D 3068, G 3067, COU I.2893, T 1423, W 29376
- Sitis et in tuto semper amore pares*
Y que seáis siempre iguales en vuestro seguro amor.
Propercio (I 1, 32)
- Vt ameris, ama*
Para ser amado, ama.
Marcial (VI 11, 10); Ausonio (*Epigr.* 22, 6). G 3304, T 1423, W 32310
- Vt ameris, amabilis esto*
Para ser amado, sé digno de ser amado.
Ovidio (*Ars* II, 107). SD 10323, HL 8939, VF 146, P 2989, M 33, A 71, D 3291, G 3305, COU I.3124
- Amor amore complectatur*
El amor se abraza con amor.
SD 638, HL 562, G 172, COU I.168
- Amor gignit amorem*
El amor engendra amor.
SD 645, HL 569, P 186, M 27, D 162, G 180, COU I.173
- Laudatur merito laudator, amatur amator: / ergo ut lauderis, lauda, ut ameris, ama!*
Se elogia merecidamente al elogiador, se ama al que ama: por tanto, para ser elogiado, elogia; para ser amado, ama.
W 13541
- Quicumque me diligunt, aequalem amoris uicem a me recipiunt*
Cualesquiera que me amen, de mí reciben a cambio un igual amor.
Rosvita de Gandersheim (*Abr.* VI, 2; *Pañ.* III, 1). T 1423
- Si prodesse aliis studeas, tibi proderis ipsi; / at nisi ames alios, et te quoque nullus amabit*
Si te afanas en ser útil a los demás, te serás útil a ti mismo; pero si no amas a los otros, nadie te amarán.
Muret (*Institutio puerilis*, 16). M 180 y 560
- Sit procul omne scelus; ut ameris, amabilis esto!*
¡Qué esté lejos toda vileza! ¡Para ser amado, sé digno de ser amado!
T 1423, W 29825
- Amor no se alcanza sino con amor.* MK 3986 C.
- Amor pide amor.* MK 54239
- Ándate a amor por amor y a pelo por pelo.* MK 54246 R. M., S 72
- Amor con amor se paga.* S 71, Doval (1997: nº 1367), Rodríguez Plasencia (1997: 34)
- Amor con amor se paga, y no con buenas palabras.* MK 54250 R. M.
- Amor con amor se paga; lo demás con vanas palabras.* MK 54249 R. M.
- Amor con amor se paga; y lo demás, con dinero.* MK 3669 R. M.
- Con amor se paga amor, y con tales obras, las buenas obras.* MK 54248 C.
- El amor no tiene otra paga sino el mismo amor.* S 73
- Amor que con amor no se paga, buen provecho te haga.* MK 4003 R. M.
- Ama de buen grado, si quieres ser amado.* MK 54238 R. M.
- Ama, y serás amado.* MK 54237 Z.
- Si queréis amor, amad; que amor saca amor y amistad.* MK 3761 C.
- Ama si te han de amar; que cosa por cosa se ha de dar.* MK 54241 R. M.
- Aborrece, y serás aborrecido; quiere, y serás querido.* MK 54242 R. M.
- Ama y te amarán; odia y te odiarán.* MK 54240 R. M.
- Ama y serás amado, teme a Dios serás horando, trabaja y no pedirás necesitado.* MK 3985 C.
- Ama y serás amado; teme a Dios y serás honrado; trabaja y no pedirás necesitado.* MK 12307
- El amor y el niño, donde les muestran cariño.* MK 3558 R. M.
- No serás amado si de ti solo tienes cuidado.* MK 20515 N.-C.-R. M., S 63

El amor no mueve a amar, ni el odio a aborrecer. S 73

Ni se ama porque nos aman, ni se aborrece porque nos aborrecen. MK 9537 R. M.

vid. Apéndices 1.23, 9.09

2.10. Amor no correspondido

Haud dolor est maior quam dum, qui quaerit amorem, spernitur: at miseris spes tamen usque nocet

El dolor no es mayor que cuando quien busca el amor es desdeñado: pero la esperanza, con todo, daña totalmente a los miserables.

A 41

Illi poena datur qui semper amat nec amatur

Dolor se provoca a aquel que siempre ama y no es amado.

SD 3799, HL 3413, D 1151, COU I.1300, T 1414, W 11477

A amor mal correspondido, ausencia y olvido. MK 3999 R. M.

Amar sin ser amado, solo al pecado. MK 4001 R. M.

Amar es tiempo perdido, si no se es correspondido. MK 4000 R. M.

Amar sin ser amado, tiempo, desperdiciado. MK 4002 R. M.

Querer sin ser querido, cariño y tiempo perdido. MK 54252 R. M.

Quien ama y no es amado, de malas armas está armado. MK 3996 R. M.

Tanto es amar sin ser amado, como responder sin ser preguntado. MK 3998 C.

Ama a quien no te ama, responde a quien no te llama, andarás carrera vana. MK 3995 C., S 63

Ama a quien no te ama; responde a quien no te llama; andarás carrera vana. MK 54251 Z.

Ama a quien te ama, y responde a quien te llama. MK 54247 R. M.

Nada vale el amor solo, si no se comunica con otro. MK 4004 R. M.

No vale nada el amor solo, si no se comunica con otro. MK 23621 R. M.

2.11. El amor da la felicidad

Τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;

¿Qué es la vida, qué es deleitoso sin la dorada Afrodita?

Mimnermo (*fr.* 1, 1 W)

Nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur, neque fit laetum neque amabile quicquam

Sin ti nada surge hasta las divinas riberas de la luz, ni nada se hace alegre ni deleitoso.

Lucrecio (I, 22-23). SD 5682

Sine amore iocisque / nil est iucundum

Sin amor ni juegos, nada es agradable.

Horacio (*Ep.* I 6, 65-66). SD 9529, HL 8168, P 2769, M 243

Ipsa [dilectio] est beatitudo

Éste [el amor] es la felicidad.

Hugo de San Víctor (*Laud. char.* [PL 176, 973a])

Corazón sin amores, jardín sin flores. MK 3842 R. M.

Doncella sin amores, jardín sin flores. MK 43958 R. M.

Doncella sin amor, flor sin olor. MK 43959 R. M.

Doncella sin amor, rosa sin olor. MK 3843 R. M.

Mujer buena y sin amor, día sin sol. MK 43961 R. M.

Mujer sin amor, arpa sin cuerdas. MK 43962 R. M.

vid. Apéndice 1.01

2.12. El amor iguala a todos

Γένος οὐδὲν εἰς ἔρωτα

La estirpe no influye para nada en el amor.

Carmina Anacreontea (29a, 1 W). T 1409

Amor omnibus idem

El amor es el mismo para todos.

Virgilio (*Georg.* III, 244).SD 653, HL 575, P 187

Nec tibi nobilitas poterit succurrere amanti; / nescit amor priscis cedere imaginibus

No te podrá ayudar a ti, amante, tu linaje: el amor no sabe inclinarse ante las imágenes de los antepasados.

Propertio (I 5, 23-24). SD 5689, VF 151, T 1409

Nescit amor priscis cedere imaginibus

El amor no sabe inclinarse ante las imágenes de los antepasados.

Propertio (I 5, 24). SD 5900, HL 5231

Nobilitas sub amore iacet

La nobleza yace bajo el amor.

Ovidio (*Her.* 4, 161). T 1409, W 17033

Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque, / et genus aequorum, pecudes pictaeque uolucres, / in furias ignemque ruunt. Amor omnibus idem

Así, todas las especies de la tierra, de los humanos y de las bestias, y las especies de las aguas, las reses y las aves de vivos colores, se precipitan en el furor y el fuego. El amor es igual para todos.

Virgilio (*Georg.* III, 242-244). SD 6810, VF 144

Amor, gran igualador. MK 3897 R. M.

El amor iguala a los que se aman. MK 3900 R. M.

El amor todas las cosas iguala. MK 3901, S 73 R. M.

El amor todo lo iguala. S 73

El amor es una terraja que iguala por donde pasa. MK 3898 R. M.

El amor hace iguales a los que no lo son. MK 3899 R. M.

Amor iguala lo pequeño a lo sublime, y lo menos a lo más. S 71

El amor es de hermano y no de señor. MK 3904 R. M.

El amor iguala al vasallo con el señor. MK 3902 R. M.

Amor ni mira linaje, ni fe, ni pleito homenaje. MK 3896 N.-C., S 71

Juegos, pendencias y amores, igualan a los hombres. MK 35387 C.

La muerte y el amor, igualadores son. MK 42361 R. M.

El amor tiene la misma condición que la muerte, que así acomete los altos alcázares de los reyes como las humildes chozas de los pastores. S 73

Amor loco, si el al es mucho y tú eres poco. MK 3907 R. M.

Amor loco, si ella se estima en mucho y tú te tienes en poco. MK 3908 R. M.

vid. Apéndices 4.07-09

2.13. Nada es difícil para quien ama*Καὐτὸν ἅπ' Οὐλύμπου Ζῆνα καθεῖλεν Ἔρως*

Amor hizo descender del Olimpo incluso a Zeus.

Anthologia Palatina (XII 101, 6): Meleagro de Gádara

Nihil difficile amanti puto

Creo que no hay nada difícil para quien ama.

Cicerón (*Orat.* 10, 33). SD 5944, HL 5258, VF 145, P 172, M 31 y 146, D 1842, G 1880, COU I.1874

Nihil est quod studio et benevolentia, uel amore potius, effici non possit

No hay nada que no pueda conseguirse con empeño y benevolencia, o mejor dicho, con amor.

Cicerón (*Fam.* III 9, 1). SD 5974, HL 5281, M 31

Nihil amanti durum est, nullus difficilis cupienti labor est. [...] Amemus et nos Christum, eiusque semper quaeramus amplexus, et facile uidebitur omne difficile

Nada es duro para quienes aman, ninguna labor es difícil para quien desea. [...] Amemos

nosotros también a Cristo, y busquemos siempre su abrazo, y todo lo difícil parecerá fácil.

San Jerónimo (*Ep.* 22, 40). P 1821

Para la pasión amorosa, no hay difícil cosa. MK 3760 R. M.

2.13.1

Multum facit qui multum diligit

Mucho hace quien mucho ama.

Kempis (*Imit.* I 52, 2). SD 5499, VF 145, G 1727

Quien de veras quiere, mucho puede. MK 3759 bis R. M.

2.13.2

In eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur

En lo que se ama, o no hay esfuerzo o se ama el esfuerzo.

San Agustín (*Bon. vid.* 21, 26 [PL 40, 448]). G 1269, COU I.1335

Nullo modo enim sunt onerosi labores amantium, sed etiam ipsi delectant

Pues de ninguna manera son pesadas las labores de quienes aman, sino que éstos incluso se deleitan.

San Agustín (*Bon. vid.* 21, 26 [PL 40, 448]). G 2123

Vbi amatur, non laboratur; aut, si laboratur, labor amatur

Donde se ama, no hay esfuerzo; o, si hay esfuerzo, se ama el esfuerzo.

cf. San Agustín (*Bon. vid.* 21, 26 [PL 40, 448]). SD 10137, HL 8777, D 3231, G 3258

Omne praeceptum leue est amanti

Toda orden es leve para quien ama.

G 2205

Padecer por mucho amar, no es padecer; que es gozar. MK 3827 R. M.

El amor maltrata, pero no mata. MK 3826 R. M.

Quien bien quiere a la rosa, aunque se pinche, no se enoja. MK 3828 R. M.

2.13.3

Facile agitur quod libenter auditur

Fácilmente se hace lo que libremente se escucha.

San Bernardo de Claraval (*Int. dom.* 24, 50 [PL 184, 533d]). G 922, COU I.977

Lo que acomoda, no incomoda. MK 50529 R. M.

Lo que bien me parece, me sabe a nueces. MK 50530 R. M.

2.13.4

Leue fit, quod bene fertur, onus

Se hace ligera la carga que se soporta bien.

Ovidio (*Am.* I 2, 10). HL 4218, VF 212, P 1503, M 321 y 441, D 1437, G 1470 y 1473

Mal que se tiene porque se quiere, no duele. MK 50527 R. M.

Carga que a gusto se lleva, nada pesa. MK 64899 R. M.

Carga que agrada no es pesada. MK 29068 R. M.

Carga que aplace, bien se trae. MK 50526, MK 64898 Z.

Carga que me place, ligera se me hace. MK 64900 R. M.

Palos con gusto no duelen. MK 29069 R. M.

Palos con gusto saben a almendras. MK 29070 R. M.

Palos con gusto saben a nueces. MK 29071 R. M.

Palos con gusto son llevaderos. MK 29072 R. M.

Sarna con gusto no pica. MK 50536 R. M.

Sarna con gusto no pica, pero mortifica. MK 50537 R. M.

2.14. El amor todo lo puede

Cede repugnantis; cedendo uictor abibis

Cede a la que te lleva la contraria: cediendo saldrás vencedor.

Ovidio (*Ars* II, 197). M 28, A 75 y 1135, D 369, COU I.394

Cedimus, an subitum luctando accendimus ignem? / Cedamus!

¿Cedemos o acrecentamos este súbito fuego resistiéndonos? ¡Cedamos!

Ovidio (*Am.* I 2, 9-10)

En ego confiteor: tua sum noua praeda, Cupido

He aquí que yo lo reconozco: soy tu nueva presa, Cupido.

Ovidio (*Am.* I 2, 19)

Et caput impositis pressit Amor pedibus

Y Amor me oprimió la cabeza con sus pies puestos [sobre ella].

Propertio (I 1, 4)

Mihi cedet Amor

Amor cederá a mí.

Ovidio (*Ars* I, 21)

Omnia uincit Amor, et nos cedamus Amori

Amor todo lo vence, a Amor cedamos también nosotros.

Virgilio (*Ecl.* X, 69); Macrobio (*Sat.* V 14, 5; V 16, 7). SD 2648 y 6942, HL 5965, VF 145, P 189 y 2098, M 32, A 81, D 2185, G 184 y 2255, COU I.177 y 2137, T 1412

Tu puero quodcumque tuo temptare libebit / cedas: obsequio plurima uincet Amor

Cede a tu chico en cualquier cosa con lo que desee ponerte a prueba: Amor conseguirá la mayoría de las cosas con sumisión.

Tibulo (I 4, 39-40). SD 6750, HL 5820

Femineus dulcis omnia uincit amor

El dulce amor femenino lo vence todo.

T 1412, W 9317a

Ingemiscit egens: ubi non est femina saltem? / Femineus dulcis omnia uincit amor

El necesitado se queja: ¿dónde no hay ni siquiera una mujer? El dulce amor femenino lo vence todo.

W 12345

Omnia uincit amor, sed nummus uincit amorem

El amor todo lo vence, pero el dinero vence al amor.

T 1412, W 20099

Omnia vincit amor. Doval (1996: 267)

El amor lo vence todo. MK 3737 C.

El amor todo lo puede. MK 3738 C., Doval (1997: nº 1382)

El amor todo lo vence. MK 3738 C.

Todo lo vence el amor. MK 3743 R. M., S 75

El imposible mayor lo vence el amor. MK 3739 R. M.

Imposibles vence amor. MK 3740 R. M.

Amor grande, vence mil dificultades. MK 3744 R. M.

Amor, en todo el mundo vencedor. MK 3741 R. M.

Al amor no hay fuerza que le resista. MK 3745, S 71 R. M.

Con amor, ¿quién tiene rienda? MK 3949 R. M.

Amor y fortuna, no tiene defensa alguna. MK 3747 C.-R. M.

Más fuerte era Sansón, y le venció el amor. MK 3742 R. M.

Amor y muerte, nada más fuerte. MK 3750 R. M.

El amor es poderoso como la muerte. S 73

El amor es tan fuerte como la muerte. MK 3749 R. M.

Para el amor y la muerte no hay cosa fuerte. S 75

Para el amor y muerte, no hay cosa ni casa fuerte. MK 3748 C., S 74

El amor y la muerte se apostaron a ser fuertes; el amor bien luchó, pero la muerte venció. MK 42268 R. M.

2.14.1

Quis legem dat amantibus? Maior lex amor est

¿Quién da leyes a quienes aman? El amor es la ley suprema.

Boecio (*Cons.* III 12, 47). SD 8514, VF 150, P 2511, M 33

Los enamorados a ninguna ley están atados. MK 3948 R. M.

Amor no respeta ley ni obedece a rey. MK 3939 R. M.

Amor y rey no sufren ley. MK 3730 R. M.

El amor es rey, y reina sin ley. MK 3731 R. M.

El amor reina sin ley, porque es de los reyes rey. MK 3732 R. M.

2.15. No hay que resistirse al amor

Acrius inuitos multoque ferocius urget / quam qui seruitium ferre fatentur Amor

Amor trata más ásperamente y mucho más ferozmente a quienes se resisten que a quienes admiten rendirle submisión.

Ovidio (*Am.* I 2, 17-18)

Cedimus, an subitum luctando accendimus ignem? / Cedamus! leue fit, quod bene fertur, onus

¿Cedemos o acrecentamos este súbito fuego resistiéndonos? ¡Cedamos! La carga que se lleva bien se hace más ligera.

Ovidio (*Am.* I 2, 9-10)

A quien más le resiste, con más fuerza el amor embiste. MK 3751 R. M.

El amor más se enciende mientras más apagarlo se pretende. MK 3752 R. M.

2.16. Hay que huir del amor

Quisquis repulit amorem, tutus ac uictor fuit

Todo el que rechazó el amor, vivió seguro y vencedor.

SD 8539, HL 7299, A 75, D 2710, COU I.2630

A las fuerzas del amor, el que huye es vencedor. MK 3736 C.

En la batalla de amor, el que huye es el vencedor. MK 3699 R. M.

En casos de amor, mejor es huir que esperar la batalla. S 74

Quien huye del amor, le vence; y el que le busca, en él perece. MK 3698 R. M.

Yo amo bien, que no amo a alguien. MK 3697 R. M.

2.17. El amor no tiene medida

Verus amor nullum nouit habere modum

El verdadero amor no conoce moderación alguna.

Propertio (II 15, 30). SD 10536, HL 9119, VF 144, P 805 y 3058, M 34

Modus in amore; est: nullus modus

Moderación en el amor: no hay ninguna moderación.

Bebel (1879: 153, nº 588)

El amor no sabe tener medio. MK 4092 C.

Amor nunca dice "basta". MK 4104 R. M., S 72

Quiere y aborrece sin arrechucho: de nada mucho. MK 4108 R. M.

2.18. El amor no puede ocultarse

Quis enim bene celat amorem? / Eminent indicio prodita flamma suo

¿Quién oculta bien el amor? La llama sobresale traicionada por su propio indicio.

Ovidio (*Her.* 12, 37-38). A 72, Bebel (1879: 79, nº 278)

Vtque uiro furtiua uenus, sic grata puellae: / uir male dissimulat: tectius illa cupit

El amor furtivo es tan grato para la mujer como para el varón: el varón lo disimula mal, pero ella lo desea más encubiertamente.

Ovidio (*Ars I*, 275-276)

Amor occultari non potest

El amor no puede ser ocultado.

Bebel (1879: 79, nº 278)

Amor tussisque non celatur

El amor y la tos no pueden ocultarse.

SD 658, HL 579, VF 147, M 27, A 72, D 165, G 183, COU I.176, T 1422, W 995

Quatuor abscondi non possunt: / tussis, amor, ignis, dolor

Cuatro cosas no se pueden esconder: la tos, el amor, el fuego, el dolor.

T 1422, W 23669, Bebel (1879: 124, nº 455)

Por más que el amor se encubra, mal se disimula. MK 4128 R. M., S 75

Mal se esconde el fuego en el seno, ni el amor en el pecho. MK 4127 C.

Los que amores han, en andar se conocen y en pasear. MK 4126 C.

En amor y en juego, más ve quien está fuera de ellos. MK 4113 R. M.

Juzgan los enamorados que los demás tienen los ojos vendados. MK 4112 R. M.

Juzgan los enamorados que todos tienen los ojos vendados. MK 4112 R. M.

Piensen los enamorados que los otros tienen los ojos quebrados. MK 4111 S.-Z.-N.-R.

Amor y tose bien se conoce. MK 4121 R. M.

Amor, fuego y tos, descubren su poseedor. MK 4119 R. M.

Amor, tos y fuego, descúbrese luego. MK 4117 C.*

Amor, tos y dinero llevan cencerro. MK 4120 R. M.

Amor, tos, humo y dinero, no se puede encubrir mucho tiempo. MK 4118 C.

Dineros y amores, mal se encubren. MK 18208 R. M.

El amor y el dinero no se pueden ocultar, o no pueden estar encubiertos. S 74

Oro y amores, aun callando dan voces. MK 18210 R. M.

Amores, diablos y dineros no pueden estar secretos. MK 4114 Z.-C., S 75

Dineros y amores, diablos y locura, mal se disimulan. MK 18207 C.

Amor, locura y dineros no pueden estar encubiertos. MK 4115 R. M.

Amor, dinero y cuidado nunca fue disimulado. MK 4116 C.

Dinero, amor y cuidado, no pueden estar disimulados. MK 18209 R. M.

Amores y dolores, mal se pueden encubrir. MK 4125, S 75 R. M.

Amores, dolores y dineros, no pueden estar secretos. MK 4123 N.-C.

Amores, dolores y letras, no pueden estar encubiertas. MK 4124 C.

Amor y calentura, en la boca se asegura. MK 4122 C.*

2.19. El amor hace perder la voluntad

animos rapere

Robar los ánimos/la voluntad.

Ovidio (*Ars I*, 243)

Illic saepe animos iuuenum rapuere puellae

Allí a menudo las chicas han robado los ánimos de los jóvenes.

Ovidio (*Ars I*, 243)

robar el corazón <a alguien>. CREA

tener robado el corazón. CREA

2.19.1

Progredimur quo ducit quemque uoluptas

Marchamos adonde el placer nos lleva a cada uno.

Lucrecio (II, 258). SD 7874, HL 6782, VF 286, M 456, D 2462, G 2547, COU I.2403

Ita corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur

Así el cuerpo, cualquiera que sea su peso, es llevado como el ánimo es llevado por el amor.

San Agustín (*Civ.* XI 28). G 1411

Donde nos gusta, allí vamos. G II.2275

Adonde el corazón se inclina, el pie camina. MK 1403 R. M.

Dice el refrán: "Allá van los pies, donde el corazón está." MK 16491 C.

Los pies se mueven hacia donde el corazón quiere. MK 16495 R. M.

2.19.2

Vbi amor ibi oculus

Donde está el amor, ahí está el ojo.

Juan de Salisbury (*Ep.* 167 [PL 199, 158a]; *Ep.* 202 [PL 199, 225d]; *Policr.* 3, 12 [PL 199, 501b]); Ricardo de San Víctor (*Benj. Min.* 13 [PL 196, 10a]). T 1407

Est oculo gratum speculari semper amatum

Es grato al ojo contemplar siempre lo amado.

SD 2590, HL 2410, VF 149, A 919, D 789, COU I.865, W 7745

Illic est oculus qua res est quam adamamus

Allá van los ojos donde está lo que amamos.

SD 3801, HL 3415, A 919, G 1236, COU I.1301

Allá los ojos se van donde los amores están. MK 3778 R. M.

Allá va la mirada donde está la cosa amada. MK 16493

Allá miran los ojos donde quieren bien. MK 16492 C.

Dice el refrán: "Allá van los ojos donde está la voluntad." MK 16490 C.

Do no van antojos, van los ojos. MK 16489 C.

Do van antojos, van los ojos. MK 9325 C.

Do el corazón, ahí las mientes. MK 16488 C.*

2.20. El amor es ciego

Τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλοῦμενον ὁ φιλοῦν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγούμενος

Pues el que ama se ciega respecto a lo amado, de modo que juzga mal lo justo, lo bueno y lo bello, porque piensa que siempre debe preferir lo suyo a lo verdadero.

Platón (*Leg.* V 731e-732a). A 68

Τυφλοῦται γὰρ τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλοῦμενον

Pues el que ama se ciega respecto a lo amado.

Plutarco (*Mor.* 48f = *Adul.* 1; *Mor.* 90a = *Cap. inim.* 7; *Mor.* 92F = *Cap. inim.* 11; *Mor.* 1000A = *Plat. quaest.* 2), citando a Platón

Τυφλὸς δ' οὐκ αὐτὸς ὁ Πλοῦτος, / ἀλλὰ καὶ ὠφρόντιστος Ἔρως

No sólo es ciego Plutón sino también el insensatísimo Amor.

Teócrito (*Idyll.* 10, 19-20). A 68

Τὸ δ' ἐρᾶν ἐπισκοτεῖ / ἅπασιν, ὡς ἔοικε, καὶ τοῖς εὖ λόγῳ / καὶ τοῖς κακῶς ἔχουσιν

Estar enamorado ciega a todos, según parece, tanto a los de buen juicio como a los que lo tienen malo.

Menandro (*fr.* 43 K-Th)

Τυφλοῦται περὶ τὸ φιλοῦμενον ὁ φιλῶν

El que ama se ciega respecto a lo amado.

Mantissa Proverbiorum (3, 30). T 1418

Amatorem quod amicae / turpia decipiunt caecum, uitia aut etiam ipsa haec / delectant

Que los vergonzosos defectos de la amiga engañan al ciego amante, o incluso éstos mismos le complacen.

Horacio (*Serm.* I 3, 38-40)

Caeca amore est

Está ciega de amor.

Plauto (*Mil.* 1259)

Caecus amor sui

El ciego amor propio.

Horacio (*Carm.* I 18, 14). M 34

Credula res amor est

Cosa crédula es el amor.

Ovidio (*Her.* 6, 21). SD 1612, HL 1555, VF 148, P 541, M 28, G 504

Insano nemo in amore uidet

En un amor loco nadie ve.

Propertio (II 14, 18). P 1398, A 68, COU I.1839

Quod ulla coniunx perfida atque impos sui amore caeco

De qué ha sido capaz una esposa infiel e incapaz de controlarse por su ciego amor.

Séneca (*Ag.* 118)

Quos amor sui excaecat

A quienes ciega el amor propio.

Séneca (*Ep.* 109, 16). Sánchez Serrano (1980: 159)

Sive quod impia mens caeco flagrabat amore

Sea porque su espíritu impío ardía de ciego amor.

Catulo (67, 25)

Turpis amor surdis auribus esse solet

Un amor deshonesto suele tener oídos sordos.

Propertio (II 16, 36). SD 10119, VF 155, T 1418

Venerem et caeci stimulos auertere amoris

Apartar [a los animales] de Venus y de los agujones del ciego amor.

Virgilio (*Georg.* III, 210)

Amantium caeca iudicia sunt

Los juicios de los amantes son ciegos.

San Jerónimo (*In Os. III praef.* [PL 25, 905a]; *C. Ioan. Hier.* 3 [PL 23, 373b]). T 1418

Τυφλὸν τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλοῦμενον

Lo que ama está ciego respecto a lo amado.

San Jerónimo (*In Os. III praef.* [PL 25, 905a]), atribuido a Teofrasto. T 1418

Amata res cecos amantes efficit

La cosa amada vuelve ciegos a los amantes.

W 922, Sánchez Serrano (1980: 159)

Amor caecus

El amor [es] ciego.

SD 639, HL 563, A 68, G 175, COU I.170, T 1418

Cecat amor mentes ac interdum sapientes

El amor ciega las mentes y a veces a los sabios.

W 2208, Sánchez Serrano (1980: 1044)

Ipse sui nimium caecus amore perit

Éste muere demasiado ciego de amor propio.

W 12845, Sánchez Serrano (1980: 159)

Ne sis natarum sic cecus amore tuarum, ut non corrumpi posse rearis eas

No estés tan ciego de amor a tus propias hijas que creas que no pueden ser corrompidas.

W 16109, Sánchez Serrano (1980: 159)

Omnis amor caecus; non est amor arbiter equus

Todo amor es ciego; el amor no es un juez justo.

SD 6963, VF 150, P 2101, W 20188, Werner (1912: 66 = O 68)

Verum credo fore: multi cecantur amore

Creo que será verdad: muchos son cegados por el amor.

W 33197, Sánchez Serrano (1980: 159)

El amor es ciego. Doval (1997: nº 1375); COU II.780

amar ciegamente. REDES (*s. v. amar, ciegamente*)

amor ciego. REDES (*s. v. amor, ciego*)

ciego/a de amor. REDES (*s. v. amor, ciego*); Sánchez Serrano (1980: 159)

enamorarse ciegamente. REDES (*s. v. ciegamente, enamorarse*)

Al amor lo pintan ciego. MK 4044 R. M.

Amor tiene cataratas. S 72

Ojos hay que de lagañas se enamoran. MK 4064, MK 29102 C.–C. C.–R. M.

Ojos hay que de lagañas se pagan. MK 29102 C.

Quien bien quiere, de lejos ve. MK 4110 R. M.

Si el amor tuviera ojos, no viviría entre abrojos. MK 3922 R. M.

A buen tiempo, amor ciego. MK 4045 R. M.

Afición ciega razón. MK 49001 Z.–C., S 35

La afición tapa los ojos a la razón. MK 1409 R. M.

El amor desasna las gentes y ciega las mentes. MK 4042 C.

El amor desvaría como niño, es caduco como viejo y yerra como ciego. S 73

2.20.1

Suam cuique sponsam, mihi meam; suum cuique amorem, mihi meum

A cada cual le place su prometida, a mí la mía. A cada cual le place su amor, a mí el mío.

Cicerón (*Att.* XIV 20, 3). M 36

Suus rex reginae placet

A una reina le complace su rey.

Plauto (*Stich.* 133). SD 9859, HL 8501, M 36

Odium suscitatur rixas, et uniuersa delicta operit charitas

El odio suscita querellas, pero el amor cubre todas las faltas.

Biblia (*Prov.* 10, 12). SD 6793, HL 5860, D 2130, COU I.2104

Qui inimicus est, etiam in scirpo nodum quaerit: amicus praua quoque recta iudicat

Quien es enemigo, busca incluso un nudo en un junco: el amigo considera recto también lo torcido.

San Jerónimo (*C. Ioan. Hier.* 3 [PL 23, 373b]); San Isidoro (*Etym.* XVII 9, 97)

Quae minime sunt pulchra, ea pulchra uidentur amanti

Las cosas que no son bellas en lo más mínimo, son vistas como bellas por el que las ama.

G 2595

Suus rex reginae placet; sua cuique sponsa sponso

A una reina le complace su rey; a cada prometido, su prometida.

cf. Plauto (*Stich.* 133); *cf.* Cicerón (*Att.* XIV 20, 3). A 163, COU I.3001

Quien bien te quiere, bien te sueña. MK 4054, MK 9530 N.–Z.–R. M.

La mujer que te quiere no dirá lo que en ti viere. MK 43978 C.

No hay amor feo. MK 4050 Z.

No hay amor feo para el que ama de vero. MK 4053 R. M.

No hay amor feo si es querido a deseo. MK 4051 C.

Ni amada fea, ni cárcel que alegre sea. MK 4058 R. M.
No hay amor feo, ni cárcel alegre. MK 4052 R. M.
No hay cárcel bella ni amada fea. MK 52485 R. M.
Quien feo ama, hermoso le parece. MK 4056 Z.–N.–R. M., S 64
Quien lo feo ama, bello lo halla. MK 4057 R. M.
El amante en lo que ama imperfecciones no halla. MK 4066 R. M., S 63
El amor deshace las faltas de la cosa amada. MK 4055 C.
Tanto te quiero, que tus flaquezas no veo. MK 9541 R. M.
El corazón manda en los ojos, y les hace trampantojos. MK 3912 R. M.
Quien de veras ama, se engaña con desengaños. S 64
*El amor mira con unos anteojos que hacen parecer oro al cobre; a la pobreza, riqueza, y a las
 legañas.* MK 4041, S 73
La [a]fición amorosa, de los cardos hace rosas. MK 4063 R. M.
Mi marido es cucharero; Dios me lo dio, y así me lo quiero. MK 763 R. M.
Mi marido es tamborilero; Dios me lo dio, y así me lo quiero. MK 763 R. M.
vid. Apéndices 5.43, 9.03

2.20.2

Omnis amans cecus, non est amor arbiter equus; / nam deforme pecus iudicat esse decus
 Todo amante es ciego, el amor no es un juez justo, pues considera que una bestia deforme es una belleza.
 W 20188, Sánchez Serrano (1980: 159)
Qui amat ranam, credit se amare Dianam
 Quien ama a una rana, cree que ama a Diana.
 SD 8136
Quisquis amat ceruam, ceruam putat esse Mineruam; / quisquis amat ranam, ranam putat esse Dianam
 El que ama a una cierva, cree que la cierva es Minerva; el que ama a una rana, cree que la rana es Diana.
 SD 8530, HL 7292, P 2513, M 35, D 2707, COU I.2625 y 2626, cf. W 25531
Si quis amat ceruam, ceruam putat esse Mineruam
 Si alguien ama a una cierva, cree que la cierva es Minerva.
 COU I.2879, cf. W 25531
Si quis amat ranam, ranam putat esse Dianam
 Si alguien ama a una rana, cree que la rana es Diana.
 A 163, G 3059, COU I.2878
Quien ama a la rana, tiénela por la diosa Diana. MK 4059 R. M.*

2.20.3

Sit bufo quod amas; id lunam uincere clamas
 Aunque sea un sapo lo que amas, proclamas que supera la luna.
 SD 9569, VF 150, P 2782, G 3107, COU I.2927, W 29781
Quien sapo ama, luna le parece. MK 4060 R. M.
El sapo a la sapa tiénela por muy guapa. MK 4061 R. M.

2.21. El amor obnubila

Amans quod suspicatur, uigilans somniat
 Lo que se imagina el amante, lo sueña estando despierto.
 Publilio Siro (16 / A 16). T 1405
Qui amant, ipsi sibi somnia fingunt

Los que aman, ellos mismos se forjan sueños.

Virgilio (*Ecl.* VIII, 108); Erasmo (*Adag.* II 3, 90). SD 8134, HL 7017, VF 149, P 2434, M 32, T 1405

Gran hechizo es el amor, no le hay mayor. MK 3734 C.

Ovejita blanca, requiere tu plata; en hora mala hubiste pastora enamorada. MK 19354 C.

2.22. El amor hace enloquecer

Πολλάκις ἤρασάμην σε λαβὼν ἐν νυκτί, Θάλεια, / πληρῶσαι θαλερῆ θυμὸν ἐρωμανίη

Muchas veces, Talía, deseé poseerte por la noche para saciar mi ardor con ardiente locura de amor.

Anthologia Palatina (V 47): Rufino

Ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι

Declaramos que la locura amorosa es la mejor.

Platón (*Phaedr.* 265b)

Ἀστράγαλοι δ' Ἔρωτός εἰσιν / μανίαί τε καὶ κδοιμοί

Las tabas de Eros son las locuras y los alborotos.

Anacreonte (*fr.* 325 P)

Τὸ μαίνεσθαι δ' ἄρ' ἦν ἔρωσ βροτοῖς

Para los mortales, el amor es enloquecer.

Eurípides (*fr.* 161 N²); Arsenio (8, 68a). A 1005, T 1399

Adde manus in uincla meas –meruere catenas– / dum furor omnis abit, siquis amicus ades! / Nam furor in dominam temeraria bracchia mouit; / flet mea uaesana laesa puella manu

¡Átame las manos –se han merecido las cadenas– ahora que toda mi locura se ha desvanecido, si estás aquí como amigo! Pues la locura lanzó mis irreflexivos brazos contra mi señora: mi amada llora maltrecha por mi furiosa mano.

Ovidio (*Am.* I 7, 1-4)

Et amore et metu amens

Loco no sólo de amor sino también de miedo.

Curcio (VI 7, 8). T 1399

Improbe amor, quid non mortalia pectora cogis?

Cruel amor, ¿a qué no empujas a los corazones mortales?

Virgilio (*Aen.* IV, 412). SD 3848, HL 3458, VF 151, P 1277, M 30, D 1170, T 1419

In Venere semper dulcis est dementia

En el amor siempre hay una dulce locura.

Publilio Siro (276 / I 46). P 1352

Inproba mors, quid non mortalia pectora cogis?

Cruel muerte, ¿a qué no empujas a los corazones mortales?

Prudencio (*Ham.* 149)

Quid non cogit amor?

¿A qué no empuja el amor?

Marcial (V 48, 1)

Tanta uis amentiae uerius quam amoris mentem turbauerat

Tanta era la fuerza de la demencia –[puede llamarse así] más verdaderamente que amor– que había trastornado su mente.

Livio (III 47, 4)

Rarum est in amante iudicium

Es raro el juicio en quien ama.

Símaco (*Ep.* VIII 46 [PL 18, 322b])

Quatuor peruertunt animi iudicium: / amor, auaritia, odium, ebrietas

Cuatro cosas pervierten el buen juicio: el amor, la avaricia, el odio, la ebriedad.

Bebel (1879: 34, n^o 103)

De enamorado a loco, va muy poco. MK 4072 R. M., Doval (1997: n^o 1372)

- Enamorado loco, lo uno es lo otro.* MK 4075 R. M.
Amor es demencia, y su médico, la ausencia. MK 4153 R. M.
El amor y el reloj locos son. MK 4074 R. M.
El loco carece de juicio; y el enamorado, de seso. MK 37056 R. M.
El loco, de juicio es privado, y de seso el enamorado. MK 4083 R. M.
Los amores tiene eso: que sorben el seso. MK 4086 R. M.
El amor es loco, pero a muchos vuelve tontos. MK 4088 R. M.
Los amores vuelven tontos o locos a los hombres. MK 3770 R. M.
No a pocos el amor ha vuelto locos. MK 4076 R. M.
Tanto uno se desbarata más, cuanto más ama. S 64
Amor mucho, hace de un hombre un rucho. MK 4078 R. M.
Del hombre sabio, el amor y el vino hace un asno. MK 4079 R. M.
El amor hace locos de cuerdos y sabios de necios. MK 4089 R. M.
El amor hace locos de cuerdos y sabios de necios; con que enamórate, Pedro. MK 4090 R. M.
El amor y el vino hacen perder el tino. MK 4095 R. M.
El amor y el vino sacan al hombre de tino. MK 4095 R. M.
Afición ciega razón. MK 49001 Z.-C., S 35
El corazón manda en la razón. MK 49004 R. M.
La afición tapa los ojos a la razón. MK 1409 R. M.
Pasión nubla conocimiento. MK 49014 R. M.
Lleno de pasión, vacío de razón. MK 49003 R. M.
Cuando el corazón tiene pasión, cierra las orejas a la monición. MK 49008 R. M.
Do se rigen por sola afición fallecen el juicio y la razón. MK 1408 R. M.
Donde hay afición, no se mira tiempo ni sazón. MK 1407 R. M.
El amor ni mira respetos ni guarda términos de razón en sus discursos. S 73
Lo que no cabe en razón, cabe en pasión. MK 49005 R. M.
Ánimo apasionado, desacertado. MK 49013 R. M.
Pocas veces acierta lo que afición concierta. MK 1410 R. M.
A hombre apasionado, los consejos son en vano. MK 49012 R. M.
Corazón apasionado no quiere ser aconsejado. MK 49009 Z.-C.
El amor no quiere consejo. MK 4081 R. M., S 73
Hombre apasionado, no quiere ser consolado. MK 49010 N.
Hombre apasionado, no quiere ser consolado ni aconsejado. MK 49011 C.
Al hombre más rudo, el amor hácele sesudo. MK 3765 R. M.
El amor desasna las gentes. MK 3762 C. C., S 72
El amor es gran desasnador. MK 3764 R. M.
El amor, de necios hace discretos. MK 3766 R. M.
El amor, de asnos hace sabios, y de sabios, asnos. MK 3763 R. M.
Pasión no quita conocimiento. MK 49015 R. M.
El seso les sorben las mujeres a los hombres. MK 4084 R. M.
El seso les suerben los hombres a las mujeres. MK 4085 R. M.

2.22.1

Amantes, amentes

Amantes, amentes [Enamorado, loco].

cf. Plauto (*Merc.* 81); Terencio (*Andr.* 218); Apuleyo (*Apol.* 84); Nicolás Arematense (*Ep.* 40 [PL 196, 1639b]); Juan de Salisbury (*Ep.* 206 [PL 199, 229d]). SD 578, HL 512, VF 148, P 171, M 26, A 1005, D 139, G 147, COU I.147, T 1399

Amens amansque

Amente y amante [Loco y enamorado].

Plauto (*Merc.* 81)

Mulier obcantata, uecors, amens, amans

Mujer embrujada, trastornada, loca, enamorada.

Apuleyo (*Apol.* 84)

Nam inceptio est amentium, haud amantium

Porque es propósito de amentes, no de amantes.

Terencio (*Andr.* 218), citado por Diomedes (II 446, 13 K) y San Isidoro (*Etym.* II 30, 4; II 39, 16). A 1005, T 1399

Amentis est, non amantis se et sua curare duntaxat, et quae aliorum sunt ducere aliena

Es propio de un amente, no de un amante, preocuparse únicamente de uno mismo y de lo propio, y considerar ajeno lo que es de otros.

Juan de Salisbury (*Ep.* 206 [PL 199, 229d])

Amor igitur, et amor non tam amans quam amens

Por tanto, es amor, y un amor no tan amante como amente.

Nicolás Arematense (*Ep.* 40 [PL 196, 1639b])

Amens nemo magis quam male sanus amans

Nadie es más amente que un amante loco.

T 1399, W 937

Omnis amans amens est, omnis cura cor urens; / est onus omnis honor, est lignum culpa malignum

Todo amante es amente, toda preocupación abrasa el corazón; todo honor es una carga, la culpa es un mezquino leño.

W 20187

Omnis amans amens: amor est insania: sano / insanit certo pectore, quisquis amat

Todo amante es amente: el amor es locura, el que ama ciertamente enloquece en su sano corazón.

W 20186

Amantes, amentes. S 63, CREA

2.22.2

Insanus amor

Amor loco.

Virgilio (*Ecl.* X, 44); Propercio (II 14, 18); Ovidio (*Ars* II, 563)

Sanos sensus qui modo sani sunt, id est non amantes: unde contra amantes insanos uocamus

Sanos, en el sentido de que sólo están sanos, esto es, no son amantes: de donde tildamos de insanos a los amantes.

Servio (*Verg. Buc.* VIII, 66)

amor loco. CREA

loco/a de amor. CREA

amar como un/a loco/a. REDES (*s. v. amar*)

amar con locura. REDES (*s. v. amar*)

amar locamente. REDES (*s. v. amar*)

enamorarse como un/a loco/a. REDES (*s. v. enamorarse*)

enamorarse locamente. REDES (*s. v. enamorarse*)

enloquecer de amor. CREA

amor arrebatador. REDES (*s. v. amor*)

arrebato de amor. REDES (*s. v. amor*)

2.22.3

Amans quid cupiat scit, quid sapiat non uidet

El que ama sabe qué desea, pero no ve lo que es sensato.

Publilio Siro (15 / A 15). T 1399

Amare et sapere uix deo conceditur

Amar y ser razonable a duras penas fue concedido a la divinidad.

Publilio Siro (22 / A 22). SD 585, HL 515, VF 149, P 174, M 26, A 1005, G 149, T 1399

Cum ames, non sapias, aut cum sapias, non ames

Cuando ames, no seas sensato, o, cuando seas sensato, no ames.

Publilio Siro (117 / C 32). SD 1679, HL 1623, P 560, T 1399

Amar y saber sólo a Dios se concede. Farnés (1992: A 898)

Amar y saber, todo no puede ser. MK 4077 Z.-N.-C.

Mucho saber y mucho amar no pueden juntos estar. MK 56734 R. M.

Tener amor y tener seso, ¿cómo puede ser eso? MK 4087 R. M.

Amor y buen consejo no caben en un pellejo. MK 4080 R. M.

Amor y prudencia mal congenian. MK 4082 R. M.

Es imposible amor y consideración. S 74

2.22.4

Insanire parat certa ratione modoque

Se propone enloquecer con método y medida.

Horacio (*Serm.* II 3, 271). SD 4301, VF 245, M 227

Incapaz de desatino no hay amor fino. MK 4094 R. M.

Amor que no desatina, no vale una sardina. MK 4093 R. M.

2.23. Amor y majestad no congenian

Non bene conueniunt, nec in una sede morantur / maiestas et amor

La majestad y el amor no se avienen bien, ni se paran en el mismo asiento.

Ovidio (*Met.* II, 846-847). SD 6179, VF 151, G 1968

Amor y gravedad, no hacen hermandad. MK 4100 R. M.

Amor y majestad, no caben en un sujeto ni en un asiento. MK 4098 C.

Amor y majestad, no hacen hermandad. MK 4099 C.

2.24. Amor y edad

Δέσποινα γὰρ γέροντι νυμφίῳ γυνή

Pues de un esposo viejo dueña es la mujer.

Eurípides (*fr.* 804, 3 N²); Aristófanes (*Thesm.* 413); Menandro (*Monost.* 191); Arsenio (5, 93b). T 1410

Γέρων γενόμενος μὴ γάμει νεωτέραν

Cuando te hayas hecho viejo, no te cases con una joven.

Menandro (*Monost.* 168)

Γέρων ἐραστής ἐσχάτη κακὴ τύχη

Un viejo enamorado es el colmo de la mala suerte.

Menandro (*Monost.* 146). T 1410

Amare iuueni fructus est, crimen seni

El amar en el joven es fruto de su edad, en el anciano un delito.

Publilio Siro (29 / A 29). SD 586, HL 516, M 26, A 1399, G 150, COU I.149, T 1410

Arida / pellente lasciuos amores / canitie

La estéril vejez rechaza los amores lascivos.

Horacio (*Carm.* II 11, 6-8). M 28

Saepe uenit magno foenore tardus amor

Un amor que llega tarde se paga a menudo con intereses.

Propercio (I 7, 26). SD 9024, VF 154

Cumque iam esset senex, deprauatum est cor eius per mulieres

Siendo ya viejo, su corazón se pervirtió a causa de las mujeres.

Biblia (1Rg. 11, 4). SD 1743

Est in canitie ridicula Venus

En la vejez el amor es ridículo.

SD 2581, HL 2404, M 29, A 1399, D 786, G 825, COU I.858

Senex amore captus ultimum malum

Un viejo cogido por el amor sufre su último mal.

G 3011

El amor es carne para el mancebo y hueso para el viejo. MK 3883 R. M.

El amor es fruta para el mancebo, y para el anciano, veneno. MK 3884 R. M.

El amor es gala en el mancebo y crimen en el viejo. MK 3882 C.–R. M.

Útil es al joven amar, e indecoroso al viejo. T 1410

La mocedad es gozo: dejad divertirte al mozo. MK 35715 R. M.

Mocedad, ligereza y frivolidad. MK 35716 R. M.

Para amar, es la cosa más segura buen trato, verde edad, limpia hermosura. S 63

Cuando al mozo le apunta el bozo, ya quiere retozo. MK 35706 R. M.

El mozo, cuando le apunta el bozo, ¡qué alborozo! MK 35708 R. M.

Guárdate del mozo cuando le apunta el bozo. MK 35705 C.

Moza, guárdate del mozo cuando le apunta el bozo. MK 37214 R. M.

¿Qué hace la moza? Retoza. MK 35707 R. M.

Ni miércoles sin sol, ni viuda sin dolor, ni muchacha sin amor. MK 41819

No hay boda sin arroz, ni mocita sin amor. MK 39430 R. M.

Vejez con amor, no hay cosa peor. MK 62644 R. M.

Vejez enamorada, chochera declarada. MK 62643 R. M.

Abadejo y amor de viejo, todo es abadejo. MK 3893, MK 6211 R. M.

Amor de viejo y de chiquillo, agua en canastillo. MK 3895 R. M.

Viejo amador, invierno con flor. MK 62630 Z.–C.–R. M.

Mal se quiere el viejo que amores tiene. MK 62646 R. M.

Ofrecerse a Venus el viejo, es cumplir mal y arriesgar el pellejo. MK 30349 R. M.

Viejo que se enamora, cerca tiene su última hora. MK 62647 R. M.

Al viejo recién casado, rezarle por finado. MK 39061 R. M.

Quien se casa viejo, presto da el pellejo. MK 39060 R. M.

Viejo que boda hace, requiescat in pace. MK 39065, MK 62648 R. M.

A quien se casa viejo, o muerte, o cuernos. MK 39056 R. M.

Al tomar mujer un viejo, tocan a muerto, o a cuerno. MK 39057 R. M.

Quien se casa viejo, o pierde la honra o pierde el pellejo. MK 39059 R. M.

Veinte con sesenta, o sepultura o cornamenta. MK 39064 Iribarren.

Viejo que se casa con mujer moza, o pronto el cuerno, o pronto la losa, si no son ambas casas [sic, scil. por 'cosas']. MK 39058 R. M.

El viejo que casa con niña, uno cuida la cepa y otro la vendimia. MK 39066 R. M.

Viejo que con moza casó, o vive cabrito o muere cabrón. MK 39055 R. M.

Viejo que con moza se casa, de cornudo no escapa. MK 1172 R. M.

Quien a la vejez se casa, él dirá cómo lo pasa. MK 39067 R. M.

Quien viejo se casa, mal lo pasa. MK 39068 C.*

Casado a los cincuenta, no llegarás a los sesenta. MK 39062 R. M.

Cuando de los cincuenta pases, no te cases. MK 39063 R. M.

vid. Apéndice 4.04

2.24.1

Turpe senex miles, turpe senilis amor

Un soldado anciano es lastimoso; un amor senil ridículo.

Ovidio (*Am.* I 9, 4). SD 10117, HL 8758, VF 148, P 2936, M 609, A 1399, D 3221, G 3251, COU

I.3155, T 1410, W 31950

El viejo, mal soldado y peor enamorado. MK 62446 R. M.

Tan malo es el viejo soldado como enamorado. MK 58805 R. M.

El joven, armado; el viejo, arrugado. MK 20086 R. M.

2.25. Los amores ancianos son muy intensos

Venit amor grauius, quo serius

Nace un amor más fuerte en la medida en que es más tardío.

Ovidio (*Her.* 4, 19). SD 10468, HL 9053, COU I.3158

Senes, si conualuerint in stultitia, multo esse aliis stultis stultiores

Los viejos, si han aumentado en necedad, son mucho más necios que los otros necios.

A 971, COU I.2826

Capricho de viejo no pasa luego. MK 62588 R. M.

Canas verdes, en muchos viejos y viejas las veredes. MK 37225 R. M.

De cinta arriba, vieja y pelleja; de cinta abajo, no hay mujer vieja. MK 37224 R. M.

De la cinta abajo, toda vieja tiene veinte años. MK 37223 R. M.

No hay mujer vieja, de la cinta abajo. MK 37222 H.

Hombre entrado en días, las pasiones frías. MK 62625 R. M.

No hay viejo pecador. MK 62626 R. M.

A los setenta, de ciertos placeres ya no echas cuenta. MK 62623 R. M.

2.25.1

Arida sarmenta, recreant incendia lenta

La leña seca reaviva los incendios calmados.

A 971, D 207, COU I.231

La leña más arde cuanto más seca. MK 36355

La leña muy seca, arde como yesca. MK 36356 R. M.

Mientras más seca, más arde la leña. MK 62584 R. M.

El pajar viejo, enciéndese presto. MK 37216 C.

Pajar viejo, arde más presto. MK 62582 R. M.

Cuando se enciende el pajar viejo, más arde que el nuevo. MK 62581 C.

Si se enciende el pajar viejo, peor es de apagar que el nuevo. MK 37219 R. M.

Pajar viejo, cuando s'enciende malo es de pagar. MK 62578 S.-C.

Pajar viejo, malo de encender y peor de apagar. MK 62580 Z.-N.-C.-R. M.

Pajar viejo, cuando se enciende, peor es de apagar que el verde. MK 37218, MK 62579 C.-N.

Casa vieja, pronto arde. MK 37217 R. M.

Debajo de la ceniza, yace la brasa escondida. MK 37220 R. M.

El carbón que brasa fue, con poca lumbre se vuelve a encender. MK 37221 R. M.

Cenizas no levantan llama. MK 62624 R. M.

Pajar viejo, no es prendido cuando es ardido. MK 62583 R. M.

La estepa, también arde, verde como seca. MK 37215 N.

2.26. El amor carece de temor

Amor metu uacat

El amor carece de temor.

cf. Ovidio (*Am.* I 6, 60). SD 648, HL 573, COU I.175

Amor misceri cum timore non potest

El amor no puede estar mezclado con el temor.

Pseudo-Publilio Siro (26); cf. Séneca (*Ep.* 47, 18)

Amor odit inertes

El amor odia a los inactivos.

Ovidio (*Ars* II, 229). SD 652, HL 574, VF 147, M 27, A 320, D 163, G 181

Audendum est: fortes adiuuat ipsa Venus

Hay que atreverse: la misma Venus ayuda a los valientes.

Tibulo (I 2, 16). SD 904, HL 822, VF 180, M 28 y 54, G 266, T 1421

Fuge rustice longe / hinc pudor; audentem Forsque Venusque iuuat

¡Huye lejos de aquí, vergüenza pueblerina!: el Azar y Venus ayudan al atrevido.

Ovidio (*Ars* I, 607-608)

Illa [nox] pudore uacat, Liber Amorque metu

Aquella [la noche] carece de vergüenza; Baco y Amor, de temor.

Ovidio (*Am.* I 6, 60)

Non ueniunt in idem pudor atque amor

El pudor y el amor no se dan en el mismo [individuo].

Ovidio (*Her.* 15, 121). SD 6438

Quod timeas, non est: auso Venus ipsa fauebit

No tienes de qué temer: la misma Venus te ayudará en el peligro.

Ovidio (*Her.* 19, 159)

Timor non est in charitate

No hay temor en el amor.

Biblia (*1Io.* 4, 18). HL 8652

Audacem Forsque Venusque iuuant

Al audaz lo ayudan el Azar y Venus.

HL 816, G 263

El amor no teme ni debe. COU II.782

El verdadero amor destierra todo temor. MK 3947 R. M.

El amor destierra la vergüenza. MK 3941 R. M.

El amor es atrevido. MK 3943 R. M.

El amor da al necio osadía y entendimiento. MK 3940 R. M.

El amor hace valientes. MK 3944 R. M.

Para el animoso amante, no hay dificultades. MK 3950 R. M.

El amor no hace cobardes. MK 3945 R. M.

El amor nunca hizo ningún cobarde. S 73

No hay amor cobarde. MK 3946 R. M.

Amor atrevido, siempre bien ha parecido. MK 3953 R. M.

Amor osado, nunca fue desdichado. MK 3954 R. M.

Amante atrevido, de la amada más querido. MK 3951 R. M.

Galán atrevido, de las damas preferido. MK 3952 R. M.

Amor que no es atrevido, nunca logra sino olvido. MK 3930 R. M.

Amor que no es osado, amor poco estimado. MK 3931 R. M.

Amor que no es osado, amor presto olvidado. MK 3931 R. M.

Amor que no se atreve, desprecianlo las mujeres. MK 3932 R. M.

Amante que no se atreve, pella de nieve. MK 3925 R. M.

Amor que no se atreve, no es fuego, sino nieve. MK 3933 R. M.

A amante que no es osado, darle de lado. MK 3923 R. M.

El galán que no hiere firme, despedirle. MK 45876 C.

Amante harto encogido, pronto sustituido. MK 3924 R. M.

Amante vergonzoso, hácese a la amada sospechoso. MK 3926 R. M.

Amor encogido, mal correspondido. MK 3927 R. M.

Amor muy comedido, en poco es tenido. MK 3929 R. M.

Hombre cobarde no conquista mujer bonita. MK 3934 R. M.

Hombre cobarde, se casa mal y tarde. MK 38858 R. M.

El enamorado y el pez, frescos han de ser. MK 3936 C.

Para torear y para casarse, hay que arrimarse. MK 38859 R. M.
Cuando se quiere con veras, por todo se atropella. MK 3937 C.
Quien quiere a la doncella, por todo atropella. MK 3938 R. M.
 vid. Apéndice 9.23

2.27. El amor y la nocturnidad

Amantes y ladrones, gustan de la sombra y los rincones. MK 3663 R. M.
La escuridad y desiertos despoblados, consolación es para los tristes enamorados. MK 3662 C.
 vid. Apéndice 9.24

2.28. El amor es una milicia

At mea seposita est et ab omni milite dissors / gloria, nec titulum muneris alter habet. / Me duce ad hanc uoti finem, me milite ueni; / ipse eques, ipse pedes, signifer ipse fui

Pero me pertenece a mí esta gloria no compartida con ningún soldado, y nadie más tiene el honor de esta tarea. A la consecución de este deseo he llegado siendo yo general y soldado: yo mismo he sido jinete, peón y portaestandarte.

Ovidio (*Am.* II 12, 11-14)

Credibile est et te sensisse Cupidinis arcus: / in me militiae signa tuere tuae

Es probable que tú también hayas experimentado el arco de Cupido: defiende los estandartes de tu milicia a mi favor.

Ovidio (*Am.* I 11, 12)

Militat omnis amans et habet sua castra Cupido

Todo amante es un soldado y Amor tiene su propio campamento.

Ovidio (*Am.* I 9, 1). SD 5253, HL 4731, M 30, T 1400

Militiae species amor est: discedite segnes!

El amor es una especie de milicia: ¡apartaos los indolentes!

Ovidio (*Ars* II, 233). SD 5256, HL 4733, VF 147, P 1660

Militiam Veneris blandis patiere sub armis

Sufrir la milicia de Venus con sus dulces armas.

Propertio (IV 1b, 137)

Noctis erat medium; quid non amor improbus audet?

Era medianoche, ¿qué no osa el amor impuro?

Ovidio (*Fast.* II, 331). SD 6118, VF 155

Pacis Amor deus est

Amor es un dios de paz.

Propertio (III 5, 1). SD 7165, HL 6129

Pacis Amor deus est, pacem ueneramur amantes: / Saturae mihi cum domina proelia dura mea

Amor es un dios de paz, los amantes veneramos la paz: para mí son suficientes las duras batallas con mi señora.

Propertio (III 5, 1-2)

El amor y la guerra son una misma cosa. S 74

conquista amorosa. REDES (*s. v. conquista*); CREA

conquistar el corazón <de alguien>. REDES (*s. v. conquistar*)

caer rendido/a al/ante el encanto o a/ante los encantos <de alguien>. REDES (*s. v. rendirse*);

CREA

rendirse al encanto o a los encantos <de alguien>. REDES (*s. v. rendirse*); CREA

De buenas armas es armado quien con buena mujer es casado, MK 39479 Z.-M.-R. M.

Quien ama y no es amado, de malas armas está armado. MK 3996 R. M.

El presente y los presentes conquistan a las mujeres. MK 3635 R. M.

Galán que a conquistar doncellas vas, cuando cuentes con su boca, contarás con lo demás. MK 7218

R. M.

Hombre cobarde no conquista mujer bonita. MK 3934 R. M.

Aquella es honrada fina, que lo es combatida; y si es honrada sin combate, no se ensalce. MK 42998

Aquella no es cabal honrada que no es combatida y conquistada. MK 43195 C.

Aquella que no es habida no es combatida. MK 43196 R. M.

Mujer seguida y liebre corrida, conquista segura. MK 43199 R. M.

En la guerra y el amor, el que vence tiene razón. MK 28681 R. M.

Amor y guerra tienen batallas y sorpresas. MK 4139 R. M.

2.28.1. El amor es una cacería

Decidit in casses praeda petita meos

Ha caído en mis redes la presa perseguida.

Ovidio (*Ars* II, 2)

Inque plagam nullo ceruus agente uenit

Y a la trampa llega un ciervo sin que nadie lo empuje.

Ovidio (*Ars* III, 428)

Nam mihi tenduntur casses, iam Delia furtim / nescioquem tacita callida nocte fouet

Pues me han sido tendidas las redes, ahora que, en la silenciosa noche, la astuta Delia reconforta furtivamente a no sé quién.

Tibulo (I 6, 5-6)

Parcius exigit pretium, dum retia tendis, / ne fugiant; captos legibus ure tuis!

Exige un precio módico mientras tiendes las redes, para que no huyan: una vez cazados, iabrásalos con tus condiciones!

Ovidio (*Am.* I 8, 69-70). A 1365

Semper tibi pendeat hamus: / quo minime credis gurgite, piscis erit

Ten siempre echado el anzuelo: en el remolino en que menos creas, habrá un pez.

Ovidio (*Ars* III, 425-426); Erasmo (*Adag.* I 9, 46). SD 1282 y 9237, HL 1182, VF 147, M 408 y 409, A 688, G 2807, COU I.383

Tendis iners docto retia nota mihi

Tiendes torpemente unas redes conocidas por mí, un experto.

Propertio (II 32, 20). A 1365

Caza, guerra y amores, por un placer, mil dolores. MK 10198

Guerra, caza y amores, por un placer, mil dolores. MK 28650

Quien en caza, o en guerra, o en amores se mete, no sale cuando quiere. MK 10205 N.-R. M.

A la que es pobre y sólo piensa en la riqueza, no la caces, que es mala pieza. MK 11215 R. M.

Gavilán de cazar mujeres no tiene cascabeles. MK 2254 R. M.

La mujer es mosca, y el hombre araña, y así, al menor descuido la apaña. MK 43183 R. M.

vid. Apéndice 9.25

2.29. El amor surge de la ociosidad

Haec [otia], ut ames, faciunt; haec, quod fecere, tuentur; / haec sunt iucundi causa cibusque mali.

La ociosidad hace que ames y, como ha creado [el enamoramiento], lo defiende; ella es el origen y el sustento de este placentero mal.

Ovidio (*Rem.* 137-138)

Otia si tollas, periere Cupidinis arcus

Si suprimes la ociosidad, desaparecen los arcos de Cupido.

Ovidio (*Rem.* 139). SD 7149, HL 6106, VF 147, M 424, G 2302

Qui finem quaeris amoris, / cedit amor rebus, res age, tutus eris

Tú que buscas el fin del amor, el amor se rinde a las obras: haz algo, estarás a salvo.

Ovidio (*Rem.* 143-144). SD 3126, SD 8199, SD 9342, HL 2829

Qui nolet fieri desidiosus, amet

El que no quiera volverse ocioso, que ame.

Ovidio (*Am.* I 9, 46). SD 8254, HL 7111, G 2736

Venus otia amat

Venus ama la ociosidad.

Ovidio (*Rem.* 143). SD 10478, HL 9062

Otium naufragium castitatis

El ocio es el naufragio de la castidad.

SD 7156, HL 6111, G 2307

La carne ociosa siempre es lujuriosa. MK 46463 R. M.

Ociosos mozos y ociosas mozas, no aumentan hacienda y causan deshonra. MK 46465 R. M.

Mujer virtuosa, nunca está ociosa. MK 43040 R. M.

Doncella ociosa, piensa en otra cosa. MK 43397 R. M.

Mujer ociosa, no puede ser virtuosa. MK 43946 C.

Mujer que no es laboriosa, o puta, o golosa. MK 43945 C.

vid. Apéndice 9.26

2.29.1

Mientras Marte vela, Venus duerme. MK 28619 R. M.

Venus duerme, si Marte vela. MK 37274 C.*, Doval (1997: nº 1454)

Con Venus y Cupido se aviene mal el dios Marte. S 988

Tras de las luchas de Marte vienen las de Venus. S 558

Marte duerme si Venus vela. Doval (1997: nº 1454)

2.30. No hay amor sin comida ni bebida

Ἐν πλησμονῇ Κύπρις

En la saciedad está Cipris [Afrodita].

Eurípides (*fr.* 895 N²); Antífanos (*fr.* 242, 3 K); Aristóteles (*Probl.* X 47, 896a24); Plutarco (*Mor.* 917b = *Quest. nat.* 21); Libanio (*Or.* 64, 107); Temistio (*Or.* 13, 164b). T 1411

Ἐν πλησμονῇ μέγιστον ἡ Κύπρις κράτος

En la saciedad, Cipris [Afrodita] es una fuerza muy poderosa.

Menandro (*Monost.* 263). T 1411

Ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις, ἐν πεινῶσι δ' οὐ

En la saciedad está Cipris [Afrodita], en los que tienen hambre, no.

Menandro (*Monost.* 231); Zenobio Ath. (5, 65)

Οὐ γὰρ «ἐν πλησμοναῖς Κύπρις», ἀλλὰ μᾶλλον ἐν εὐδία σαρκὸς καὶ γαλήνῃ καὶ Κύπρις εἰς ἡδονὴν τελευτᾷ καὶ βρῶσις καὶ πόσις

Pues no está «en la saciedad Cipris», sino más bien en la serenidad y la calma de la carne, y Cipris tiene su fin en el placer, así como la comida y la bebida.

Plutarco (*Mor.* 126c = *Sanit. praec.* 8); cf. Eurípides (*fr.* 895 N²)

Ἦ διὰ πλήθος τροφῆς, ὡς ὄντως «ἐν πλησμονῇ Κύπρις»; ἀφθονία γὰρ τροφῆς τὸ γόνιμον περίττωμα ποιεῖ καὶ φυτοῖς καὶ ζῴοις

¿Se da el fenómeno a causa de la abundancia de alimento, por lo que es cierto el proverbio de que «en la saciedad está Cipris»? Efectivamente, en las plantas y en los animales, el exceso de alimento produce restos fertilizantes.

Plutarco (*Mor.* 917b = *Quest. nat.* 21); cf. Eurípides (*fr.* 895 N²)

Πεινῶσιν γὰρ ἡ Κύπρις πικρά

Para quien tiene hambre, Cipris [Afrodita] es amarga.

Aqueo (*fr.* 6, 2 S-K). T 1411

2.30.1

Υετός ἦν καὶ νύξ, καὶ τὸ τρίτον ἄλγος ἔρωτι, / οἶνος

La lluvia, la noche y una tercera desgracia para el amor: el vino.

Anthologia Palatina (V 167, 1-2): Asclepiades

Καὶ διὰ τοῦτο ὃ τε οἶνος ἀφροδισιαστικὸς ἀπεργάζεται, καὶ ὀρθῶς Διόνυσος καὶ Ἀφροδίτη λέγονται μετ' ἀλλήλων εἶναι, καὶ οἱ μελαγχολικοὶ οἱ πλεῖστοι λάγνοι εἰσὶν

Y por eso el vino incita al sexo, y con razón se dice que Dionisos y Afrodita están uno junto a la otra, y que las personas de bilis negra son la mayoría lascivas.

Aristóteles (*Probl.* XXX 1, 953b30-33)

Κινητικὸν γὰρ πρὸς συνουσίαν ὁ οἶνος, διὰ τοῦτ' ἐνίων κοινῇ θυόντων Διονύσου καὶ Ἀφροδίτη

El vino es algo que anima al trato: gracias a ello algunos a la vez celebran ofrendas a Dionisos y a Afrodita.

Cornuto (*Nat. deor.* 30, 61 Lang)

Οἶνος γὰρ ἔρωτος τροφή

El vino es el alimento del amor.

Aquiles Tacio (II 3, 3). T 1411

Οἶνου δὲ μηκέτ' ὄντος οὐκ ἔστιν Κύπρις

Cuando no hay vino, no está Cipris [Afrodita].

Eurípides (*Bacc.* 772); Arsenio (15, 42f). T 1411

Ἀφροδίτη καὶ Διόνυσος μετ' ἀλλήλων εἰσὶ

Afrodita y Dionisos están una junto al otro.

Apostolio (4, 58). T 1411

Ardenti Baccho succenditur ignis Amoris, / nam sunt unanimi Bacchus Amorque dei

El fuego de Amor es encendido por el ardiente Baco, pues Baco y Amor son dioses bien avenidos.

Anthologia Latina (I 2, 3-4 Burmann = 194 Meyer = 710 Riese): Plinio el Joven

Cum Veneris puero non male, Bacche, facis

Con el hijo de Venus no te avienes mal, Baco.

Ovidio (*Ars* III, 762)

Ebrietas ut uera nocet, sic ficta iuuabit

Así como la embriaguez verdadera perjudicia, la fingida ayudará.

Ovidio (*Ars* I, 597)

Etsi turpis eris, formosa uidebere potis, / et latebras uitii nox dabit ipsa tuis.

Aunque seas fea, parecerás hermosa a los bebidos, y la misma noche dará escondrijos a tus defectos.

Ovidio (*Ars* III, 753-754)

Hac enim sitarchia nauigium Veneris indiget sola, ut in nocte peruigili et oleo lucerna et uino calix abundet

Pues el navío de Venus necesita este único aprovisionamiento: que en una noche en vela abunde en aceite la lámpara y en vino la copa.

Apuleyo (*Met.* II 11, 3)

Hic [Liber] quoque amantes / adiuuat, et flammae, qua calet ipse, fauet

Éste [Líber, Baco] también ayuda a los amantes y favorece la llama en la que él mismo se abrasa.

Ovidio (*Ars* I, 525-526)

Veneris hortator et armiger Liber aduenit ultro. Vinum istud hodie sorbamus omne, quod nobis restinguat pudoris ignauiam et alacrem uigorem libidinis incutiat

Líber se presenta espontáneamente como instigador de Venus y portador de sus armas. Bebamos hoy todo este vino, que extinga la cobardía del pudor e infunda vehemente vigor a nuestra libido.

Apuleyo (*Met.* II 11, 2)

Venus in uinis ignis in igne fuit

Venus en el vino ha sido [muchas veces] fuego en el fuego.
Ovidio (*Ars I*, 244). SD 10477, HL 9061, A 80

Vina parant animos

El vino prepara los espíritus [para el sexo].
Ovidio (*Ars I*, 237). M 623

Vina parant animum Veneri, nisi plurima sumas / et stupeant multo corda sepulta mero

El vino dispone el ánimo para Venus, siempre que no tomes mucho ni te aletargue los sentidos, sepultados por el mucho alcohol.
Ovidio (*Rem.* 805-806)

Materiam Veneris incendunt pocula Bachi

Las copas de Baco inflaman la madera de Venus.
W 14480

Vina parant animos Veneri

El vino dispone los espíritus para Venus.
cf. Ovidio (*Ars I*, 237; *Rem.* 805-806). W 33402

2.30.2*Νεκρὸν Ἀφροδίτη Διονύσου δίχα καὶ Δήμητρος*

Afrodita se muere lejos de Dionisos y Deméter.
Apostolio (12, 2). T 1411

Sine Cerere et Libero friget Venus

Sin Ceres y Líber, Venus se enfría.
Terencio (*Eun.* 732); Cicerón (*Nat. deor.* II 23, 60); Servio (*Verg. Aen.* I, 686); Minucio Félix (*Oct.* 21, 2); San Jerónimo (*Ep.* 54, 9; *Adv. Iov.* II 7 [PL 23, 310b]; *Reg. monach.* 11 [PL 30, 357a]); San Isidoro (*Etym.* I 37, 19); Erasmo (*Adag.* II 3, 97). SD 9532, HL 8171, VF 147, P 2770, M 112, A 80, G 3101, COU I.2923, T 1411, W 29670

Esus carniū, et potus uini, uentrisque saturitas, seminarium libidinis est

La ingesta de carnes, la bebida de vino y la saciedad del vientre son el vivero de la libido.
San Jerónimo (*Adv. Iov.* II 7 [PL 23, 310a])

Cum pastus nimius casu replet horrea uentris / et bacho stomachus fertiliore madet, / gignitur ex istis statim furiosa libido, / et maculosa uenus associatur eis

Cuando excesivo alimento rellena casualmente los graneros del vientre y el estómago se llena de Baco más abundantemente, inmediatamente nace de estos la furiosa libido y la sucia Venus se junta con ellos.

W 4301

Ex Bacho, Cerere crescit Venus et sibi uires / assumit: corpus aggrauat hinc hominis

De Baco y Ceres nace Venus y toma sus fuerzas: de allí hace más pesado el cuerpo del hombre.

W 8242

Raro frigescit Bacho Venus, ipsa calescit

Raramente se enfría Venus con Baco, ella misma se calienta.
W 26315,1

Vina Venus cupit, hac face mens furit, actio fumat; / mox stomachus satur, in Venerem datur, improba spumat

Venus anhela los vinos, la mente enloquece con esta tea, la acción humea; / una vez saciado el estómago, la desvergonzada se ofrece a Venus y babea.

W 33411

Sin Cerere et Baco, Venus se enfría. Doval (1997: nº 1453)

En quien no tiene amistad con Ceres ni con Baco, siempre está Venus fría. S 70

Es una cosa muerta Venus sin el Baco y sin la Ceres. S 988

Sin el Baco y la Ceres, no me acuerdo de las mujeres. MK 37280 R. M.
Sin el buen comer y beber, se resfría la señora Venus. S 906
Sin pan y vino, la Venus pierde sus bríos. MK 37281 R. M.
Sin pan y vino, Venus tiene frío. MK 48655 R. M.
Sin pan ni vino el amor se enfría. Farnés (1992: A 1236)
Sin pan y vino, no hay amor fino. MK 3623 C.
Comer poco y beber menos a lujuria ponen freno. MK 37279 C.
Venus y Baco andan juntos y van borrachos. MK 37275 R. M.
Donde no hay qué comer, ¿qué alegría puede haber? MK 51111 R. M.
Donde no hay qué comer, no hay placer. MK 51112 R. M.
Adonde entra mucho vino, todos los vicios hacen camino. MK 6854 R. M.
Hombre vinoso, poco lujurioso. MK 6588 R. M.

2.31. La demora alienta el amor

Grata mora uenies; maxima lena mora est

Llegarás con una agradable demora: la demora es la mayor alcahueta.
 Ovidio (*Ars III*, 572)

Mora semper amantes / incitat, exiguum si modo tempus habet

La demora siempre excita a los amantes, con tal de que dure poco tiempo.
 Ovidio (*Ars III*, 473-474). SD 5360, HL 4826

Odit uerus amor nec patitur moras

El verdadero amor odia las demoras y no las soporta.
 Séneca (*Herc. fur.* 588). SD 6791, VF 151

Sustentata uenus gratissima

El deseo diferido es muy agradable.
 Ovidio (*Rem.* 405)

Verba dat omnis amor, reperitque alimenta morando

Todo amor engaña y encuentra sustento en la demora.
 Ovidio (*Rem.* 95)

Quien bien ama, bien aguarda. MK 3576 R. M.

No hay amor sin esperanza. MK 3575 R. M., S 74

Quien viene, no tarda, si se huelga quien le aguarda. MK 59980 C.-R. M.

La mala no espera un día; la buena, toda la vida. MK 3574 H.

Fe la mujer no guarda, si el que la quiere se tarda. MK 43966 H.

2.32. El amor abomina la ausencia

Ignoti nulla cupido

No existe ningún deseo hacia lo desconocido.

Ovidio (*Ars III*, 397). SD 3777, HL 3405, VF 449, P 1256, M 89, D 1147, G 1231, COU I.1298

Quod latet, ignotum est: ignoti nulla cupido

Lo que está oculto es desconocido: no existe ningún deseo hacia lo desconocido.

Ovidio (*Ars III*, 397). SD 8610, VF 228

Nihil uolitur quin praecognitum

Nada es deseado si antes no es conocido.

SD 6051, HL 5344

Lo que no es conocido, mal puede ser querido. MK 16184 R. M.

Lo que no se conoce, no se apetece. MK 16498 R. M.

Sin conocer, amor no puede haber. MK 3561 R. M.

El amor tiene por padre al conocimiento. S 73

Para querer, conocer. MK 9549 R. M.

vid. Apéndices 1.47, 2.07, 5.30, 5.48

2.32.1

Esse bonam facile est, ubi quod uetet esse remotum

Ser buena es fácil cuando lo que impide serlo está alejado.

Ovidio (*Trist.* V 14, 25). SD 2555

Mutat uia longa puellas

Un largo viaje cambia a las muchachas.

Propercio (I 12, 11). SD 5521, HL 4958, P 1727, A 131, COU I.1768

Sed mora tuta breuis: lentescunt tempore curae, / uanescitque absens et nouus intrat amor

Pero la demora segura es la breve: con el tiempo la inquietud disminuye, el amor ausente se desvanece y entra uno nuevo.

Ovidio (*Ars* II, 357-358)

Amor no sufre ausencia. MK 4154 R. M.

Contra ausencia no tiene el amor resistencia. MK 4159 R. M.

El amor muere de mal de ausencia. MK 4158 R. M.

La ausencia mata la bienquerencia. MK 4160 R. M.

Leguas y tiempo, del amor más encendido hacen hielo. MK 4163 R. M.

Amor requiere presencia, y no sufre ausencia. MK 4155 R. M.

El amor presencia quiere, y sin ella pronto muere. MK 4156 R. M.

El amor vive en presencia y muere en ausencia. MK 4157 R. M.

Ausentes y fallecidos, ni éstos bien amados ni aquéllos bien venidos. MK 5819 R. M.

Amante ausentado, luego olvidado. MK 4152 R. M.

¡Ay del amante ausentado, que a los quince días será reemplazado! MK 4162 R. M.

A marido ausente, amigo presente. MK 4161 R. M.

Vine de lejos, niña, por verte: hálloste casada, quiero volverme. MK 16414 C.

2.32.2

I procul, et longas carpere perge uias

Vete lejos y disponte a recorrer largos caminos.

Ovidio (*Rem.* 214)

Lentus abesto, / dum perdat uires sitque sine igne cinis

Auséntate largamente, hasta que [el amor] pierda sus fuerzas y sea ceniza sin fuego.

Ovidio (*Rem.* 243-244)

Manat amor tectus, si non ab amante recedas

Surge el amor encubierto si no te alejas de tu amante.

Ovidio (*Rem.* 619)

¿Quieres a un mal amor hallar remedio? Pon tierra en medio. MK 3710 R. M.

Contra amor y epidemias, leguas y más leguas. MK 3708 R. M.

Contra el amor es remedio poner mucha tierra en medio. MK 3709 R. M.

Para no sentir, no ver ni oír. MK 5787 R. M.

Para olvidar un querer, no hay cosa como no ver. MK 3707 R. M.

Para olvidar un querer, tres meses de no ver. MK 4173 R. M.

2.32.3

Ἀπελθόντων τῶν ὀμμάτων τὰ τῆς μνήμης ἄζια ἐκ τοῦ νοῦ ῥαδίως ἐκφεύγει

Cuando se han ido los ojos, lo que es digno de recordar huye más fácilmente de la mente.

Apostolio (3, 42)

Τοσοῦτον φίλος, ὅσον ὀρᾷ τις ἐναντίον

Se ama en la medida en que se ve [al amante] delante.

Aristeneto (I 12). T 1408

An quantum ex oculo, tantum tibi corde recedo?

¿Es que cuanto me alejo de tu ojo, tanto [me alejo] de tu corazón?

Venancio Fortunato (*Carm. misc.* VII 12, 71 [PL 88, 249c])

Quantum oculis, animo tam procul ibit amor

Tan lejos irá el amor del alma cuanto de los ojos.

Propertio (III 21, 10). SD 8094, HL 6987, M 32, A 711, D 2556, G 2647, T 1408, W 23624

Cum autem sublatus fuerit ab oculis, etiam cito transit a mente

En cuanto es eliminado de los ojos, también rápidamente se va de la mente.

Kempis (*Imit.* I 23, 1). SD 1681, HL 1625, M 338, A 131, D 2790, G 527, COU I.526, T 1408

Quod longe est ab oculis longe est a corde

Lo que está lejos de los ojos está lejos del corazón.

Anselmo de Canterbury (*Ep.* I 66 [PL 158, 1137c])

Funditus est uerum ueterano tempore dictum: / «Quidquid abest oculis, remouetur lumine cordis»

Totalmente cierto es algo que se dice antiguo: «Lo que se aleja de los ojos, se aparta de la luz/visión del corazón».

W 10082, cf. W 25226

Non oculo nota res est a corde remota

No es conocida por el corazón la cosa alejada del ojo.

W 18127

Procul ex oculis procul ex mente

Lejos de los ojos, lejos de la mente.

SD 7863, HL 6770, P 2368, A 711, G 2543, COU I.2398, W 39758

Qui procul est oculis, procul est a limine cordis

Quien está lejos de los ojos, está lejos del umbral del corazón.

T 1408, W 24556

Qui procul ex oculis, procul est a lumine cordis

Quien está lejos de los ojos, está lejos de la luz/visión del corazón.

W 24558

Quidquid abest oculis, remouetur lumine cordis

Lo que se aleja de los ojos, se aparta de la luz/visión del corazón.

W 25226, cf. W 10082

Quisquis abest oculis, fructu priuatur amoris

Cualquiera que se aleja de los ojos, es privado del fruto del amor.

W 25514

Quod non uidet oculus, cor non dolet

Lo que el ojo no ve, el corazón no lo siente.

G 2840, T 1408, W 25940

Quod oculus non uidet, cor non desiderat

Lo que el ojo no ve, el corazón no lo desea.

SD 8647, HL 7373, P 2536, A 924, D 2756, G 2844, COU I.2661, W 39863g1, Bebel (1879: 106, nº 394)

Quod procul est ab oculis, facile a pectore excidit

Lo que está lejos de los ojos fácilmente se arranca del pecho.

Bebel (1879: 107, nº 395)

Quod procul est oculis, procul est a lumine mentis

Lo que está lejos de los ojos, está lejos de la luz/visión de la mente.

W 25982

Voluptas non uisa citius est elisa

El deseo no visto es más rápidamente ahogado. W 34140

Cuando de vista te pierdo, si te vi, ya no me acuerdo. MK 5858 R. M.

De la vista alejados, de la memoria ausentados. MK 5852 R. M.

- De la vista ausente, ido pronto de la mente.* MK 5853 R. M.
De lo que no veo, ni siento deseo. MK 16497 R. M.
Ojos que no ven, ni lloran ni sienten. MK 5785 R. M.
Por lo que no ven mis ojos, no tengo cordojo. MK 5788 R. M.
Quien no mira, no suspira. MK 5789 R. M.
Cuanto veo, tanto quiero; y si más viera, más quisiera. MK 9333 R. M.
En los ojos están los antojos; que si ojos no vieran, antojos no se tuvieran. MK 9329 R. M.
Donde los ojos no pasean, el corazón no se recrea. MK 64717 R. M.
Lo que los ojos no ven, el corazón no lo desea. MK 4145 C.
Lo que ojos no ven, corazón no desea. MK 16496 N.
Lo que ojos no ven, corazón no duele. MK 5784 Z.-C.
Ojos que no miran, corazón que no suspira. MK 4144 R. M.
Ojos que no ven, corazón que no siente. Campos/Barella (1995 [1993]: 259)
Ojos que no ven, corazón que no llora. Campos/Barella (1995 [1993]: 259)
Ojos que no ven, corazón que no quiebra. Campos/Barella (1995 [1993]: 259)
Ojos que no ven, corazón que non quiebran. MK 5783 S.-Z.-N.-C.-R. M.
Ido de la vista e ido del corazón, casi una cosa son. MK 4142 R. M.
Lo que de los ojos no está cerca, del corazón se aleja. MK 4143 R. M.
Si ojitos no vieran, corazoncitos no sufrieran. MK 5790 R. M.
Ausencia, enemiga de amor; cuan lejos de ojos, tan lejos de corazón. MK 4150 Z.-N.-C., S 72
Tan lueñe de ojos, tanto de corazón. MK 4141 S.-Z.-N.-C.
Cuando veo a mi tía, muero de acedía; y cuando no la veo, muero de deseo. MK 9332 R. M.
Desde que vi a Lucía, muero de acedía; desde que no la veo, muero de deseo. MK 4147 R. M.
Desde que vi a mi tía, muero de acedía; desde que no la veo, muero de deseo. MK 4147 R. M.
Fortuna me quita el veros, mas no me quita el quereros. MK 4165 C.
Lo que se ama, no tiene espaldas. MK 4166 R. M., S 63

2.33. El amor requiere exclusividad

In solis tu mihi turba locis

En lugares desiertos, tú eres para mí una multitud.

Tíbulo (III 19, 12 = IV 13, 12), atribuido a Lígdamo. SD 4124, VF 153, P 1342

Nos duo turba sumus

Nosotros dos somos una multitud.

Ovidio (*Met.* I, 355). SD 6465, P 1945

Dos son compañía, tres multitud. Tarnovska (2005: 215)

Dos son compañía, tres son multitud. Campo Martínez (1999: 15)

Dos son compañía y tres, multitud. CREA

Tres son multitud. World Wide Web

vid. Apéndice 2.01

2.33.1

Πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα (ἔοικε γὰρ

ὑπερβολῆ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι)

No es posible hacerse amigo de muchas personas con una amistad perfecta, como tampoco es posible estar enamorado de muchas personas (pues el enamoramiento es un caso extremo que, por su naturaleza, nos lleva a una sola persona).

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 7, 1158a10-13)

Nec regna socium ferre nec taedae sciunt

Ni el reino ni las teas nupciales saben soportar un socio.

Séneca (*Ag.* 259). P 1760, T 1427

Non bene cum sociis regna Venusque manent

Los reyes y Venus (el amor) no se avienen bien con otros socios.

Ovidio (*Ars* III, 564). SD 6180, HL 5430, VF 150, P 1883, M 31, A 69, G 1969, T 1427

Et hinc oritur zelotypia, quae non patitur consortium in amato

Y de ahí surgen los celos, que no consiente compañía en lo amado.

Santo Tomás de Aquino (*Scrip. Sent.* III 27, 1, 1, ad 3)

Impatiens socii est omnis amor

Todo amor se muestra incapaz de sufrir rival.

HL 3426, A 69

Nec regna nec taedae socios ferre queunt

Ni los reinos ni las teas nupciales pueden soportar a los socios.

T 1427, W 16247

Zelotypia oritur ex amore non patiente consortium in re amata

Los celos nacen del amor que no consiente compañía en la cosa amada.

cf. Santo Tomás (*Scrip. Sent.* III 27, 1, 1, ad 3). M 239, A 76, D 3452

Amar y reinar no sufren par. MK 3850 R. M.

Amor y señoría no sufren compañía. MK 3849, S 72 R. M.

El amor y el imperio no quieren compañero. MK 3853 R. M.

El amor y el imperio no sufren compañero. MK 3853 R. M.

El amor y el reinar, nunca admiten compañía. S 73

Ni el amor ni el mandar quieren par. MK 3851 R. M.

Ni el que ama ni el que manda quiere compañía. MK 3852 R. M.

La ley de reinar es como la de amar. MK 55686 R. M.

Amor no sufre segundo. MK 3854 R. M.

Ningún enamorado quiere ser acompañado. MK 3856 R. M.

El verdadero amor no admite división. MK 3855 R. M.

El verdadero amor no se divide. S 74

Ningún enamorado se pagó de compañía más que el diablo del agua bendita. MK 3857 R. M.

vid. Apéndice 8.04

2.34. Juramentos de amor

Εἰς ὕδωρ γράφεις τὸν ἔρωτα

Escribes el amor sobre el agua.

Apostolio (6, 56); cf. Filóstrato el Viejo (*Imag.* II 8, 3)

Εἰς ὕδωρ τὸν ἔρωτα [...] γράφεις

Escribes el amor sobre el agua.

Filóstrato el Viejo (*Imag.* II 8, 3); cf. Apostolio (6, 56). T 1417

Εἰς θεῶν ὄτα ἦλθεν· ἐπὶ τῶν οὐ λανθανόντων ἐφ' οἷς ἔπραξαν

Ha llegado a oídos de los dioses. A propósito de quienes no pasan desapercibidos por lo que han hecho.

Zenobio (3, 49)

Ἐκ τοῦ δ' ὄρκον ἔθηκεν ἀποίνμιον ἀνθρώποισι / νοσφιδίων ἔργων πέρι Κύπριδος

Según cierta creencia, puso un juramento con castigo para los hombres, excepto el de las ocupaciones en torno a Cipris.

Hesíodo (*fr.* 124 M-W)

Καὶ ὁμνύντι μόνω συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τῶν ὄρκων – ἀφροδίσιον γὰρ ὄρκον οὐ φασιν εἶναι

Incluso cuando jura, sólo [el amante] obtiene el perdón de los dioses si viola sus juramentos, puesto que dicen que el de Afrodita no es un juramento.

Platón (*Symp.* 183b)

Ὁρκος Ἀφροδίτης συγγινώσκειται

El juramento de Afrodita se perdona.

Macario (6, 47); *Appendix Proverbiorum* (4, 33). T 1413

Ὡς δὲ λόγος, καὶ ἐν ταῖς ἡδοναῖς ταῖς περὶ τὰ φροδίσια, αἱ δὴ μέγιστα δοκοῦσιν εἶναι, καὶ τὸ ἐπιορκεῖν συγγνώμην εἴληφε παρὰ θεῶν

Según el dicho, incluso en los placeres del amor, que son al parecer los mayores, los dioses perdonan el perjurio.

Platón (*Phileb.* 65c)

Τοὺς ἐν ἔρωτι / ὄρκους μὴ δύνειν οὐατ' ἐς ἀθανάτων

Los juramentos de amor no llegan a los oídos de los inmortales.

Calímaco (*Epigr.* 25, 3-4 Pf.). T 1413

Ἀφροδίσιος ὄρκος οὐ δάκνει

El juramento de Afrodita no muerde.

Hesiquio de Alejandría (α 8771). T 1413

Gratia magna Ioui: uetuit pater ipse ualere / iurasset cupide quicquid ineptus amor

La gran gracia de Júpiter: el mismo padre prohibió que tuviera validez cualquier cosa que jurase el importuno amor a causa del deseo.

Tibulo (I 4, 23-24)

Nec, si quem falles, tu periurare timeto; / commodat in lusus numina surda Venus

Y, si engañas a alguno, no temas perjurar: Venus vuelve sordas a las divinidades en estos juegos [amorosos].

Ovidio (*Am.* I 8, 85-86)

Nihil amori iniurium est

Para el amor nada es injurioso.

Plauto (*Cist.* 103). SD 5929, HL 5250, VF 148, M 31, G 1874, COU I.1870, T 1413

Quid ad patrem pertinet quod amantes iurant? Si uis credere, nec ad deos pertinet

¿Qué le importan a un padre lo que se juran unos amantes? Créeme, ni a los dioses les importa.

Séneca el Retórico (*Contr.* II 2, 10)

Quidquid iurarunt, uentus et unda rapit

Lo que [las muchachas] han jurado, el viento y el agua se lo llevan.

Propercio (II 28, 8)

Scilicet aeterni falsum iurare puellis / di quoque concedunt, formaque numen habet

Es evidente que los dioses eternos permiten también a las mujeres jurar en falso, y su hermosura tiene divinidad.

Ovidio (*Am.* III 3, 11-12)

Turpia quid referam uanae mendacia linguae / et periuratos in mea damna deos?

¿Por qué referiré las mentiras vergonzosas de tu lengua vana y los dioses perjurados en detrimento mío?

Ovidio (*Am.* III 11, 21-22)

Verba puellarum, foliis leuiora caducis, / irrita, qua uisum est, uentus et unda ferunt

Las palabras de las muchachas, más livianas que las hojas caídas, el viento y el agua se las llevan incumplidas por donde les parece.

Ovidio (*Am.* II 16, 45-46)

Dilige et quod uis fac; siue taceas, dilectione taceas; siue clames, dilectione clames; siue emendes, dilectione emendes; siue parcas, dilectione parcas; radix sit intus dilectionis; non potest de ista radice nisi bonum exire

Ama y haz lo que quieras. Si callas, callarás con amor; si gritas, gritarás con amor; si corriges, corregirás con amor; si perdonas, perdonarás con amor. Como está dentro de ti la raíz del amor, ninguna cosa sino bien podrá salir de esta raíz.

San Agustín (*Ep. Io. Part.* 7, 8 [PL 35, 2033]). SD 2145, HL 2052

vid. Apéndices 3.38, 9.27, 9.28

2.34.1

Ἀφροδίσιος ὄρκος οὐκ ἐμποίνιμος

El juramento de Afrodita no es sancionable.

Diogeniano (3, 37); Apostolio (4, 56); Gregorio Ciprio (1, 2; L. 1, 1); Macario (2, 69); *Suda* (α 4652). T 1413

Amantis iusiurandum poenam non habet

El juramento del enamorado no tiene castigo.

Publilio Siro (38 / A 37). SD 582, HL 513, VF 149, A 595, D 140, COU I.148, T 1413

Iuppiter ex alto periuria ridet amantum

Júpiter desde lo alto se ríe de los perjuros de los enamorados.

Ovidio (*Ars* I, 633). SD 4509, HL 4003, VF 149, A 595, D 1370, T 1413

Nulla uiro iuranti femina credat, / nulla uiri speret sermones esse fideles

Ninguna mujer crea a un varón que jura, ninguna espere que las palabras de un hombre sean fieles.

Catulo (64, 143-144). SD 6555, HL 5693, M 167

Periuria ridet amantium / Iuppiter et uentos irrita ferre iubet

Júpiter se ríe de los perjuros de los amantes y ordena que los vientos se los lleven incumplidos.

Tibulo (III 6, 49-50), atribuido a Lígdamo. SD 7486, VF 149, A 595, D 2323

Veneris periuria uenti / irrita per terras et freta summa ferunt

Los vientos se llevan incumplidos los perjuros de Venus a través de las tierras y el más profundo mar.

Tibulo (I 4, 21-22). B 3484, M 247

Venereum iusiurandum non punitur

El juramento de Venus no es castigado.

B 3484, M 246

Jura apasionada, ni obliga ni vale nada. MK 35569 R. M.

Juramento del amante, ni le creas, ni te espante. MK 4033 R. M.

Juramentos de enamorado no valen un cornado. MK 35573 R. M.

Quien ama, jura y miente. MK 4034 R. M.

Amorosos juramentos, se los lleva el viento. MK 4036 R. M.

Juramentos de amor y humo de chimenea, el viento se los lleva. MK 35572 R. M.

Juramentos de puta y fieros de rufián, plumas son que volando van. MK 35570 R. M.

Ella de ser libre hizo juramento, y amor que la escucha se queda riendo. MK 4035 C.

Juras de que ama, a mujer, no se han de creer. MK 35571 C. C.

Juras del que ama mujer, no se han de creer. MK 4032 N.-C.

La que a los hombres cree jurando, sus ojos quebranta llorando. MK 43418 C.

La que al hombre cree al jurar, ál no gana que llorar. MK 31197, MK 43417 R. M.-N.

2.35. Riñas de amor

Ὀργή φιλοῦντων ὀλίγον ἰσχύει χρόνον

La ira de los que aman tiene fuerza durante poco tiempo.

Menandro (*Monost.* 600; *fr.* 567 K-Th). T 1402

Amans, ita ut fax, agitando ardescit magis

El amante, como una antorcha, se enciende más agitándolo.

Publilio Siro (39 / A 38)

Amantium irae amoris integratio est

Las peleas de los amantes son la renovación del amor.

Terencio (*Andr.* 555); Publilio Siro (37). SD 583, HL 514, VF 153, P 173, M 26, A 79 y 1248, D 141, G 148, T 1402

Discordia fit carior concordia

La discordia hace más agradable la concordia.

Publilio Siro (131 / D 9). SD 2174, HL 2074, M 104, G 674, COU I.689

In amore haec omnia insunt uitia: iniuriae, / suspiciones, inimicitiae, indutiae, bellum, pax rursus

En el amor se dan todos estos males: injurias, sospechas, enemistades, treguas, guerra y, de nuevo, la paz.

Terencio (*Eun.* 59-61). SD 3875, HL 3482, P 1284, M 30

In amore haec sunt mala, bellum, / pax rursus

En el amor existen estos males: la guerra y, de nuevo, la paz.

Horacio (*Serm.* II 3, 267-268). SD 3876, HL 3483

Irae interueniunt, redeunt rursus in gratiam. / Verum irae si quae forte eueniunt huius modi / inter eos, rursus si reuentum in gratiam est, / bis tanto amici sunt inter se quam prius

Se enfadan y vuelven de nuevo a la amistad. Pero si acaso se da entre ellos un enfado de este tipo, entonces, si vuelven de nuevo a la amistad, son entre sí dos veces más amigos que antes.

Plauto (*Amph.* 940-943)

Ne securus amet nullo riuale cauet; / non bene, si tollas proelia, durat

Procura que tu amante no se sienta seguro sin rival; el amor no dura mucho si suprimes las peleas.

Ovidio (*Am.* I 8, 95-96). SD 5632, VF 146

Non bene, si tollas proelia, durat amor

El amor no dura mucho si suprimes las peleas.

Ovidio (*Am.* I 8, 96). SD 6183, HL 5433, VF 146, M 32, A 1248, D 1912

Riualem partitae foedera lecti / sentiat: has artes tolle, senescet amor

Que sienta que tiene un rival y comparte el derecho a tu cama: si suprimes estas técnicas, el amor envejece.

Ovidio (*Ars* III, 593-594)

Clarior est solito post nubila plurima Phoebus, / post inimicitias clarior est et amor

Después de muchísimas nubes el sol es más resplandeciente que de costumbre; también después de una pelea el amor es más resplandeciente.

Alano de Lilla (*Parab.* 1, 33-34 [PL 201, 581c-582a]). P 468, A 1089, COU I.1174

Quae modo pugnarunt, iungunt sua rostra columbae

Las palomas que hace un instante han luchado juntan sus picos.

G 2596

Las iras de los amantes son redintegración del amor [sic]. S 63

Las riñas de los amantes son la renovación del amor. Doval (1997: nº 1387)

Riña de amantes, agua refrescante. MK 13375 R. M.

Ira de enamorados, amores doblados. Doval (1997: nº 1387)

Iras de enamorados, son los amores doblados. MK 4129 H.-R. M.

Las rencillas de los amantes son para confirmación de más amor. S 63

Rencillas entre amantes, mayor amor que de antes. MK 4134 H.-R. M.

Riñas de enamorados, amores doblados. MK 13373 C.

Riñen los amantes, y quiérense más que antes. MK 4135, MK 13374 R. M.

Ira de dos que se aman, en abrazos para. MK 4130 R. M.

Riñas de enamorados paran en besos y abrazos. MK 13376 R. M.

Riñen el lunes los amantes, y se buscan el martes. MK 4136 R. M.

Por el gusto de hacer las paces, riñen muchas mujeres con sus amantes. MK 13341 R. M.

Riñen a menudo los amantes, por el gusto de hacer las paces. MK 4137 R. M.

Amores queridos, han de ser reñidos. MK 4138 R. M.

vid. Apéndice 1.53

2.35.1

Cogas amatam irasci, amari si uelis

Haz enfadar a tu amada, si quieres ser amado.

Publilio Siro (108 / C 22). SD 1401, HL 1319, T 1402

Mujer despreciada, mujer enamorada. MK 43967

2.36. Amor y celos

Iunctus quia zelus amori est

Porque los celos están unidos al amor.

Ausonio (*Epigr.* 88, 3)

Non zeles mulierem sinus tui, / ne ostendat super te malitiam doctrinae nequam

No tengas celos de la mujer de tu seno, para que no muestre la maldad de una depravada lección sobre ti.

Biblia (*Sí.* 9, 1). SD 6456, HL 5620

Qui non zelat, non amat

Quien no siente celos, no ama.

San Agustín (*C. Adim.* 13, 2 [PL 42, 147]). SD 8267, HL 7117, VF 148, P 2465, M 238, A 76, D 2669, COU I.2544, T 1426

El amor y los celos son compañeros. MK 10521 R. M.

El amor y los celos son hermanos gemelos. MK 10520 R. M.

Donde hay celos, hay amor; donde hay viejos, hay dolor. MK 10517 C.

Los celos son hijos del amor. MK 10522 R. M.

Amor sin celos no lo dan los cielos. MK 10519 R. M.

El amor no puede estar sin celos. S 73

No hay amor sin celos. MK 10518 C. C.

No hay amor sin celos, ni cordura sin recelos. MK 10526, S 74 R. M.

Nunca amor se engendró sin celos. S 74

Dijo sabio doctor que sin celos no hay amor. Doval (1997: nº 1438)

Dijo un sabio doctor que sin celos no hay amor. MK 10525 R. M.

Quien bien quiere, celos tiene. MK 10523 R. M.

Aquel que no tiene celos, no tiene amor verdadero. MK 10524 R. M.

Quien no cela, no ama. MK 10527 R. M.

2.37. El amor es dulce y amargo

ὁ γλυκύπικρος Ἔρωσ

el dulce-amargo Amor.

Anthologia Palatina (V 134, 4): Posidipo de Pela

Ἦ σύ γε μὴνύεις, ὅτι καὶ γλυκὴ καὶ δυσόιστον / πικρὸν ἀεὶ κραδίᾳ κέντρον Ἔρωτος ἔχει;

¿Es que quieres decir que también ella [la amada Heliodora] posee un agujón de Eros, dulce e intratable a un tiempo y amargo siempre para mi corazón?

Anthologia Palatina (V 163, 3-4): Meleagro de Gádara

Τὸ γλυκύπικρον Ἔρωτος ἔχων βέλος

Llevando [clavado] el dulce-amargo dardo de Eros.

Anthologia Palatina (XII 109, 3): Meleagro de Gádara

Ἦδιστον, ὦ παῖ, ταῦτὸν ἀλγεινὸν θ' ἅμα

Lo más dulce, hija, y también doloroso al mismo tiempo.

Eurípides (*Hípp.* 348)

Εὐκράτειο Μελέαγρος, ὁ τὸν γλυκύδακρυν Ἔρωτα / καὶ Μούσας ἰλαραῖς συστολίσας Χάρισιν

Meleagro, hijo de Éucrates, quien unió al dulce-derramador-de-lágrimas Amor y a las Musas con las felices Gracias.

Anthologia Palatina (VII 419, 3-4): Meleagro de Gádara

Ἔρος δηῦτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει, / γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον

De nuevo Eros, que los miembros afloja, me sacude, una fiera dulce-amarga, incompatible.

Safo (*fr.* 130 V)

Ὡς σεο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὸς ἴμερος αἰρεῖ

Tanto te amo ahora y tanto me embarga el dulce deseo.

Homero (*Il.* III, 446; XIV, 328; *cf.* *Od.* XXII, 500)

«Viue» deus «posito» siquis mihi dicat «amore» / deprecet – usque adeo dulce puella malum est

Si un dios me dijera «vive sin amor», yo le suplicaría que alejara de mí tal orden: hasta ese punto la mujer es un dulce mal.

Ovidio (*Am.* II 9, 25-26)

Amor et melle et felle est fecundissimus

El amor es riquísimo no sólo en miel, sino también en hiel.

Plauto (*Cist.* 69). SD 643, HL 567, VF 151, P 185, M 27, A 83, D 160, G 179, COU I.172, T 1416, W 985

Dulce amarumque una nunc misces mihi

Ahora me mezclas dulce y amargo en una sola [copa].

Plauto (*Pseud.* 63)

Dulcem et amarum gustulum carpis; caue ne nimia mellis dulcedine diutinam bilis amaritudinem contrahas

Tomas un entrante dulce y amargo: cuídate de que, con la excesiva dulzura de esta miel, no te ocasiones una continuada amargura de bilis.

Apuleyo (*Met.* II 10, 2). T 1416

Eho an amare occipere amarum est, obsecro?

Pero dime, por favor, ¿es que es amargo empezar a amar?

Plauto (*Cist.* 68)

Et uitula tu dignus et hic, et quisquis amores / aut metuet dulcis aut experietur amarus

Tú eres digno de la ternera, y éste también, y cualquiera que tema los dulces amores o experimente los amargos.

Virgilio (*Ecl.* III, 109-110)

Medio de fonte leporum / surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat

De en medio de la fuente de las delicias surge algo amargo que, entre las propias flores, desasosiega.

Lucrecio (IV, 1133-1134). SD 5136, VF 289, A 419, D 1578, G 1598, T 1416 y 1689

Quae dulcem curis miscet amaritiam

[La diosa, Venus] que mezcla con las penas una dulce amargura.

Catulo (68, 18)

Quae patimur, multo spicula felle madent

Las flechas que soportamos están empapadas en hiel abundante.

Ovidio (*Ars* II, 520)

Quamquam illud est dulce, esse et bibere, / Amor amara dat tamen, satis quod aegre sit

Aunque esto es dulce, comer y beber, Amor también da cosas amargas, suficientes para que sea molesto.

Plauto (*Trin.* 259-260). SD 637, HL 561, A 70, D 159, COU I.167, T 1415

Sed iam faxo te lusus huius paeniteat et sentias acidas et amaras istas nuptias

Pero haré que te arrepientas pronto de este juego y que sufras ácidas y amargas estas nupcias.

Apuleyo (*Met.* V 30, 2)

Vbicumque dulce est, ibi et acidum inuenies

Donde está lo dulce, allí encontrarás también lo amargo.

Petronio (56, 6). SD 10208, HL 8837, VF 290, P 2952, M 618, A 419, D 3237, G 3273, COU I.3092

Bonum, quod amatis [...] bonum est et suaue; sed amarum erit iuste, quia iniuste amatur deserto illo quidquid ab illo est

El bien que amáis es bueno y agradable, pero justamente será amargo si, abandonado Dios,

injustamente se ama lo que de él procede.

San Agustín (*Conf.* IV 12, 18)

Principium dulce est, at finis amoris amarus: / laeta uenire Venus, tristis abire solet

El principio del amor es dulce, pero su final es amargo: Venus suele venir alegre e irse triste.

Owen (*Epigr.* I 13, 1-2). A 83, D 2441, COU I.2385, W 39722k1

No hay amor sin amargor. MK 3808 R. M.

Dulce es la entrada, mas amarga es la estada. MK 3823 R. M.

El amor es dulce carga, al principio, que no a la larga. MK 3824 R. M.

El amor es dulce carga; pero al fin, amarga. MK 3825 R. M.

2.37.1

Aspera portet apum qui dulcia sugat earum

Que se lleve lo áspero de las abejas quien chupa lo dulce de ellas.

A 815, D 219, COU I.250

Quisquis apes undasque timet spinasque roseti, non mel, non pisces, non feret ille rosas

Quien teme las abejas, las olas y las espinas del rosal, no se llevará la miel, los peces ni las rosas.

A 815, D 2708, COU I.2627

Vbi mel, ibi apes

Donde hay miel, allí hay abejas.

G 3265

Vbi mel, ibi fel

Donde hay miel, allí hay hiel.

SD 10174, HL 8808, P 2947, M 78, G 3266, COU I.3083

Vbi uber, ibi tuber

Donde está la mama, allí está el bulto.

Apuleyo (*Flor.* 4, 18, 11). SD 10203, HL 8833, VF 290, M 578, G 3272, COU I.3091

No hay miel sin hiel. MK 24538 R. M.

Debajo de la hiel suele estar la miel. MK 4572 R. M.

Quien te dio la hiel, te dará la miel. MK 11944 R. M.

Aún más dulce la miel fuera, si no picaran las abejas. MK 32287 R. M.

Quien coger miel quiera, guárdese de las abejas. MK 41813 R. M.

Dulce es el panal; pero el aguijón de la abeja no es tal. MK 32288 R. M.

El favo es dulce, mas pica la abeja. MK 49267 C.*

El havo es dulce, mas pica la abeja. MK 41812 N.-C.

2.38. El amor es doloroso

Βροτοῖς ἔρωντες ὡς κακὸν μέγα

Para los mortales, los amores son como un gran mal.

Eurípides (*Med.* 330). Bebel (1879: 118, nº 438)

Ἀρχὴ δὲ τοῦ ἔρωτος αὐτὴ γίγνεται πᾶσιν, ὅταν μὴ μόνον παρόντος χαίρωσιν ἀλλὰ καὶ ἀπόντος μεμνημένοις [ἔρῳσιν] λύπη προσγένηται τῷ μὴ παρεῖναι

El inicio del amor se produce con todos estos elementos, cuando no sólo se siente satisfacción de una presencia, sino también cuando al recuerdo de la ausencia se añade la pena de no tenerla presente.

Aristóteles (*Rhet.* I 11, 1370b22-25)

Τί κλαίεις, φρενοληστὰ; [...] / ὡς μόλις, οἷ' ἔδρας πρόσθε, παθὼν ἔμαθες

¿Por qué lloras, destructor de corazones? [...] De mala gana has aprendido con dolor qué dolores has causado tú antes.

Anthologia Palatina (XII 144, 1-4): Meleagro de Gádara

- Attenuant iuuenum uigilatae corpora noctes / curaque et in magno qui fit amore dolor*
Las noches en vela, la preocupación y el dolor que nace de un gran amor adelgazan los cuerpos de los jóvenes.
Ovidio (*Ars I*, 735-736)
- In amore semper causa damni quaeritur*
En el amor siempre se busca la ocasión de sufrir.
Publilio Siro (274 / I 44)
- In Venere semper certat dolor et gaudium*
En Venus [el amor] siempre contienden el dolor y el gozo.
Publilio Siro (268 / I 38). SD 4167, HL 3722, P 1351, D 1327, G 1314
- Litore quot conchae, tot sunt in amore dolores*
Cuantas conchas hay en la playa, tantos dolores hay en el amor.
Ovidio (*Ars II*, 519). SD 4816, HL 4321, VF 152, P 1526, M 30, A 70, D 1477, COU I.1525
- Miser est qui amat*
Quien ama es desdichado.
Plauto (*Pers.* 179)
- Quid facies odio sic ubi amore noces?*
¿Qué harás con el odio, si así con el amor hieres?
Ovidio (*Her.* 21, 56). SD 8411, VF 153
- Quod iuuat, exiguum, plus est, quod laedat amantes; / proponant animo multa ferenda suo*
Lo que place a los amantes es escaso, es mayor lo que los hieres: prepárense en su interior para soportar muchas cosas.
Ovidio (*Ars II*, 515-516)
- Sine dolore non uiuitur in amore*
Sin dolor no se vive en el amor.
Kempis (*Imit.* III 5, 7). SD 9538, HL 8177, P 2772
- Amor multos perdit*
El amor pierde a muchos.
Bebel (1879: 118, nº 438)
- Denique mille in amore cruces, et dulce uenenum / luctus, et lacrimae, cura, querela, dolor*
En fin, en el amor hay mil cruces y dulce veneno, aflicción y lágrimas, preocupación, lamento, dolor.
Bebel (1879: 147, nº 555)
- Nil amor est aliud, nisi tristis et aegra uoluptas: / nil nisi dulce malum, nil nisi cura placens*
Ningún amor no es otra cosa que desdichado y enfermo deseo: nada sino un dulce mal, nada sino una preocupación placentera.
Bebel (1879: 147, nº 555)
- Quod suaue est in amore, abit; quod turpe est, manet*
Lo que hay agradable en el amor, desaparece; lo que hay infame, permanece.
A 83, G 2855, COU I.2673
- Vbi amor, ibi dolor*
Donde hay amor, allí hay dolor.
SD 10140, HL 8779, P 2942, A 70, D 3233, G 3260, COU I.3071, Bebel (1879: 147, nº 555)
- Vbi amor, ibi miseria*
Donde hay amor, allí hay desdicha.
Carmina Burana (119, 3, 4)
- Donde hay amor, hay dolor.* S 72, Doval (1997: nº 1374)
- Donde no hay amor, no hay dolor.* MK 3811 C., S 72
- Gran mal padece quien amores atiende.* MK 3819 R. M.
- Mucho sufre quien bien ama.* MK 3816 C.
- Quien tiene amores, tiene dolores.* MK 3810 R. M.
- Desdicha y amor son una cosa y parecen dos.* MK 3813 R. M.

- Quien dijo amor, dijo dolor.* MK 3809 R. M.
Según es el amor, tal es el dolor. MK 3800 H.
Amor sin dolor no es verdadero amor. MK 3812 R. M.
Donde no hubo dolor, ni hay caridad ni amor. MK 9508 R. M.
No hay amor sin dolor. MK 3807 R. M.
Amar sin padecer, no puede ser. MK 3806 R. M.
Amores y dolores quitan el sueño. S 75
El amor, a ninguno da honor y a todos da dolor. MK 3799 N.-C., S 72
Los amores se irán, y los dolores quedarán. MK 3821 R. M.
Vanse los amores y quedan los dolores. S 75
Vanse los amores, quedan los dolores. MK 3820 N.-C.
Vanse los amores, y quedan los dolores. MK 39162 M.
Amor, amor, malo el principio y el fin peor. MK 3720 R. M.
Amor, amor, palabra dada, el hecho malo, el fin peor. MK 3719 C.
Cosquillas y amores, empiezan con risa y acaban con dolores. MK 3722 R. M.
El amor entra con cantos y sale con llantos. MK 3723 R. M.
El amor y el niño empiezan brincando y acaban llorando. MK 3724 R. M.
Los amores entran riendo, y salen llorando y gimiendo. MK 3721 C.
El amor y las sopas van por una vía: las primeras cucharadas calientes y las demás frías. MK 3725 R. M.
Amores y dolores, prométense bienes y dan sinsabores. MK 3804 C.
Los amores prometen gustos y dan sinsabores. MK 3805 R. M.
¡Oh falso amor, pocas veces das placer y muchas dolor! MK 3802 C.
Amores, por un placer mil dolores. MK 3803 C.
Mujeres y amores, por un placer, cien dolores. MK 43457 R. M.
Hombres y mujeres, mil placeres y diez mil desplaceres. MK 37268 R. M.
La fortuna y la mujer dan mil pesares por un placer. MK 59268 R. M.
Hombres y mujeres, mil pesares y mil placeres. MK 37267 R. M.
Hombres y mujeres, sinsabores y placeres. MK 37269 R. M.
Quien adama la dondella, la vida trae en pena. MK 3815 N.-R. M.
Quien ama a la tejedera, duelos tiene y más espera. MK 3814 Z.
Dicen ellas que el amor no causa penas; y nos decimos que nosotros lo sentimos. MK 3822 R. M.
Al principio o al fin, los amores salen al gallarín. MK 3726 R. M.
Molinero sois, amor, y sois moledor. MK 3801 C.
Partióse el deleite a caza, y dejó la tristeza en casa. MK 37266 R. M.
Sin mujeres y sin comeres, no hay placeres. MK 50505 R. M.

2.38.1

- Amor, arma, canes et aues, simplex uoluptas, centuplex dolor*
 Amor, armas, perros y aves, por un único placer, cien dolores.
 A 422, D 161, G 173, COU I.169
Caza, guerra y amores, por un placer, mil dolores. MK 10198 R. M.
Guerra, caza y amores, por un placer mil dolores. MK 28650 Z.-N.-C.

2.38.2

- Amor cogit ad nuptias litem capit, atque dolorem*
 El amor obliga al matrimonio y recoge disputas y dolor.
 A 759, G 177, COU I.171
Casado por amores, casado con dolores. MK 39164 C.-R. M.
Matrimonio por amores traen muchos sinsabores. MK 39163 R. M.

Quien casa con amores, ése vive con dolores. S 75
Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores. S 75
Quien casa por amores, malos días y buenas noches. MK 39161 M.–R. M.
Quien se casa por amores, malos días y buenas noches. S 75
Casamiento por amores, no darán fruto esas flores. MK 39165 R. M.
Por amores casamiento, flores son que lleva el viento. MK 39166 R. M.

2.39. *El amor es angustioso*

Amor otiosae causa est sollicitudinis

El amor es origen de superflua inquietud.
 Publilio Siro (34 / A 34). SD 654, HL 576, T 1406

Res est solliciti plena timoris amor

El amor está lleno de angustioso temor.
 Ovidio (*Her.* 1, 12). SD 8897, HL 7595, VF 151, P 2604, M 33, A 43, D 2834, G 2905, COU I.2719, T 1406

In Veneris ludo timor est et sollicitudo

En el juego de Venus hay temor e inquietud.
 T 1406, W 12130

Amor engendra temor. MK 3860 R. M.

Donde hay amor, hay temor. MK 3861 R. M.

Mientras más amor, más temores. S 74

Mucho teme quien bien ama. MK 3862 R. M.

Quien ama, teme. S 63

Quien quiere teme. MK 3864 C. C.–R. M.

Amarás y temerás. MK 3863

Quien no teme, no ama. MK 3866 R. M.

Lo que mucho se quiere, mucho se teme. MK 3865 R. M.

Estoy metida entre amor y miedo; no sé cómo vivir puedo. MK 3859 C.

2.40. *El amor se incentiva con el dolor*

Amor crescit dolore repulsae

El amor aumenta con el dolor del rechazo.
 Ovidio (*Met.* III, 395). SD 640, HL 564, VF 152, M 27, G 178

Fit quoque longus amor, quem diffidentia nutrit: / hunc tu si quaeres ponere, pone metum

También se hace prolongado el amor al que alimenta la desconfianza: si quieres ponerle fin, pon fin al miedo.

Ovidio (*Rem.* 543-544)

Nil ego, quod nullo tempore laedat, amo

No amo aquello que en ningún momento me hiere.
 Ovidio (*Am.* II 19, 8). SD 6059, VF 153

Quae uenit ex tuto, minus est accepta uoluptas

El placer que procede de lo seguro es menos estimado.
 Ovidio (*Ars* III, 603)

Quod datur ex facili, longum male nutrit amorem

Lo que se da fácilmente mal puede alimentar un amor duradero.
 Ovidio (*Ars* III, 579)

Entre amores, los desprecios son favores. MK 4012 Iribarren.

Más puede con el amor el desprecio que el favor. MK 4013 R. M.

El desdén es al amor lo que el hisopo del herrero al carbón. MK 4011 R. M.

En los principios de los amores, los desdenes suelen ser parte para acabarlos. S 75

2.41. *El amor es una enfermedad sin cura*

Ἐλκος ἔχω τὸν ἔρωτα

Para mí el amor es como una llaga.

Apostolio (7, 3). T 1403

Οὐδὲν πὸτ τὸν ἔρωτα πεφύκει φάρμακον ἄλλο / Νικία οὐτ' ἔγχριστον, ἐμὴν δοκεῖ, οὐτ' ἐπίπαστον, / ἢ ταὶ Πιερίδες

Contra el amor no existe otro remedio, según me parece, Nicias, ni unguento ni en polvo, salvo las Piéridas [Musas].

Teócrito (*Idyll.* 11, 1-3)

Οὗτος κατὰ μῆνιν Ἀφροδίτης εἰς ἔρωτα ἀφικόμενος τῆς ἀδελφῆς, τέως μὲν ἐκαρτέρει οἰόμενος ῥᾶστα ἀπαλλάσσασθαι τῆς νόσου

A causa de la ira de Afrodita, [Leucipo] se enamoró de su propia hermana; durante cierto tiempo se contuvo, creyendo que se liberaría fácilmente de su enfermedad.

Partenio (*Narr. am.* 5, 2)

Ταύτης εἰς ἔρωτα ἐλθὼν χρόνον μὲν τινα ἐκαρτέρει καὶ περιῆν τοῦ παθήματος, ὡς δὲ πολὺ μᾶλλον αὐτὸν ὑπέρρει τὸ νόσημα, τότε διὰ τῆς τροφοῦ κατεργασάμενος τὴν κόρην λαθραίως αὐτῇ συνῆλθεν

Durante cierto tiempo, se pudo contener y pudo vencer su pasión; pero, como la enfermedad lo desbordaba cada vez más, con la complicidad de la nodriza, corrompió a la doncella y se unió con ella en secreto.

Partenio (*Narr. am.* 13, 1)

Amor non est medicabilis herbis

El amor no se medica con hierbas.

Ovidio (*Her.* 5, 149)

Nullis amor est sanabilis herbis

El amor no se cura con ninguna hierba.

Ovidio (*Met.* I, 523). SD 6577, HL 5703, M 32, G 2121

Omnes humanos sanat medicina dolores: solus amor morbi non amat artificem

La medicina cura todos los males de los hombres; el amor es el único que no quiere médico para su enfermedad.

Propertio (II 1, 57). SD 6854, VF 152

El mal de amor, no lo cura el doctor. MK 3700 R. M.

2.42. *La herida del amor la sana quien la causó*

Ὁ τρώσας ἰάσεται

El que ha herido curará.

Mantissa Proverbiorum (2, 28). T 1404

Οὐ γὰρ μόνον, ὡς Εὐριπίδης φησί, τὸ Τηλέφου τραῦμα «πριστοῖσι λόγχης θέλγεται ῥινήμασιν», ἀλλὰ καὶ τὸν ἐκ φιλοσοφίας ἐμφυόμενον εὐφύεσι νέοις δηγμὸν αὐτὸς ὁ τρώσας λόγος ἰᾶται

Pues no sólo, como dice Eurípides, la herida de Télefo «es calmada por las limaduras raspadas de una espada», sino que el escozor de la filosofía implantado en los jóvenes buenos lo cura la misma palabra que los hirió.

Plutarco (*Mor.* 46f-47a = *Rect. rat.* 16), citando a Eurípides (*fr.* 724 N)

Οὐδὲν πρᾶγμα, ὃ Σώκρατες: ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι

Ninguna molestia, Sócrates, pues yo también lo curaré.

Platón (*Gorg.* 447b)

Amoris uulnus idem sanat qui facit

La herida del amor la cura el mismo que la hace.

Publilio Siro (31 / A 31). SD 661, HL 581, VF 152, A 74, D 164, G 185, COU I.178, T 1404

Causa omnis et origo praesentis doloris et etiam medela ipsa et salus unica mihi tute ipse es

La causa y todo origen de mi actual dolor –y también la propia cura y el único remedio para

mí- eres tú, tú mismo.

Apuleyo (*Met.* X 3, 5)

Mysus et Haemonia iuuenis qua cuspide uulnus / senserat, hac ipsa cuspide sensit opem

El joven misio [Télefo], con la misma lanza hemonia [de Aquiles] con la que había sentido la herida, sintió el alivio.

Propercio (II 1, 63-64)

Namque ea uel nemo, uel qui mihi uulnera fecit / solus Achilleo tollere more potest

Pues o bien nadie puede quitarme estas heridas, o bien, al modo de Aquiles, sólo el que me las hizo.

Ovidio (*Trist.* I 1, 99-100)

Prosint, quae nocuere, manus

Que me ayuden las manos que me han dañado.

Ovidio (*Her.* 21, 184)

Si te uel modice meus igniculus afflauerit, ureris intime nec ullus extinguet ardorem tuum nisi ego

Si te alcanzara levemente mi chispa, te abrasarías interiormente y nadie extinguiría tu ardor sino yo.

Apuleyo (*Met.* II 7, 7)

Sic mihi res eadem uulnus opemque ferat, / Musaque, quam mouit, motam quoque leniat iram

Así también a mí lo mismo que me [dio] la herida me dará el alivio, y la Musa mitigará, asimismo, la cólera que ella ha provocado.

Ovidio (*Trist.* II 1, 20-21)

Telephus aeterna consumptus tabe perisset, / si non, quae nocuit, dextra tulisset opem. / Et mea, si facinus nullum commisimus, opto, / uulnera qui fecit, facta leuare uelit

Télefo, consumido por su eterno decaimiento, habría muerto si la mano que lo dañó no le hubiera dado alivio. También mis heridas, si no cometimos ningún crimen, deseo que hagan que quien las hizo quiera

Ovidio (*Trist.* V 2, 15-18)

Vna manus uobis uulnus opemque feret

Una misma mano os dará la herida y el alivio.

Ovidio (*Rem.* 44)

Ἡμεῖς αἴτιοι τοῦ τραύματος, ἡμεῖς τὸ φάρμακον κατασκευάσωμεν

Nosotros somos los responsables de la herida, nosotros proporcionamos la medicina
San Juan Crisóstomo (*Antioch.* 5, 5 [PG 49, 76])

La lanza de Aquiles [ser, ser como, parecer]. Buitrago (2002: 415); Doval (1995: 350-351)

La lanza de Aquiles, que hiere y sana [ser, ser como, parecer]. Buitrago (2002: 415)

Quien da la llaga, da la medicina, y quien la herida, la cura. MK 55175 Z.

Quien dio la herida, dio la medicina. MK 55176 R. M.

Quien la hace, la deshace. MK 55191 R. M.

Quien yerra, lo enmienda. MK 55194 R. M.

Amor hace la llaga, y él la sana. MK 3703 R. M.

De amor la llaga sólo quien la hace la sana. MK 3704 R. M.

La llaga del amor, quien la hace la sana y quita el dolor. MK 3701 C.

La llaga del amor, sólo la cura quien la causó. Doval (1997: nº 1390)

La llama de amor sólo la cura quien la causó. MK 3705 R. M.

La llama del amor quien la hace la apaga. COU II.1322, HL 581

Sólo el que de amor hiere, sanar la herida puede. MK 3706 R. M.

Amor, con amor se cura. MK 3702

2.43. El amor antiguo perdura

Antiquus amor cancer est

Un viejo amor es un cáncer.

Petronio (42, 7). SD 745, HL 674, VF 154, P 213, M 27, A 73, COU I.201, T 1403

Difficile est longum subito deponere amorem

Es difícil desprenderse súbitamente de un amor duradero.

Catulo (76, 13). SD 2105, HL 2014, P 684, M 28, A 73, D 621, G 653, COU I.669, T 1403, W 5676

Meminerunt omnia amantes

Los amantes lo recuerdan todo.

Ovidio (*Her.* 15, 43). P 1640, D 1610

Vlcus enim uiuescit et inueterascit alendo

Pues la úlcera se aviva y envejece alimentándola.

Lucrecio (IV, 1068)

Annosa passio medicamento momentaneo non curatur

Una pasión antigua no se cura con una medicina en un momento.

San Juan Crisóstomo (*Hom.* 32 [Roland, 2, 204d]). G 198

Vetus amor non sentit rubiginem

Un amor viejo no siente el óxido.

Bebel (1879: 66, nº 236)

Llagas viejas, tarde sanan. MK 37438 H.–R. M.

Llagas y cuentas viejas, malas llagas y malas cuentas. MK 37440 R. M.

Llagas hay que no se curan, y toda la vida duran. MK 37441 R. M.

Llagas viejas tarde curan, o no curan nunca. MK 37439 R. M.

Más fácil es hacer la llaga que sanarla. MK 37442 R. M.

Llaga incurable, vida miserable. MK 37443 R. M.

Quien bien ama, tarde olvida. MK 3563 Z.–N.–R. M., S 63

Quien bien quiere, tarde olvida. MK 4168 R. M.

Aunque más me diga, ¡ya, quien bien ama, tarde olvida. MK 4167 C.

Aunque más me digáis, madre, quien bien quiere olvida tarde. MK 4170 C.–R. M.

Jamás olvidó el que bien amó. MK 4171 R. M.

Quien bien ama nunca olvida, aunque le cueste la vida. MK 4169 R. M.

Bien ama quien nunca olvida. MK 3562 S.–Z.–N.–R. M., S 63

Amor fuerte, ni en vida ni en muerte. MK 3567 R. M.

Quien de veras amó, todo lo supo, y olvidar no. MK 4172 R. M.

Amores, diablos y dineros no son muy sacaderos. MK 3572 R. M.

Amores, diablos y dineros son muy malos de sacar. MK 3573 R. M.

El amor no se puede desarraigar, mas puédese adelgazar. MK 3570 R. M.

2.44. El primer amor no se olvida

Primus amor Phoebi Daphne

Dafne, el primer amor de Febo.

Ovidio (*Met.* I, 452)

Sic Nemesis longum, sic Delia nomen habebunt, / altera cura recens, altera primus amor

Así Némesis tendrá fama duradera, así Delia: una, el último desvelo; la otra, su primer amor.

Ovidio (*Am.* III 9, 31-32)

Maximus primus semper amor

El primer amor siempre es el mayor.

G 1595

De los amores verdaderos, el más fino es el primero. MK 4019 R. M.

El amor primero es el único verdadero. MK 4020 R. M.

Los primeros amores son los mejores. MK 4016 R. M.

No hay tal amor como el primero. MK 4014 H.–R. M.

Amor primero no es olvidadero. MK 4023 R. M.

Amor primero, amor postrero. MK 4029 R. M.
Amor primero, nunca olvidado; pero no postrero. MK 4024 R. M.
Amor del alma, el primero; los demás son apetitos del cuerpo. MK 4028 R. M.
Los amores primeros son los verdaderos; los demás no valen un bledo. MK 4021 R. M.
Amar bien y rebién, sólo una vez. MK 4027 R. M.
El primer amor que entra en el corazón es el último que sale de la memoria. COU II.953
Del amor primero, dura siempre el fuego, escondido, pero no muerto. MK 4025 R. M.
Los primeros amores son unas flores que nunca pierden sus olores. MK 4026 R. M.
El amor primero jamás se olvida; pepita le queda por toda la vida. MK 4022 C.*
El primer amor jamás se olvida, pepita le queda para toda la vida. COU II.953
Luna de enero y amor primero no tienen compañero. MK 4017 C.-R. M.
Luna de enero, y el amor primero. MK 37309 N.
No hay luna como la de enero, ni amor como el primero. MK 4018 R. M.
No hay tal lunar como el de enero ni tal amor como el primero. MK 37310 C.
Las sopas y los amores, los primeros son los mejores. MK 4015 C.
Frutas y amores, los primeros son los mejores. MK 25339 R. M.
De las frutas, el pero; de los amores, el primero. MK 49417 R. M.

2.45. El amor es inmortal

Nihil non mortale tenemus / pectoris exceptis ingenique bonis
 Nada inmortal poseemos, exceptuados los bienes del amor y de la mente.
 Ovidio (*Trist.* III 7, 43-44). SD 6012, HL 5312, M 38 y 83
Amor fuerte dura hasta la muerte. MK 3566 R. M.
Hasta la sepultura el amor fuerte dura. MK 3568 R. M.
Quien de veras quiere, queriendo vive y muere. MK 3569 R. M.
Amor fuerte, ni en vida ni en muerte. MK 3567 R. M.

2.46. El amor no se puede reemplazar

Qui potest transferre amorem, potest deponere
 Quien puede cambiar de amor, puede desprenderse de él.
 Publilio Siro (534 / Q 34). SD 8289, HL 7132, M 33, A 82, D 2682, COU I.2552
No amó quien dejó de amar. MK 4176 R. M.
Quien supo olvidar, no supo amar. MK 4177 R. M.
Amor que conoce olvido, no fue amor, sino salpullido. MK 4174 R. M.
Amor que llega al olvido, amor no ha sido. MK 4175 R. M.
Amor que como entra sale, nada vale. MK 3614 R. M.
Quien ha querido dos veces, no ha querido ninguna. MK 3615 R. M.
vid. Apéndice 1.44

2.47. Un amor reemplaza a otro

Successore nouo uincitur omnis amor
 Todo amor es vencido por otro nuevo que lo reemplaza.
 Ovidio (*Rem.* 462). P 2832
Amor quita amor. MK 3610 R. M.
Un amor saca otro. MK 3608 Z.-C., S 75
Amor nuevo, olvida el primero. MK 3607 R. M.
Amores nuevos, olvidan viejos. MK 3606 Z.-N.-C., S 75
Besando una boca se olvida otra. MK 46774 R. M.
Celos con celos se curan. MK 10513 R. M.
Dolor alivia dolor y amor alivia de amor. MK 31213 R. M.

Un dolor alivia otro dolor; y un amor cura de otro amor. MK 3716 R. M.
Dolor mata dolor; pero amor no quita amor. MK 31214 R. M.

2.47.1

Διανοεῖται κακὸν κακῶ ἰᾶσθαι

Pretende curar un mal con un mal.
 Tucídides (V 65, 2)

Μὴ κακὸν κακῶ διδοῦς / ἄκος, πλέον τὸ πῆμα τῆς ἄτης τίθει

No des remedio a un mal con un mal, no hagas mayor el daño del hado.
 Sófocles (*Aj.* 362-363)

Μὴ τῶ κακῶ τὸ κακὸν ἰῶ

No cures un mal con un mal.
 Herodoto (III 53, 4)

Ἀμαρτήματι τὸ ἀμάρτημα θεραπεύσεις

Curas una falta con una falta.
 Diogeniano (5, 16)

Pro medicina est dolor dolorem qui necat

Sirve de medicina el dolor que mata otro dolor.
 Publilio Siro (463 / P 14). SD 7829, HL 6743, P 2362

Vulnera dum sanas, dolor est medicina doloris

Cuando curas una herida, el dolor es el remedio del dolor.
Disticha Catonis (4, 40, 2). SD 10815, VF 293, D 3446

Dolor est dolori medicina

El dolor es el remedio para el dolor
 G 700, COU I.718

Malum malo medicari

Curar un mal se con un mal.
 Erasmo (*Adag.* I 2, 6). SD 5045, HL 4538, G 1565, COU I.1607

Remedio amaro bilem amaram diluere

Disolver una bilis amarga con un remedio amargo.
 G 2896, COU I.2712

Τὸ κακὸν κακῶ θεραπεύειν

Curar un mal con un mal.
 Erasmo (*Adag.* I 2, 6)

Con un mal se saca otro tal. MK 31210 R. M.

Un mal quita otro tal. MK 54945 R. M.

Un mal saca otro. MK 54946 R. M.

Mitígase un mal con otro tal. MK 21047 R. M.

Mal con mal se amata, y fuego con estopa. MK 54944 Z.

Mal con mal se sofoca, tal como fuego con estopas. MK 16646 R. M.

Dolor saca dolor. MK 19545

Un dolor ha de servir para otro dolor reducir. COU I.718

Un dolor se aplaca con otro mayor. MK 13185 R. M.

El dolor de cabeza hace olvidar el de la oreja. COU II.2522

Pena nueva, alivio es de la vieja. MK 1538 R. M.

Pena quita pena. MK 13184 R. M.

Una pena quita otra. MK 1539 R. M.

Una pena quita pena. MK 1539 R. M.

A veces un veneno, para sacar otro es bueno. MK 40301 R. M.

Con un veneno se saca otro. MK 31211 R. M.

Un veneno contra otro aprovecha. MK 40303 R. M.

Un veneno saca otro. MK 40304 R. M.

Mal con mal se mata mal, y fuego con estopa, otro que tal. MK 62853 C.–R. M.

Son hombres locos los que a costa de unos males curan otros. MK 54965

vid. Apéndice 9.20

2.47.2

Δαίμονας γὰρ ἀπελαύνει ἄλλω ἄλλον, ἢ φασι, δαίμονι

Pues expulsa demonios, un demonio con otro, como se dice.

Eusebio de Cesarea (*Contra Hieroclem*, 34 [PG 22, 837b])

Dicebant quoniam Beelzebub habet et quia in principe daemonum eicit daemonia. / Et conuocatis eis in parabolis dicebat illis quomodo potest Satanas Satanan eicere / et si regnum in se diuidatur non potest stare

Decían que tenía a Beelzebú, y que por el príncipe de los demonios echaba fuera los demonios.

Y habiéndolos llamado, les decía en parábolas: ¿Cómo puede Satanás echar fuera a Satanás?

Si un reino está dividido contra sí mismo, tal reino no puede permanecer

Biblia (*Mr.* 3, 22-24)

Et si Satanas Satanan eicit aduersus se diuisus est quomodo ergo stabit regnum eius

Y si Satanás echa a Satanás, contra sí mismo está dividido: ¿cómo, pues, permanecerá su reino?

Biblia (*Mt.* 12, 26)

Daemon daemone pellitur

Un diablo se expulsa con un diablo.

SD 1794, HL 1719, A 385, G 562, COU I.573

Un diablo saca otro. MK 3715 R. M.

2.47.3

Καὶ χρήσιμοι οἱ πονηροὶ εἰς τὰ πονηρά: ἦλω γὰρ ὁ ἦλος, ὥσπερ ἡ παροιμία

Y los malos son útiles para lo malo, pues un clavo con un clavo, como dice el proverbio.

Aristóteles (*Pol.* V 11, 1314a4-5)

Ἦλω τὸν ἦλον

Un clavo con un clavo [se saca].

Diogeniano (5, 16)

Ἦλω τὸν ἦλον, παττάλω τὸν πάτταλον

Un clavo con un clavo, una clavija con una clavija.

Rólux (IX 120)

Πάτταλον ἐξέκρουσας παττάλω

Has sacado una clavija con una clavija.

Diogeniano (5, 16); Erasmo (*Adag.* I 2, 4)

Ἦλω τὸν ἦλον ἐκκρούει

Quita un clavo con un clavo.

Suda (η 259); Erasmo (*Adag.* I 2, 4)

Ἦλω, φασίν, ἐκκρούεις τὸν ἦλον

Sacas, dicen, un clavo con un clavo.

Luciano (*Philops.* 9)

Ἦλω, φασίν, ἐκκρούων τὸν ἦλον

Sacando, dicen, un clavo con un clavo.

Luciano (*Apol.* 9)

Οἱ πάτταλοι γὰρ παττάλοις ἐκκρούονται

Pues las clavijas se sacan con clavijas.

Sinesio de Cirene (*Ep.* 45)

Clauo clauus eiicitur

Un clavo se saca con un clavo.

cf. Cicerón (*Tusc.* IV 35, 75). SD 1387, HL 1304, G 442, COU I.419 y 420

Nouo amore ueterem amorem, tamquam clauo clauum, eiciendum putant

Se cree que un amor viejo se saca con un amor nuevo, igual que con un clavo se saca un clavo.

Cicerón (*Tusc.* IV 35, 75). SD 6492, HL 5643, P 1955, M 170, A 82, COU I.893 Y 2019

Clauum clauo expellere

Sacar un clavo con un clavo.

San Jerónimo (*Ep.* 125, 14). SD 1387, VF 293, E II.50, P 469, COU I.420

Philosophi saeculi solent amorem ueterem amore nouo, quasi clauum clauo expellere

Los filósofos paganos suelen expulsar un amor viejo con un amor nuevo, como un clavo con un clavo.

San Jerónimo (*Ep.* 125, 14)

Clauum clauo pellere

Sacar un clavo con un clavo.

Erasmus (*Adag.* I 2, 4). A 267, COU I.420

Clauus clauo retundatur

Un clavo se despunta con un clavo.

SD 1387

Cuneus cuneum trudit

Una cuña saca una cuña.

G 545, COU I.555

Con un clavo se saca otro. MK 3712 C.–R. M.

Un clavo saca otro clavo. MK 3609 C.

Sacar un clavo con otro no es para bobos. MK 3713 R. M.

Un clavo saca otro clavo, si no tiene vuelto el rabo. MK 3714 R. M.

Un caso hace olvidar otro. MK 46775 R. M.

La mancha de la mora, con otra verde se borra. MK 38615 R. M.

La mancha de la morita con otra verde se quita. MK 3711 C.

La mancilla de la mora, con mora verde se quita. MK 38614 R. M.

Lo que la mora negra tiñe, la verde lo destiñe. MK 38613 Z.–N.

Lo que tiñe la negra mora, la verde lo descolora. MK 38616 R. M.

vid. Apéndice 9.29

2.48. Amor y odio

Εὐθύδημε, κακὸν εἶ τῆς πόλεως ἀναγκαῖον· οὔτε γὰρ μετὰ σοῦ δυνάμεθα ζῆν οὔτ' ἄνευ σοῦ

Eutidemo, eres un mal necesario en la ciudad, pues no podemos vivir contigo ni tampoco sin ti.

Estrabón (XIV 2, 24)

Difficilis, facilis, iucundus, acerbus es idem; / Nec tecum possum uiuere, nec sine te

Eres a la vez fácil y difícil, agradable y áspero; no puedo vivir contigo, y no puedo vivir sin ti

Marcial (XII 46, 1-2). SD 2118

Iam nec bene uelle queat tibi, si optima fias, / nec desistere amare, omnia si facias

[Mi corazón] ya no podrá quererte, aunque te vuelvas la mejor; y no podrá dejar de amarte, aunque le hagas cualquier cosa.

Catulo (75, 3-4)

Luctantur pectusque leue in contraria tendunt / hac amor hac odium, sed, puto, uincit amor. /

Odero, si potero; si non, inuitus amabo

Por un lado el amor y, por otro, el odio luchan entre sí y orientan mi débil corazón en direcciones contrarias; pero creo que vence el amor. Odiaré, si puedo; si no, a desgana amaré.

Ovidio (*Am.* III 11b, 33-35)

Nec tecum possum uiuere nec sine te

No puedo vivir contigo, ni sin ti.

Marcial (XII 46, 2). SD 5669, HL 5069, P 1766, M 31

Nunc te cognoui: quae, etsi impensius uror, / multo mi tamen es uilior et leuior. / Qui potis est, inquis? Quod amantem iniuria talis / cogit amare magis, sed bene uelle minus

Ahora ya te conozco: por eso, aunque en más fuego me consumo, más despreciable e insignificante eres para mí. ¿Cómo puede ser, preguntas? Porque tan gran traición obliga así al enamorado: a sentir más amor, pero a querer menos.

Catulo (72, 5-8)

Odi et amo. Quare id faciam fortasse requiris; / nescio, sed fieri sentio et excrucior

Odio y amo. Acaso me preguntes por qué obro así. No lo sé, pero siento que es así y sufro.

Catulo (82, 1-2). SD 6784, HL 5852, VF 154, P 2047, D 2127

Odi, nec possum cupiens non esse, quod odi

Odio, y no puedo dejar de desear lo que odio.

Ovidio (*Am.* II 4, 5). SD 6785, VF 154, P 2049, D 2128

Perfida, sed quamuis perfida, cara tamen

Pérfida, pero aunque pérfida, querida aun así.

Tibulo (III 6, 56), atribuido a Lígdamo. SD 7473, VF 153, P 2243, M 450, D 2319

Sic ego nec sine te, nec tecum uiuere possum, / et uideor uoti noscius esse mei

Así yo no puedo vivir ni sin ti, ni contigo, y parece que no sé lo que quiero.

Ovidio (*Am.* III 11b, 39-40). SD 9457, VF 153, P 2757, D 1743 y 2988

Ni contigo ni sin ti. World Wide Web

Ni con ellas, ni sin ellas. MK 42732 R. M.

Ni con ellas, ni sin ellas, ni soltallas, ni tenellas. MK 42733 R. M.

Ni con malas, ni sin malas. MK 42734 R. M.

Mal con las faldas, y peor sin las faldas. MK 38832 R. M.

Las mujeres, donde están sobran; y donde no están, hacen falta. MK 42735 R. M.

vid. Apéndice 1.43

Apéndice 3. Mujer

3.01. La inferioridad de la mujer

Maior dignitas est in sexu uirili

En el varón hay mayor dignidad.

Ulpiano (*Dig.* I 9, 1, pr.). D 1519

Mulier in silentio discat cum omni subiectione

La mujer aprenda en silencio con toda sujeción.

Biblia (*1Tm.* 2, 11); San Ambrosio (*Fid.* V 13, 157 [PL 16, 679c])

Mulieres uiris suis subiectae sint

Las mujeres estén sujetas a sus propios maridos.

Biblia (*Ef.* 5, 22); San Ambrosio (*Fid.* V 13, 157 [PL 16, 679c])

Más vale un hombre de paja que una mujer de plata. MK 58000 R. M.

Un hombre de diez maravedís, vale más que una mujer de diez mil. MK 31179 R. M.

Un hombre de plomo vale más que una mujer de oro. MK 31180 R. M.

3.02. Todas las mujeres son iguales

Γυνή γυναικὸς πόποτ' οὐδὲν διαφέρει

Una mujer nunca se distingue en nada de otra mujer.

Menandro (*Monost.* 166)

3.02.1

Λύχγου ἀρθέντος γυνή πᾶσα ἡ αὐτή

Apagada la luz todas las mujeres son iguales.

Apostolio (10, 90). A 157, T 1393

Χαῖρε, φίλον φῶς

¡Adiós, luz querida!

Zenobio (6, 42); Diogeniano (8, 7); Apostolio (18, 14); *Suda* (χ 157); *cf.* Eurípides (*Iph. Aul.* 1509); *cf.* Plutarco (*Mor.* 705c = *Quaest. conv.* 7). T 1393

Latebras uitiiis nox dabit ipsa tuis

La misma noche dará escondrijos a tus defectos.

Ovidio (*Ars* III, 754)

Nocte latent mendae, uitioque ignoscitur omni

Por la noche los defectos físicos quedan ocultos y se perdona cualquier imperfección.

Ovidio (*Ars* I, 249). SD 6117, HL 5383, M 76, A 436, G 1949, COU I.1918, T 1393

Extincta lucerna, omnis mulier eadem

Apagada la lámpara, todas las mujeres son la misma.

SD 2867, HL 2615, A 157 y 569, D 856, G 3156, COU I.956

Noctu omnis musio canus

De noche todo gato es blanco.

G 1950

Omnia nocte latent

Por la noche todas las cosas quedan ocultas.

G 2237

Sublata lucerna, nihil interest inter mulieres

Apagada la lámpara, ninguna diferencia hay entre las mujeres.

Erasmus (*Adag.* III 4, 77). COU I.2981

Sublata lucerna, omnes mulieres aequales sunt

Apagada la lámpara todas las mujeres son iguales.

SD 9762, HL 8400, A 157, G 3156, COU I.2081

Tenebris nigrescunt omnia circum

En la oscuridad todas las cosas de alrededor ennegrecen.

A 569, G 3223, COU I.3038

A la luz de la candela, toda rústica parece bella. MK 44149 C.

A la luz de la tea no hay mujer fea. MK 37419 R. M.

A la luz de la vela no hay mujer fea. MK 44150 R. M.

A la luz de la vela, pasa por mocita la abuela. MK 37420 R. M.

De noche, a la vela, la burra parece doncella. MK 44148 N.-R. M.

A oscuras y a tientas no se distingue una blanca de una negra. MK 46281 R. M.

A oscuras, nada vale la hermosura. MK 7117 R. M.

A oscuras, no hay mujer fea. MK 44153 R. M.

A oscuras, tanto da morena como rubia. MK 42160, MK 46279 R. M.

A oscuras, tanto me da negrura como blancura. MK 46280 R. M.

En apagando el candil, blancas y prietas van por un mismo carril. MK 46284 R. M.

En tinieblas, ni la hermosa es hermosa ni es fea la fea. MK 44154 R. M.

La candela muerta, todas somos negras. MK 46278 R. M.

La luz apagada, iguales son la moza negra y la moza blanca. MK 46285 R. M.

De noche no hay mujer fea. MK 44152 R. M.

Debajo de la manta, ni la hermosa asombra ni la fea espanta. MK 44156 R. M.

Debajo de la manta, tanto vale la prieta como la blanca. MK 42159 C.

El trigo y la mujer al candil parecen bien. MK 37417 C.

La luz apagada y la boca callada, la hija de Picio no se distingue de la diosa Diana. MK 44155 R. M.

3.02.2

Tu fallaci nimium ne crede lucernae

No te confíes demasiado al falaz candil.

Ovidio (*Ars I*, 245). M 77, A 436, G 942, COU I.994

La mujer y la cibera no la cates a la candela. MK 38971 C.*

La mujer y la cibera, no la cates a la candela. MK 37421 N.

Ni moza ni tela, no se ha de tomar a luz de candela. MK 38972 C.

Oro, tela, ni doncella, no lo tomes a la candela. MK 37422 C.

El oro, la tela y la doncella, a la candela. MK 44151 R. M.

El trigo, y la tela, a la candela. MK 37416 N.-C.*

La masa y la doncella, a la vela. MK 37418 C.

La mujer y la tela, a la candela. MK 37415 Z.-R. M.

3.03. Función reproductiva

Femina est quod est propter uterum

La mujer es lo que es a causa del útero.

SD 3053, HL 2774, M 166

Tota mulier est in utero

Toda la mujer consiste en el útero.

SD 10024, HL 8663

Madre quiero ser, e hijos tener. MK 38890 R. M.

Fría es, y más que fría, la que ni pare ni cría. MK 23099 H.

Dinero que guardas bajo llave, es mujer que no pare. MK 18531

Para el labrador, vaca, oveja y mujer que no paren, poco valen. MK 23101 R. M.

Perdido es el ganado donde no hay perro que ladre; y en balde casada la mujer que no pare. MK 63813 C.

3.03.1

Omnia arbor quae non facit fructum bonum exciditur et in ignem mittitur

Todo árbol que no da un buen fruto es cortado y arrojado al fuego.

Biblia (*Mt.* 7, 19)

Árbol que fruto no da, en el fuego parará. MK 23117 R. M.

Árbol que no frutea, arda como tea. MK 23119 R. M.

Árbol que fruto no lleva, dar con él en la hoguera. MK 23116 H.

Árbol que no da fruto ni buena madera, dé rajadas para la chimenea. MK 23118 R. M.

Árbol que no frutea, para la chimenea. MK 5154 R. M.

Árbol que no frutea, bueno es para leña. MK 5152 R. M.

Árbol sin fruto, dígame leña. MK 5156 R. M., S 89

Árbol que no da fruto, pide sustituto. MK 23120 R. M.

Árbol que no frutea, nadie lo tenga en su huerta. MK 5153 R. M.

Árbol sin flor, día sin sol. MK 5155, S 89 R. M.

3.04. Reclusión en el hogar

Καὶ διὰ παρθενικῆς ἀπαλόχροος οὐ διάησιν, / ἢ τε δόμων ἔντοσθε φίλην παρὰ μητέρι μίμνει / οὐ ποῦ ἔργα ἰδυῖα πολυχρύσου Ἀφροδίτης

Y [el Bóreas] no llega a la delicada doncella que permanece en su morada junto a su querida madre, ignorando todavía los trabajos de la dorada Afrodita.

Hesíodo (*Op.* 519-521)

Κακῶν γυναικῶν εἴσοδοί μ' ἀπόλεσαν

Las visitas de mujeres malvadas me perdieron.

Eurípides (*Andr.* 930)

Κάντεϋθεν δόμοι / νοσοῦσιν ἀνδρῶν. πρὸς τὰδ' εὖ φυλάσσετε / κλήθροισι καὶ μοχλοῖσι δωμάτων πύλας: / ὑγιᾶς γὰρ οὐδὲν αἰ θύραθεν εἴσοδοι / δρῶσιν γυναικῶν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ κακά

Por eso enferman las casas de los varones; contra ello, proteged bien las puertas de vuestras casas con llaves y cerrojos, porque las visitas de mujeres que de fuera vienen no producen nada sano, sino muchas

Eurípides (*Andr.* 949-953)

Pone seram, cohibe

Ponle un cerrojo, enciérrala.

Juvenal (6, 347)

Florent domi mulieres

Las mujeres florecen en casa.

G 1031

Vxorem domi habeas, ne dedecus tibi comparet

Ten a tu esposa en casa, para que no te cause deshonor.

A 822

A la mujer en su casa nada le pasa. MK 43056 R. M.

A la mujer casada, sus hijos y su casa. MK 39920 R. M.

A la mujer muy casera, su marido bien la quiera. MK 39829 R. M.

La buena mujer de tarde en tarde se deja ver. MK 43062 R. M.

La moza buena, en la casa está y en la calle suena. MK 43051 R. M.

La mujer buena, en su casa y no en la ajena. MK 43052 R. M.

La mujer en el hogar, su limpieza, su cocina y su labrar. MK 39923 R. M.

La mujer honrada, su puerta cerrada. MK 43074 R. M.

- La mujer, en el hogar, sin salir ni a trabajar.* MK 43057 R. M.
La mujer, en su casa, pelá y descalza. MK 5618 R. M.
La que se casa, a su casa. MK 39921 R. M.
Los negocios de la mujer buena, dentro de casa y no fuera. MK 43050 R. M.
Mujer discreta, ni en ventanas ni en puertas. MK 43075 R. M.
No es brava la mujer que cabe en casa. MK 43744 Z.-N.-M.-C.-R. M.
La doncella honrada, la pierna quebrada, y en casa. MK 43049 R. M.
La mujer casada y honrada, la pierna quebrada y en casa, y la doncella, pierna y media. MK 39917 C.
La mujer en casa, y la pierna quebrada. MK 43048 N.-M.-C.
A la moza mala, la campana la llama, que a la buena, en casa la halla. MK 43055
Aquella es buena y honrada que está en casa sepultada. MK 4669 R. M.
En la calle están las malas, y las buenas, en sus casas. MK 43326 R. M.
La mujer honesta, en su casa y no en la fiesta. MK 43053 R. M.
A la mujer y a la suegra, cuerda. MK 40018 R. M.
Albarcas, borona y mujer, cerca de casa están bien. MK 34 García Lomas
La rosa, en su rosal; y la doncella en su hogar. MK 43058 R. M.
A la mujer y a la oveja, temprano la encierra. MK 42947 R. M.
La mujer y la oveja, a casa antes que anochezca. MK 43063 R. M.
La mujer y la oveja, con tiempo a la cabañuela. MK 42946 C.
La mujer y la oveja, temprano a casa. MK 43064 R. M.
La oveja y la mujer, puesto el sol, en casa estén. MK 43065 R. M.
La oveja y la mujer, recogidas antes del anocheecer. MK 47934 R. M.
La oveja y la mujer, temprano se han de recoger. MK 43066 R. M.
Gallinas y mujeres, entre cuatro paredes. MK 25469 R. M.
La mujer y la gallina, a casa con de día. MK 42945 C.
La mujer y la gallina, caserina. MK 43054 R. M.
La mujer y la gallina, hasta la casa de la vecina. MK 42951 R. M.
La mujer y la gallina, por andar anda perdida. MK 43336 C.
La mujer y la gallina, por andar se pierde aína. MK 43335 S.-Z.-N.-M.
Bien parecen y bien están el asno en la cuadra y la mujer en el hogar. MK 39922 R. M.
Cuatro cosas deben siempre estar en casa: la chimenea, el corral de pollos, el gato y la mujer. S 218
El buey es el que lo anda, y la becerra quédase en casa. MK 40024 R. M.
Cuando a fiestas vayas, deja a tu mujer en casa. MK 40020 R. M.
Cuando a fiestas vayas, no llesves tu mujer, sino tu guitarra. MK 40021 R. M.
El hombre en la plaza, y la mujer en casa. MK 58035 C.
El hombre haga ciento; y a la mujer no la toque el viento. MK 58012 N.-M.-C.-R. M.
El hombre, placero; y la mujer, casera. MK 58038 R. M.
Gatos y mujeres, en la casa; hombres y perros, en la plaza. MK 25945 R. M.
La casa es de la mujer, y la calle, del hombre. MK 58037 R. M.
La mujer en casa, y el hombre en la arada. MK 58036 C.
La mujer, en su hogar; el marido, en su trabajar. MK 58039 R. M.
Tu mujer, en tu casa, y tus amigos en la plaza, si no está cerca de tu casa. MK 40023 R. M.
A la moza y al fraile, que no les dé el aire. MK 43059 R. M.
La moza y el fraile mal parecen en la calle. MK 43060 R. M.
La mujer y el boticario, cojos entrambos. MK 43061 R. M.
La mujer y el fraile, mal parecen en la calle. MK 43325 N.-C.*
La mujer andariega pone en peligro la fama y en condición la hacienda. MK 43293 R. M.
¿Muy callejera y muy guapa...? ¡Tapa, tapa! MK 43321 R. M.
A coger amapolas, madre, me perdí; caras amapolas fueron para mí. MK 43340 C.

- A la boca del horno perdió Mariquita el bollo.* MK 43341 C.
- Ándase Marisincasa de plaza en calle y de calle en plaza.* MK 43305 R. M.
- Casada que mucho callejea con sus vecinas, da mala espina.* MK 39880 R. M.
- Comadre andariega, donde vo, allá os fallo.* MK 43287 S.-C.
- Comeréis en la cobertera, comadre andariega.* MK 43292 N.-M.
- Con larga cuerda no hay mujer cuerda.* MK 40019 R. M.
- Del mucho dejarse ver, viénese la moza a perder.* MK 43386 R. M.
- Doncella en soltura, no fiaré yo de su doncellura.* MK 43330 R. M.
- Marisincasa, de calle en calle se anda.* MK 43306 R. M.
- Más doncellas se pierden por no encerrarse que liebres por no encavarse.* MK 43342 R. M.
- Mi madre andadora, si no es en su casa, en todas las otras mora.* MK 43291 N.-M.-C.
- Mujer amovida, presto preñada o nunca parida.* MK 183 C.
- Mujer cantadera, o puta o labradora.* MK 43313 R. M.
- Mujer compuesta, y siempre en la calle puesta, a todo lo malo está dispuesta.* MK 43318 R. M.
- Mujer de ventolera, busque quien la quiera.* MK 43383 R. M.
- Mujer movida, al año parida.* MK 43343 R. M.
- Mujer que no para en casa, cadena en el pie, y las manos en la masa.* MK 42953 R. M.
- Mujer que se fue de casa, aunque a ella vuelva, nunca será buena.* MK 43127 R. M.
- Mujer que trota, o está criando o está loca.* MK 43319 R. M.
- Ni espada que fue rota, ni mujer que trota.* MK 43328 R. M.
- A las romerías y a las bodas van las locas todas.* MK 43295 C.
- Ir romera, y volver ramera.* MK 43298 C.
- Moza muy disantera, o gran romera, o gran ramera.* MK 43297 N.-C.
- Muchas van en romería que paran en ramería.* MK 43299 C.
- Mujer mía, buena va la fiesta: siempre en la calle y siempre compuesta.* MK 43307 R. M.
- Mujer que no pierde fiesta, poco presta.* MK 43300 R. M.
- Mujer que va mucho a fiestas, si es casada, cuernos en testa.* MK 1156 R. M.
- A ferias y fiestas, con mulas y mujeres ajenas.* MK 40866 R. M.
- A la mujer bailar y al asno andar y rebuznar, faltando quién, el diablo se lo ha de enseñar.* MK 43309 C.
- A la mujer bailar, y al asno rebuznar, el diablo se lo ha de mostrar.* MK 43308 H.
- Al perro narrar y a la mujer bailar, el diablo se lo debió enseñar.* MK 43310 R. M.
- Marianqueta, baila al son que le hace el hervor de la puchera.* MK 43312 R. M.
- Quien a muchas fiestas lleva su mujer, puta la quiere hacer.* MK 40022 R. M.
- Quien no quiera en su casa alcahuetas, que no lleve a su mujer a fiestas.* MK 24725 R. M.
- Con la mujer ventanera, cargue quien quiera.* MK 43382 R. M.
- Joven ventanera, mala mujer casera.* MK 43373 R. M.
- La moza en el tejado, no anda a buen recaudo.* MK 43314 N.-R. M.
- La mujer a la ventana, más pierde que gana.* MK 43379 R. M.
- La mujer en el balcón, busca su perdición.* MK 43381 R. M.
- La mujer ventanera, busque otro que la quiera.* MK 43384 R. M.
- La mujer ventanera, uva de calle.* MK 43369 R. M.
- Moza que se asoma a la ventana cada rato, quiérese vender barato.* MK 43377 C.
- Moza que se asoma a la ventana, de ser vista tiene gana, y si va de rato en rato, quiérese vender barato.* MK 43378 C.
- Moza ventanera, ni casada ni casera.* MK 43371 R. M.
- Moza ventanera, ni casada ni soltera.* MK 43372 R. M.
- Moza ventanera, o puta o pederera.* MK 43370 C.
- Mujer de ventana, murmuradora y murmurada.* MK 43380 R. M.
- Mujer de ventana, racimo de parra.* MK 43366 R. M.
- Mujer en la ventana, parra en el camino real.* MK 43365

- Mujer ventanera, el culo dentro y el pecho y la cara fuera.* MK 43374 R. M.
Mujer ventanera, ni para dentro ni para fuera. MK 43375 R. M.
Mujer ventanera, pa el borrico que la quiera. MK 43385 R. M.
Mujer ventanera, uvas de carrera. MK 43367 C.
Mujer ventanera, viña en carrera. MK 43368 R. M.
Quien tuviere hija hermosa, no tenga ventana ni moza golosa. MK 30554 C.
Sufriré hija golosa y albendera, mas no ventanera. MK 30555, MK 43376 N.–M.–C.– R. M.
La mujer placera dice de todos y todos della. MK 43320 C.
Moza que muchas veces va a la plaza, alguna vez se embaza. MK 43337 C.
Ni moza de plaza, ni rico de caza. MK 43327 C.
La mujer y la moneda, nunca querría estar queda. MK 43304 H.–R. M.
Ni moza buena en la plaza, ni hombre rico por la caza. MK 43067 R. M.
–¿De dónde venís, Rafaela? –Del llanto del rabadán de mi cuñada. MK 43294 M.
–Comadre andariega, donde vo allí os hallo. –Si vos, comadre, estuviédeses en vuestra casa con la pierna quebrada, no me viérades en cada casa. MK 43289 Z.–N.–C.
De ser buena no he gana: no se me tienen los pies en casa. MK 43302 R. M.
Jesús, mana, cómo sois andeja, que no vó por rua que no vos veja. MK 43288 C.
Mariquita, daca mi manto, que no puedo estar encerrada tanto. MK 43303 C.
Más le gusta a Mencia bailar que tela echar. MK 43311 R. M.
Ni soy buena, ni soy mala, ni se me tienen los pies en casa. MK 43301 N.–M.–C.
Si vos, comadre, estuviérades en vuestra casa la pierna quebrada, no me hallaríades en cada casa. MK 43290 N.–C.
En la vida la mujer, tres salidas ha de hacer. MK 43047 N.–M.–R. M.
En la vida la mujer, tres salidas ha de hacer: cuando se casa; a misa; a la sepultura. MK 43045 Z.
En la vida, la mujer tres salidas ha de hacer: al bautismo, al casamiento, a la sepultura o monumento. MK 43046 C.

3.05. La mujer hace la casa

Domus mala, mala mulier

Casa mala, mala mujer.

G 717

Qualis domina, talis domus

Como es la señora, tal es la casa.

G 2614, COU I.2455

Qualis era, talis domus

Como es el ama, así es la casa.

G 2619

Cual es el ama, tal casa manda. MK 4206 Z.–C.

Cual es Olalla, tal casa manda. MK 4205 Z.–N.–C.

En el modo de barrer se conoce si es limpia una mujer. MK 43882 R. M.

La cama y la puerta dicen si la mujer es puerca. MK 43886 R. M.

La mal aliñada, antes abre la puerta que cubre la cama. MK 43885 N.–C.

La mujer aseada da tres vueltas a su casa y una a su cara. MK 39835 R. M.

La mujer sucia, la casa cagada y la cara lucia. MK 44110 R. M.

La mujer sucia, la casa por barrer, y la cara lucia. MK 43887 H.

vid. Apéndice 6.09

3.05.1

Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐστὶ σὴζειν οἰκίαν / γυνὴ γὰρ οἴκῳ πῆμα καὶ σωτη

Es propio de una mujer excelente guardar la casa, pues una mujer es para una casa calamidad

o salvación.

Menandro (*Monost.* 140-141)

Γυνή δὲ χρηστὴ πηδάλιον ἔστ' οἰκίας

Una mujer virtuosa es el timón de su casa.

Menandro (*Monost.* 155)

Naufragium rerum est mulier male fida marito

Una mujer que engaña a su marido es un naufragio de todas las cosas.

Monosticha Catonis (6)

La mujer es la salud y la calamidad de la casa. MK 42729 R. M.

La casa, la mujer la hace y la deshace. MK 39796 R. M.

La hembra es la que hace el nido. MK 39797 R. M.

3.05.2

Sapiens mulier aedificat domum suam; insipiens structam quoque manibus destruet

La mujer sabia edifica su casa, mas la necia con sus manos la destruirá.

Biblia (*Prov.* 14, 1). SD 9073, HL 7785, D 2910

La mujer sabia salva la casa; y la loca, con sus manos la derroca. MK 39680

La mujer sabia, levanta su casa; la necia, la derrueca. MK 39840 R. M.

3.05.3

Seuera mulier optima est domus custos

Una mujer rigurosa es la mejor guardiana de una casa.

G 3033, COU I.2843

El ama brava, es llave de su casa. MK 4243, MK 39691 N.-C.

La ama brava es la llave de la casa. MK 43745 R. M.

La mujer es el guardián de la casa. MK 42762

3.05.4

Domum, focumque pariter apta prouidus, et coniugem, quae fila ducat impigre

Dispón precavida y paritariamente la casa, el hogar y a tu mujer, que lleve los hilos sin pereza.

G 715

Implere suevit sedula domum femina

La mujer hacendosa suele llenar su casa.

G 1249, COU I.1314

Mujer ordenada, con poco llena su casa. MK 39839 R. M.

La mujer buena, de la casa vacía la hace llena. MK 39837 N.-C.

La mujer de buen recaudo, hinche la casa hasta el tejado. MK 39838 N.-C.

Mujer de buen recado, hinche su casa hasta el tejado. MK 43930 R. M.

A quien su mujer le ayuda, camino está de fortuna. MK 39841 R. M.

La mujer hacendosa hace en un día treinta cosas. MK 43904 R. M.

La mujer hacera, mucha levadura y escoba cantarera. MK 43914 C.*

Lo que la mujer ahorra, vale tanto como lo que gana el marido. MK 39779 R. M.

Mujer que ahorra, a su marido engorda. MK 39780 R. M.

Entre mujer hacendosa o hacendada, la primera más me agrada. MK 43906 R. M.

Mujer hacendosa vale más que mujer hacendada. MK 43907 R. M.

Más que la mujer hermosa vale la hacendosa. MK 43905 R. M.

A la buena hilandera nunca le falta camisa. MK 35874 R. M.

Asienta culo, y henchirás huso. MK 35878 C.

Cual hilamos, tal andamos. MK 35876 N.

De la buena rueca, oro cuelga. MK 35880 R. M.

Hila y habrás, que dos manos has. MK 35879 C.
Husada menuda, a su dueño ayuda. MK 35877 N.-C.
Mi aguja y mi dedal, cien doblas val. MK 35871 C.
Quien bien hila, larga trae la camisa. MK 35873 N.-H.-R. M.
Quien hila cada día cantidad de un huevo de gallina, no irá a pedir camisa a su vecina. MK 35872 Z.-N.-C.-R. M.
Quien hila y tuerce, bien se le parece. MK 35875 Z.-N.-C.-R. M.
Mujer que remienda, aumenta su hacienda. MK 54997 R. M.
Mujer remendadora, mujer ahorradora. MK 54996 R. M.
A la buena amasadora crécele la masa en la artesa. MK 35881 R. M.
Aquella es buena mujer que barre la casa al amanecer. MK 43922 R. M.
Buen sol y mujer hacendosa harán tu casa dichosa. MK 40055 R. M.
Hombre trabajador y mujer buena, de casa vacía hacen llena. MK 35870 R. M.
Mariardida, siempre trabaja y se da buena vida; Maricochambre, siempre tendida y muerta de hambre. MK 43909 R. M.
El buey, para que are; y la mujer, para que guarde. MK 40025, S 161 R. M.
Hombre que gane, buey que are y mujer que guarde. MK 35820 R. M.
Los fundamentos de la casa son la mujer y el buey. MK 42749, S 221 R. M.
Mientras anda el yugo anda el huso. MK 39681 C.
Mientras anda el yugo, ande el huso. MK 35804 N.-R. M.
Mientras en el campo ande el yugo, ande en casa el huso. MK 35805 R. M.
Mujer que no piensa, mala despensa. MK 39684 R. M.
Cuanto más la mujer se mira a la cara, tanto más destruye su casa. MK 13567 C.
La mujer, cuanto más se mira a la cara, tanto más destruye la casa. MK 44107 C.
Si mejorada tu casa quieres ver, rómpete el espejo a tu mujer. MK 44030 R. M.

3.06. La virtuosa es mejor para esposa

Καλὸν γυναικὸς εἰσορᾶν καλοὺς τρόπους

Es hermoso ver buenas costumbres en una mujer.

Menandro (*Monost.* 393)

Παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὡς κ' ἦθεα κεδνὰ διδάξις

Cásate con una doncella a fin de enseñarle las costumbres castas.

Hesíodo (*Op.* 699)

Χρηστὴ γυνὴ κτῆμ' ἐστὶν ἀνδρὶ σώφρονι

Una mujer virtuosa es un bien para un hombre prudente.

Menandro (*Monost.* 835)

In mundo tria sunt, quae sunt dignissima laude: / uxor casta, bonus socius, fidelis amicus

En el mundo hay tres cosas que son dignísimas de alabar: una esposa casta, un buen socio y un amigo fiel.

W 11891

3.06.1. La virtud está por encima de todo

In femina, pudicitia instar est omnium

En la mujer, la castidad vale por todas las cosas.

Vives (*De christiana foemina, 1, de Virginitate*). SD 3955, HL 3549

Más ha de haber en la buena mujer que casta ser. MK 43897 R. M.

Más ha de haber en la buena que ser casta y honesta. MK 43896 C.

3.06.2. La virtud es mejor que el dinero

Γάμει δὲ μὴ τὴν προῖκα, τὴν γυναικα δέ

Cásate no con la dote, sino con la mujer.

Menandro (*Monost.* 154)

Γυναικὶ κόσμος ὁ τρόπος, οὐ τὰ χρυσία

El adorno de una mujer es su decencia, no sus joyas.

Menandro (*Monost.* 148)

Dum modo morata recte ueniat, dotata est satis

Mientras venga bien acostumbrada, está suficientemente dotada.

Plauto (*Aul.* 239)

Non ego, illam mihi dotem duco esse, quae dos dicitur / sed pudicitiam et pudorem et sedatam cupidinem

Para mí no es dote la que otros llaman así, sino la castidad, el pudor y la pasión sencilla.

Plauto (*Amph.* 839-840). SD 6215

Primum indotata est; tum praeterea, quae secunda ei dos erat, periit, pro uirgine dari nuptum non potest

En primer lugar, ella no tiene dote; y además, la segunda dote [la honra y la virtud] que tenía ya la ha perdido: ya no es posible darla en matrimonio como virgen.

Terencio (*Adelph.* 345-346)

Probamque / pauperiem sine dote quaero

Busco a una [mujer] honrada y pobre sin dote.

Horacio (*Carm.* III 29, 55-56)

Pudicitia quam maxime mulieres exornat

Lo que más adorna a las mujeres es el pudor.

Justiniano (*Nov.* VI 6)

Mulier indotata etiam satis dotata est si casta est

La mujer sin dote está suficientemente dotada si es casta.

Lorichius, Johannes (1545): *De aenigmatibus* (f. 66v), atribuido a Ausonio

Probitas, pudorque uirginis dos optima est

La honradez y el pudor son la mejor dote de una chica.

G 2540

Satis dotata mulier quae proba est

Suficientemente dotada está la mujer que es honesta.

Jacobus Cruquius (s. XVI) en su edición de Horacio según la edición de Baxter (1826, Horacio, *Carm.* III 29, 56)

Satis dotata, si bene morata

Suficientemente dotada si está bien acostumbrada.

G 2972

La bien acostumbrada es bien dotada. MK 42984 R. M.

La doncella recatada será buena casada. MK 43037 R. M.

La moza buena, buena es. MK 42985 C.

Riqueza harta lleva quien casa con mujer buena, por muy pobre que sea. MK 39345 R. M.

A la buena, júntate con ella, y a la mala, ponla almohada. MK 43036 C.

En la mujer no hay color como el que le presta el rubor. MK 43038 R. M.

3.07. La virtud es mejor que la belleza

Quae dos matronis pulcherrima? Vita pudica

¿Qué dote es la más hermosa para las matronas? Una vida honesta.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 1, 4), atribuido a Bías

Bondad y dulzura, más que donaire y hermosura. MK 42983 R. M.

Harto es hermosa la que es virtuosa. MK 42982 C.

Hermosa es la buena mujer. MK 44170 C.

Hermosa es por cierto, la que es buena de su cuerpo. MK 42981 N.-M.-C.

Dámela honesta, dártela he compuesta. MK 42980 N.–M.–C.
Mujer recatada, mujer codiciada. MK 42992 R. M.

3.08. *La no virtuosa se desprecia*

Ego illam periisse cui periit pudor

Para mí ha muerto aquella para quien ha muerto la vergüenza.
cf. Plauto (Bacch. 485). G 791

Nihil mulieri restare credas, quae pudicitiam adiecit

A la mujer que desechó el pudor no creas que le quede nada.
Vives (De christiana foemina, 1). SD 6005

Ansí es el queso sin corteza, como la doncella sin vergüenza. MK 43399 C.

La mujer bonita sin pudor es como el buen vino sin color. MK 44208 R. M.

Mujer ligera y vana, no vale una avellana. MK 43422 R. M.

3.09. *El pudor no se recupera*

Pudor dimissus numquam redit in gratiam

El pudor una vez perdido jamás vuelve a la gracia.
Publilio Siro (459 / P 10). SD 7930, HL 6839, G 2570, COU I.2420

Redire cum perit, nescit pudor

Cuando ha desaparecido, el pudor no sabe volver.
Séneca (Ag. 113). G 2890

La vergüenza, una vez perdida, se perdió para toda la vida. MK 63206 R. M.

Quien la vergüenza perdió, nunca más la recobró. MK 63205 R. M.

Quien pierde la vergüenza, se queda para siempre sin ella. MK 63208

Quien una vez la pierde, a verla no vuelve. MK 63209 R. M.

El humo y la vergüenza tienen ida, pero no vuelta. MK 63213 R. M.

La vergüenza donde sale una vez nunca más entra, y la sospecha nunca sale de donde entra. MK 63212 C.

La vergüenza es un pez que si se escapa, no vuelve otra vez. MK 63207

La vergüenza y el cuervo dijeron al irse: "Vuelvo", y no volvieron. MK 63214 R. M.

Vergüenza y mocedad, no vuelven cuando se van. MK 63215 R. M.

La vergüenza, la fe y la doncellez, sólo se pierden una vez. MK 63210 R. M.

Vergüenza y virginidad, cuando se pierden, para toda la eternidad. MK 63211 R. M.

La honra y la mujer son como el vidrio, al primer golpe se quiebran. MK 31342 C.

La mujer y el vidrio siempre en un tris. MK 43207 R. M.

La mujer y el vidrio siempre están en peligro. MK 43206 N.–C., COU I.1630

Mujeres y vidrios son quebradizos. MK 43208 R. M.

3.09.1. *Pérdida del pudor e inicio del vicio*

Ne <eas> simul pudere quod non oportet coeperit; quod oportet no pudebit

Cuando una mujer comienza a avergonzarse de lo que no debe, no tardará en perder la vergüenza de hacer lo que no debiera.

Livio (XXXIV 4, 16). SD 5528

Neque femina, amissa pudicitia, alia abnuerit

Una mujer cuando ha perdido el pudor, ya no es capaz de oponerse a nada.
Tácito (Ann. IV 3, 4). SD 5873, HL 5213, M 169 y 505, G 1851

La vergüenza y la honra, la mujer que la pierde nunca la cobra. MK 63204 N.–C.

Moza manoseada, de nada se espanta. MK 43426 R. M.

3.09.2

Quinque lineae sunt amoris, scilicet: uisus, allocutio, tactus, osculum siue suauium, coitus

Cinco son los hilos del amor, a saber: mirada, conversación, tacto, ósculo o beso y coito.

Donato (*Comm. Ter. Eun.* 635-638). SD 8498, HL 7270

Visus, auditus, tactus et post oscula factum

Mirada, audición, tacto y, después de los besos, el acto.

SD 10703, HL 9263

Besar sin otro pecar, por maravilla lo has de contar. MK 7208 R. M.

Beso y no alargarse a más, pocas veces o jamás. MK 7214 R. M.

Besos no rompen huesos; pero atraen camino para otros excesos. MK 7213 R. M.

Boca besada, boca arregostada. MK 7228 R. M.

Boca besada, mujer entregada. MK 7229 R. M.

Boca con boca, pronto se desboca. MK 7209 R. M.

Chico exceso es dar a una moza un beso, si queda en eso. MK 7221 R. M.

Dama besada, dama tocada. MK 7230 R. M.

Dámela besada, y te la daré catada. MK 7231 R. M.

Dar un besillo es muy justo; lo malo es tomarle el gusto. MK 7219 R. M.

El beso abre la puerta, y para lo demás ya queda abierta. MK 7215 R. M.

En el beso está el primer tropiezo. MK 7216 R. M.

Galán que a conquistar doncellas vas, cuando cuentes con su boca, contarás con lo demás. MK 7218 R. M.

Mujer besada, mujer ganada. MK 7232 R. M.

No es lo peor el beso, sino el vezo. MK 7217 R. M.

No fuera malo dar un beso, si quedara en eso. MK 7220 R. M.

No me hagas besar, no me harás pecar. MK 7207 N.-C.

Por el besar empieza la doncella a resbalar. MK 7222 R. M.

Por el besar se empieza el mal camino a andar. MK 7223 R. M.

Por el besar se empieza el queso, y al fin, ¡ahí queda eso! MK 7224 R. M.

Por el beso empieza eso. MK 7225 R. M.

Tras el beso viene el vezo. MK 7227 R. M.

Tras el beso viene eso. MK 7226 R. M.

Besos y abrazos no hacen muchachos; pero son barbechos para el año que viene. MK 7233 C.-R. M.

Besos y abrazos no hacen muchachos; pero tocan vísporas. MK 7234

Los besos no hacen hijos; pero son empecijos. MK 7235 R. M.

vid. Apéndice 2.06

3.10. La virginidad en la mujer

Sit formosa, decens, diues, fecunda, uetustos / porticibus disponat auuos, intactior omni / crinibus effusis bellum dirimente Sabina

[La esposa] sea hermosa, decente, rica, fecunda, tenga alineadas las vetustas figuras de sus antepasados en el pórtico, más virgen que cualquier sabina de las que terminoran la guerra dejando flotar su cabellera.

Juvenal (6, 162-164)

3.10.1

Sic uirgo, dum intacta manet, dum cara suis est, / cum castum amisit polluto corpore florem, / nec pueris iucunda manet, nec cara puellis

Así, una doncella mientras permanece intacta, mientras, es querida por los suyos; cuando ha perdido la flor de su castidad y manchado su cuerpo, ya no es agradable ni para los jóvenes ni

para las muchachas.

Catulo (62, 45). SD 9474

Doncella manoseada, flor ajada. MK 43425 R. M.

La mujer es carta cerrada, que después de abierta no vale nada. MK 43348 R. M.

Moza catada, ni doncella, ni viuda, ni casada. MK 43347 R. M.

Mujer abandonada, su pecado paga. MK 43359 R. M.

Mujer que quebranta el sexto, ni confíe en el mozo ni espere en el viejo. MK 43360 R. M.

3.11. La virtud y fama en la mujer

Τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χεῖροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἢ δόξα καὶ ἧς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ἦ

Grande será tu gloria si no caes en tu carácter natural, y mayor será la de aquella de la que menos se habla entre los hombres tanto para bien como para mal.

Tucidides (II 45, 2)

Quae casta est? De qua mentiri fama ueretur

¿Cuál es casta? Aquella sobre la cual la murmuración teme mentir.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 1, 5), atribuido a Bías

La buena mujer, sin fama, ni buena ni mala. MK 44307 R. M.

Mujer y pera, la que no suena, ésa es la buena. MK 44308 R. M.

De doncella que anda en lenguas, ni malo ni bueno creas. MK 44309 R. M.

Cuando una mujer es famosa, casi siempre lo es por la mala cosa. MK 44310 R. M.

Mujer con fama, mujer infamada. MK 44311 R. M.

Mujer en opinión tiene mal son. MK 44312 R. M.

Mujer por muchos nombrada, no me agrada. MK 44313 R. M.

3.11.1

Vnus pudicitiae fructus est pudicam credi

El único fruto del pudor es ser tenida por honesta.

Séneca el Retórico (*Contr.* II 7, 9). SD 4954, M 167

La más cauta es tenida por más casta. MK 43724 N.–M.–C.

La mujer cauta y mirada, aunque mala, no infamada. MK 19155 R. M.

La mujer mala, cauta, mas no infamada. MK 43723 Z.–N.–M.–R. M.

vid. Apéndice 9.31

3.11.2

Quoniam, inquit, meos tam suspicione quam crimine iudico carere oportere

Porque –dijo– considero que es necesario que los míos estén tan libres de sospecha como de culpa.

Suetonio (*Iul.* 74, 2)

Mulier Caesaris etiam suspicione uacare debet

La mujer del César debe estar libre incluso de motivos de sospecha.

cf. Plutarco (*Vit. Caes.* 10, 9); cf. Suetonio (*Iul.* 74, 2). M 305

A la mujer del César no le basta ser honrada, sino que además tiene que parecerlo. Doval (1997: nº 1298)

La mujer del César no sólo tiene que ser honrada, también tiene que parecerlo. Buitrago (2002: 417)

No basta a la mujer ser buena: es menester que lo parezca. MK 43044 R. M.

No basta ser honrada, sino parecello en trato y cara. MK 31316 C.

No sólo ha de ser casta la mujer, más débelo parecer. MK 43043 C.

Bueno es ser bueno; pero es mejor serlo y parecerlo. MK 7475 R. M.

No basta ser bueno, sino parecerlo. MK 7474 N.
No basta ser honrado, sino parecerlo. MK 31315 C.
No sólo serlo, sino parecerlo. MK 31446 R. M.
Para Dios, hay que ser bueno; para el mundo, parecerlo. MK 7476 R. M.
Eso ha de hacer la mujer, que no tengan que la retraer. MK 43042 C.
Más vale ser cornudo que no lo sepa ninguno, que sin serlo, pensarlo todo el mundo. MK 1185 N.–M.–C.
Hija, ni mala seas, ni hagas las semejas. MK 43112 M.

3.12. La casta lo es pues no ha sido solicitada

Casta est quam nemo rogauit

Casta es aquella mujer a la que nadie ha requerido de amores.

Ovidio (*Am.* I 8, 43). SD 1273, HL 1171, P 428, M 165, D 349

Aquella es casta, que no es requestada. MK 43194 C.
Buena, de las mejores, por falta de seguidores. MK 43005, MK 60230 N.–M.–R. M.
Buenas y mejores, por falta de seguidores. MK 43198 R. M.
Ella se comide, que nadie se lo pide. MK 43007 C.
No hay más mujer casta que la no rogada. MK 43006 R. M.
Toda mujer es casta, si no fuese recuestada. MK 60231 R. M.
Aquella que no es habida no es combatida. MK 43196 R. M.
Buena es Dorotea, si no hay quien la pasea. MK 43197 R. M.
La que menos escuchare de los hombres la razón, ésa librará mejor. MK 43094 C.
Seso en prosperidad, y amigo en adversidad, y mujer rogada casta, raramente se halla. MK 20799 C.
Mujer de muchos codiciada, de alguno será alcanzada. MK 43214 R. M.
Mujer muy codiciada, pocas veces no lograda. MK 43215 R. M.
Mujer seguida y liebre corrida, conquista segura. MK 43199 R. M.
A la buena, en su rincón, no falta demandador. MK 38851 H.
Ésa es buena y escogida, que es seguida y no vencida. MK 43091 N.–C.–R. M.
La seguida y no vencida, ésa es mujer escogida. MK 42999 R. M.
Aquella es honrada fina, que lo es combatida; y si es honrada sin combate, no se ensalce. MK 42998
Aquella no es cabal honrada que no es combatida y conquistada. MK 43195 C.

3.12.1. Castidad es fealdad

Argumentum est deformitas pudicitiae

La castidad es prueba de fealdad.

Séneca (*Ben.* III 16, 3). SD 818, HL 748

Gran fealdad, forzosa castidad. MK 24515 R. M.
A la fea, su mejor guarda es que lo sea. MK 24513 R. M.
Fealdad no es castidad. MK 24517 R. M.
Ni la fea es segura; porque si no la buscan, ella se busca. MK 43187 R. M.
Ni las feas están seguras; que nunca falta quien las procura. MK 43188 R. M.
Fealdad es castidad, no para la fea, sino para los demás. MK 24514 R. M.

3.13. La custodia de la mujer

Οὐκ οἶη. ἄμα τῇ γε καὶ ἀμπίπολοι δὺ' ἔποντο

No sola, sino con dos sirvientas acompañándola.

Homero (*Od.* I, 331)

Filiae tibi sunt? Serua corpus illarum et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas
 ¿Tienes hijas? Vigila su cuerpo y no les muestres un rostro sonriente.

Biblia (Sf. 7, 26)

Super filiam luxuriosam confirma custodiam

Sobre la hija indócil mantén una estrecha vigilancia.

Biblia (Sf. 42, 11)

Mulier pudica ne sola sit usquam

Una mujer sola no será nunca decente.

Erasmus (*Adag.* III 9, 39)

La mujer casta esté siempre acompañada. MK 43082 R. M.

Con guardas y velas, los cuernos se vedan. MK 1239 N.-M.-C.

3.13.1

Si qua, metu dempto, casta est, ea denique casta est

Si una mujer se conserva casta cuando no tiene nada que temer, es señal de que es casta de veras.

Ovidio (*Am.* III 4, 3). D 3048

La mujer, o ella se guarda, o en perderse no tarda. MK 43152 R. M.

Si una mujer no se guarda, ¿quién la guarda? MK 43153 R. M.

3.13.2

Γελοῖον γάρ, ἢ δ' ὄς, τόν γε φύλακα φύλακος δεῖσθαι

Sería ridículo que un guardián necesitara un guardián.

Platón (*Rep.* III 403e)

Quis custodiet ipsos / custodes?

¿Quién va a vigilar a los mismos vigilantes?

Juvenal (6, 347-348). SD 8504, HL 7277, P 2508, T 1015

La mujer, por más guardas, no está más guardada. MK 43154 R. M.

3.13.3

Viri culpa si femina modum excedat

Es culpa del varón si la mujer se sale de sus límites.

Tácito (*Ann.* III 34, 7). SD 10647, HL 9220, P 3089, M 172 y 355

3.14. La mujer es indomable e incustodiable

Feminae naturam regere desperare est otium

Guiar el carácter de una mujer es perder la esperanza de sosiego.

Publilio Siro (187 / F 22)

La mujer y el potro, que los dome otro. MK 42840 R. M.

Carga pesada, una mujer ligera. MK 43223 R. M.

No hay carga más pesada que la mujer liviana. MK 43222 C.

A la mujer buena, poco freno le basta, y ni mucho a la mala. MK 42979 R. M.

Mudar la condición de una mujer y quitar las cruces en un pajar, cosas son que van a la par. MK 43499 R. M.

Mujeres y guitarras, es menester mucho tino para templarlas. MK 42908 R. M.

A la buena mujer, poco freno basta. MK 42978 R. M.

3.14.1

Ille lauat lateres, qui custodit mulierem

Lava ladrillos aquel que custodia a una mujer.

Locher (*Stultifera Navis mortalium*, 1572: 64)

Nec catus poterit seruari pelle nitente, / nec mulier cunctis (l. cultus) si pretiosus erit

Ni un gato podría mantenerse la piel reluciente, ni una mujer, si la cura fuera costosa.

Abelardo, Pedro (*Carmen ad Astrolabium filium*, 227). A 434

No puede ser guardar a una mujer. MK 43144 R. M.

Doncellas es mal ganado, que nunca está bien guardado. MK 43138 R. M.

Dos cosas que no pueden ser: librarse de la muerte y guardar una mujer. MK 42278 R. M.

Guarda el cabrero las cabras de muchos lobos, y a su mujer no puede de un hombre solo. S 179

Mal ganado es de guardar, mozas locas por casar. MK 43137 Z.-N.-C.

Reniego de ganado que querría no ser guardado. MK 43146 R. M.

Ruin ganado son mozueltas, y cuñado el pastor de ellas. MK 43145 R. M.

Moza, viña, pera, cabra y garbanzal, malas cosas son de guardar. MK 43140 R. M.

Mujer hermosa, viña e higueral, muy malos son de guardar. MK 43141 R. M.

Niña, y viña, y peral, y habar, malos son de guardar. MK 43139 N.

Niñas y viñas, difícil guardaría. MK 43143 R. M.

Quien guarda moza y lana, no guarda nada. MK 43160 R. M.

Doncellas muy guardadas, aborrecen a quien las guarda, y a quien las quiere llevar aman. MK 43155 R. M.

Quien mucho guarda a la mujer, mala la quiere hacer. MK 43151 R. M.

3.14.2

Difficillima dicitur esse custodia mulierum: adeo ut mille pulices ex prouerbio facilius contineantur in uno loco, quam castitas unius mulieris prauae et libidinosae

Se dice que la custodia de las mujeres es muy difícil: hasta el punto que, según el proverbio, es más fácil mantener en un único lugar a mil pulgas, que la castidad de una única mujer perversa y libidinosa.

Bebel (1879: 20, nº 84)

Facilius est ardenti sub sole obseruare pulices, quam inuitam custodire mulierem

Es más fácil vigilar las pulgas debajo del suelo ardiendo que custodiar a una mujer obligada.

Locher (*Stultifera Navis mortalium*, 1572: 64). A 434, COU I.986

Más difícil es guardar una sola doncella que un saco de pulgas. MK 43147 R. M.

Más fácil es guardar un saco de pulgas que mujer alguna. MK 43148 R. M.

Un costal de pulgas guardaré yo, y una sola doncella no. MK 43149 R. M.

Un saco de pulgas guardaré; pero a guardar una doncella no me obligaré. MK 43150 R. M.

Quien a una mujer guarde no queriendo ella, alcanzará con la mano una estrella. MK 43158 R. M.

Si la mujer no quiere, ser guardada no puede. MK 43159 R. M.

Mala guardaría es la de doncellas, si no se guardan ellas. MK 43142 R. M.

Por más que mi Pedro quiera guardarme, como yo no quiera, no será fácil. MK 43157 R. M.

A la mujer mala, poco aprovecha la guarda. MK 43134 Z.-N.-M.-C.

A la mujer mala, poco aprovecha la guarda, aunque la traigas en la manga. MK 43135 R. M.

A la que quiere ser mala, poco aprovecha guardarla. MK 43136 C.

3.15. La mujer obedece a la violencia

Nux, asinus et mulier uerbere opus habent

El nogal, el asno y la mujer necesitan golpes.

A 442, G 2165, COU I.2078

Nux, asinus, campana, piger sine uerbere cessant; / haec dura, is tardus, haec tacet, ille iacet: / sed simul ut ferri plagam sensere uel ulmi, / haec cadit, hic pergit, haec sonat, ille studet!

La nuez, el asno, la campana y el perezoso no se mueven sin pegarles: ésta es dura, ése es lento, aquélla calla, aquél yace; pero en cuanto sienten el golpe del hierro o del madero, ésta cae, ése avanza, aquélla suena, aquél actúa.

M 93

Nux, asinus, mulier, simili sunt lege ligati; haec tria nihil recti facient si uerbera cessant

El nogal, el asno y la mujer están regidos por ley semejante: los tres no harán nada bien si cesan los golpes.

SD 6676, HL 5774, A 442, B 2327, COU I.2077, W 19407

Al nogal, a la mujer y al asno, palo. MK 42822 R. M.*Asno, mujer y nuez, a golpes dan su fruto.* MK 5355 R. M.*Burros a coces, harrieros a palos y voces.* MK 5358 R. M.*El asno del gitano, en viendo el palo alarga el paso.* MK 5354 C.*El asno no quiere espuela, sino vara con aguijón que le duela.* MK 5357 R. M.*Las mulas no aguijan con dulces palabritas.* MK 44381 R. M.*Si quieres hacer algo, al buey por halagos, y al asno por palos.* MK 7925 C.*A la mujer y a la burra, cada día una zurra.* MK 42821 R. M.*A la mujer y a la mula, vara dura.* MK 42825*Asnos y mujeres, por la fuerza entienden.* MK 42839 R. M.*El asno y la mala mujer, a palos se han de vencer.* MK 5356, S 99 R. M.*El asno y la mujer, a palos se han de vencer.* MK 42819 N.-M.-C.*El burro flojo y la mala mujer, apaleados han de ser.* MK 10114 R. M.*La burra y la mujer, apaleadas quieren ser.* MK 42820 C.*La mujer y el asno se enderezan a palos.* MK 42824 R. M.*Al mal caballo, espuela; a ladrón y a mala mujer, palo que le duela.* MK 21795 R. M.*Espuela quiere el bueno y mal caballo; y la mujer mala y buena, palo.* MK 42823 R. M.*La nuez y la mujer, a golpes se han de vencer.* MK 42828 R. M.*A la mujer y a la candela, patás en ellas.* MK 42830 R. M.*A la mujer y al hierro, dale sin duelo.* MK 42827 R. M.*A la mujer y al papel, sin miedo tírale.* MK 42834 R. M.*A la mujer y al papel, sin temer.* MK 42835 R. M.*A la mujer y la carne, mientras chillen, darle.* MK 42826 R. M.*Al papel y a la mujer, sin miedo de romper.* MK 42836 R. M.*El fuego y la mujer, a coces se han de hacer.* MK 42829 C.*El raso y la mujer, prensados, o acuchillados han de ser.* MK 42832 R. M.*La mujer y el raso, o prensado, o acuchillado.* MK 42833 R. M.*A la moza andadera, quebralla la pierna y que haga gorguera.* MK 42949 C.*A la mujer que tal sueño sueña, coces y palos y golpes en ella.* MK 43831 C.*A la mujer romeriega, quebralla la pierna.* MK 42950 C.*A la mujer ventanera, tuércela el cuello si la quieres buena.* MK 42948 N.-M.-C.*La mujer es animal que gusta del castigo.* MK 42837 R. M.*Agua en los trigos; vino, en los hombres; palo, en las mujeres.* S 38*Al asno, el palo; a la mujer, el regalo.* MK 42914 R. M.*La mula y la mujer por halago hacen el menester.* MK 42912 C.*La mula y la mujer, por halago hacen el mandado.* MK 44380 N.-R. M.*La mula y la mujer, por halago han de hacer el mandado.* MK 42911 M.-R. M.*Con tino se saca jugo de mujeres y de frutos.* MK 42924*La mujer y la naranja no se ha de apretar mucho, porque amarga.* MK 42919 C.-R. M.*La mujer y la naranja, lo mejor es no apretalla.* MK 42920 R. M.*La naranja y la mujer no se han de apretar: de lo que quisieren dar.* MK 42921 R. M.*Naranjas y mujeres, lo que ellas buenamente dieren.* MK 42922 R. M.*La naranja y el limón, lo que den sin estrujón.* MK 42923 R. M.

3.16. La mujer es lujuriosa

Acrior est nostra, plusque furoris habet

[La pasión femenina] es más violenta que la nuestra [la masculina] y tiene más de locura.

Ovidio (*Ars I*, 342)

Legitimum finem flamma uirilis habet

El ardor viril tiene un límite conforme a las leyes [frente al femenino].

Ovidio (*Ars I*, 282)

Vtque uiro furtiua uenus, sic grata puellae

El amor furtivo es agradable tanto para el varón como para la mujer.

Ovidio (*Ars I*, 275)

Filia patri abscondita est uigilia et sollicitudo eius auferet somnum

Una hija es una secreta causa de cuidados para su padre y una preocupación que le quitará el sueño.

Biblia (*Sí. 42*, 9). D 932

Virgo pubescens et nux matura rubescens, illa quidem tangi, uult haec de stipite frangi

Doncella que llega a la pubertad y nuez madura que enrojece, sin duda aquélla quiere ser tocada y ésta quiere ser arrancada del tronco.

A 1150, B 3564, G 3415, COU I.3214

Mozas que se acercan a los veinte, ser guardadas no quieren. MK 43156 R. M.

Cuando la higuera brota, la mujer trota. MK 37211

En brotando la higuera, encerrar las doncellas. MK 37212 R. M.

Cuando al mozo le nace el bozo y a la moza le llega a la cintura el pelo, ya están en punto de caramelo. MK 37209 R. M.

Doncellas, cásenlas sus padres antes que se casen ellas. MK 40181 R. M.

El pece fresco, gástalo presto; y, habiendo crecido, tu hija con marido. MK 50126 N.-C.

En habiendo crecido, haz a tu hija con marido. MK 40183 R. M.

3.16.1

Iamque eadem summis pariter minimisque libido

La misma lujuria afecta igualmente a esclavas y amas.

Juvenal (6, 349)

Muchas hay catadas, y pocas recatadas. MK 43331 R. M.

3.16.2

Lassata, necdum saciata

Cansada de hombres, pero no saciada.

Juvenal (6, 130). SD 4650

Nunca harta, aunque cansada. MK 43416 C.

Mujer muy carnal, harta nunca jamás. MK 37227 R. M.

3.16.3

Fornicatio mulieris in extollentia oculorum et in palpebris illius agnoscitur

La lujuria de la mujer en las procacidades de los ojos y en los párpados se conoce.

Biblia (*Sí. 26*, 12). SD 3187, HL 2896

La mujer rabicaliente, escrito lo trae en la frente. MK 43271 H.-R. M.

3.16.4

Foeda est in coitu et breuis uoluptas / et taedet Veneris statim peractae

En el coito hay un placer sucio y breve, y el amor consumado hasta inmediatamente.

Petronio (*fr. 101*, 1-2 [PLM IV.99])

Post coitum omne animal triste

Después del coito todo animal queda triste.

SD 7661, HL 6578, P 2301, T 1428

Triste est omne animal post coitum, praeter mulierem gallumque

Todo animal está triste después del coito, excepto la mujer y el gallo.

SD 10063, HL 8710, P 2923

Después del coito, todo animal queda triste, excepto la mujer y el gallo. Doval (1997: nº 1457)

3.17. La mujer debe ser recatada

Multis placere quae cupit, culpam cupit

La que desea agradar a muchos, desea la culpa.

Publilio Siro (351 / M 43). SD 5479, HL 4925

Quae uult uideri bella nimis, nihil negat

La mujer que quiere parecer excesivamente amable, no niega nada.

Publilio Siro (532 / Q 32). SD 8017, HL 6925

Moza que con todos bromea, no sé si lo es, pero quizás lo sea. MK 43408 R. M.

Mujer que a todos hace cara, parará en burdelería. MK 43409 R. M.

Mujer novicholera, nunca fue buena casera. MK 43410 R. M.

La moza loca, la risa en la boca. MK 43239 C.

La moza risueña, muestra que quiere ser dueña. MK 43238 H.

Mujer que mucho ríe, pronto llorará. MK 43284 R. M.

La que mucho los ojos mece, si no lo es, lo parece. MK 43283 R. M.

La que al andar las ancas meneas, bien sé yo de qué pie cojea. MK 43275 R. M.

Mujer que al andar culea, bien sé yo lo que desea. MK 43276 R. M.

Mujer que al andar culea, cartel en el culo lleva. MK 43277 R. M.

Mujer que culea, ¡jea, ea! MK 43278 R. M.

3.18. La mujer es caprichosa y vana

Ardeat ipsa licet, tormentis gaudet amantis

Aunque ella también arda en deseos, se complace en el tormento de su amante.

Juvenal (6, 209)

Quod iuuat, inuitae saepe dedisse uolunt

Lo que les agrada, muchas veces [las mujeres] querrían haberlo concedido como a la fuerza.

Ovidio (*Ars I*, 674). SD 8608, HL 7344

Lo que la mujer más desea es lo que más niega. MK 43615 R. M.

vid. Apéndice 2.08

3.18.1

Quae dant, quaeque negant, gaudent tamen esse rogatae

Tanto las que conceden como las que niegan, todas disfrutan siendo solicitadas.

Ovidio (*Ars I*, 345). SD 7974, HL 6892

La mujer, rogada debe ser. MK 43089 R. M.

Las damas quieren ser rogadas, no ensañadas. MK 42913 C.

Las mujeres quieren ser rogadas. MK 44020 R. M.

Ninguna mujer toma a ofensa que uno o más hombres la quieran. MK 44021 R. M.

Si la mujer conoce que es amada, cántala endiosada. MK 44022 R. M.

Dile que es hermosa, y la verás gozosa. MK 43983 R. M.

Dile que es hermosa, y le echarás un caramelo en la boca. MK 43984 R. M.

Dile que es hermosa, y pídele cualquier cosa. MK 43985 R. M.

Dile que es hermosa, y tornarse ha loca. MK 43982 N.-M.-C.

Dile tres veces que es muy bella, y harás lo que quieras de ella. MK 43986 R. M.

La mujer rogada y la olla reposada. MK 43088 N.-C.

La novia, rogada; y la olla, reposada. MK 45878 R. M.

Las mujeres bellas miran de mal ojo a los que no las celebran. MK 44005 R. M.

3.18.2

Fugit ad salices et se cupit ante uideri

Huye hacia los sauces, pero desea que antes la vean.

Virgilio (*Ecl.* III, 65). M 166

La mujer que corre, seguida quiere ser. MK 43282 R. M.

3.18.3

Noui ingenium mulierum: / nolunt ubi uelis, ubi nolis cupiunt ultro

Conozco la condición de las mujeres: no quieren cuando tú quieres; cuando no quieres, lo desean aún más.

Terencio (*Eun.* 812-813). SD 6485, HL 5638, P 1953, D 2040

Condición es de mujeres despreciar lo que las dieres y morir por lo que las niegues. MK 43819 C.

3.18.4

Kaì φεύγει φιλέοντα καὶ οὐ φιλέοντα διώκει

Y rehúye al que la ama y persigue al que no la ama.

Teócrito (*Idyll.* 6, 17)

Quod refugit, multae cupiunt, odere quod instat

Muchas [mujeres] desean a quien las huye y rechazan a quien las acosa.

Ovidio (*Ars* I, 717). SD 8663, HL 7387, P 2539

Mujer despreciada, mujer enamorada. MK 43967 R. M.

La mujer no ama a quien la ama, sino a quien le viene en gana. MK 43968 R. M.

Las mujeres nunca son de quien las quiere, sino del último que viene. MK 43969 R. M.

3.18.5

Hoc uolo, sic iubeo, sit pro ratione uoluntas

Esto quiero, así lo ordeno, baste como razón mi voluntad.

Juvenal (6, 223). SD 3564, HL 3196, VF 369, P 1163, M 272, 493 y 649, D 10889, G 1161

Sic uolo, sic iubeo, sit pro ratione uoluntas

Así lo quiero, así lo ordeno, valga por razón mi voluntad.

cf. Juvenal (6, 223). SD 9478, P 2762, G 3077, W 29559

La mujer dice y hace cuanto le place. MK 42886 R. M.

La mujer dice y hace, lo que le place. MK 43827 H.

La mujer siempre hace lo que quier. MK 43829 R. M.

La mujer siempre hace lo que le parece, ni injuria perdona ni beneficio agradece. MK 43828 R. M.

3.19. La mujer hace perder la razón al varón

Balnea, uina, Venus conseruant corpora nostra; / corrumpunt eadem balnea, uina, Venus

Los baños, el vino y Venus conservan nuestros cuerpos; pero los corrompen los mismos baños, vino y Venus.

B 313

Balnea, uina, Venus corrumpunt corpora nostra / sed uitam faciunt balnea, uina, Venus

Los baños, el vino y Venus corrompen nuestro cuerpo, pero lo que constituye nuestra vida son los baños, el vino y Venus.

CIL (VI 15258). SD 982, D 252

Corrupti sunt saepe prauitatis uxorum mariti: num ergo omnis caelebes integri?

Los maridos son a menudo corrompidos por sus depravadas esposas: por tanto, ¿son todos los solteros íntegros?

Tácito (*Ann.* III 34). M 352

Nox et Amor uinumque nihil moderabile suadent

La noche, el amor y el vino no aconsejan nada moderado.

Ovidio (*Am.* I 6, 59). T 1379

Nox mulier uinum

La noche, la mujer, el vino.

Plauto (*Bacch.* 88-89). T 1379

Persuasit nox amor uinum adulescentia

Lo impulsó la noche, la pasión, el vino y la juventud.

Terencio (*Adelph.* 470). T 1379

Fornicatio et uinum et ebrietas aufert cor

La fornicación, el vino y la ebriedad quitan la razón.

Biblia (*Os.* 4, 11). T 1379

Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes

El vino y las mujeres hacen apostatar a los sabios.

Biblia (*Sí.* 19, 2). SD 10621, HL 9198, P 3082, D 3396, G 3403, COU I.3203, T 1379

Reddunt delirum femina, uina uirum

La mujer y los vinos vuelven loco al varón.

B 2940, M 171, W 26449

El vino y la mujer se burlan del saber. MK 7808 R. M.

El vino y la mujer, el juicio hacen perder. MK 7807 R. M.

El vino y las mujeres a los hombres más sabios embrutecen. MK 7809 R. M.

Entre la mujer y el vino hacen del hombre un pollino. MK 43439 R. M.

La mujer y el vino emborrachan al más ladino. MK 43438 R. M.

La mujer y el vino sacan al hombre de tino. MK 43436 C.

Las mujeres y el vino hacen errar el camino. MK 43440 R. M.

Vino y mujer, dos cosas son de temer. MK 6862 R. M.

Vino y mujeres, dan más pesares que placeres. MK 6863 R. M.

Gordo eras; pero entre Venus y Baco te han puesto flaco. MK 37258 R. M.

Baco, Venus y tabaco, ponen al hombre flaco. MK 30346 R. M.

Los enemigos del hombre son tres: tabaco, vino y mujer. MK 59904 R. M.

Tabaco, vino y mujer, echan al hombre a perder. MK 59905, MK 63346 R. M.

Vino, tabaco y mujer, echan al hombre a perder. MK 6861 R. M.

Tabaco, mujer y vino, para mí y no para mi vecino. MK 59907 R. M.

Al hombre de más saber, una mujer sola le echa a perder. MK 42898

Al hombre de más saber, una mujer sola le echará a perder. MK 43449 C.

Al más discreto varón, la mujer le echa al hondón. MK 43450 C.

Al más discreto varón, sola una mujer, le echa a perder. MK 43448 Z.-M.

Amigo de Venus, enemigo de sí mismo. MK 37259 R. M.

Andaos a eso, y os quedaréis en los huesos. MK 37257 R. M.

El amor a la mujer echa al hombre a perder. MK 3768 R. M.

Médicos errados, papeles mal guardados y mujeres atrevidas, quitan las vidas. MK 40438 R. M.

A la mujer y al vino, con tino. MK 43441 R. M.

Mujeres y vino; mas no de continuo. MK 30350 R. M.

Tabaco, mujer y vino, con tino. MK 59906 R. M.

Tres cosas mudan la naturaleza del hombre: la mujer, el estudio y el vino. MK 42899 R. M.

vid. Apéndice 9.33

3.20. La mujer arruina al varón

Χρή δ' ἐν δόμοισιν ἄνδρα τὸν σοφὸν τρέφειν / γυναῖκα χρηστὴν κάγαθὴν, ἢ μὴ τρέφειν

Es conveniente que el hombre sabio alimente en su casa a una mujer virtuosa y buena o que no la tenga.

Eurípides (*Iph. Aul.* 749-750)

Βίου σπάνις πέφυκεν ἀνδράσιν γυνή

La mujer es por naturaleza escasez de medios de vida para los hombres.

Menandro (*Monost.* 117)

Γυνὴ τὸ σύνολόν ἐστι δαπανηρὸν φύσει

La mujer es en general costosa por naturaleza.

Menandro (*Monost.* 153)

Βίον καλὸν ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ τρέφης

Vives una buena vida si no mantienes a una mujer.

Menandro (*Monost.* 118)

Πᾶρον βίον ζῆς, ἢν γυναῖκα μὴ τρέφης

Vives una vida más cómoda si no mantienes a una mujer.

Menandro (*Monost.* 468 Meineke / *cf.* 90 Jaekel)

Aliquando / hos animos? Neque enim loculis comitantibus itur / ad casum tabulae posita, sed luditur arca

¿Cuándo la pasión por el juego llegó a tal desatino? Ya no es suficiente la bolsa, se lleva el arca.

Juvenal (1, 89). SD 522

Cum bene uitaris, tamen auferet; inuenit artem / femina, qua cupidi carpat amantis opes

Aun cuando quieras evitarlo, ella te lo arrancará [un regalo]; la mujer ha hallado el arte de sustraer la fortuna de un amante apasionado.

Ovidio (*Ars I*, 419-420)

Hic campo indulget, hunc alea decoquit, ille / in uenerem putris

Éste tiene debilidad por el campo de Marte [deportes], los dados arruinan al otro, aquél se desvive por los asuntos de Venus.

Persio (5, 57-58)

Diues eram dudum; fecerunt me tria nudum, / alea, uina, uenus; tribus his sum factus egenus

Hace muy poco era rico; tres cosas me dejaron desnudo: el juego, el vino y las mujeres; por estas tres cosas he pasado a ser pobre.

SD 2190, HL 2089, B 820, M 646, A 1367, D 651, COU I.696

Haec perdunt hominem: uinum, femina, tesserae

Estas cosas pierden al hombre: el vino, la mujer y los dados.

A 1367, D 1048, G 1145, COU I.1200

Qui uino indulget, quemque alea decoquit, ille / in uenerem putret

Uno tiene debilidad por el vino, a otro lo arruina el juego, aquél se corrompe por el amor.

cf. Persio (5, 57-58). A 1367

Las mujeres, el juego y el vino sacan al hombre de tino. MK 43437 R. M.

Naipes, mujeres y vino, mal camino. MK 35390

Los enemigos de la bolsa son tres: vino, tabaco y mujer. MK 25845 R. M.

Naipes, mujer, vino y borra, no se juntan sin camorra. MK 35388 R. M.

Naipes, mujeres, bailes y vino, al más asesado quitan el tino. MK 35389 R. M.

Tabaco, toros, naipes y vino llevan al hombre a San Bernardino. MK 63345 R. M.

Hombre mujeriego, acaba consigo y con su dinero. MK 37260 R. M.

Tu honra y tu bolsa no la pongas en mano de la mujer moza. MK 43453 C.

Juego y bebida, casa perdida. MK 35383 R. M.

Naipes y vino tienen el mundo perdido. MK 35391 R. M.

El que pone al juego sus dineros, no ha de hacer cuenta de ellos. MK 35367 N.-C.

La bolsa del jugador no necesita atador. MK 35371 R. M.
Mil estudiantes, mil nobles; mil jugadores, mil pobres. MK 35373 R. M.
No hay caudal tan grande, con que el juego no dé al traste. MK 35374 R. M.
A las mujeres, al vino y al juego, con tiento. MK 43442 R. M.

3.21. *La mujer es un cúmulo de defectos*

Multa sunt mulierum uitia; sed hoc e multis maximum est, / cum sibi nimis placent, nimisque operam dant ut placeant uiris

Muchos son los defectos de las mujeres, pero de estos muchos el mayor es éste: que como se gustan mucho a sí mismas, usan pocas artes para agradar a los hombres.

Plauto (*Poen.* 1203-1204). M 169

La mujer es animal imperfecto. MK 43485 R. M.
Dame pega sin mancha, darte he moza sin tacha. MK 43487 N.-M.-R. M.
Ni mujer sin tacha, ni mula sin raza. MK 42784, MK 43486 C.-N.
Ni poeta con dinero, ni mujer sin pero. MK 51345 R. M.
No hay mujer sin pero, ni sin tacha caballero. MK 43488 R. M.
No hay mujer, ni espada, ni caballo, ni mula sin tacha. MK 42785 C.
Todo hombre tiene un pero, y toda mujer un ciento. MK 58002 R. M.

3.21.1

Cur omnium fit culpa paucarum scelus?

¿Por qué se extiende a todas el crimen de unas pocas?

Séneca (*Phaedr.* 565)

Parcite paucarum diffundere crimen in omnes

Evitad achacar a todas las mujeres las faltas de unas pocas.

Ovidio (*Ars III*, 9). SD 7219

Porque lo son unas pocas, todas las mujeres pasan por locas. MK 43230 R. M.

3.22. *Rechazo de la mujer perfecta*

Quis feret uxorem cui constant omnia?

¿Quién soportaría a la esposa dotada de todas [las perfecciones]?

Juvenal (6, 166). SD 8510, HL 7279

Muy bonita, enfada; algo fea, hace gracia. MK 44169 R. M.
Ni bonitas que encanten, ni feas que espanten. MK 44164 R. M.
Ni fea de espantar, ni bonita de admirar. MK 44165 R. M.
Ni hermosa que mate ni fea que espante. MK 44163 N.-M.-C.
Mujer con pero, no la quiero. MK 43490 R. M.

3.23. *La mujer es avara*

Auarum est mulierum genus

Avara es la estirpe de las mujeres.

Cicerón (*Inv.* I 50, 94). M 165

Muliebrium uitiorum fundamentum auaritia est

El fundamento de los vicios de las mujeres es la avaricia.

Séneca el Retórico (*Contr.* II 7, 9)

La mujer es avariciosa, para ser en lo suyo gastosa. MK 43864 R. M.
La mujer es descomedida en el tomar y avara en el dar. MK 43865 R. M.

3.24. La mujer es un mal necesario

Κακὸν ἀναγκαῖον γυνή

La mujer es un mal necesario.

Filemón (*fr.* 196 K); Macario (5, 7); Arsenio (1, 57a). T 1377

Γάμος γὰρ ἀνθρώποισιν εὐκταῖον κακόν

El matrimonio es para los hombres un mal deseado.

Menandro (*Monost.* 159)

Κακὸν φυτὸν πέφυκεν ἐν βίῳ γυνή, / καὶ κτόμεθ' αὐτὰς ὡς ἀναγκαῖον κακόν

La mujer es, en la vida, una mala planta, y la tenemos como un mal necesario.

Menandro (*Monost.* 398-399)

Τὸ γαμεῖν... κακὸν μὲν ἐστίν, ἀλλ' ἀναγκαῖον κακόν

Casarse es malo, pero es un mal necesario.

Menandro (*fr.* 578 K-Th). A 764, T 1377

Mulier malum necessarium

La mujer es un mal necesario.

Erasmo (*Adag.* I 5, 26); *cf.* Lampridio (*Alex. Sev.* 46, 5). SD 5430, HL 4890, M 168, A 764, T 1377, W 38390b

Si sine uxore esse possemus, Quirites, omnes ea molestia careremus; sed quoniam ita natura tradidit, ut nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo uiui possit, saluti perpetuae potius quam breui uoluptati consulendum est

Si pudiéramos vivir sin esposa, Quirites, todos nos veríamos libres de tal molestia; pero puesto que la naturaleza lo ha dispuesto de manera que no podamos vivir con ellas suficientemente a gusto, ni prescindir de ellas en absoluto, es preciso atender a la salud perpetua más que a un breve placer.

Aulo Gelio (I 6, 2), atribuido a Metelo Numídico. SD 9413, HL 8081

Malum est mulier, sed necessarium malum

La mujer es un mal, pero un mal necesario.

SD 5042, HL 4535, P 1597, A 764, T 1377, W 38102a1

La mujer es un mal necesario. MK 42786 R. M.

3.24.1

Τερπνὸν κακὸν πέφυκεν ἀνθρώποις γυνή

La mujer es para los hombres un mal agradable.

Menandro (*Monost.* 760)

Vsque adeo dulce puella malum est

Hasta tal punto la mujer es un mal agradable.

Ovidio (*Am.* II 9, 26)

[La mujer] es como un veneno endulzado con miel

Pap. Graec. de Estrasburgo (1016, 37) [traducción del latín citada por Cascajero (2002: 36)]

La mujer, como la vejez, un mal deseado es. MK 42787 R. M.

La mujer es dulce veneno. MK 43431 R. M.

3.25. La mujer es origen de males

Ἀλλὰ γυνή / ἐσκέδασ' ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά

Y aquella mujer [Pandora] esparció sobre los hombres las horribles miserias.

Hesíodo (*Op.* 94-95)

Πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆισιν

[Pandora], miseria de los hombres que se alimentan de pan.

Hesíodo (*Op.* 82)

Μεστὸν κακῶν πέφυκε φορτίον γυνή

- La mujer es un fardo repleto de males.
Menandro (*Monost.* 459)
- Διὰ τὰς γυναῖκας πάντα τὰ κακὰ γίγνεται*
Por causa de las mujeres suceden todos los males.
Menandro (*Monost.* 203)
- Πολλὴ γὰρ ἐστὶ τῶν γυναικῶν ἡ βλάβη*
Pues grande es el daño que producen las mujeres.
Menandro (*Monost.* 666)
- Ὅπου γυναῖκές εἰσι, πάντ' ἐκεῖ κακά*
Allí donde hay mujeres, todo son desgracias.
Menandro (*Monost.* 622)
- Πάσας Προμηθεὺς τὰς γυναῖκας ἔπλασεν κακάς*
Prometeo modeló malas a todas las mujeres.
Menandro (*Monost.* 664)
- Cum satis una tuis insomnia portet ocellis, / una sit et cuius femina multa mala*
Dado que una sola es suficiente para traer el insomnio a tus ojos, una sola mujer sea para cada uno la causa de muchos males.
Propertio (II 25, 47-48)
- Dux malorum femina: haec scelerum artifex / obsedit animos, huius incestae stupris / fumant tot urbes, bella tot gentes gerunt / et uersa ab imo regna tot populos premunt*
La mujer es el caudillo de los males: esta urdidora de iniquidades asedia los espíritus; por las indecencias de este ser impuro humean tantas ciudades, guerras emprenden tantas naciones, y a tantos pueblos aplastan reinos derribados desde sus cimientos.
Séneca (*Phaedr.* 559-562)
- Fuit ante Helenam cunnus taeterrima belli causa*
Ya antes de Helena un coño fue la más horripilante causa de guerras.
Horacio (*Serm.* I 3, 107). P 1031
- Nulla fere causa est, in qua non femina litem / mouerit*
Casi no hay ningún proceso en el que una mujer no haya provocado el litigio.
Juvenal (6, 242-243). SD 6526, HL 5670, M 170, D 2052, G 2107
- Ne abstrahatur in uis mulieris mens tua, neque decipiaris semitis eius*
No dejes arrastrar tu corazón de los atractivos de la mujer, ni sigas seducido sus caminos.
Biblia (*Prov.* 7, 25). D 1722
- Non concupiscat pulchritudinem mulieris cor tuum, nec capiaris nutibus illius*
No codicie tu corazón la hermosura de la mujer, ni te cautiven sus miradas.
Biblia (*Prov.* 6, 25). D 1918
- Propter speciem mulieris multi perierunt*
A causa de la hermosura de una mujer han perecido muchos.
Biblia (*Si.* 9, 9). SD 7905, HL 6810, D 2472, G 2561
- Virginem ne conspicias, ne forte scandalizeris in decore illius*
No pongas los ojos en una doncella, no sea que tropieces en su belleza.
Biblia (*Prov.* 9, 5). SD 10643
- Mala mali malo mala contulit omnia mundo; / causa mali tanti femina sola fuit*
Una manzana del mal confirió todos los males al mal mundo; la causa de tanto mal fue una sola mujer.
W 14301
- Por la mujer entró el mal en el mundo.* MK 43435 R. M.
En mala mujer mucho mal suele haber. MK 43114 R. M.
De la mar, la sal; de la mujer, mucho mal. MK 43433 N.-M.-R. M.
vid. Apéndice 3.51

3.26. La mujer es malvada y cruel

Θηρῶν ἀπάντων ἀγριωτέρα γυνή

De todas las fieras, la mujer es la más salvaje.

Menandro (*Monost.* 342). Bebel (1879: 147, nº 556)

Οὐδὲν γυναικὸς χεῖρον οὐδὲ τῆς καλῆς

Nada es peor que una mujer, aunque sea bella.

Menandro (*Monost.* 609); Aquiles Tacio (I 7, 4)

Ἴση λεαίνης καὶ γυναικὸς ὀμότης

Es igual la crueldad de la leona y de la mujer.

Menandro (*Monost.* 374)

[*Feminarum sexus*], *si licentia adsit, saevius, ambitiosus, potestatis avidus*

El sexo femenino, si se le da facultad para obrar, es cruel, ambicioso, ávido de poder.

Tácito (*Ann.* III 33). SD 3055, M 169

Breuis omnia malitia super malitiam mulieris

Toda malicia es pequeña comparada con la malicia de la mujer.

Biblia (*Sí.* 25, 26). SD 1172, M 435, COU I.342

Omnis malitia nequitia mulieris est

La perversidad de la mujer es suma malicia.

Biblia (*Sí.* 25, 17). SD 6984

Bestia crudelis est cor pravae mulieris

El corazón de una mujer depravada es una bestia cruel.

W 2014

Nihil super malitiam pravae mulieris

Nada supera la malicia de una mujer depravada.

cf. Biblia (*Sí.* 25, 26). Bebel (1879: 111, nº 408)

Nullum animal peius muliere

Ningún animal es peor que la mujer.

Bebel (1879: 147, nº 556)

La mujer y la avispa, con el rabo pican. MK 43443 R. M.

Mujer celosa, leona furiosa. MK 10532 R. M.

Mujeres y ortigas, a cual más pican. MK 43254, MK 43444 R. M.

Con lobos y con mujeres topará más que quisieras. MK 43482 R. M.

3.26.1

Sunt tria damna macra, nempe anser, femina, capra: / non nisi demonibus conuenit iste cibus

Son tres daños, sin duda, la oca, la mujer y la cabra delgadas: este alimento no conviene sino a los demonios.

W 30833a

Sunt tria mala: macra foemina, mula, capra

Son tres males: la mujer, la mula y la cabra delgadas

S 178

La mujer y la cabra es mala siendo flaca y magra. MK 44274 C.

Mujer y cabra, có mala el diablo si es magra. MK 42844 R. M.

Ánade, mujer y cabra, mala cosa siendo magra. MK 49085 C., S 76

El ánade, la mujer y la cabra, es mala cosa siendo magra. MK 44275 R. M.

Cabra, caballo y mujer, gordos los has de escoger. MK 44276, S 178 R. M.

Cabra, caballo y mujer, gordos los has de tener. MK 44276, S 178 R. M.

Dámela flaca, y dártela he bellaca. MK 44272 R. M.

La mujer, si gorda, es boba; si flaca, bellaca. MK 44281 R. M.

La mujer, el melón y el queso, al peso. MK 44277 R. M.

Mujer delgada, ni aliñada. MK 44273

No tengas gordas ni a la mujer, ni a la cabra, ni a la corra. MK 46208 García Lomas.

Buena mula, buena cabra y buena hembra, tres malas bestias. MK 44362 R. M.

Una buena cabra, y una buena mula, y una buena mujer son muy malas bestias todas tres. MK 8341 C.

Una buena mujer, una buena cabra y una buena mula, son tres malas cucas. MK 43041 R. M.

3.27. Rechazo de la mujer y del matrimonio

Ὁ μὴ γαμῶν ἄνθρωπος οὐκ ἔχει κακά

El hombre que no se casa no sufre males.

Menandro (*Monost.* 591)

Χωρὶς γυναικὸς ἀνδρὶ κακὸν οὐ γίγνεται

Sin mujer no le ocurre mal alguno al hombre.

Menandro (*Monost.* 837)

Μήποτε γάμει γυναῖκα κοῦκ ἀνοίξεις τάφον

Nunca te cases con mujer y no cavarás tu tumba.

Menandro (*Monost.* 502)

Ἄξεις ἀλύπως τὸν βίον χωρὶς γάμου

Sin casarte pasarás la vida libre de penas.

Menandro (*Monost.* 72)

Cui fortuna fauet, ille sponsam abducet

A quien la fortuna favorece, se le lleva la esposa.

Bebel (1879: 44, nº 140)

Qui caret uxore, lite caret atque dolore

Quien no tiene mujer, está libre de pendencia y de dolor.

SD 8157, HL 7035, P 2440, M 354, A 823, B 2762, D 2576, G 2678, COU I.2502, W 23916

Qui uxorem non ducit, mala non sentit

El que no se casa está libre de males.

SD 8354, HL 7184, A 823, D 2720, G 2759

Quien mujer no tiene, mil males no siente. MK 40131 R. M.

Quien no se casó, de mil males se libró. MK 40071 R. M.

Sin mujeres y sin vientos, tendríamos menos tormentos. MK 43848 R. M.

3.27.1

Λύπη παροῦσα πάντοτ' ἐστὶν ἡ γυνή

La mujer es un dolor siempre presente.

Menandro (*Monost.* 450)

Μεγάλη τυραννὶς ἀνδρὶ τέκνα καὶ γυνή

Una gran tiranía para un hombre son sus hijos y su mujer.

Menandro (*Monost.* 506); Eurípides (*fr.* 543 N²)

Χειμῶν κατ' οἴκου ἐστὶν ἀνδράσιν γυνή

La mujer es para los hombres una tormenta en casa.

Arsenio (18, 19a); Menandro (*Monost.* 823). T 1378

Mulier est hominis confusio

La mujer es una confusión para los hombres.

W 38388

Qui capit uxorem, capit absque quiete laborem, / longum languorem, lacrimas, cum lite dolorem

Quien toma esposa, toma trabajos sin tranquilidad, un largo desánimo, lágrimas y dolor con discusiones.

B 2760, W 23903

Qui capit uxorem, litem capit atque dolorem

Quien toma esposa, toma pleitos y dolores.

SD 8156, HL 7034, M 354, A 823, D 2575

A quien tiene a mujer ningún mal le puede venir que no sea de sufrir. MK 39828 Z.–M.–C.–R. M.

Un no evita cien pesares; un sí los trae. MK 40138 R. M.

Un no puede salvarte; un sí puede condenarte. MK 40139 R. M.

Un sí, te mata; un no, te salva. MK 40142 R. M.

Duelos tiene quien os tiene, señoras mujeres. MK 43850 R. M.

La mujer es el naufragio del marido. MK 39805 Gella Iturriaga.

Niños y mujeres, dan más disgustos que placeres. MK 45581 R. M.

Quien se casa, con dolor la vida pasa. MK 39569 R. M.

Quien se casa, mal lo pasa. MK 40088

Quien se casa, por todo pasa. MK 39570 R. M.

3.27.2

Caelebs caelestium uitam ducens

Célibe es el que lleva la vida de los [dioses] celestiales.

Prisciano (*Inst. gramm.* I 23). SD 1188, A 67, G 278, T 1434

Melius nihil caelibe uita

No hay nada mejor que la vida de soltero.

Horacio (*Ep.* I 1, 88). SD 5174, HL 4675, P 1636, M 353, A 67 y 757, D 1604, G 1612, COU I.1655, T 1434, W 14612

Caelebs, conubii expers, qualia sunt numina in caelo, quae absque coniugiis sunt. Et caelebs dictus quasi caelo beatus

El célibe, desprovisto de matrimonio, como los dioses que están en el cielo, que no están casados. Y se dice célibe como bienaventurado en el cielo.

San Isidoro (*Etym.* X 34)

Caelebs, quasi caelestis, quia uxore caret

El célibe es como celeste porque carece de esposa.

G 379

Multis est habita bona sors de celibe uita

Por muchos es tenida por buena la suerte de la vida de soltero.

W 15502

Si celebs fueris, celebs celo socieris

Si fueras célibe, asociarías «célibe» a «cielo».

W 28285

Bien hace quien se casa, y mejor quien no se casa. MK 40122 R. M.

Casarse es bueno; pero es mejor quedarse soltero. MK 40123 R. M.

Malo es el casar, y peor el descasar: déjate soltero andar. MK 40136 R. M.

Más vale andarse soltero que con mal compañero. MK 58810 R. M.

Más vale soltero andar, que mal casar. MK 39484, MK 58809 N.–M.–C.

Para mal casar, más vale nunca maridar. MK 39483 N.–M.–C.

Para mal casar, moza me quiero estar. MK 39486 R. M.

Para mal casar, siempre habrá lugar. MK 39485 R. M.

Quien no se casó, prueba de talento dio. MK 40072 R. M.

Quien todo lo miró, nunca se casó. MK 40073 R. M.

Quien todo lo pensó, no se casó. MK 40074 R. M.

Si el hombre bien lo pensara, en su vida se casara. MK 40078 R. M.

Si el que se va a casar tuviera cordura, antes acudiría al verdugo que al cura. MK 40079 R. M.

Quien se mete en casamiento, da prueba de poco talento. MK 40076 R. M.

Sigamos solteros; que con las casadas nos apañaremos. MK 58811 R. M.

3.27.3*Dos est uxoria lites*

La dote de la mujer son las discusiones.

Ovidio (*Ars II*, 155). SD 2316, HL 2197, M 167 y 353*Qui non litigat caelebs est*

Quien no litiga es soltero.

Juvenal (6, 242). SD 8260, HL 7115, B 2792, M 354, A 823, D 2666, G 2723

–¿Cómo no riñe tu amo? –Porque no es casado. MK 39791 N.–M.–C.–R. M.

¿Por qué no riñe tu amo? –Señor, porque no es casado. S 71

¿Soltero y renegando? ¿Qué harías de casado? MK 39792 R. M.

Si reñir no sabes, Blas, cástate y aprenderás. MK 39529 R. M.

3.27.4*Semper habet lites alternaque iurgia lectus / in quo nupta iacet*

El lecho conyugal es constantemente escenario de querellas y de reproches recíprocos.

Juvenal (6, 268-269). SD 9220, HL 7921, M 294 y 354, G 2999

Pleitear y juntos comer, el marido y su mujer. MK 39528 R. M.*Matrimonio sin disgustos, ni lo hay ni nunca lo hubo, y lo que es más: ni lo habrá.* MK 39525 R. M.*No hay matrimonio sin su demonio.* MK 39526 R. M.*Pleitean y comen juntos, hasta que el uno es difunto.* MK 39527 R. M.*Quien busca mujer, busca ruido y displacer.* MK 40125 R. M.*Quien mujer busca, ruido quiere.* MK 40126 R. M.*Quien mujer se anda a buscar, enemigo es de su paz.* MK 40127 R. M.*Quien teniendo paz se casa, mete la guerra en su casa.* MK 40077 R. M.**3.27.5***Nulli militiam, nulli connubia suade*

No aconsejes a nadie ni la milicia ni el matrimonio.

G 2117

Ir a guerra ni casar, no se debe aconsejar. MK 28635 Z.–M.–R. M.*Ir a la guerra y ni casar, no se ha de aconsejar.* MK 40086 C.**3.27.6***Γαμεῖν ὁ μέλλον εἰς μετάνοιαν ἔρχεται*

El que va a casarse se encamina hacia el arrepentimiento.

Menandro (*Monost.* 147); cf. Filemón (*fr.* 198 K)*Antes que cases, cata qué faces; que non es mal que así desates.* MK 38827 S.–N.–M.**3.27.7***Vbi non est mulier, ingemiscit egens*

Donde no hay mujer, se lamenta el necesitado.

Biblia (*Sí.* 36, 27). SD 10180, HL 8812, COU I.3086*Donde no hay mujer, no hay placer.* MK 42753 R. M.*Hombre sin mujer al lado, nunca bienaventurado.* MK 42744 R. M.*Hombre sin mujer, caballo sin brida.* MK 58812*La mujer y la viña da al hombre alegría.* MK 42748 R. M.*Para quitarlos de afán, Dios da a los hombres mujeres y a los niños pan.* MK 42750 R. M.*Rubias y morenas sacan a un hombre de penas.* MK 42751 R. M.*Sin una mujer al lado, el hombre es un desdichado.* MK 42752 R. M.

De la mujer, mucho bueno has de esperar y mucho malo has de temer. MK 43434 R. M.

Donde hay mujeres, hay pesares y placeres. MK 42724 R. M.

Quien con damas anda, siempre llora y siempre canta. MK 43456 R. M.

Quien mujer no tiene, carece de mil males y mil bienes. MK 42723 R. M.

Quien tiene mujer, tiene mucho mal y mucho bien. MK 38834 R. M.

Sin mujeres, ni pesares ni placeres. MK 42725 R. M.

3.28. La mujer mala

Θησαυρός ἐστὶ τῶν κακῶν κακὴ γυνή

Un cofre de males es una mujer mala.

Menandro (*Monost.* 325)

Τὸς πέφυκεν ἀσπίδος κακὴ γυνή

Una mujer mala es el veneno de un áspid.

Menandro (*Monost.* 364)

Χρὴ δ' ἐν δόμοισιν ἄνδρα τὸν σοφὸν τρέφειν / γυναῖκα χρηστὴν κάγαθὴν, ἢ μὴ τρέφειν

Debe el hombre sabio alimentar en su hogar a una mujer buena y dócil o a ninguna.

Eurípides (*Iph. Aul.* 749-750)

Putredo in ossibus uiri, mulier quae confusione res dignas gerit

Carcoma de los huesos del marido es la mujer de malas costumbres.

cf. Biblia (*Prov.* 12, 4). D 2499

Mala uxor insuauem uitam uiro affert

La mala esposa ocasiona al varón una vida áspera.

A 821

Rebus in humanis tria sunt peiora uenenis: / uxor iniqua, malus socius, male fidus amicus

En los asuntos humanos hay tres cosas peores que los venenos: una esposa malvada, un mal socio y un amigo no fiel.

W 25406

Vxorem malam obolo non emerem

No compraré una esposa mala ni por un óbolo.

W 32775

Casamiento sin cordura, perpetua amargura. MK 39491 R. M.

Quien lo yerra en el casar, nada le queda que acertar. MK 39493 R. M.

Quien mal casa, siempre llora. MK 39489 C.

Si al casar erraste, ¡para rato la cagaste! MK 39507 R. M.

Si te casaste y lo erraste, sola la muerte puede remediarte. MK 39508 R. M.

A quien tiene mala mujer, ningún bien le puede venir que bien se pueda decir. MK 39849, MK 43115

Z.-M.-R. M.

A quien tiene mala mujer, ningún bien le puede venir, sino es que sea que ella se muera. MK 39850

C.

Años de vida gana quien pierde mujer mala. MK 39853 R. M.

Con mujer bravía, un escándalo cada día. MK 39745 R. M.

El casado descontento, siempre está en tormento. MK 39488 Z.-M.-C.

En nombre de Dios, quien mala mujer tiene, mátesela Dios. MK 39851 C.

Más afana que el que cava el que tiene la mujer brava. MK 39744 H.-R. M.

Más que la muerte es amarga la mujer mala. MK 43108 R. M.

Al hombre casado, su mujer lo hace bueno o malo. MK 39793 R. M.

La mujer hace al hombre. MK 39794 R. M.

La mujer hace al marido. MK 39795 R. M.

Asaz gana aquel que pierde mujer mala. MK 43131 R. M.

A la que mal marido tiene, en el tocado se le parece. MK 39521 R. M.

La que casa con ruin, siempre tiene qué decir. MK 39517 R. M.

La que mal marida, nunca la falta qué diga. MK 39516 N.–M.–C.–R. M.
Quien mal marida, siempre ha que diga. MK 39490 C.
Rabiar y malcasar, todo es a la par. MK 39492 R. M.

3.29. La esposa esclaviza al marido

Νόμιζε γήμας δοῦλος εἶναι διὰ βίου

Piensa al casarte que eres un esclavo de por vida.
 Menandro (*Monost.* 529)

Ζευχθεὶς γάμοισιν οὐκέτ' ἔστ' ἐλεύθερος

El que se ha uncido al yugo del matrimonio ya no es libre.
 Menandro (*Monost.* 282); Hipotoonte (*fr.* 3, 1 S-K)

Capistrum maritalē

Dogal matrimonial.
 Juvenal (6, 43). A 67

Bona uincola nuptiarum, sed tamen uincola

Son buenas las ataduras del matrimonio, pero al fin son ataduras.
 San Ambrosio (*Virg.* 6 [PL 16, 274b]). SD 1113, HL 1010, P 368

Quien era soltero y ya es marido, de libre se ha hecho esclavo. MK 40135 R. M.

Cásate, mancebo; no quiero casarme, más quiero ser libre que no cautivarme. MK 40132 C.

El día que me casé, buena cadena me eché. MK 40100 C.

Hombre casado, pájaro enjaulado. MK 40116 R. M.

Si dices que sí, te atas; si dices que no, te salvas. MK 40137 R. M.

Un sí es un lazo que te echas; un no, suelto te deja. MK 40140 R. M.

Un sí, te liga; un no, te libra. MK 40141 R. M.

Que no quiero ser casada, sino libre y enamorada. MK 2611 C.

3.29.1

Libertate caret summaque seruitute premitur, cui ducitur praua uxor

Carece de libertad y se sujeta a insoportable servidumbre el que se casa con una mujer mala.
 A 821, D 1455

Seruus erit qui ducet prauam uxorem

Pasará a ser esclavo el que se case con una mujer mala.
 SD 9307, HL 7998, A 821, Bebel (1879: 10, nº 3)

Quien mala mujer cobra, siervo se torna. MK 39863 Z.–N.–M.–C.

3.30. La mujer buena

Γυνὴ δίκαια τοῦ βίου σωτηρία

Una mujer justa es la salvación de la vida.
 Menandro (*Monost.* 149)

Ὁὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληΐζειτ' ἄμεινον / τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο, / δειπνολόχης

Una mujer irreprochable es el mejor bien que puede caer en suerte a un hombre; pero la peor calamidad es una mujer amiga de festines.

Hesíodo (*Op.* 702-704)

Mulier diligens corona uiro suo et putredo in ossibus eius quae confusione res dignas gerit

Una mujer hacendosa es una corona para su marido y la que lleva a cabo cosas merecedoras de turbación es la carcoma de sus huesos.

Biblia (*Prov.* 12, 4). SD 5428, HL 4887, D 1664, COU I.1726

Nihil melius muliere bona, nihil quam mala peius

No hay nada mejor que una mujer buena, ni nada peor que una mala.

Abelardo, Pedro (*Carmen ad Astrolabium filium*, 175). A 430, COU I.1888, T 1396
Gran corona del varón es la mujer cuando quiere obedecer a la razón. COU II.1139
La mujer buena corona es del marido. MK 39823 Z.-M.-R. M.
La mujer hacendosa corona es de su marido. MK 35913 R. M.
La mujer buena, corona es del marido, y el marido honrado, de la mujer es dechado. MK 39824 C.

3.30.1

Femina raro bona, sed quae bona, digna corona

La mujer raras veces es buena, pero la que es buena merece una corona.

SD 3054, HL 2775, A 430, D 911, G 1692, COU I.1033, W 9192

Busca a moco de candil, y hallarás una entre mil. MK 43018 R. M.

Dar con buen melón y buena mujer, acierto es. MK 43026 R. M.

Mujer buena mosca blanca. MK 43025 R. M.

Mujeres buenas, en todo el mundo dos docenas; mujeres malas, a millaradas. MK 43020 R. M.

3.30.2

Bona uxor suaue ductu est, si sit usquam gentium, / ubi ea possit inueniri

Sería agradable casarse con una buena esposa, si es que hubiera en el mundo dónde se la pudiera encontrar.

Plauto (*Mil.* 685-686)

Femina nulla bona est et, si bona contigit ulla, / nescio quo fato res mala facta bona

No hay ninguna mujer buena y, si se ha hallado alguna buena, no sé cómo se convierte una cosa mala en buena.

Pentadio (*De femina*, 3-4)

Virum de mille unum reperi; mulierem ex omnibus non inueni

Entre mil hombres hallé un solo hombre; entre todas las mujeres, no hallé ni una sola.

Biblia (*Ec.* 7, 29). SD 10690, HL 9251, D 2414, G 3423

De cien hombres, uno; de mil mujeres, ninguna. MK 43019 R. M.

Buena, joven, rica y bella, ¿dónde está ella? MK 43023 R. M.

No hay más de una mujer buena, ni más de un hombre malo. MK 43022 R. M.

No hay más que dos mujeres buenas en el mundo: la una se ha perdido, y la otra hay que encontrarla. MK 43021 R. M.

3.30.3

Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐπιτυχεῖν οὐ ῥάδιον

No es fácil encontrar una mujer excelente.

Menandro (*Monost.* 150)

Nulla tam bona uxor, de qua non inuenias quid queri

Ninguna esposa es tan buena que no encuentres algo de lo que quejarte.

Pseudo-Publilio Siro (252)

Mulierem fortem quis inueniet procul et de ultimis finibus pretium eius

Una mujer esforzada, ¿quién la encontrará? Su precio está en los más alejados límites.

Biblia (*Prov.* 31, 10)

Nulla tam bona est uxor, in qua non inuenias quod queraris

No hay ninguna esposa tan buena en la que no encuentres de qué quejarte.

Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 17, 2)

3.30.4

Pulchrum sane aurum, sed femina pulchrior auro

El oro es muy bello, pero la mujer es más bella que el oro.

Draconcio (*Orest.* 331). T 1394

Qui inuenit mulierem bonam, inuenit bonum et hauriet iucunditatem a Domino

El que ha encontrado una mujer buena, ha encontrado el bien por excelencia y recibe del Señor una fuente de alegría.

SD 8221, HL 7087

La mujer buena es inapreciable prenda. MK 42988 R. M.

Mujer buena, no hay precio para ella. MK 42989 R. M.

La mujer buena y leal es tesoro real. MK 42737 R. M.

La mujer buena, leal y con decoro, es un tesoro. MK 42990 R. M.

La mujer que es buena, plata es que mucho suena. MK 42986 C.

Mujer buena, oro de ley. MK 43024

La mujer buena es a la vez perlas, plata y oro; pero ¿dónde se encuentra tal tesoro? MK 42987 R. M.

Mujer obediente y honrada, no hay joya en el mundo que tanto valga. MK 42991 R. M.

Pocas mujeres son castas, y muchas las que hacen casta. MK 43002 R. M.

Quien halló mujer sin tacha, haga una cruz en el agua. MK 43489 R. M.

Buen caballo, buena espada y buena mujer, ¿qué más puedes apetecer? MK 8220 R. M.

Con casa limpia y buena mujer, ¿qué más vas a apetecer? MK 39480

De buenas armas es armado quien con buena mujer es casado. MK 39479 Z.-M.-R. M.

La buena esposa la da Dios, y la mala mujer, la culpa. MK 39825 R. M.

No hay mayor pena que perder una mujer buena. MK 39847 R. M.

Aquella es buena que está muerta. MK 43015 R. M.

Ésa es buena y honrada, que es muerta y sepultada. MK 43011 N.-M.-C.*

Ésa tiene bondad, que pasó a la eternidad. MK 43016

Hasta la huesa, no hay ninguna buena. MK 43017 N.-R. M.

Muchas hay muy buenas mujeres; es verdad: las que están enterradas. MK 43012 Hugh Percy.

Mujer buena y segura, búscala en la sepultura. MK 43013

Mujer buena, la que está so la tierra. MK 43014 R. M.

Quien buena mujer tiene, seguro va y seguro viene. MK 39826 R. M.

3.31. Hay que evitar a las mujeres

Qui potest mulieres uitare, uitet

El que pueda prescindir de las mujeres, evítelas.

Plauto (*Stich.* 121). SD 8287, D 2680

Non sis familiaris alicui mulieri

No tengas familiaridad con ninguna mujer.

Kempis (*Imit.* I 8, 1). D 2012

Mujeres y querellas, huye de ellas. MK 43454 R. M.

3.32. La mujer, el mar y fuego son tres males

Δεινή μὲν ὄργη κυμάτων θαλασσία, / δεινοὶ δὲ ποταμοὶ, καὶ πυρὸς θερμαὶ πνοαὶ, / ἀλλ' οὐδὲν οὕτω δεινὸν, ὡς γυνὴ κακὴ

Temible es la ira marítima de las olas, temibles son los ríos y la cálida brisa del fuego, pero nada es tan temible como la mala mujer.

Eurípides (*fr.* 53, 1, 2, 4 M); Melanchthon (*Enarratio Metamorphoseon Ovidii*, 11) = Bretschneider/Bindseil (eds.) (1853: 607)

Θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνὴ τρίτον κακὸν

El mar, el fuego y el tercer mal, la mujer.

Menandro (*Monost.* 323). T 1379

Ἴσον ἐστὶν εἰς πῦρ καὶ γυναικας ἐμπεσεῖν

Es igual precipitarse en el fuego que entre mujeres.

Menandro (*Monost.* 380)

Ἴσον ἐστὶν ὄργῃ καὶ θάλασσα καὶ γυνή

El mar y la mujer son iguales en temperamento.

Menandro (*Monost.* 371)

Τρία κάππα κάκιστα / Καππαδοκίη, Κρήτη, Κιλικία

Tres males con ce: Capadocia, Creta y Cilicia.

A 1367

Ignis, mare, mulier, tria mala

Fuego, mar y mujer son tres males.

Erasmo (*Adag.* II 2, 48). SD 3757, HL 3386, G 1225 y 1581, COU I.1289, T 1379, W 14442a

Quae mala sunt hominum rebus tria maxima, scire / quaeris? Habe paucis: femina, flamma, fretum

¿Quieres saber cuáles son los tres mayores males de los hombres? Ten poco de estos: la mujer, el fuego y el mar.

W 22999

Fuego, mujer y mar hacen a los hombres peligrar. MK 43451 R. M.

La mujer, el fuego y los mares, son tres males. MK 42788 R. M.

La mujer, y el fuego, y los mares, son tres males. MK 43432 N.

Mujer, fuego y mar, tres males pésimos a cuál más. MK 42789 R. M.

Tres grandes males has de temer: el fuego, el mar y la mujer. MK 25363 R. M.

El fuego, la mar y la mujer lobata, nunca jamás te dirán: "¡Basta!" MK 43866 R. M.

Los enemigos del hombre son tres: espuerta, alcuza y mujer. MK 42790 R. M.

Los enemigos del hombre son tres: la mujer, la casa y la espuerta de la plaza. MK 42791 R. M.

El humo y la mujer bravía dan al hombre mal día. MK 43773 R. M.

De la mujer y del mar no hay que fiar. MK 43465 R. M.

La mar y la mujer, de lejos se han de ver. MK 43466 R. M.

La nao y la mujer, desde lejos se han de ver. MK 43467 R. M.

3.33. La mala mujer echa al varón de su casa

Λέοντι κρεῖττον ἢ γυναικὶ συμβιοῦν

Es mejor convivir con un león que con una mujer.

Menandro (*Monost.* 453)

Dolor patris filius stultus et tecta iugiter perstillantia litigiosa mulier

El dolor de un padre son un hijo necio, un techo que gotea continuamente y una mujer rencillosa.

Biblia (*Prov.* 19, 13)

Melius est habitare in terra deserta, quam cum muliere rixosa et iracunda

Más vale morar en un desierto que con una mujer pendenciera y colérica.

Biblia (*Prov.* 21, 19). D 1592

Melius est sedere in angulo domatis quam cum muliere litigiosa et in domo communi

Mejor es vivir en la intemperie en un ángulo de la azotea, que dentro de la misma casa con una mujer rencillosa.

Biblia (*Prov.* 25, 24). D 1600, COU I.1652

Tecta perstillantia in die frigoris et litigiosa mulier comparantur

Los tejados que gotean en tiempo de frío y la mujer rencillosa se parecen.

Biblia (*Prov.* 27, 15)

Sunt enim tria quae eiiciunt hominem de tabernaculo suo: fumus, stillicidium, mala uxor

Son tres las cosas que echan al hombre de su propia casa: el humo, la gotera y la mala mujer.

Thomas Cisterciensis (*Com. Cant.* 12, 178 [PL 206, 855a])

Sunt mala terna domus: imber, pigra femina, fumus

La casa tiene tres males: la lluvia, la mujer perezosa y el humo.

K S2638 = Eiselein 125

Sunt tria damna domus: imber, mala femina, fumus

Tres daños tiene la casa: la lluvia, una mala mujer y el humo.

SD 9806, HL 8452, VF 343, A 241, G 3170, COU I.2992, W 30832

Tria sunt enim quae non sinunt hominem in domo permanere: fumus, stillicidium, et mala uxor

Tres son las cosas que no dejan que el hombre permanezca en su casa: el humo, las goteras y la mala esposa.

Inocencio III (*Cont. mund.* I 18)

Tria sunt, quae expellunt hominem de domo, scilicet fumus et stillicidium et mala uxor

Tres son las cosas que echan al hombre de su casa, a saber: el humo, la lluvia y la mala esposa.

Albertano (*Consol.* 4)

El humo y la mujer y la gotera, echan al hombre de su casa fuera. MK 43771 C.–R. M.

El humo, y la mujer, y la gotera, echan al hombre de su casa fuera. MK 31936 Z.–N.–M.

Humo y gotera y mujer brava echan al hombre de su casa. MK 31935 Z.–R. M.

Humo y gotera, y la mujer parlera echan al hombre de su casa fuera. MK 43573 C.

Humo y gotera, y mujer brava, echan al hombre de su casa. MK 43770 C.

Humo, y gotera, y la mujer parlera, echan al hombre de su casa fuera. MK 31937 N.

Tres cosas echan al hombre de su casa fuera: el humo, la gotera y la mujer vocinglera. MK 39752 C.

Tres cosas echan al hombre de su casa: el humo, la gotera y la mujer brava. MK 39751 C.

Tres cosas echan de su casa al hombre: el humo, la gotera y la mujer vocinglera. S 223

Casa humosa, gotera enojosa y mujer contenciosa, no hay peor cosa. MK 9693 R. M.

La mujer airada, el humo y la gata, y la sartén agujereada, son de gran daño en casa. MK 43772 C.

Mujer brava, cada día terremoto en tu casa. MK 43786 R. M.

Mujer en casa, guerra sin tasa. MK 43838 R. M.

Mujer contenciosa y gallina que pone, llenan la casa de voces. MK 43760 R. M.

–¿Qué echa al hombre de casa? –Humo y mujer brava. MK 39753 C.–R. M.

Humo y malas caras, echan al hombre de su casa. MK 30904 R. M.

vid. Apéndice 6.03

3.34. La mujer es incapaz de hacer el bien

Γυναῖκες ἐς μὲν ἔσθλ' ἀμηχανώταται, / κακῶν δὲ πάντων τέκτονες σοφώταται

Las mujeres somos por naturaleza incapaces de hacer el bien, pero las más hábiles artífices de todos los males.

Eurípides (*Med.* 408-409)

Γυνὴ δ' ὄλωσ οὐ συμφέρον βουλευέται

Una mujer no piensa en absoluto en lo que es conveniente.

Menandro (*Monost.* 163)

Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχοῦσιν εἴνεκα, / πᾶσαι γὰρ εἰσιν ἀρχιτέκτονες κακῶν

Muchos son desdichados por causa de las mujeres, pues todas son constructoras de males.

Menandro (*Monost.* 642-643)

Malo in consilio feminae uincunt uiros

Las mujeres superan a los varones en malas intenciones.

Publilio Siro (324 / M 16). SD 5030, HL 4525, M 168, D 1541, G 1556

Mulieri nimio male facere leuius onus est quam bene

Para la mujer es una carga mucho más leve obrar mal que bien.

Plauto (*Truc.* 470). SD 5438

Melior est iniquitas uiri quam benefaciens mulier

Es mejor la maldad de un hombre que una mujer que hace bien.

Biblia (*Sí.* 42, 14)

De ser buena no tengo gana, y de ser mala, dámelo el alma. MK 43121 Z.–N.–M.–R. M.

La mujer es buena por virtud, y mala por naturaleza. MK 43030
Si una es buena, es por ventura; si es mala, es de natura. MK 43029 R. M.

3.35. *La mujer es un peligro oculto*

Aperte mala cum est mulier, tum demum est bona
 Cuando la mujer es abiertamente mala, justo entonces es buena.
 Publilio Siro (20 / A 20)

La mujer es buena cuando claramente es mala. MK 43035 R. M.
Entonces la mujer es buena cuando a la clara es mala; pues con saber lo que es, su maldad no puede empecer. MK 43034 R. M.
Entonces la muerte es buena cuando claramente es mala. MK 42192 C.

3.36. *La mujer cuando piensa sola piensa mal*

Mulier cum sola cogitat, male cogitat
 La mujer cuando piensa sola, piensa mal.
 Publilio Siro (335 / M 27). SD 5426, HL 4885, M 168, D 1662
La mujer, cuando sola piensa, mal piensa. MK 43394 C.
Mujer que a sus solas piensa, mal piensa. MK 42798 R. M.
La mujer que a sus solas piensa, no puede pensar cosa buena. MK 42797 R. M.
La mujer, estando sola, no piensa en buenas cosas. MK 42796 R. M.

3.37. *No hay que confiar en la mujer*

Ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπικλοπον ἦθος / Ἑρμείην ἦνωγε
 Y ordenó a Hermes que le inspirara [a Pandora] un ánimo descarado y una naturaleza falaz.
 Hesíodo (*Op.* 67-68)

Ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργειφόντης / ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἦθος
 Y el mensajero matador de Argos le inspiró [a Pandora] mentiras, palabras halagadoras y una naturaleza falaz.
 Hesíodo (*Op.* 77-78)

Ὅς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὄ γε φηλήτησιν
 Quien se fía de una mujer se fía de un ladrón.
 Hesíodo (*Op.* 375). A 441, T 1381

Τῶι νῦν μὴ ποτε καὶ σὺ γυναικὶ περ ἥπιος εἶναι / μὴ οἱ μῦθον ἅπαντα πιφασκέμεν, ὄν κ' ἐν εἰδήϊς, / ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμμένον εἶναι
 Por eso ya nunca seas benigno con una mujer, ni le reveles todas tus intenciones, las que tú te sepas bien, sino dile una cosa y que la otra permanezca oculta.
 Homero (*Od.* XI, 441-443)

Ἐπεὶ οὐκέτι πιστὰ γυναιζίν
 Ya no puede haber fe en las mujeres.
 Homero (*Od.* XI, 456). T 1381

Ὅρατ'. ἄπιστον ὡς γυναικεῖον γένος
 ¡Mirad cuán traidora es la estirpe de las mujeres!
 Eurípides (*Iph. Taur.* 1298)

Ὅς ἐστ' ἄπιστον ἢ γυναικεῖα φύσις
 ¡Cuán indigna de confianza es la naturaleza femenina!
 Menandro (*Monost.* 860; *fr.* 585 K-Th)

Τρισάθλιος γυναικὶ πιστεύων ἀνήρ
 Tres veces desgraciado el hombre que confía en una mujer.
 Menandro (*Monost.* 776)

Μηδὲν ποτε κοινοῦ τῇ γυναικὶ χρήσιμον

No hagas partícipe a una mujer de nada provechoso.

Menandro (*Monost.* 501)

Γυναικὶ μὴ πιστεύε τὸν σαυτοῦ βίον

A una mujer no le confíes tu vida.

Menandro (*Monost.* 142). T 1381

Ἐν γὰρ γυναιξὶ πίστιν οὐκ ἔξεστ' ἰδεῖν

No es posible ver fidelidad en la mujer.

Menandro (*Monost.* 233). T 1381

A crudele genus nec fidum femina nomen!

¡Ah, mujer, raza cruel y nombre indigno de confianza!

Tibulo (*III* 4, 61), atribuido a Lídamo. T 1381

Domi habet animum falsiloquom, falsificum, falsiurium, / domi dolos, domi delenifica facta, domi fallacias

Lleva dentro un espíritu falaz, falsificador, falsario, lleva dentro trampas, dentro acciones seductoras, dentro engaños.

Plauto (*Mil.* 191-192)

Muliebris fides

Fidelidad de mujer.

Plauto (*Mil.* 456). T 1381

Si de mujer te fiaste, la erraste. MK 43650 R. M.

Si pasar por cuerdo quieres, no te fíes de mujeres. MK 43649 R. M.

Fe con mujer, sino es propia, no se debe tener. MK 43643 R. M.

De la mala mujer te guarda, e de la buena no fies nada. MK 43428 S.-N.-M.-R. M.

De la mala mujer te has de guardar, y de la buena, no fiar. MK 43429 R. M.

De la mala mujer, guárdate por ella; y por ti, de la buena. MK 43430 R. M.

En escopeta ni en mujer, confianza no debes poner. MK 43652 R. M.

Ni por mal tratar, ni a mujer fiar. MK 43645 R. M.

No fíes en fe de mujeres, ni hagas bien a villanos, ni prestes dinero a parientes. MK 43646 R. M.

No te fíes de mujer, ni de mula de alquiler. MK 43647 R. M.

3.38. No hay que creer a la mujer

Mulier es, audacter iuras

Eres una mujer, juras sin miedo.

Plauto (*Amph.* 836). M 168, T 1381

Nec mulieri, nec gremio credi oportet

Es necesario no creer ni en la mujer ni en su regazo.

Festo (*De uerborum significatione*, p. 160, 29-32 L). B 2017, M 169, T 1381

Ne attendas fallaciae mulieris

No prestes atención a falacias de mujer.

Biblia (*Prov.* 5, 2). SD 5600, HL 5020, D 1723

Nec mulieri, nec gremio credendum

No hay que creer ni en la mujer ni en su regazo.

Erasmus (*Adag.* IV 4, 89)

Non hodie, nec heri, nec cras crede mulieri

Ni hoy, ni mañana, ni ayer, des crédito a la mujer.

SD 6282, HL 5492, D 1970, G 2009, W 16193

En palabras de mujer nadie fe debe poner. MK 43642 R. M.

Juramentos de mujer no se han de creer. MK 43633 R. M.

Palabra de mujer no vale un alfiler. MK 43605 R. M.

Palabras de mujer, no se han de creer. MK 43632 R. M.

Agua coge con red el que confía en palabra de mujer. MK 43651 R. M.

Querellas, y no creellas. MK 43634 R. M.
De mujer, no creas lo que te dijere, y sólo la mitad de lo que vieres. MK 43639 R. M.
De tu mujer y de tu amigo experto, no creas sino lo que supieres cierto. MK 43630 N.-M.-R. M.
Ni a la anguila por la cola, ni a la mujer por la palabra: crees tener algo, y no tienes nada. MK 4259 R. M.
Ni a la cola a las cabras, ni a la mujer a palabras. MK 43557 R. M.
Ni con la cola las cabras, ni las mujeres con palabras. MK 19123 R. M.
Quien coge la anguila por la cola y a la mujer por la palabra, haga cuenta que no coge nada. MK 43637 R. M., S 78
Cuatro cosas ha de tener la que tomares por mujer: quejarse de algo; mentir sin pensar, ir adonde quiera y llorar sin por qué. MK 43834 R. M.
Quejarse de algo, mentir sin pensar, ir donde quiere y llorar sin por qué, son las cuatro virtudes de la mujer. MK 43835 R. M.
vid. Apéndice 2.34

3.38.1

Γυναικὶ μὴ πίστευε μὴδ' ὅταν θάνῃ
 No confíes en una mujer ni en su lecho de muerte.
 Menandro (*Monost.* 171)
Γυναικὶ μὴ πίστευε, μὴδ' ἂν ἀποθάνῃ
 A una mujer no hay que creerla ni aun cuando se esté muriendo.
 Diogeniano (4, 4); Gregorio Ciprio (2, 8; M. 2, 61); Macario (3, 13). A 437, T 1381
Mulieri ne credas ne mortuae quidem
 A la mujer no la creas ni muerta.
 T 1381, W 15365a
Mulieri, ne mortuae quidem credendum est
 A la mujer, ni siquiera muerta se la debe creer.
 SD 5437, HL 4895, A 437, D 1668, G 1694, COU I.1729
Mulieri, nisi mortuam uideris, non credas
 No creas a la mujer ni que te parezca muerta.
 A 437, COU I.1729
A la mujer, ni muerta la has de creer. MK 43631 R. M.

3.38.2

Crede ratem uentis, animam ne crede puellis. / Namque est feminea tutior unda fide
 Confía tu barca a los vientos, pero no tu corazón a las muchachas, pues las olas son más seguras que la lealtad de la mujer.
 Pentadio (*De femina*, 1-2). SD 1602, M 166, D 472
Feminea tutior unda fide
 Es más segura una ola que la palabra de una mujer.
 Pentadio (*De femina*, 2). SD 3056, HL 2776, D 912, COU I.1034
Verba puellarum foliis leuiora caducis
 Las palabras de las doncellas son más ligeras que las hojas caducas.
 Ovidio (*Am.* II 16, 45). SD 10493, HL 9078, M 172
Más segura es del mar la ola, que de una mujer palabra que sale de su boca. COU II.1625
Ni en la mujer confiar, ni en las olas del mar. MK 43653 R. M.
De la mujer, del tiempo y de la mar, poco hay que fiar. MK 43641 R. M.

3.38.3

Ὅρκον δ' ἐγὼ γυναικὸς εἰς οἶνον γράφω

El juramento de la mujer lo escribo en el vino.

Arsenio (17, 20e), atribuido a Senarco. T 1417

Ὁρκους ἐγὼ γυναικὸς εἰς ὕδωρ γράφω

El juramento de una mujer lo escribo en el agua.

Sófocles (*fr.* 811 R). T 1417

Mulier cupido quod dicit amanti / in uento et rapida scribere oportet aqua

Lo que dice la mujer a su apasionado amante, conviene escribirlo en el viento y en el agua que fluye.

Catulo (70, 3-4). SD 5427, HL 4886, VF 149, P 1706, M 168, D 1663, G 1690, T 1417

Si deus ipse forem, numen sine fraude liceret / femina mendaci falleret ore meum; / ipse ego iurarem uerum iurare puellas

Si yo mismo fuera un dios, dejaría que una mujer se burlara impunemente de mi divinidad con su boca mentirosa; yo mismo, juraría como verdadero lo que juran las doncellas.

Ovidio (*Am.* III 3, 43-45). T 1382

Verba petulantis mulieris, cupiditatum retia sunt, manus eius, amoris nodus est

Las palabras de una mujer desenvuelta son redes que tiende la pasión; sus manos son nudos del amor.

San Ambrosio (*Poenit.* I 13). SD 10491

Fe de gente de enaguas, escrita está en el agua. MK 43644 R. M.

3.38.4

Mercator equorum, feminae, et uini persaepe fallitur

El vendedor de caballos, las mujeres y los vinos muy a menudo engañan.

A 501, G 1635, DAPR 468

La mujer y el vino, engañan al más fino. MK 43625 R. M.

3.38.5

Decipiunt multos (ut nos docuere parentes) et fauor haud durans principis atque ducum, et muliebris amor, nec non aprile serenum, labile uel folium, quod, rosa pulchra, gerit

Engañan a muchos (como nos enseñaron nuestros padres) el favor no duradero del príncipe y de los jefes; el amor de una mujer; el cielo sereno de abril; o la inestable hoja que engendra la hermosa rosa.

Singer (1995-2002: VI.46, *s. v. Herr*)

Decipiunt multos: fauor principis, muliebris amor, aprile serenum, labile folium rosae

A muchos engañan el favor de un príncipe, el amor de una mujer, el cielo sereno de abril, el frágil pétalo de la rosa.

A 439, G 600

En amistad de señor, sol de invierno y palabra de mujer, confianza no debes poner. MK 3004 R. M.

3.38.6

Primo crede mulieris consilio, secundo noli

Sigue el primer consejo de la mujer, no quieras el segundo.

SD 7774

De la mujer, el primer consejo; el segundo no lo quiero. MK 12762 R. M.

De la mujer, el consejo primero; del hombre, el postrero. MK 12761 R. M.

De la mujer, el consejo repentino; del hombre, el meditado y detenido. MK 12759 R. M.

Al caso repentino, el consejo de la mujer. MK 12757 Z.-R. M.

Al caso repentino, el consejo de la mujer y al de pensado, el del más barbado. MK 12758 R. M.

En repentino menester, el consejo de la mujer. MK 12760 R. M.

Del enemigo y la mujer, el primer consejo has de atender. MK 12794 R. M.

vid. Apéndice 1.41.4

3.39. La mujer es astuta y engañadora

Sed uobis facile est uerba et componere fraudes: / hoc unum didicit femina semper opus

Pero para vosotras es fácil tramar engaños y palabras: esta única labor ha aprendido siempre la mujer.

Propertio (II 9, 31-32). T 1381

Al hombre más discreto, la mujer le engaña. MK 43623 H.

Donde mujeres andan, no faltarán embustes ni trapazas. MK 43606 R. M.

La mala mujer, los labios de azúcar y el pecho de hiel. MK 43721 R. M.

La mujer y la mentira, nacieron el mismo día. MK 43607 R. M.

La mujer, cuando más halaga, es cuando más engaña. MK 43624 R. M.

La mujer y la raposa, astutas y engañosas. MK 43718 R. M.

La mujer y la castaña, con su apariencia engañan. MK 43627 R. M.

3.39.1

Ἡ τῶρ' ἂν ὀψέ γ' ἄνδρες ἐξεύροειν ἄν, / εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν

Difícilmente los hombres hallarían tales remedios, pero las mujeres tenemos más recursos para encontrarlos.

Eurípides (*Hipp.* 480-481). T 1384

Δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκουσιν τέχνας

Pues las mujeres son hábiles en maquinarse tretas.

Eurípides (*Iph. Taur.* 1032); Menandro (*Monost.* 194). A 435, T 1384

Melius quam uiri / callent mulieres

Las mujeres tienen más experiencia [son más astutas] que los varones.

Acio (*fr.* 27-28 R)

Os habet, linguam, perfidiam, malitiam atque audaciam, / confidentiam, confirmatam, fraudulentiam / [...] Nam mulier holitori numquam supplicat siquast mala: / domi habet hortum et condimenta ad omnis mores

Tiene cara, lengua, perfidia, malicia y audacia, firmeza, seguridad, astucia. [...] Pues una mujer, por poco maliciosa que sea, no va nunca al hortelano: lleva en sí un huerto y especias para todo condimento malicioso.

Plauto (*Mil.* 188-194)

Audax est ad omnia quaecumque amat uel odit femina; et artificiosa est nocere cum uult

La mujer es audaz en todo lo que ama u odia; y es habilidosa para dañar cuando quiere.

M 165, W 1691

Mulierum astutia peior omni uersutia

La astucia de las mujeres es peor que cualquier treta.

T 1384, W 15366

Vincit saepe uirum femellae astutia dirum

A menudo la astucia de una chica supera a un hombre malvado.

T 1384, W 33439

La mujer tiene mucho saber. MK 43717 R. M.

La mujer más avisada, o sabe poco o nonada. MK 43523 R. M.

3.39.2

Illa mulier lapidem silicem subigere, ut se amet, potest

Esa mujer es capaz de hacer que una piedra se enamore de ella.

Plauto (*Poen.* 290)

Deseo de mujer, todo lo llega a vencer. MK 42887 R. M.

Lo que quiere la mujer, eso ha de ser. MK 42894 R. M.
Mucho pueden faldas cruzando antes alas. MK 42884 R. M.
No tiene fuerza fortuna sobre mujer ninguna. MK 42888 R. M.
Por fas o por nefas, la mujer siempre sale con ella. MK 42895 R. M.
La mujer y el oro, lo pueden todo. MK 42863 C.
Faldas quitan barbas. MK 42880 R. M.
Lo que no logran barbas, lo logran faldas. MK 42881 R. M.
Más pueden tocas negras que barbas luengas. MK 42883 R. M.
Más consiguen faldas que plumas ni espadas. MK 42882 R. M.

3.39.3

Quod non potest diabolus, mulier uincit

Lo que no puede el diablo, lo puede la mujer.
 SD 8636, HL 7364, M 171, A 435, D 2750, G 2839, COU I.2657, W 39863c1
Lo que el diablo no puede hacer, hácelo la mujer. MK 42901 R. M.
Lo que el diablo no puede, la mujer lo hace fácilmente. MK 43707 R. M.
Lo que el diablo no puede, lógranlo las mujeres. MK 42902 R. M.
La mujer sabe un punto más que el diablo. MK 43713 R. M.
La mujer sabe un punto más que Satanás. MK 43714 R. M.
La mujer, un punto más que el diablo suele saber. MK 43712 R. M.
A la mujer, el diablo le dio el saber. MK 43710 R. M.
Cuando el diablo alguna cosa no sabe hacer, le da lección la mujer. HL 7364
Dijo a la mujer el diablo: "¿Te puedo ayudar en algo?" MK 43716 R. M.
En lo que el diablo no sabe hacer, pide consejo a la mujer. MK 43715 R. M.
La mayor parte de su saber, lo aprendió el diablo de la mujer. MK 43711 R. M.
Antes que Dios se hiciese hombre, el diablo se había hecho mujer. MK 43696
Diablo es, que no zorra, la Catalinorra. MK 43697 R. M.
Diablos son bolos, y las mujeres demonios. MK 43708 R. M.
Do hay mujeres, hay diablos. MK 43698 R. M.
Do hay pan, hay ratones; y do hay mujeres, hay diablos retozones. MK 43700 R. M.
Donde hay mujer, hay diablo también. MK 43699 R. M.
Donde la mujer está, el diablo no puede faltar. MK 43701 R. M.
En palacios o en establos, donde hay mujeres, hay diablos. MK 43702 R. M.
La mujer ángel es algún rato, y diablo el resto del año. MK 43705 R. M.
La mujer estudió con el diablo, y mil veces lo ha engañado. MK 43626 R. M.
La mujer y el diablo siempre tienen que hacer algo. MK 43706 R. M.
Más trazas inventa en cinco minutos una mujer, que el diablo en un mes. MK 43608 R. M.
La mujer puede tanto, que hace pecar a un santo. MK 42900 R. M.
Una mujer hizo a un obispo cerner. MK 42896 R. M.
Lo que una mujer no tome a su cargo, no lo tomará el diablo. MK 42903 R. M.
Ni aun el diablo ha de temer quien no teme a una mujer. MK 43462 R. M.

3.40. La mujer usa el llanto para engañar

Γυνή δὲ θῆλυ κατὰ δακρύοις ἔφθ

La mujer es frágil y por su naturaleza llevada a las lágrimas.

Eurípides (*Med.* 928). A 432, T 1382

Cum simulat gemitus occulti conscia facti, / aut odit pueros aut ficta paelice plorat / uberibus semper lacrimis semperque paratis / in statione sua atque expectantibus illam, / quo iubeat manare modo

Cuando finge llorar por remordimientos de sus actos secretos; odia a los esclavos o llora por

una rival imaginaria con lágrimas siempre abundantes y siempre preparadas en su puesto de guardia, esperándola a ella, a que les indique la manera de manar.

Juvenal (6, 271-275). T 1382

Didicere flere feminae in mendacium

Las mujeres aprendieron a llorar para mentir.

Publilio Siro (130 / D 8). SD 2084, HL 1990, T 1382

Iussae prosiliunt lacrymae

Brotan lágrimas mandadas.

Marcial (I 33, 2). M 167, T 1382

Lacrimis struit insidias cum femina plorat

Cuando una mujer llora, maquina insidias con sus lágrimas.

Disticha Catonis (3, 20, 2). SD 4621, HL 4111, M 167, A 441 y 664, D 3111, G 1433, COU I.1480, T 1382

Muliebris lacrima condimentum est malitiae

El llanto de mujer es aderezo de la maldad.

Publilio Siro (343 / M 35). SD 5424, HL 4884, A 664, D 1659, G 1689, COU I.1724, T 1382

Paratae lacrimae insidias, non fletum, indicant

Lágrimas insidiosas denotan asechanzas, no llanto.

Publilio Siro (488 / P 39). SD 7206, HL 6170, M 317

Vt flerent, oculos erudiere suos

[Las mujeres] han enseñado a sus ojos para que lloren.

Ovidio (*Rem.* 690). A 432, COU I.3128

Dum femina plorat, decipere laborat

Mientras llora una mujer, estudia cómo engañar.

SD 2353, HL 2221, P 744, B 864, M 166, D 698, G 739, COU I.762, W 6516

Foemina dum plorat, dum rusticus ebrius orat, dum lusor iurat, nihil haec deuotio durat

Cuando la mujer llora, cuando el toscor borracho reza, cuando el jugador jura, esta devoción no dura nada.

A 441, Wander (1867-1880, V.3, s. v. Weib 44)

En lágrimas de mujer no hay que creer. MK 43685 R. M.

Llanto de mujer, engaño es. MK 43678 R. M.

Mujer que llora, lo hace de engañadora. MK 43680 R. M.

Lloro de hembra no te mueva; que lloro y risa presto lo engendra. MK 43675 C. C.

Lloro de hembra no te mueva; que risa y lloro presto lo tiene todo. MK 43676 R. M.

De mujer que mucho llora o mucho ríe, no te fíes. MK 43684 R. M.

De mujer que mucho llora, no fíes gran cosa; y de la que no llora en su vida, menos todavía. MK 43683 R. M.

Lágrimas de mujer, lo que no quieren no alcanzan y acaban. MK 43690 C.

Lágrimas de mujeres, para los ruines jueces. MK 43677 R. M.

Las lágrimas de las damas son agua en la fragua. MK 43688 C.

Llorando, engañó la mujer al diablo. MK 43679 R. M.

Reniego de señora que todo lo llora. MK 43695 C.

Cuando la mujer llorare, no se la ha de tener más duelo que a un ganso que anda en el agua en el mes de enero. MK 43674 C.

En sudor de caballo, juramento de hombre y llanto de mujer, no hay que creer. MK 8164 R. M.

Llanto de mujer y lluvia de verano, pasan volando. MK 43686 R. M.

No críes gallina con raposa, ni creas lágrimas de mujer que llora. MK 49296 C.

La mujer llora cuando quiere y ríe cuando quiere. MK 43672 R. M.

La mujer ríe cuando puede y llora cuando quiere. MK 43673 R. M.

Mujer que llora y raposa que duerme, mienten. MK 43681 R. M.

Mujer que llora, juicio que jura y zorra que duerme, malicia tienen. MK 43682 R. M.

En cojera de perro y lágrimas de mujer, no hay que creer. MK 16031 R. M.

Lloros de lechuza y gritos de moza, la misma cosa. MK 43687 R. M.
A mujer que llora y perro que cojea, no los creas. MK 43665 R. M.
Lágrimas de mujer y cojera de perro, no las creo. MK 43666 R. M.
No es de vero lágrimas en la mujer, y cojear en el perro. MK 43660 Z.–N.–R. M.
No fíes de perro que cojea, ni de mujer que lloriquea. MK 16032 R. M.
A toda hora el perro mea y la mujer llora. MK 43663 C.
Ni a la mujer que llorar, ni al perro que mear. MK 43661 N.–R. M.
Ni a la mujer qué llorar, ni al perro qué mear, nunca les ha de faltar. MK 43662 C.
Ni al perro que mear, ni a la mujer que llorar, nunca les suele faltar. MK 50023 Z.
Perros y mujeres, mean ellos y lloran ellas siempre que quieren. MK 50024
Siempre que lo desea, la mujer llora y el perro mea. MK 43664 R. M.
Ni al perro que ladrar, ni a la mujer que llorar. MK 50057 R. M.
En la mujer, reír y llorar, mentir y mear, es habilidad. MK 43671
Habilidad de las mujeres, mear y llorar cuando quieren. MK 43669 R. M.
Las habilidades de la mujer: llorar sin por qué, mentir sin pensar, y cuando quiere, mear. MK 43670
 R. M.

3.40.1

Fallere, flere, nere, statuit deus in muliere

Mentir, llorar, hilar, lo dispuso Dios en la mujer.

SD 2978, HL 2712, D 890, G 946

Foeminei sexus haec sunt insignia: flere, fallere, mentiri, nere, tacere nihil

Éstas son las insignias del sexo femenino: llorar, engañar, mentir, hilar, no callar nada.

Wander (1867-1880, III.867, s. v. *Nähen* 3)

El avisado y discreto, sabe que las mujeres sin maestro saben llorar, mentir y bailar. MK 43667 C.

Las mujeres sin maestro saben llorar, mentir y bailar. MK 43668 C.

3.40.2

Nil tibi curetur, si coniugis ira minetur: / femina, dum plorat, hominem superare laborat

No te inquietes si te amenaza la ira de tu esposa; la mujer, cuando trata de dominar a su marido, llora.

SD 6075, VF 348, P 1855, G 983, W 16869, cf. W 9043, Werner (1912: 54 = N 68)

Preces et lacrimae sunt arma feminae

Los ruegos y las lágrimas son las armas de la mujer.

SD 7753, HL 6670, P 2339, G 2512

Llorando la mujer, hace del hombre lo que quier. MK 43692 R. M.

Lo que la mujer no consigue hablando, lo consigue llorando. MK 43691 R. M.

Mujer que llora, sus males aminora. MK 43689 R. M.

Mujer, llora y vencerás. MK 43693 R. M.

No hay tal poder como el de unas lágrimas de mujer. MK 43694 R. M.

3.40.3

Conqueritur mulier, plorans sua pectora torquet: dum uult, illa graui pigra dolore iacet

La mujer se queja, hace sufrir a su propio corazón llorando: mientras quiere, yace indolente con un grave dolor.

A 432, G 467, COU I.451

La mujer enferma y duele cuando ella quiere. MK 43853 R. M.

Mujer se queja, mujer se duele, mujer enferma cuando ella quiere. MK 43852 N.–C.

Mujer doliente, mujer para siempre. MK 43854

Mujer enferma, mujer eterna. MK 21129, MK 43855 R. M.

Quien quiera tener mujer eterna, que se case con una enferma. MK 38963 R. M.

3.40.4

Ὅμοια πόρνη δάκρυα καὶ ῥήτωρ ἔχει

Son las mismas las lágrimas de la prostituta y las del orador.

Menandro (*Monost.* 584)

Lágrimas de putas, no son caídas cuando son enjutas. MK 37474 R. M.

Lágrimas de puta, amenazas de rufián y juramentos de mercader, no se han de creer. MK 37473 C.

3.41. La mujer es voluble

Ζῆν οὐκ ἔδει γυναικα κατὰ πολλοὺς τρόπους

No tendría que vivir una mujer con carácter voluble.

Menandro (*Monost.* 283)

Itidem illae mulieres sunt ferme ut pueri leui sententia

Así son esas mujeres, casi como niños con inconstante opinión.

Terencio (*Hec.* 312). T 1381

Nulla diu femina pondus habet

Ninguna mujer tiene constancia por mucho tiempo.

Propercio (II 25, 22). SD 6514, HL 5660, D 2048, G 21102, T 1381

Praecipue multiuola est mulier

Especialmente inconstante es la mujer.

Catulo (68, 128). M 170

Varium et mutabile semper / femina

La mujer siempre es variable y tornadiza.

Virgilio (*Aen.* IV, 569-570). SD 10436, HL 9024, P 3023, M 171, A 431, D 3337, G 3334, COU I.3251, T 1383

Quanto magis in feminis, quarum mutabilis fluctuansque sentantia, si suo arbitrio relinquatur, cito ad deteriora delabitur?

¿Cuánto no más en las mujeres que, con su opinión inconstante y vacilante, si se dejan a su libre arbitrio, pronto caen en lo peor?

San Jerónimo (*Ep.* 130, 17). T 1383

Nulla mulier bona, quia ter mutatur in hora

No hay ninguna mujer buena, porque muda de parecer tres veces en una hora.

COU I.2032

A mudar pareceres, nadie gana a las mujeres. MK 43494

La mujer, a cada rato muda de parecer. MK 43805 R. M.

Cada día da una vuelta el mundo, y la mujer, cada segundo. MK 43813 R. M.

Cada mujer piensa hoy lo contrario que ayer. MK 43493

La mujer, hoy la hallas, y mañana la encontrarás falla. MK 43814 R. M.

Mujer y firmeza mal congenian. MK 43811 R. M.

Como se muda la luna, el necio y la mujer se mudan. MK 45031 R. M.

Cuatro caras tiene la luna, y la mujer, cuarenta y una. MK 43809 R. M.

Firmeza en mujer y en luna, ¿quién la busca? MK 43810 R. M.

La mujer y la luna, presto se mudan. MK 43807 R. M.

No creas a hembra ninguna, que tan presto se mudan como la luna. MK 43806 C.

3.41.1

Nihil est tam mobile quam feminarum uoluntas

No hay cosa tan voluble como la voluntad de las mujeres.

Pseudo-Séneca (*Rem. fort.* 16, 3). A 431, COU I.1884

No hay cosa más liviana que la mujer. MK 42783 H.

3.41.2

Mobilior uentis o femina!

¡Mujer, eres más variable que los vientos!

Calpurnio Sículo (*Ecl.* 3, 10). M 166, T 1383

Quae circumferuntur omni uento doctrinae

[Las mujeres], que se mueven con cada viento de la doctrina.

Biblia (*Ef.* 4, 14)

Mulier id est mollis aer

«Mujer», esto es, «muelle aire».

T 1383, W 15353a

Nihil uento, sorte, femina, infidius

Nada más inseguro que el viento, la suerte y la mujer.

SD 6049, HL 5342, A 431, G 1917, COU I.1902

Mujer, viento y ventura, presto se muda. MK 43800 N.–C.

Amor, opinión y fortuna corren la tuna. MK 3585 R. M., S 72

Amor, viento y ventura, poco dura. MK 3586 R. M.

El cariño y el aire soplan de cualquier parte. MK 3589 R. M.

Tiempo, mujer y fortuna, se cambian como la luna. MK 8972 R. M.

Tiempo, viento, mujer y fortuna, presto se mudan. MK 8971 Z.–C.

Tiempo, viento, mujer y fortuna, son tan mudables como la luna. MK 60486 R. M.

Cada día se muda el viento, y la mujer, a cada momento. MK 43801 R. M.

Mujer y ventolera soplan cada día de una manera. MK 43802 R. M.

Veletas y mujeres, a cualquier viento se vuelven. MK 43804 R. M.

Mujer, mudanza y fortuna, tres veletas que son una. MK 43812 R. M.

Mujeres y fortuna, mudables como la luna. MK 43808 R. M.

Si la fortuna es mujer, ¿cómo mudable no ha de ser? MK 59479 R. M.

3.41.3

Quid pluma leuius? Puluis. Quid puluere? Ventus. Quid uento? Mulier. Quid muliere? Nihil

¿Qué cosa hay más ligera que una pluma? El polvo. ¿Y más que el polvo? El viento. ¿Y más que el viento? La mujer. ¿Y más que la mujer? Nada.

Anthologia Latina (I 48 Burmann = 799 Meyer). SD 8426, HL 7218, M 172, D 2610, G 2775, COU I.2599

–¿Qué hay más mudable que el viento? –*De la mujer el pensamiento.* MK 43803 R. M.

Más ligeros que el viento son la mujer y el pensamiento. MK 43396 R. M.

3.42. La mujer no tiene moderación

Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium

La mujer o ama u odia, no hay una tercera opción.

Publilio Siro (6 / A 6). SD 944, HL 862, P 285, M 165, D 237

Quem amat, amat; quem non amat, non amat

Al que ama, lo ama; al que no ama, no lo ama.

Petronio (37, 7). M 171

En querer y aborrecer es extremada la mujer. MK 43973 R. M.

En todas las cosas hay medio sino en la mujer, porque es extremada en querer y aborrecer. MK 43972 R. M.

La mujer, medio no sabe tener: o amar, o aborrecer. MK 43974 R. M.

La mujer, en el aborrecer es desordenada, y en el amar, extremada. MK 43975 R. M.

La mujer es como el melón: si bueno, no hay cosa mejor; si malo, no la hay peor. MK 42728 R. M.

La mujer, el caballo y el melón, no admiten término medio. MK 42727 R. M.

Dos cosas ni mejores ni peores pueden ser: Roma y la mujer. MK 42726 R. M.

3.43. La mujer es colérica

Ita ira muliebre maxime ac puerile uitium est

La ira es el mayor defecto de la mujer y de los niños.

Séneca (*Irā* I 20, 3)

Muliebre est furere in ira

Es propio de una mujer enloquecer de ira.

Séneca (*Clem.* I 1, 5); Pseudo-Publilio Siro (213)

Donde hay muchas mujeres, nunca falta rencilla. MK 43798 R. M.

Donde hay mujeres, hay alfileres. MK 43799 R. M.

A ratos, las mujeres arañan más que los gatos. MK 43792 R. M.

Más parece mujer que hombre el que se aira por cosas menores. MK 34403 R. M.

3.43.1

Notumque furens quid femina possit

Es sabido cuánto puede una mujer furiosa.

Virgilio (*Aen.* V, 6). SD 6479, M 410

Implacabiles plerumque [laesae] mulieres

Generalmente, las mujeres [ofendidas] son implacables.

Burton (1862 [1652]: I.354 = *The Anathomy of Melancholy*, 1, 2, 3, 7); Moore (1831: 462). M 167

Nullas feras tan implacabiles se praestare, quam mulieres ira et odio incensas

Ningún animal se presenta tan implacable como las mujeres encendidas de ira y odio.

Melanchthon (*Enarratio Metamorphoseon Ovidii*, 11) = Bretschneider/Bindseil (eds.) (1853: 607)

En el mundo no hay peor cosa que una mujer contenciosa. MK 43758 R. M.

Ira de mujer, ira de Lucifer. MK 34401 R. M.

Ira de mujer, trueno y rayo es. MK 34402 R. M.

La mujer pendenciera es peor que el diablo. MK 43766 R. M.

La mujer, cuando se irrita, muda de sexo. MK 43774

Llamé a una mujer "loca", y ¡lo que echó por aquella boca! MK 43783 R. M.

Mujer agraviada, no hay peor espada. MK 43785 R. M.

Mujer airada, mar con espumas. MK 43775 R. M.

Mujer brava, para lidiarla. MK 43787 R. M.

Mujer contenciosa, mujer odiosa. MK 43759 R. M.

Mujer rencillosa, no hay en el mundo peor cosa. MK 43763 R. M.

Quien dispute con mujer, duro hueso ha de roer. MK 43768 R. M.

Si tu mujer es rencillosa, te armará cada día un pleito por la menor cosa. MK 43764 R. M.

Sufrir mujer contenciosa es brava cosa. MK 43762 R. M.

Mujer enojada, pantera irritada. MK 43776 R. M.

Mujer que se enfurece, fiera y no mujer parece. MK 43777 R. M.

Mujer contenciosa, tómela otro por esposa. MK 43761 R. M.

Mujer gritadera, no habrá un diablo que la quiera. MK 43765 R. M.

Dios me guarde de pueblo airado, y de mar atormentado, de la landre y mala helada, y de mujer enojada. MK 49291 R. M.

De mujer furiosa y de gato enfadado, guárdate como del diablo. MK 43793 R. M.

Guárdete Dios de perro lebel, y de casa torre, y de rabidueña mujer. MK 43468 C.*

Más vale pelear con una fiera que sufrir mujer vocinglera. MK 43784 R. M.

Mujer brava y buey topón, para lidiarlos en un corralón. MK 43788 R. M.
Mujer que replica y pera que al partirla suena, nunca buena. MK 43782 R. M.
Antes templarás una guitarra que una mujer airada. MK 43781
La mujer y la guitarra es difícil templarlas. MK 43779 R. M.
Mujeres y guitarras, casi siempre destempladas. MK 43780 R. M.

3.43.2

Non est ira super iram mulieris
 No hay peor ira que la de la mujer.
 Biblia (*Sí.* 25, 23). SD 6246, HL 5471, D 1947, G 1991
No hay ira tan grande, que con la de la mujer se compare. MK 43778 R. M.

3.43.3

Zḗλος γυναικὸς πάντα πυρπολεῖ δόμον
 Los celos de una mujer son el fuego que consume toda una casa.
 Menandro (*Monost.* 278)
Φιλόνεοι γυναῖκες, ἀμείλικτοι γίνονται καὶ βαρυμήνιδες
 Las mujeres que aman a los jóvenes se vuelven crueles y muy coléricas [si son desdeñadas].
 Heliodoro (*Aeth.* VII 20, 4)
Mujer celosa, leona furiosa. MK 10532 R. M.
Mujer celosa, mujer contenciosa. MK 10533 R. M.
No hay fiera tan furiosa como la mujer celosa. MK 10534 R. M.
No hay más brava cosa que una mujer celosa. MK 10535 R. M.

3.43.4

Μὴ λοιδορεῖ γυναῖκα μηδὲ νουθέτει
 No injurias ni reprendas a una mujer.
 Menandro (*Monost.* 484)
Con la mujer y el dinero, no te burles, compañero. MK 43476 N.-M.-C.
Con la mujer y el fuego no te burles, compañero. MK 43477 R. M.
Con mujeres y arcabuces jamás burles. MK 43790 R. M.
La mujer, ni injuria perdona ni agradece donas. MK 43872 R. M.
La mujer, ni sabe perdonar ni sabe agradecer. MK 43873 R. M.
Tres cosas no enojaré: la mujer, el ojo y la Fe. MK 43789 R. M.
Tres cosas no enojaré: ojo, mujer y la fe. MK 46701 Z.

3.44. La mujer es vengativa

Vindicta / nemo magis gaudet quam femina
 Nadie disfruta más en la venganza que la mujer.
 Juvenal (13, 191-192). SD 10615, HL 9194, M 239
Ningún animal, por fiero que sea, gusta más de la venganza que la mujer. S 79

3.45. La mujer es temeraria

Ἐνεῖσι καὶ γυναιξὶ σώφρονες τρόποι
 También en las mujeres hay comportamientos sensatos.
 Menandro (*Monost.* 232)
Μήποτε λάβης γυναῖκας εἰς συμβουλίαν
 A la hora de deliberar, nunca admitas mujeres.
 Menandro (*Monost.* 486)

Mulier abundat audacia; consilio et ratione deficitur

La mujer tiene mucha audacia; carece de razón y prudencia.

Cicerón (*Cluent.* 184). D 1660

Quid peius muliere aut audacius?

¿Qué es peor o más temerario que una mujer?

Plauto (*Mil.* 307)

En la mujer es más fácil la ejecución que la resolución. MK 43496 R. M.

La mujer que la piensa, en víspera está de hacerla. MK 43395 R. M.

vid. Apéndice 9.35

3.46. La mujer es necia

Γυνή ἀμφιδέξις οὐ γίνεταί

La mujer no se hace ambidextra.

Hipócrates (*Aphor.* 7, 43)

Mulier ambidextra non fit

La mujer no se hace ambidextra.

Cf. Hipócrates (*Aphor.* 7, 43). SD 5425, VF 88, D 1661

Quid ego de feminis ulterius loquar, quas et inbecillitas mentis et grauiorum operum negata adfectatio omne studium ad curiosiorem sui cultum hortatur conferre?

¿Qué más puedo añadir yo de las mujeres, cuya ligereza mental y total ineptitud para afrontar tareas importantes las incitan a poner todo su afán en un culto desmedido hacia sí mismas?

Valerio Máximo (IX 1, 3)

La mujer ciega, mas no discierne. MK 43505 R. M.

Las mujeres, o bobas o locas; cuerdas, pocas. MK 43502 R. M.

Las mujeres sólo tienen talento para cazar las pulgas al tiento. MK 43513 R. M.

3.46.1

Mulier est: errat

Es mujer: se equivoca.

Séneca (*Irā* II 30, 1)

Las mujeres son, y yerran. MK 43514 R. M.

Mujer con acierto, una entre ciento. MK 43512 R. M.

En el escoger, siempre yerra la mujer. MK 43510 R. M.

La mujer lo peor ha de escoger. MK 43511 R. M.

La loba y la mujer, iguales son en el escoger. MK 43509 C.*

La mujer es como la loba en el escoger. MK 38977 Z.-H.-C.

3.46.2

Longam caesariem, curtam fert femina mentem. / Hoc modo quod reprobatur, hoc cras ueneratur et optat

La mujer tiene la cabellera larga, pero el entendimiento corto. De este modo, lo que rechazaba, mañana lo adora y desea.

W 13946

Mulieribus longam esse caesariem, breuem autem sensum

Las mujeres tienen la cabellera larga, pero el entendimiento corto.

A 443, D 1667, G 1695, COU I.1730, T 1385, W 15364a, Bebel (1879: 57, nº 200)

Ornata crine femina, heu!, caret mente

La mujer adornada con cabellera carece de seso.

G 2297, COU I.2193

Sub longis tunicis breuis est animus muliebris

Bajo largas túnicas, el entendimiento de la mujer es corto.

D 3130, W 30538

Vestibus oblongis et sensibus abbreviatis / uti pro libitu femina quaeque solet

Cualquier mujer suele usar vestidos largos y entendimiento corto a su capricho.

A 443

La mujer tiene largo el cabello y corto el entendimiento. MK 43506 R. M.

Largo el pelo y corto el seso, por las mujeres va eso. MK 43285 R. M.

Cabello largo, meollo corto. MK 8295

Cabello luengo, y corto el seso. MK 8296 N.-R. M.

Cabello luengo, y poco seso. MK 33947 Z.

Largo el cabello y corto el seso. MK 13657 R. M.

Mucho pelo, poco cerbelo. MK 8297 R. M.

La mujer trocó el seso por el cabello. MK 44015 R. M.

Muchas cabezas tienen pelo; pero no tantas tienen seso. MK 13658 R. M.

No hay pluma que tenga peso, ni mujer que tenga seso. MK 44017 R. M.

3.47. Rechazo de la mujer sabia

Sit mihi non doctissima coniux, / sit nox cum somno, sit sine lite dies

Tenga yo una mujer no muy docta, la noche con sueño y el día sin pleitos.

Marcial (II 90, 9-10). SD 9576, HL 8211, M 355, D 3063

Mulier inculta, bona custos domus

Mujer inculta, buena guardiana de la casa.

Bebel (1879: 113, nº 419)

Mujer con letras, dos veces necia. MK 43522 R. M.

Mujer sabida, plata partida; mujer resabida, apártate en seguida. MK 43521 R. M.

Mujer que sabe latín, no la quiero para mí. MK 36154 R. M.

Mujer que sepa latín, guárdala para ti. MK 36155 R. M.

Ni joya presada, ni mujer letrada. MK 43520 R. M.

Ni casa en esquina, ni mujer latina. MK 9676 R. M.

De moza adevina y de mujer latina. MK 43517 Z.-N.-M.-C.

De moza adivina y de mujer latina. MK 36153 R. M.

De moza adivina y de vieja latina. MK 36153 R. M.

Ni moza adivina, ni mujer latina. MK 36150 N.

Ni moza divina, ni mujer latina, ni mozo Pedro en casa. MK 43518 C.

Ni vieja adivina ni moza latina. MK 36151 C.

Ni burra mohina, ni mujer supina. MK 43519 R. M.

Ni mula mohina, ni mujer latina. MK 44338 R. M.

Ni mula que hagan "hin", ni mujer que sepa latín. MK 36152 R. M.

De hombre cominero y ruin, de mujer que habla latín y de caballo sin rienda, Dios nos libre y nos defienda. MK 41727 R. M.

Guárdete Dios de perro de liebres, de casa de torre, de piedra de honda y de mujer sabionda. MK 10285 R. M.

Ni moza marina, ni adivina, ni mujer latina, ni mozo Pedro en casa, ni pozo a la puerta, ni abad por vecino, ni moral en el corral. MK 38960 C.

Ni mujer Marina, ni adevina, ni mujer latina, ni mozo Pedro, ni abad por vecino, ni poyo a la puerta, ni moral en casa. MK 43516 Z.

Niño que bebe vino, y mujer que habla latín, no han de tener buen fin. MK 45543 R. M.

Noche con sueño, y día sin pleito. MK 31001 R. M.

3.48. La belleza es media dote

Est pulchris sua dos forma sine arte potens

Para las bellas, su dote es su propia hermosura eficaz sin artificio.

cf. Ovidio (*Ars III*, 258). A 156, G 830, COU I.867

Formosa uirgo est: dotis dimidium uocant

Es una doncella hermosa: dicen que es media dote.

Afranio (*fr.* 156 R). A 156, D 953, COU I.1097, T 1440

Formosae non artis opem praeceptaque quaerunt: / est illis sua dos, forma sine arte potens

Las bellas no buscan ayuda y reglas con artificios: para ellas su dote es una belleza eficaz sin artificio.

Ovidio (*Ars III*, 257-258). T 1440

Formositas dimidium dotis

La hermosura es media dote.

Nonio (306, 17) citando a Afranio (*fr.* 156 R). SD 3185, HL 2894, M 75, G 1042

In uirgine forma dotis dimidium

En la doncella, la belleza es la mitad de la dote

HL 3731

In uirgine formam dotis dimidium uocant

En la docella, a la belleza la denominan media dote.

W 12146

Buena cara, dote es. MK 39267 R. M.

La belleza es media dote. MK 39268 R. M.

La que nace agraciada, nace maridada. MK 39359 R. M.

La que nace hermosa, nace esposa. MK 39360 R. M.

A la mujer bella y honesta, casarse poco le cuesta. MK 39358 R. M.

El pelo y el cantar no es caudal; pero ayudan a casar. MK 39264 R. M.

Quien mete cara, toma marido. MK 44065

Un buen palmito de cara, alcahuetea todo el cuerpo de la dama. MK 7137 R. M.

Buenos ojos, buen cantar y buen donaire, ajuar de aire. MK 39263 R. M.

Cabellos y cantar, no cumplen ajuar. MK 39262 N.-C., S 171

Ni cabello ni cantar, no se mete en ajugar. MK 39261

Con hermosura sola no se pone la olla. MK 44172 R. M.

Con lo bonito no se come. MK 39266, MK 44173 R. M.

La más hermosa de todas, como la otra hace bodas. MK 39361 N.-M.-C.

Linda cara y gordo culo, dote ninguno. MK 39265 R. M.

La hermosura publicada, nunca viene a ser casada. MK 39363 R. M.

Casose la jibosa, y esperando se quedó la hermosa. MK 39362 R. M.

Mujer con bigote, no necesita dote. MK 44302 R. M.

Mujer de bigote dos veces tiene dote. MK 44301 R. M.

vid. Apéndices 2.05, 9.36

3.48.1

Virgo formosa etsi sit oppido pauper, tamen abunde dotata est

Una doncella hermosa aunque sea muy pobre, está, con todo, ricamente dotada.

Apuleyo (*Apol.* 92). SD 10645, HL 9217, D 3405, G 3414, T 1440

Mujer hermosa nunca es pobre. MK 44189 R. M.

Cásate con mujer heredada; que esperanzas no valen nada. MK 39182 R. M.

Dámela hacendada, y dártela he casada. MK 39183 R. M.

Hermosa y pobre, marido ninguno y muchos amadores. MK 39192 R. M.

A la doncellita que no tiene bienes no hay quien le diga "buenos ojos tienes"; pero sí a la hija de

padre rico, aunque sea más fea que un mico. MK 39186 R. M.
La fea y rica se casará, y la hermosa pobre santos vestirá. MK 39187 R. M.
Moza fea con haza de olivos, encuentra marido. MK 39191 R. M.
No tenga la novia poco, y séase más fea que un coco. MK 39188 R. M.
Tenga añojos, y siquiera no tenga ojos. MK 39189 R. M.
Tenga, y tenga y séase la novia fea. MK 39190 R. M.
Más vale vieja con dineros que moza con cabellos. MK 39054, MK 39193 N.–M.–C.
A falta de caire, tenga la mujer donaire. MK 44320 R. M.
Bel hombre, no es todo pobre. MK 7141 C.

3.49. *La bella es necia*

O quanta species!... cerebrum non habet

¡Cuánta hermosura! Pero no tiene seso.

Fedro (I 7, 2). SD 6716, HL 5790, VF 91, P 2014, M 42, D 2217, G 2170, COU I.2082, T 1392

Raram facit mixturam cum sapientia forma

La belleza raramente se mezcla con la sabiduría.

Petronio (94, 1). SD 8753, HL 7450, P 2563, M 76, G 2881, T 1392

Forma raro cum sapientia

La belleza rara vez se junta con la sabiduría.

SD 3179, HL 2886, A 165, D 951, G 1039

La belleza y la tontería, van siempre en compañía. MK 7101 R. M.

Mujer hermosa y con talento, parece cosa de cuento. MK 43508 R. M.

Mujeres hermosas y con talento, una entre ciento; y si mejor lo he de decir, una entre mil. MK 43507 R. M.

Rara es la mujer hermosa que no tiene su ramito de loca. MK 43988 R. M.

Bella, ergo necia. MK 44008 R. M.

Moza galana, calabaza vana. MK 43990 H.–C.–R. M.

Mujer bella con exceso, mucho sexo y poco seso. MK 44016 R. M.

Mujer bella, o loca o necia. MK 43989 R. M.

Mujer bonita, luego fatua. MK 43997 R. M.

Mujer con belleza, humo en la cabeza. MK 43991

Mujer de buen palmito, cabeza de chorlito. MK 44013 R. M.

Mujer hermosa, o entontecida o tonta. MK 44009 R. M.

Mujer lozana, cabecita vana. MK 43992 R. M.

Tonta y hermosa son una misma cosa. MK 44011 R. M.

Hembra lozana, darse quiere a la vida vana. MK 43993 R. M.

Hermosa y vana, cuerpo sin alma. MK 43998 R. M.

La mujer hermosa, o loca o presuntuosa. MK 43987 N.–C.

Mujer hermosa y galana, mujer engreída y vana. MK 43994 R. M.

Rica, hermosa y de buen seso, bocadito sin hueso; pero ¿dónde está eso? MK 44316 R. M.

Talentosa y fea van por una misma verea. MK 44228 R. M.

A mayor hermosura, mayor cordura. MK 13632

3.49.1

Circulus aureus in naribus suis mulier pulchra et fatua

Una mujer bella y fatua es como sortija de oro en el hocico de un cerdo.

Biblia (*Prov.* 11, 22). D 389

Belleza sin talento, gallardía de jumento. MK 7100 R. M.

Belleza sin talento, veleta sin viento. MK 7099 R. M.

3.50. *La bella es impúdica*

Παύροις ἀνθρώπων ἀρετὴ καὶ κάλλος ὀπηδεῖ

Pocas personas tienen virtud y belleza.

Teognis (933); Arsenio (14, 13b). T 1392

Lis est cum forma magna pudicitiae

Gran pugna hay entre la belleza y el pudor.

Ovidio (*Her.* 16, 290). SD 4810, HL 4313, VF 91, P 1524, M 76, A 165, T 1392, Bebel (1879: 68, nº 242)

Rara est adeo concordia formae atque pudicitiae

Es muy rara la concordia entre la hermosura y el pudor.

Juvenal (10, 297-298). SD 8749, HL 7446, P 2562, M 74, A 165, D 2798, G 2878, T 1392

Bondad con hermosura, poco dura. MK 7095 R. M.

Bondad y hermosura, poco dura. MK 7460 Z.

Castidad y belleza, casi nunca en una pieza. MK 44205 R. M.

Hermosura y castidad, pocas veces juntas van. MK 44206 R. M.

Honestidad y hermosura andan a mía sobre tuya. MK 31230 R. M.

Honestidad y hermosura siempre riñen. MK 31231 R. M.

Lo bonito, cerca está de ruinito. MK 7119 C.

Lo hermoso y lo bueno pocas veces son compañeros. MK 7105 R. M.

Virtud con hermosura poco dura. MK 64578 R. M.

De lo bonito a lo bueno, hay mucho trecho. MK 7103 R. M.

3.50.1

Quo tibi formosam, si non nisi casta placebat? / non possunt ullis ista coire modis

¿Por qué la has buscado bella si sólo te gustaba casta? Estas dos cualidades no pueden ir juntas de ninguna manera.

Ovidio (*Am.* III 4, 41-42). T 1392

Cestum habent Veneris

Tienen la cintura de Venus [para vencer a los hombres].

Erasmus (*Adag.* III 2, 36). M 165

Cuius forma bona Veneri sit femina prona

La mujer que tiene una bella apariencia tiene inclinación a Venus.

T 1392, W 3970

Cuanto más hermosa, tanto más sospechosa. MK 44204 R. M.

Hermosa y casta, avis rara. MK 44207 R. M.

Hermosa y casta, rarísima alhaja. MK 44207 R. M.

La bonita sólo es buena para pintura. MK 7128 R. M.

3.50.2

Quo mage formosa mulier, mage luxuriosa; / sic lex edixit: quae formosa meretrix sit

Cuanto más bella es una mujer tanto más es lujuriosa; así lo estableció una ley: quien es bella, sea también prostituta.

T 1392, W 25639

Las hermosas, al burdel; y los hermosos, a la horca. MK 58010 R. M.

3.51. *La bella causa inquietud*

Foedera seruasset, si non formosa fuisset

Guardaría [ella] los pactos si no fuera hermosa.

Ovidio (*Fast.* I, 161). A 429, COU I.1088, Bebel (1879: 68, nº 242)

Quatuor occidunt hominem ante tempus: uxor formosa, tristis familia, immoderatus cibus ac potus, aer

Cuatro cosas matan al hombre antes de tiempo: una esposa hermosa, una familia desdichada, comida y bebida sin moderación, aire infecto.

Bebel (1879: 124, nº 454)

Donde hay mujeres bonitas no faltarán visitas. MK 44184 R. M.

Hermosa de ver, peligrosa mujer. MK 44192

Hermosa y garrida, o muy desgraciada, o muy perseguida. MK 44183 R. M.

La casada hermosa, ni a misa vaya sola. MK 39368 R. M.

La mujer guapa no está segura ni en casa. MK 44185 R. M.

La que a todos parece hermosa, para su marido es peligrosa. MK 39369 R. M.

Mujer hermosa, mujer peligrosa. MK 44191 R. M.

Quien tiene hermosa mujer, cien ojos ha menester. MK 39370 R. M.

Si tienes mujer bonita, no se aparte de tu vista. MK 39372 R. M.

Si tu mujer es bella, guarda has de ser de ella. MK 39373 R. M.

Si tu mujer es bonita, recibe pocas visitas. MK 39374 R. M.

Hermosura de hembra, mil desazones siembra. MK 44177 R. M.

Hermosura de hembra, poco al hombre aprovecha. MK 44176 R. M.

Quien tiene mujer hermosa, muchos ojos haya menester, y quien no la tiene, también. MK 39371 R. M.

Al que tiene mujer hermosa, o castillo en frontera, nunca le falta guerra. MK 39367 Z.-N.-M.-C.

Belleza y riqueza requieren guardián. MK 7138 R. M.

Mujer hermosa y arma de fuego, para mí no las quiero. MK 44195 R. M.

La mujer, la mula y la espada, de otros muchos codiciada. MK 44181 H.

Mujer hermosa y buena espada, de muchos son codiciadas. MK 44182 R. M.

Quien buen caballo y bella mujer tiene, justo es que recele. MK 54145 R. M.

Si es fea tu mujer, menos tienes que temer. MK 39357 R. M.

La mujer fea y el caballo capón tienen descuidado al varón. MK 39356 R. M.

vid. Apéndices 3.25, 9.32

3.52. La bella es malvada

Ῥύπος γυνή πέφυκεν ἠργυρωμένος

La mujer es una inmundicia recubierta de plata.

Menandro (*Monost.* 702)

Exstructum super cloacam templum forma mulieris

La belleza de la mujer es un templo construido sobre una cloaca.

Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 17, 4)

Lo que no es hermoso, casi siempre es provechoso. MK 24510 R. M.

Más vale feo y bueno que hermoso y perverso. MK 24511 R. M.

vid. Apéndice 9.44

3.52.1

Aut formosa fores minus, aut minus improba, uellem / Non facit ad mores tam bona forma malos

Quisiera que fueses menos hermosa o menos perversa. Una belleza tan perfecta no se concilia bien con tan malas costumbres.

Ovidio (*Am.* III 11b, 41). SD 949

La cara bonita, y la intención maldita. MK 43122 R. M.

3.52.2

Detrahare et pellem, nitidus qua quisque per ora / cederet, introrsum turpis

Y quitar la piel con que cada cual lustroso en público se presentaba aunque inmundo en su interior.

Horacio (*Serm.* II 1, 64-65)

Introrsum turpis, speciosus pelle decora

Y quitar la piel con que, aunque inmundo en su interior, cada cual lustroso en público se presentaba.

Horacio (*Ep.* I 16, 45). M 40, A 154, COU I.1441

Como la manzana, de dentro podrida, de fuera sana. MK 4558 C.

La manzana, por de fuera colorada, y por de dentro no sana. MK 38707 R. M.

Mujeres y manzanas, muchas hay podridas que parecen sanas. MK 43613 R. M.

3.52.3

Intus Hecuba, foris Helena

Por dentro Hécuba, por fuera Helena.

cf. San Gregorio Nacianceno (*Carm. mor.* 29, 42 [PG 37, 887]). HL 3900, M 76, A 154, COU I.1093 y 1442

Ἐνδοθι τὴν Ἑκάβην, ἔκτοθι τὴν Ἑλένην

Por dentro Hécuba, por fuera Helena.

San Gregorio Nacianceno (*Carm. mor.* 29, 42 [PG 37, 887])

Femina pulchra foris est intus causa doloris

La mujer es bella por fuera y, por dentro, es causa de dolor.

W 9173

Femina pulchra foris, intus est plena fetoris

La mujer bella por fuera, por dentro está llena de pestilencia.

COU I.1032

Res modo formosae foris, intus erunt maculosae

Sólo hermosas por fuera, por dentro estaban manchadas.

A 154, G 2909, COU I.2721

La apariencia hermosa, y por dentro es otra cosa. MK 4560 R. M.

Por fuera, hermosa; mas por dentro es otra cosa. MK 44203 R. M.

Bellezas hay muy estimadas, que por dentro no valen nada. MK 7126 R. M.

3.52.4

Μηδὲ γυνή σε νόον πυγαστόλος ἐξαπατάτω / αἰμύλα κωτίλλουσα, τὴν διφῶσα καλιήν

No seduzca tu espíritu con su dulce charla la mujer que adorna su desnudez, porque anda buscando tu hacienda.

Hesíodo (*Op.* 374)

Sit tibi consultum mulieris spernere uultum, / componit uultum, quia uult, ut des sibi multum

Sea para ti prudente despreciar el rostro de una mujer, se afeitada la cara porque quiere que le des mucho.

W 29848

La mujer del escudero, tocas blancas, y el corazón negro. MK 5609 N.

Gran tocado y chico recado. MK 5608 Z.

La mujer y el escudero, las tocas blancas y el corazón con negro. MK 22396 Z.-C.

3.53. Apología de la belleza desnuda

Nudus Amor formae non amat artificem

El desnudo Amor no gusta de un creador de belleza.

Propertio (I 2, 8). SD 6504, HL 5653, VF 90, M 77

Pulchra mulier nuda erit, quam purpurata pulchrior

La mujer hermosa será más hermosa desnuda que vestida de púrpura.

Plauto (*Most.* 289). HL 6847, P 2387, G 2573

Si pulchra est mulier, nimis ornata est

Si la mujer es bonita, ya va suficientemente adornada.

Plauto (*Most.* 292). SD 9385, HL 8061, P 2742

Pulchra mulier ornamentis non eget

La mujer bella no necesita adornos.

G 2574

La hermosura no ha menester compostura. MK 44121 R. M.

La mujer hermosa no necesita toca. MK 44116

Cuerpo bien hecho no ha menester capa. MK 7115 R. M.

La que lo es, no tiene que hacerse. MK 44123 R. M.

La hermosa revuelta, la fea ni compuesta. MK 44118 C.

La mujer mal tocada, de hermosa o mal casada. MK 44117 N.-R. M.

Baza compuesta, a la blanca denuesta. MK 5627 S.-Z.-H.-C.

3.53.1

Cultus muliebris non exornat corpus

Los vestidos de la mujer no adornan el cuerpo.

Quintiliano (*Inst.* VIII proem., 20). M 51

Non uestem amatores amant mulieris, sed uestis fartum

No se enamoran del vestido los que aman a las mujeres, sino del relleno del vestido.

Plauto (*Most.* 169). SD 6440, HL 5607

La mujer en sayo, luce su garbo. MK 44122 R. M.

La sencillez es el mejor adorno de la mujer. MK 44124 R. M.

No hay hermosura que llegue a la de la mujer no afeitada, y asaz está vestida la bien acostumbrada.

MK 44120 C.

La mujer y la lima, la más lisa. MK 43657 N.-C.

La mujer buena va descubierta. MK 43087 R. M.

La mujer muy tapada, esconderse quiere. MK 43727 R. M.

La carta y la mujer, muy afectadas, son cansadas. MK 43656 R. M.

3.53.2

Auferimus cultu: gemmis auroque teguntur / Omnia; pars minima est ipsa puella sui

Somos cautivados por los trajes; todo lo cubre el oro y las joyas; la mujer es la menor parte de ella misma.

Ovidio (*Rem.* 343-344). SD 916

Fuge lasciuam puellarum, quae ornant capita, crines a fronte demittunt, cutem peliunt, utuntur pigmentis, adstrictas habent manicas, uestimenta sine ruga, soccosque crispantes: ut sub nomine uirginali, uendibilius pereant

Evita las lascivas chicas que se adornan la cabeza, se dejan el flequillo en la frente, se lavan la piel usando pigmentos, llevan mangas estrechas, vestidos sin arrugas y zapatos exquisitos: de modo que bajo un nombre virginal, se destruyen como vendibles

San Jerónimo (*Ep.* 130, 18)

A la mujer fea, el oro la hermosea. MK 44317 R. M.

Andar bien vestida hace a la moza garrida. MK 5648 R. M.

Bien tocada, no hay mujer fea. MK 44088 R. M.

Compuesta, no hay mujer fea. MK 5628, MK 44087 N.-M.-C.

Con capote y sin capote, señora, vos sois hermosa, mas el capote es gran cosa. MK 5644 C.

Dámela bien vestida, dártela he bellida. MK 5639 N.-R. M.

Dios le dio una cara, y otra enseña la mujer pintada. MK 44056 R. M.

Donde faltó natura, allí va la mujer con su pintura. MK 44057 R. M.
El buen vestido aumenta la hermosura, y la fealdad disimula. MK 63304 R. M.
En la cara mucho engrudo, y en el pelo mucho piojo rabudo. MK 44074 R. M.
La mujer algo ha de hacer para hermosa parecer. MK 44060 R. M.
La mujer que bien se arrea, nunca es fea. MK 44236 R. M.
La pluma al ave hermosa, y el vestido hace hermosa a la fea. MK 63299 R. M.
La que más presume de buen rodete, más postizos mete. MK 44081 R. M.
Las plumas hacen vistoso al pajarillo, y a la mujer el buen vestido. MK 63301 R. M.
Los vestidos hacen hermoso. MK 63298 Z.-R. M.
No hay hermosura sin ayuda. MK 44059 C.
Toca de seda, el rostro asea. MK 5645 C.
El afeite a la mujer, y a todos el beber. MK 44070 C.
La mujer y la ensalada, sin aderezo no es nada. MK 44132 R. M.
Ni calabaza sin tapón, ni mujer sin quita y pon. MK 44085 C.*
No hay ninguna fea, sino la necia y mal tocada. MK 44235 C.
Cuando el diablo se atavía un poco es guapo mozo. MK 5650 R. M.
Dámele vestido, darétele he garrido. MK 5641 C.
Un asno cubierto de oro parece mejor que un caballo enalbardado. S 101

3.53.3

Mulier recte olet, ubi nihil olet

Bien huele la mujer que a nada huele.

Plauto (*Most.* 273). SD 5433, HL 4892, P 1707, M 168, D 1669, T 1395

La mujer de bien, ni debe oler mal ni debe oler bien. MK 49887 R. M.
La mujer que no huele a nada es la mejor perfumada. MK 49888 R. M.
La mujer, a nada debe oler; y si huele a algo, huele a mujer. MK 49886 R. M.
El agua y la mujer a nada deben oler. MK 1693 R. M.
La mujer y el agua, para ser buena, que no huela. MK 44133 R. M.
Para buenas ser, la mujer y el agua a nada han de oler. MK 44134 R. M.
A mujer afeitada, vuélvele la espalda. MK 44106 R. M.
La que mucho se engalana, de algo tiene gana. MK 44103 R. M.
Mujer pintada, para otro; que a mí no me agrada. MK 44100 R. M.
Mujer que mucho se pinta, es mujer de mala pinta. MK 44101 R. M.
Mujer que pinta su cara, de balde es cara. MK 44102 R. M.
¿Para quién se afeita la mujer casada, si al marido sin afeites le agrada? MK 39874 R. M.
¿Para quién se afeita la mujer casada? MK 39873 H.
La mujer que se afeita a pesar del marido, agradar quiere a otro. MK 39875 R. M.
Mujer casada y afeitada, no me agrada. MK 39876 R. M.
Ni mujer siempre afeitada, ni beber en vasija penada. MK 44127 R. M.
La mujer y la perdiz, aunque den algo en la nariz. MK 42759 R. M.
Mujeres y perdices, aunque olisquen. MK 42760 R. M.
Perdices y mujeres, por oliscar no pierden. MK 42761 R. M.
vid. Apéndice 9.37

3.54. La belleza es vana y falaz

Fallax gratia et uana est pulchritudo; mulier timens Dominum ipsa laudabitur

Falaz es la gracia y vana la hermosura; la mujer que teme al Señor, ésa ha de ser loada.

Biblia (*Prov.* 31, 30). SD 2973, HL 2709

Fallaci timide confide figurae

Confía con miedo en la falaz belleza.

SD 2970, HL 2706

Fallax fiducia formae

Es falaz la confianza en la belleza.

G 944, COU I.996

Beldad y hermosura, poco dura; más vale la virtud y cordura. MK 7093 C.

Hermosura de hembra, riqueza huera. MK 44174 R. M.

De mujer no creas ni aun la mitad de lo que veas. MK 43640 R. M.

De mujer, no creas lo que te dijere, y sólo la mitad de lo que vieres. MK 43639 R. M.

Mula falsa y mujer bonita, son cosas muy parecidas. MK 43614 R. M.

3.55. *La mujer es coqueta*

Dum moliuntur, dum conantur, annus est

Mientras se arreglan y se preparan, pasa un año.

Terencio (*Heaut.* 240). M 166

La moza en se componer y el viejo en beber, gastan todo su haber. MK 44069 N.-C.-R. M.

Más tiempo gasta un hombre en afeitarse la barba que una mujer en pintarse la cara. MK 1355 R. M.

El afeite en la mujer agrada al yente y viniente; pero no al pariente. MK 44072 R. M.

Mujer coqueta, para otro; que a mí no me peta. MK 43411 R. M.

3.55.1

Navis et mulier numquam satis ornantur

La nave y la mujer nunca se adornan/equipan suficientemente.

cf. Plauto (*Poen.* 210-215). SD 5597, HL 5018

Negoti sibi qui uolet uim parare, / nauem et mulierem, haec duo comparato. / nam nullae magis res duae plus negoti / habent, forte si occeperis exornare, / neque umquam satis hae duae res ornantur / neque eis ulla ornandi satis satietas est

Quien quiera buscarse mucho trabajo, que se le dé un barco y una mujer, porque ninguna de estas dos cosas acarrearán más trabajo si empiezas a equiparlas: ni están nunca bastante adornadas ni hay suficiente material para equiparlas.

Plauto (*Poen.* 210-215)

El navío y la mujer malos son de componer. MK 43498 R. M.

Quien no tuviera qué hacer, arme navío o tome mujer. MK 44808 N.-M.

A quien tiene escopeta, guitarra, reloj o mujer, nunca le falta un traste que componer. MK 43839 R. M.

El melón y la mujer, malos son de conocer. MK 40501 N.-M.

El navío y la mujer malos son de conocer. MK 20638 R. M.

La nave y la mujer, de lejos parecen bien. MK 20637 C.

Por muy bella que una mujer sea, más con mano de gato se hermosea. MK 44061 R. M.

3.55.2

Numquam satis pistrinum et mulier ornantur

El molino y la mujer nunca se adornan demasiado.

A 1309, G 2158

Al molino y a la esposa, siempre falta alguna cosa. MK 39803 C.

Al molino y a la mujer siempre les falta un menester. MK 43837 R. M.

3.56. *La mujer bella es soberbia*

Ἵπερήφανον πρᾶγμα ἔστιν ὠραία γυνή

Una mujer bella es algo soberbio.

Menandro (*Monost.* 787)

Fastus inest pulchris sequiturque superbia formam

El orgullo va unido a la hermosura y la soberbia sigue a la belleza.

Ovidio (*Fast.* I, 419). SD 3009, T 1392

Buey hermoso no es para trabajo. MK 7144 C.*

Escupa el hermoso de la barba al hombro. MK 7143 N.

Escupe el hermoso de la barba al hombro. MK 47573 C.

Tanta hermosura, tanta beldad, pura vanidad. MK 7127 R. M.

Vana es la beldad si con ella no hay bondad. MK 7130 R. M.

Vana es la hermosura, si con ella no hay virtud. MK 7129 H.

3.56.1

Pessima sit, nulli non sua forma placet

A ninguna, por muy fea que sea, le disgusta su propia figura.

Ovidio (*Ars* I, 614). M 77

Nemo sibi ipsi deformis

Nadie es feo para sí mismo.

Bebel (1879: 141, nº 531)

No hay mujer fea, a su parecer de ella. MK 44033 R. M.

Por muy fea que sea, no hay mujer que se tenga por fea. MK 44034 R. M.

No hay moza fea que presumida no sea. MK 24508 R. M.

Dijo la fea, enojada: "De lo que tienen las bonitas a mí no me falta nada." MK 44035 R. M.

Ni mujer que se tenga por fea, ni secreto que por siempre lo sea. MK 44032 R. M.

3.57. La mujer debe ser callada

Γυναιξὶ πάσαις κόσμον ἢ σιγὴ φέρει

A todas las mujeres embellece el silencio.

Sófocles (*Aj.* 293); citado por Aristóteles (*Pol.* I 13, 11, 1260a30); recogido en Menandro (*Monost.* 139). T 1386

Ne de his quidem feminis tacendum est, quas condicio naturae et uerecundia stolae ut in foro et iudiciis tacerent cohibere non ualuit

Tampoco conviene pasar por alto a aquellas mujeres a las que, ni la condición de su sexo, ni el reparo de llevar ropas femeninas, pudieron impedirles hablar en el foro y en los juicios.

Valerio Máximo (VIII 3, pr.)

Tacita bona est mulier semper, quam loquens

Una mujer siempre es mejor callada que parlara.

Plauto (*Rud.* 1114). SD 9863, T 1386

Mulierem ornat silentium

El silencio adorna a la mujer.

Erasmus (*Adag.* IV 1, 97). SD 5435, HL 4894, M 169, W 38399

Las buenas callan, y repicotean las malas. MK 43596 R. M.

Las buenas, callan; y las malas, parlan. MK 43595 R. M.

Las buenas, callen. MK 43594 Z.-C.

De mujer parlara, ningún bien se espera. MK 43565 R. M.

La mujer habladora, duelos tienen donde mora. MK 43566 R. M.

La mujer lista y callada, de todos es alabada. MK 43593 R. M.

La mujer lista y callada, de todos es estimada. MK 43593 R. M.

La mujer no ha de hablar sino cuando la gallina quiera mear. MK 43550 C.

La mujer lenguada, a los quince meses es ventrigada. MK 43572 Z.-N.

- A la gallina que al gallo espanta, córtale la garganta.* MK 25452 R. M.
Gallina que como gallo canta, apriétale la garganta. MK 25467 R. M.
La doncella, la boca muda, los ojos bajos y lista la aguja. MK 43079 R. M.
La moza parlera nunca acaba la tarea. MK 43554 R. M.
La mujer algarera, nunca hace larga tela. MK 43570 N.–M.–C.
Mujer parlera, ruin hilandera. MK 43553 R. M.
Mujer que habla mucho, que traga más y trabaja poco, cómetela, coco. MK 43571 R. M.
Gallina ponedora y mujer silenciosa, valen cualquier cosa. MK 25451 R. M.
La mujer y la cachorra, la que más calla es más buena. MK 43598 R. M.
Aquella es buena que no suena. MK 43601 R. M.
La mujer y la pera, la que calla es buena. MK 43597 N.–C.
La mujer y la pera, la que calla es mamadera. MK 43599 C.*
La mujer y la pera, la que no suena. MK 43600 R. M.
La pera y la doncella, la que calla es buena. MK 49427 R. M.
Mujeres y almendras, las que no suenan. MK 43602 R. M.
Quien tiene mujer parlera, o castillo en frontera, o viña en la carrera, no le puede faltar guerra. MK 39879 R. M.
Quien tiene mujer parlera, y castillo en la frontera, y viña en la carrera, nunca le faltará guerra. MK 43564 H.
A quien Dios ayuda, la mujer se le queda muda. MK 39830 R. M.
Las buenas, callan; las malas, acuden y apañan. MK 43120 R. M.
Las buenas, callan; y a las malas, les agrada. MK 43218 R. M.

3.58. *La mujer es demasiado locuaz*

Cedunt grammatici, uincuntur rhetores, omnis / turba tacet, nec causidicus nec praeco loquetur, / altera nec mulier; uerborum tanta cadit uis, / tot pariter pelues ac tintinnabula dicas / pulsari

Ceden los gramáticos, se dan por vencidos los oradores, todo el mundo calla, ni el abogado ni el pregonero hablan, ni una segunda mujer: tan gran chaparrón de palabras cae, tantas cazuelas y campanillas dirías que están entrechocando a su tiempo.

Juvenal (6, 438-442)

Inusitatis foro latratibus adsidue tribunalia exercendo muliebris calumniae notissimum exemplum euasit, adeo ut pro crimine inprobis feminarum moribus C. Afraniae nomen obiciatur

Revolucionando una y otra vez los tribunales con esos ladridos tan inusuales en el foro, acabó convirtiéndose en un claro ejemplo de maquinación mujeril, hasta el punto de que a las mujeres de malas costumbres se les asignó el injurioso apodo de G.Afrania

Valerio Máximo (VIII 3, 2)

Nam multum loquaces merito omnes habemur, / nec mutam profecto repertam ullam esse / hodie dicunt mulierem ullo in saeclo

Porque meritoriamente somos consideradas todas muy locuaces, y dicen que no se puede encontrar una sola mujer muda ni hoy ni en ningún siglo.

Plauto (*Aul.* 124-126)

Mulieris in lingua fortitudo

Es propio de la mujer tener la fuerza en la lengua.

G 1696

Del comadreo viene el chismorreo. MK 43578 R. M.

Esa habla hasta debajo del agua. MK 43556 Gella Iturriaga.

La mujer muy casera nunca falta de parlera. MK 43552 N.–M.–R. M.

Mujeres en visita, luego sueltan la maldita. MK 43580 R. M.

La mujer y el horno, por la boca se calientan. MK 42848 R. M.

Mi comadre, el oficio de la rana: bebe y parla. MK 43555 M.

A la mujer hablar, y al asno andar, el diablo se lo ha de mostrar. MK 43547 Z.

La mujer y la trucha, por la boca se prenden. MK 43558 R. M.
Peces y mujeres, por la boca se prenden. MK 43559 R. M.
El alacrán tiene la ponzoña en la cola, y la mujer, en la boca. MK 43588 R. M.
La vívora y la mujer tienen la ponzoña en la boca. MK 43589 R. M.
La mujer y la muleta, la boca sangrienta. MK 43576 R. M.
La mujer, como la muleta, la boca sangrienta. MK 43769 N.
Mujer callada, avis rara. MK 43592 R. M.
El labio de la mujer dos forros tién: uno de miel y otro de hiel. MK 43611 R. M.
La lengua de la mujer dice todo lo que quier. MK 43569 C.
La lengua de la mujer siempre hace todo lo que la place. MK 43568 Z.-C.
La mujer placera dice de todos, y todos della. MK 43575 Z.-N.-M.

3.58.1

Facere uirorum est, loqui mulierum

Es propio de los hombres el obrar, de las mujeres hablar.

SD 2900, HL 2647, A 999, D 867, G 918, COU I.972

Las palabras son hembras y los hechos son machos. MK 52676 C.

3.58.2

Lusciniae deest cantio

Al ruiseñor le faltará el canto [antes que a la mujer las palabras].

Plauto (*Bacch.* 38). M 97

Antes faltará al ruiseñor qué cantar que a la mujer qué hablar. MK 43549 Z.-N.-M.-C.

Cuando la gallina quiera mear le faltará a la mujer qué hablar. MK 43551 R. M.

Ni al perro qué mear, ni a la mujer qué hablar nunca les ha de faltar. MK 43548

3.59. La mujer es cotilla

Πάντα γυναῖκες ἴσταντι, καὶ ὡς Ζεὺς ἀγάγεθ' Ἥραν

Las mujeres lo saben todo, incluso cómo Zeus desposó a Hera.

Teócrito (*Idyll.* 15, 64). T 1389

Est quasi grande forum uox alta trium mulierum

Es casi un gran mercado la fuerte voz de tres mujeres.

T 1387, W 7831

Quando conueniunt Ancilla, Sibylla, Camilla, garrire incipiunt et ab hoc et ab hac et ab illa

Cuando se juntan Ancila, Sibila y Camila, empiezan a charlar de esto, de eso y de aquello.

A 444, D 2547, COU I.2472

Quando conueniunt ancillae, Sibylla, Camilla, sermonem faciunt et ab hoc, et ab hac, et ab illa

Cuando se juntan las esclavas Sibila y Camila, hablan de esto, de eso y de aquello.

M 170, T 1387

Quando conueniunt Ludmilla, Sybilla, Camilla / miscent sermones et ab hoc et ab hac et ab illa

Cuando se encuentran Ludmila, Sibila y Camila mezclan sus discursos sobre éste, sobre ésta y sobre aquélla.

T 1387, W 23470

Sermones fundet, si grex muliebris abundet

Se mezclarán los discursos si abunda una grey de mujeres.

T 1387, W 28100

Tres feminae et tres anseres nundinae sunt

Tres mujeres y tres gansos forman un mercado.

SD 10058, HL 8698, P 2922, A 444, D 3209, COU I.3057, T 1387, W 31555

Tres mulieres faciunt nundinas

Tres mujeres hacen mercados.

A 444, G 3241, COU I.3057, cf. Bebel (1879: 109, nº 402)

Tres mujeres y un ganso, hacen mercado. MK 40860 R. M.

Mercado hacen una gallina y dos mujeres: una que la compra y otra que la vende. MK 40857 R. M.

Mercado mercadillo, tres mujeres, dos gallinas y un chiquillo. MK 40858 R. M.

Tres mujeres hacen mercado con una gallina: una que la vende, otra que la compra, y otra que mira. MK 40859 R. M.

Cien damas en un corral, todo es un cantar. MK 43561 Z.

Diez mujeres en un estrado, fuego graneado. MK 43579 R. M.

Júntanse las comadres y arde en chismes la calle. MK 15152 R. M.

Tres mujeres y tres chiquillos, una olla de grillos. MK 43563 R. M.

Tres mujeres, tres mil alfileres. MK 43581 R. M.

Una barrendera, y siete a par de ella. MK 43567 R. M.

Va la moza al río, y cuenta lo suyo y lo mío. MK 15148 R. M.

Yendo las mujeres al hilandero, van al mentidero. MK 15149 N.-C.

Andamos a las verdades, como hacen las comadres. MK 15150 N.-R. M.

No andemos a las verdades, como hacen las comadres. MK 15151 R. M.

Nuevas de horno traen la villa en torno. MK 15153 H.-R. M.

3.60. La mujer no puede guardar secretos

Vxorem quoque eampse hanc rem uti celes face, / nam pol tacere numquam quicquam est quod queat

Ten cuidado de ocultar este asunto a tu propia mujer, porque, por Pólux que no hay ningún asunto que puedan callarse.

Plauto (*Trin.* 800-801)

Quod uni dixeris omnibus dixeris

Lo que digas a una será como si se lo hubieras dicho a todos.

Tertuliano (*Virg. vel.* 17, 3). T 1390

Foeminei sexus haec sunt insignia: flere, fallere, mentiri, nere, tacere nihil

Éstas son las insignias del sexo femenino: llorar, engañar, mentir, hilar, no callar nada.

Wander (1867-1880, III.867, s. v. *Nähen* 3)

Tantum unum femina secretum seruare potest: quot annos natus sit

Un solo secreto puede guardar la mujer: cuántos años tiene.

G 3194

¿Divulgada una patraña quieres ver? Cuéntala en secreto a una mujer. MK 43528 R. M.

Decir a una mujer un secreto es dar un cuarto al pregonero. MK 43534 R. M.

Guardar secreto ajeno una mujer, no puede ser. MK 43536 R. M.

Quien a mujer dice su secreto, en la calle lo pone. MK 43529 R. M.

Secreto a mujer confiado, cáatalo divulgado. MK 43531 R. M.

Secreto a mujer confiado, en la calle lo has echado. MK 43530 R. M.

Secreto confiado a mujer, por muchos se ha de saber. MK 43538 R. M.

Secreto dicho a mujer, secreto deja de ser. MK 43532 R. M.

Secreto en mujer, no puede ser. MK 43539 R. M.

Secreto que quieras guardar, a tu mujer no lo has de confiar. MK 43546 R. M.

Si el secreto descubierto fuere a una mujer, luego se ha de saber. MK 43526 Z.-R. M.

A oreja de amiga, tras largo de viga. MK 43542 C.*

El secreto de Quirós, sabíanlo él y Dios; pero lo dijo a su mujer, y todo el mundo lo vino a saber.
MK 43535 R. M.

El hombre de saber nunca dijo su secreto a mujer. MK 43543 R. M.

El hombre discreto no revela a mujer su secreto. MK 43544 R. M.

Hombre poco discreto es el que a su mujer dice su secreto. MK 43545 R. M.

A la mujer y a la carta, lo que dirías en plaza. MK 43541 C.
A la mujer y a la picaza, lo que vieres en la plaza. MK 43540 Z.–M.–C.
A mozo, mujer ni necio no descubras tu secreto. MK 35728 R. M.
Cuatro acciones dejan siempre arrepentimiento: fiar secreto a mujer, hacer viaje por mar pudiendo por tierra, orar en público y aconsejar a tontos. S 28
La mujer y la picaza, cuanto oye echa en la plaza. MK 43527 H.–R. M.
Mujer, niño y loco no guardan el secreto de otro. MK 43537 R. M.

3.60.1

Muliebris garrulitas, quae id solum potest tacere, quod nescit
 Habladuría de la mujer, que sólo puede callar lo que no sabe.
 Séneca el Retórico (*Contr.* II 5, 12)
Al niño y a la rueca, sólo di lo que quieres que sepa. MK 45562 C.
La mujer y el niño sólo callan lo que no han sabido. MK 43533 C.

3.61. Tareas femeninas: el tejido

Αὐτὰρ Ἀθήνην / ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἴστον ὑφαίνειν
 Y que Atenea le enseñara [a Pandora] sus labores y a tejer la tela habilidosamente bien.
 Hesíodo (*Op.* 63-64)
Τῆι δ' ἴστον στήσαιτο γυνὴ προβάλοιτό τε ἔργον
 En ese día es preciso que la mujer prepare su tela y comience su labor.
 Hesíodo (*Op.* 779)
Ἴστοι γυναικῶν ἔργα κοῦκ ἐκκλησίαι
 La ocupación de las mujeres son los telares y no las asambleas.
 Menandro (*Monost.* 363)
Casta fuit, domum seruauit, lanam fecit
 Fue casta, guardó la casa, hiló lana.
CIL (I 1007). SD 1274, HL 1172, P 725, M 166, T 1398
Domi mansit, casta uixit, lanam fecit
 Permaneció en casa, vivió casta, hiló la lana.
 T 1398
Domi mansit, lanam fecit
 Permaneció en casa, hiló la lana.
 T 1398
Hic sita est Amygone Marci optima et pulcherrima, / lanifica pia pudica frugi casta domiseda
 Aquí yace Amiona, esposa de Marco, la mejor y más bella, hiladora, piadosa, honesta, modesta, casta y hogareña.
Inscriptiones Latinae selectae (8402) (s. I a. C.)
Manum suam misit ad fortia et digiti eius adprehenderunt fusum
 [La mujer esforzada] ha echado mano a la rueca y sus dedos han tomado el huso.
 Biblia (*Prov.* 31, 19)
Prudentes, castas, sobrias, domus curam habentes, benignas, subditas uiris suis
 Prudentes, castas, sobrias, cuidadosas de la casa, apacibles, sujetas a sus maridos.
 Biblia (*Tt.* 2, 5). D 2485
Quaesiuit lanam et linum et operata est consilio manuum suarum
 [La mujer esforzada] ha buscado lana y lino, y ha trabajado con sus propias manos.
 Biblia (*Prov.* 31, 13)
Foeminei sexus haec sunt insignia: flere, fallere, mentiri, nere, tacere nihil
 Éstas son las insignias del sexo femenino: llorar, engañar, mentir, hilar, no callar nada.
 Wander (1867-1880, III.867, s. v. *Nähen* 3)
La buena esposa, limpia, sana y hacendosa. MK 39834 R. M.

- La mujer de buen aliño, hilaba y devanaba, y vendía vino, y daba la teta al niño.* MK 39833 C.
La mujer de su casa, en un día lava, hace la comida y amasa. MK 39836 R. M.
La que es mujer de su casa, lava, limpia, cose, guisa y amasa. MK 43923 R. M.
El hombre debe ganarlo, y la mujer, administrarlo. MK 58021 R. M.
Los hombres ganan la hacienda y las mujeres la conservan. MK 58020 C.
Los hombres ganan y las mujeres guardan. MK 58019 C.
A hilar y coser gane su vida la mujer. MK 43937 R. M.
Dámela telera y dártela he buena. MK 43942 R. M.
La mujer que mucho hila, poco mira. MK 43933 C.
La mujer, aténgase al huso, y no al uso. MK 43939 R. M.
La mujer, hilando; y el hombre cavando. MK 58032 R. M.
Las mujeres hilen, y no estudien. MK 42962 R. M.
Más vale una mujer hilando que ciento mirando. MK 43940 R. M.
Mujer que hila, larga trae la camisa. MK 43938 R. M.
Toma casa con hogar, y mujer que sepa hilar. MK 40051 N.-M.-C., S 223
Al hombre, en el brazo del escudo; y a la mujer, en el del huso. MK 58028 N.-C.-R. M.
Al hombre, la espada; a la mujer, la rueca. MK 58031 R. M.
De Dios ayuso, el hombre al arado y la mujer al huso. MK 58030 R. M.
El dolor de costado, el hombre, en el brazo del escudo; la mujer, en el del huso. MK 58029 R. M.
¡Ay de la casa do no se hila! MK 31008 R. M.
Dueña que mucho mira, poco hila. MK 43950 Z.
File o demo, que yo tres camisas teño. MK 31125 C.
Harta penitencia hace la triste de lo que peca, siempre el manto a cuestras y nunca la rueca. MK 31126 C.
Hay mujer que se llama Hilaria, y no hila al mes ni un copo de lana. MK 31127 R. M.
Juana, si mal aspa peor devana; de hilar maldita la gana. MK 31124 N.-C.
La mujer que poco hila, siempre trae mala camisa. MK 31006 N.-M.
La mujer que poco vela, tarde hace lengua tela. MK 49701 Z.
Mari Trecehusos, y hilado, no ninguno. MK 31128 R. M.
Quien mucho mira, poco hila. MK 31007 C.
Siempre el manto a cuestras, y nunca la rueca. MK 31129 R. M.
Ni caballo que se empine, ni mujer que no cosa calcetines. MK 8249 R. M.

3.62. La mujer no debe mandar

Γυναικὶ δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἡ φύσις

A la mujer la naturaleza no le ha encomendado mandar.

Menandro (*Monost.* 157). T 1380

Ἰστοὶ γυναικῶν ἔργα κοῦκ ἐκκλησίαι

La ocupación de las mujeres son los telares y no las asambleas.

Menandro (*Monost.* 363)

Τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκε παρὰ φύσιν

El varón por naturaleza está más capacitado para mandar que la mujer, salvo algunas excepciones contrarias a la naturaleza.

Aristóteles (*Pol.* I 12, 1, 1259b1-2)

Feminae ab omnibus officiis ciuilibus uel publicis remotae sunt

Las mujeres deben estar alejadas de todas las actividades civiles o públicas.

Ulpiano (*Dig.* L 17, 2 pr.; 1 ad Sabinum)

Mulieres in ecclesiis taceant; non enim permittitur eis loqui

Las mujeres en las asambleas callen, pues no les está permitido hablar.

Biblia (*1Co.* 14, 34). SD 5436, D 1666, T 1388

3.62.1

Γυνή στρατηγεῖ

La mujer comanda el ejército.

Diogeniano (4, 1); Gregorio Ciprio (M. 2, 6); Macario (3, 12); Apostolio (5, 76); *Suda* (γ 502). T 1380

Dux femina facti

El jefe de la empresa es mujer. (La reina Dido, de Cartago).

Virgilio (*Aen.* I, 364). SD 2398, HL 2255, T 1380

Femina duce

Con una mujer como jefa.

Tácito (*Agr.* 16, 1; 35, 1)

Quanta erit infelicitas urbis ullius, in qua uirorum officia mulieres occupabunt

Cuánta infelicidad habrá en la ciudad en la que las mujeres ocupen las tareas de los hombres.

Lactancio (*Epit.* 38, 5 [PL 6, 1046a])

Deus nos conseruet a puerorum principatu et mulierum praefectura

Dios nos salve de reinados de niños y del gobierno de las mujeres.

M 514

Ibi nihil parumue pacis, ubi mulier uiri partes sibi arrogat

Ninguna paz o poca donde la mujer usurpa las funciones del varón.

SD 3712, HL 3344, P 1234, A 238, G 1207, COU I.1265, W 37310a

3.62.2

Καίτοι τόδ' αἰσχρόν, προστατεῖν γε δωμάτων / γυναῖκα, μὴ τὸν ἄνδρα

En verdad es vergonzoso que la esposa gobierne el hogar, y no el varón.

Eurípides (*Elec.* 932-933). A 238, T 1380

Ἐνίοτε δὲ ἄρχουσιν αἱ γυναῖκες ἐπίκληροι οὔσαι: οὐ δὴ γίνονται κατ' ἀρετὴν αἱ ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλοῦτον καὶ δύναμιν, καθάπερ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις

A veces las mujeres gobiernan, porque son herederas, pero en estos casos el gobierno no se ejerce en virtud de la excelencia, sino en virtud de la riqueza y del poder, como sucede en las oligarquías.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 12, 1161a1-3)

Pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet

Porque se llama pater familias a quien tiene el poder en casa.

Ulpiano (*Dig.* L 16, 195, 2; Ad ed. 46)

Si qua uolet regnare diu, contemnat amantem

Si alguna mujer quiere reinar en su casa largo tiempo, muestre desdén al que ama.

Ovidio (*Am.* II 19, 33). SD 9388

Filio et mulieri, fratri et amico non des potestatem super te in uita tua

A hijo y mujer, hermano y amigo, no les des poder sobre ti en tu vida.

Biblia (*Sí.* 33, 20). SD 3117, HL 2822, G 1014, COU I.1065

Non des mulieri potestatem animae tuae, ne ingrediatur in uirtute tua et confundaris

No des a tu mujer poder sobre tu alma, para que no entre en tu propia virtud y te confundas.

Biblia (*Sí.* 9, 2). G 1981

In republica plures sunt imperantes: in familia uero unus tantum

En la república muchos gobiernan: en la familia tiene que ser uno solo.

M 208

Quid peius domo ubi femina habet imperium?

¿Qué cosa hay peor que una casa en la que manda la mujer?

SD 8280, HL 7126, A 238, D 2609, G 2730 y 2774, COU I.2598

Sponsae des curtum, magis oblongum tibi cultrum

Dale a tu esposa un cuchillo pequeño y a ti otro más largo.

- A 433, G 3129, COU I.2947, T 1380, W 30249
Casa donde la mujer manda, mal anda. MK 39718 R. M.
Casa donde manda la mujer, no vale un alfiler. MK 39720 R. M.
Casa en que la mujer gobierna, casa enferma. MK 39721 R. M.
Casa en que la mujer manda, reniego de tal casa. MK 39719 R. M.
Con mal anda la casa donde la rueca manda a la espada. MK 39717 N.-C.-R. M.
Mal anda la casa donde la rueca manda a la espada. S 221
Reniego de casa que el tocado la manda. MK 39722 R. M.
Casa perdida, donde calla el gallo y canta la gallina. MK 39724 R. M.
Triste es la casa donde la gallina canta y el gallo calla. MK 39723 Z.-M., S 223
Cuando la mujer manda la casa, el marido es calabaza. MK 39710 R. M.
En casa del mezquino, más manda la mujer que el marido. MK 39692 S.-Z.-N.-M.-R. M., S 219
En casa del ruín, la mujer es alguacil. MK 41736 Z.-N.
En casa del ruín, la mujer es el alguacil. MK 39693 M.-C.
Lléveme Dios a ese mesón, do manda el marido, y la mujer non. MK 39685 N.-C.
Cuando la gallina se mete a gallo, en seguida remediallo. MK 39756 R. M.
Donde el gallo canta, la gallina calla. MK 39715 R. M.
Donde hay gallo, no canta gallina. MK 39716 R. M.
En casa de Gonzalo, más puede la gallina que el gallo. MK 39694 C.
En una casa un gallo basta. MK 39762 R. M.
Donde hay barbas, callen faldas. MK 39761 R. M.
En casa de Marimiguel, ella es él. MK 39695 C.
En casa de Miguel, él es ella, y ella es él. MK 39696 C.
Juan e Isabel, él es ella, y ella es él. MK 39697 R. M.
Dichosa la casa donde uno solo manda. MK 39687 R. M.
Dichoso el hogar donde no riñen por mandar. MK 39688
En la casa bien ordenada, sólo una bolsa haya; y ésa la debe tener el hombre, y no la mujer. MK 39674 R. M.
A la que en mandar más que su marido se empeña, ¡leña! MK 39760 R. M.
A mujer que cerdea, marido que la meta por vereá. MK 39759 R. M.
De la mujer no te dejes sorber. MK 39757 R. M.
El marido, barca; la mujer, arca. MK 39679 R. M.
En casa sin mujer, ¿qué gobierno puede haber? MK 42774 R. M.
En la casa, el hombre reina y la mujer gobierna. MK 39677 R. M.
La mujer debe gobernar la casa; y el marido, la caja. MK 39678 R. M.
Fui a la casa de Mariquilla Gobierno, y ¡qué casa aquélla, Dios eterno! MK 17110 R. M.
La mujer sólo manda en la cocina. MK 39758 R. M.

3.63. La mujer debe obedecer

Casta ad uirum matrona parendo imperat

La esposa casta manda en su marido obedeciéndolo.

Publilio Siro (93 / C 9). SD 1272, HL 1170, VF 347, M 352, D 348, G 404

La mujer casta, obedeciendo manda. MK 39845 R. M.

La mujer honrada, obedeciendo a su marido es reina de su casa. MK 39846 R. M.

La matrona, obedeciendo es señora. MK 39844 R. M.

De las que obedecen sin chistar, pocos ejemplos encontrarás. MK 39727 R. M.

De las que obedecen y no rezongan, entran pocas en arroba. MK 39726 R. M.

3.64. La mujer y la bebida

Aptius est, deceatque magis potare puellas

Es más conveniente y convendría más que las chicas bebieran.

Ovidio (*Ars III*, 761)

Carent temeto omnes mulieres

Todas las mujeres se ven privadas de vino.

Cicerón (*Rep.* IV 6)

Mujer que al vino se da, ¿a qué vicio no se dará? MK 43756 R. M.

Mujer vinosa, desastrosa. MK 43753 R. M.

Mujer vinosa, mujer lujuriosa. MK 43754 R. M.

Mujer vinosa, no hay en el mundo peor cosa. MK 43755 R. M.

La mujer que mucho bebe, tarde paga lo que debe. MK 6837 Z.-C.-R. M.

Mujer que se aficiona al vino, ¡pobre casa y pobres hijos! MK 43757 R. M.

Para la mujer borracha, el mejor remedio es la estaca. MK 7744 R. M.

Ser puta es menos tacha que ser la mujer borracha. MK 7730 R. M.

A Dios te doy libreta, bebida y por hilar. MK 6838 N.

La que se muestra a beber de tierna, enviará el hilado a la taberna. MK 6839 N.-C. C.-R. M.

Lo que se había de echar en lino, echémoslo en vino. MK 6602 R. M.

Marido, comprad vino; que no lino. MK 6603 R. M.

Caldo de uvas, marido, que me fino. MK 6601 C.

Vino, marido, que me fino. MK 6600 N.

Vino, marido, que no molino. MK 6834 N.

Menudead, comadre, en colar, no se os seque el paladar. MK 6611 R. M.

Quítame allá esa rueca; que la boca se me seca. MK 6610 R. M.

Daime la bota, y quítame la toca: una me cansa y otra me conforta. MK 6622 C.

Esta roca me ten morta, este viño me conforta. MK 6605 C.

Marta la piadosa, que mascaba el vino a los enfermos. MK 6604 C.

Pensé que no tenía marido, y comíme la olla y bebíme el vino. MK 23538 R. M.

Suspiraba Baldovinos por pepinos, y su mujer por beber. MK 6607 C.

Apéndice 4. Matrimonio

4.01. *El matrimonio viene por el hado*

Connubia sunt fatalia

El matrimonio viene por el destino.

A 763, D 415, G 466, COU I.449 y 450

Vxor, magistratusque dantur coelitibus

La esposa y los cargos públicos se otorgan a conveniencia de los dioses.

A 763, G 3319, COU I.3141

Bodas buenas y magistrado, del cielo es dado. MK 39475 C.

Buenas bodas y magistrados, del cielo son dados. S 144

Casamiento y gobierno, destino del cielo. MK 38846 R. M.

Casamiento y mando, del cielo es dado. MK 38844 R. M.

Gobernación y casamiento, bajan del cielo. MK 28241 R. M.

Casamiento y mortaja del cielo baja. MK 38845 R. M.

El casamiento y el melón, por ventura son. MK 38831 C.

El melón y el casamiento es cosa de acertamiento. MK 39468 R. M.

El melón y el casar, todo es acertar. MK 39467 C.

En alquimia y en casar, gran ventura es acertar. MK 39469 R. M.

En cada lugar, ventura es casar. MK 40040 R. M.

En mujer y en alquimia, el acertar es gran dicha. MK 39470 R. M.

Los casamientos, todos son acertamientos. MK 40038 H.

Nacimiento, matrimonio y sepultura, todo es ventura. MK 40041 R. M.

El que acierta en el casar, acierta en toda su vida. MK 39473 Iribarren.

Quien acertó en el casamiento, en nada comete yerro. MK 39472 R. M.

Quien acierta en el casar, nada le queda que acertar. MK 39471 R. M.

Quien en casarse acierta, en nada yerra. MK 39474 R. M.

4.02. *La mujer debe casarse*

Τὰς μὲν ἄνδρας εὐρεῖν δεῖ, τὰς δὲ γυναῖκας σφύζειν τοὺς ἔχοντας

Las chicas deben buscar marido; y las mujeres, tener a alguien a quien pertenecer.

Plutarco (*Mor.* 232c = *Apoph. Lac. Carilo*, 2); Apostolio (15, 93). T 1436

¿Doncellas? Casallas; que eso quieren ellas. MK 38901 R. M.

Casar, casar, que bien, que mal. MK 38877 N.-M.-C.

Doncella que no se casa, se le cae encima su casa. MK 38919 R. M.

Grande y chica, tálamo quiere. MK 38927

Mujeres, casar, casar; que no tenéis más prebenda a que aspirar. MK 38881 R. M.

El casarón en la rabada, y ya quiere ser casada. MK 38870 R. M.

No ha bien nacido, y ya quiere marido. MK 38869 C.

En alzando al vasar, "Madre, yo me quiero casar." MK 38872 R. M.

Madre, al vasar llevo: marido quiero. MK 38873 R. M.

Madre, casarme quiero; que ya llevo al candelero. MK 38875 R. M.

Madre, casarme quiero; que ya sé freír un huevo. MK 38876 R. M.

Madre, quiérome casar; que ya alcanzo al vasar. MK 38871 H.-R. M.

Padre mío, casarme quiero, que a la chimenea llevo. MK 38874 C.

Madre, casadme cedo, que se me arrufa el pelo. MK 38886 N.-R. M.

Madre, casar, casar; que el zarapico me quiere llevar. MK 38883 M.-N.-R. M.

Madre, casarme quiero, que me lo dijo el tamborilero. MK 38887 C.

Madre, casarme quiero; que dormir sola me da miedo. MK 38888 R. M.
Madre, marido quiero; que ya lo tiene la del pellejero. MK 38889 R. M.
Madre, si usted no me casa, con el culo tumbo la casa. MK 38896 R. M.
Si mi madre no me casa, yo le quemaré la casa. MK 38895
Si mi padre no me casa, yo seré fuego, yo seré brasa, yo seré escándalo de mi casa. MK 38897 R. M.
Si no me casáis ogaño, juro a mí que no aguardaré ni esperé a otro año. MK 38898 C.
–Doncellita, ¿a quién querrás? –Al que me quiera llevar. MK 38902 R. M.
–Doncellita, ¿a quién quieres? –A quien quiera mantenerme. MK 38904 R. M.
–Doncellita, ¿a quién quieres? –Al primero que me diga: "Buenos ojos tienes." MK 38903 R. M.
Bueno es marido gaitero, y aunque sea mortero. MK 38905 C.
Haya marido, aunque sea como un grano de mijo. MK 38906 R. M.
Madre, casadme, aunque sea con un fraile. MK 38907 R. M.
Marido en el lecho, siquiera de folecho. MK 38908 N.
Marido en lar, siquiera higueral. MK 38909 N.–C.
Marido sea, y séase de añafea. MK 38910 R. M.
Marido sea, y séase quienquiera. MK 38910 R. M.
Sea maridillo, siquiera de lodillo. MK 38913 N.–M.–C.
Sea maridillo, y sea sapillo. MK 38914 N.–M.–R. M.
Sea marido, aunque sea de palo. MK 38912 R. M.
Sea marido, y sea grano de mijo. MK 38915 R. M.
Sea velado, y séase un palo. MK 38911 N.–M.
Casada y arrepentida, y no monja metida. MK 38916 N.–M.–C.
Hogar y amar, bodas y modas, sueño de todas. MK 38929 R. M.
La mejor bestia quiere agujón, y la mejor mujer, varón. MK 38928 H.–R. M.
Casarme quiero, comeré cabeza de olla, y sentarme he primero. MK 38882 N.–M.–C.

4.03. El consentimiento hace el matrimonio

Consensus facit nuptias

El consentimiento hace las nupcias.
cf. Ulpiano (Dig. L 17, 30). HL 1421

Matrimonium inter inuitos non contrahitur

No se contrae matrimonio entre personas que no prestan su consentimiento.
Celso (Dig. XXIII 2, 22). SD 5094, HL 4602, VF 413

Nuptias non concubitus, sed consensus facit

Lo que constituye las nupcias no es el concubito, sino el consentimiento.
Ulpiano (Dig. L 17, 30). SD 6668, HL 5766, D 2099

Sed quae patris uoluntati non repugnat, consentire intellegitur. Tunc autem solum dissentiendi a patre licentia filiae conceditur, si indignum moribus uel turpem sponsum ei pater eligat

Pero la que no rechace la voluntad del padre, se entiende que consiente. Entonces, sólo se concede a la hija facultad para disentir cuando el padre designe un esposo de costumbres indignas o infame.

Ulpiano (Dig. XXIII 1, 12)

Sponsalia sicut nuptiae consensu contrahentium fiunt; et ideo sicut nuptiis, ita sponsalibus filiamfamilias consentire oportet

Los esponsales, así como las nupcias, se contraen por consentimiento; y por ello tanto en las nupcias como en los esponsales es necesario que la hija consienta.

Juliano (Dig. XXIII 1, 11). D 2098

Matrimonium per uim contractum cohabitatione spontanea conualescit

El matrimonio contraído a la fuerza es convalidado por la cohabitación voluntaria.

Gregorio IX (Decr. IV 1, 21). SD 5095, VF 413

El casamiento debe hacerse a contento. MK 38836 R. M.

Casar, a gusto; vestir, al uso. MK 38835 R. M.

4.03.1

Hostis est uxor inuita quae ad uirum nuptum datur

La mujer que contra su voluntad ha sido entregada en matrimonio a un hombre, es enemiga de su marido.

Plauto (*Stich.* 140). SD 3665, HL 3306, VF 347, P 1217, M 167, D 1127

Victorem captiua sequar, non nupta maritum

Seré una cautiva que siga a su vencedor, no una esposa que sigue a su marido.

Ovidio (*Her.* 3, 69). SD 10567, VF 347

4.04. Edad de los cónyuges

Ὀρᾶϊος δὲ γυναιῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι, / μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων / μήτ' ἐπιθεῖς μάλα πολλά· γάμος δέ τοι ὄριος οὗτος. / ἢ δὲ γυνὴ τέτορ' ἠβώοι, πέμπτοι δὲ γαμοῖτο

Cuando no tengas todavía treinta años o no tengas muchos más, conduce a una esposa a tu morada; ésa es la edad que te conviene para el matrimonio. Deja que tu prometida crezca cuatro años y cástate con ella en el quinto.

Hesíodo (*Op.* 695-698)

Annos cum numeras ter denos, plusue, minusue, / aptum est coniugium; decimo sed femina quarto / anno pubescit; nubat mox deinde sequenti

Si vamos por los años, la edad apta para el matrimonio es a los treinta, más o menos [para el varón]; la mujer es púber a los catorce; cátese inmediatamente después del año siguiente.

cf. Hesíodo (*Op.* 695-698). D 181

La mujer quinceta y el hombre de treinta. MK 39013 R. M.

Antes barba blanca para tu hija, que muchacho de crencha partida. S 116

Antes con viejo asesado que con mozo desatinado. MK 39042 C.*

Bien parece la moza lozana, bajo la barba cana. MK 39038 N.-M.-C.-R. M.

Bien parece la moza lozana, cabe la barba cana. MK 35729 C.

Más quiero viejo que me honre, que galán que me asombre. MK 39039 H.

Más quiero viejo que me regale, que mozo que me mande. MK 39040 R. M.

Más quiero viejo que me ruegue que galán que me abofetee. MK 39041 R. M.

Mejor es estar so barba que so baba. MK 39043 N.-M.-C.-R. M.

A la moza con el mozo, y al mozo con el bozo. MK 39005 R. M.

Al niño, con el moquito; y al viudo, con el lutico. MK 39006 R. M.

Dios, doncella, te dé gozo con un guapo mozo que acabe de apuntarle el bozo. MK 39011 R. M.

Más vale esperar barbas que peinar canas. MK 38997 C.*

No es poco ser casada y tener moco. MK 39008 R. M.

Para mozo, moza hermosa, y que quemem a la vieja ranciosa; para moza, mozo gracioso, y que reviente el viejo enojoso. MK 39007 C.

Si quieres tener buen mozo, antes que le nazca el bozo. MK 39010 R. M.

De cedo casar y de cedo madrugar, arrepentirte has, mas no mucho mal. MK 39000 N.-R. M.

De tarde madrugar y tarde casar, arrepentirte has. MK 39004 N.-M.-C.

Quien tarde casa, mal casa. MK 39001 R. M.

Tarde casar es mal casar. MK 39002 R. M.

Tarde casar y mal casar son a la par. MK 39003 R. M.

No vi doncella mejor que la que temprano casó. MK 38999 R. M.

Quien comió y casó temprano, no se repintió. MK 38998

vid. Apéndice 2.24

4.05. El carácter es mejor que el dinero

Ἦθος προκρίνειν χρημάτων γαμοῦντα δεῖ

Quien se casa debe preferir el carácter al dinero.

Menandro (*Monost.* 296)

Vxorem fuge ne ducas sub nomine dotis, / nec retinere uelis, si coeperit esse molesta

No busques una esposa tan sólo por su dote ni quieras retenerla cuando no la soportes.

Disticha Catonis (3, 12)

A tu mujer, por lo que valga, y no por lo que traiga. MK 42743 R. M.

Ni por buey ni por vaca, no tomes mujer maníaca. S 162

Ni por casa ni por viña no tomes mujer jimia, o garrida, o parida. S 221

Ni por casa, ni por viña, no tomes mujer mezquina o ximia. MK 39239 Z.-N.-M.-R. M.

Por buey ni por vaca, no tomes mujer maniaca, que morirse ha el buey y la vaca, y quedársete ha la mujer. MK 39240 N.-C.-R. M.

Por casa ni viña, no tomes mujer parida. MK 39245 M.-C.-R. M.

Por codicia de florín, no te cases con ruin. MK 39246 N.-M.-C.

Casose con gata, por amor de la plata; gastóse la plata, y quedóse la gata en casa. MK 39241 C.

Muere el buey y la vaca, y queda el demonio en casa. MK 39242 R. M.

Vase el dinero como paja, y queda la judía en casa. MK 39243 R. M.

Vase la moneda, y el viejo matusalén queda. MK 39244 R. M.

4.06. La casta de la esposa

Ἐσθλῆς θυγατέρ' ἐκ μητρὸς λαβεῖν

Tomar como esposa la hija de una madre honrada.

Eurípides (*Andr.* 623). A 511, T 1441

Dos est magna parentium uirtus

La virtud de los padres es una gran dote [para la mujer].

Horacio (*Carm.* III 24, 21-22). SD 2315, HL 2196, VF 270, P 729, M 352, A 511, D 681, G 725, COU I.740, T 1441

Optima hereditas a patribus [traditur] liberis omnique patrimonio praestantior gloria uirtutis rerumque gestarum: cui dedecori esse, nefas et uitium iudicandum est

La mejor herencia que los padres pueden transmitir a sus hijos, y más excelente que cualquier otro patrimonio, es la fama de las virtudes y de las grandes acciones; deshonrarla es un crimen y una indignidad.

Cicerón (*Off.* I 33, 121). M 187 y 223

Gloria hominis ex honore patris sui

De la buena reputación del padre resulta la honorabilidad de un hombre.

Biblia (*Sí.* 3, 13). HL 3036

Cuando entrases en la villa, pregunta por la madre, y sabrás cuál es la madre y quién es la hija. MK 9732 C.-R. M.

Cuando entrases por la villa, pregunta primero por la madre que por la hija. MK 9731, MK 38953 N.-M.

La mujer y el caballo, por la casta. MK 38956 R. M.

La mujer y la vaca, por la casta. MK 38957 R. M.

El melón y la mujer, por la casta los has de escoger. MK 40513 R. M.

Mujeres y melones, los de buena casta son los mejores. MK 43027 R. M.

De buena planta la viña: y de buena madre, la hija. MK 9734 Z.-N.

De buena vid planta la viña, y de buena madre la hija. MK 38954 R. M.

Escoge la tela por la trama, y la hija por la madre. MK 38955 R. M.

4.07. Correspondencia geográfica entre los cónyuges

Τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἢ τις σέθεν ἐγγύθι ναίει

Sobre todo cástate con la que habite cerca de ti.

Hesíodo (*Op.* 700)

Γαμεῖν δὲ μέλλων βλέπον εἰς τοὺς γείτονας

Cuando tengas la intención de casarte, mira a tus vecinos.

Menandro (*Monost.* 160)

Vxorem ducturus in uicinos respicias

Si vas a casarte, fijate en los vecinos.

SD 10383, HL 8979, P 3005, A 825, D 3304, G 3320, COU I.3142, W 32771b

Quien determina de se casar, a sus vecinos ha de mirar. MK 39086 Iribarren.

Casa tu hijo con hija de tu vecino. MK 39085 R. M.

Con buen vecino casa tu hija, y vende tu vino. MK 39078 R. M.

A la hija de tu vecino, límpiale el moco y cácala con tu hijo. MK 39082 R. M.

Al hijo del vecino, quitarle el moco y meterlo en casa. MK 39083 C.

Aunque tuerta, de la puerta. MK 39087 R. M.

El hijo de tu vecina, quítale el moco y cácalo con tu hija. MK 39080 C.

El hijo de tu vecino, quítale el moco y métele en casa, y dale a tu hija por marido. MK 39081 R. M.

Ni bebas con botija, ni des a forastero tu hija. MK 39094 Iribarren.

El buey y tu mujer, de tu tierra deben ser. MK 7923 R. M.

La mujer y el caballo, si puede ser del vecindado. MK 39088 R. M.

La mula y la mujer, de pared en medio han de ser. MK 39089 R. M.

Mujer y bestia, de la tierra. MK 39090 C.

Mujer y rocino, tómalo del vecino. MK 39084 R. M.

Casamientos pa fuera, van en seco y vienen en talega. MK 39095 R. M.

Casar lejos de casa es beber por calabaza. MK 39096 Z.-N.-M.-C.-R. M.

El que se casa en tierra ajena, toma la mujer mala y hácensela buena. MK 39099 R. M.

El que se casa fuera, o la trae o la lleva. MK 39098 C.

En el casarse hombre en lugar extraño siempre hay engaño. MK 39100 R. M.

La casada en tierra ajena, ella se desdeña. MK 39092 C.*

Quien lejos va a casar, o va engañado o va a engañar. MK 39097 C.*

Quien se casa en tierra ajena, o pega parche, o se lo pegan. MK 39101 R. M.

Quien se casa lejos de su tierra, o pega parche, o se lo pegan. MK 39101 R. M.

Quien va a casarse a lugar extraño, o lleva engaño, o llámese a engaño. MK 39102

Ni seas fraile en tu tierra, ni te cases fuera de ella. MK 39091 C.*

vid. Apéndice 1.07, 4.08, 4.09

4.08. Correspondencia social entre los cónyuges

Τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα

Empuja la que está a tu lado.

Calímaco (*Epigr.* 1, 12 Pf; 1, 16 Pf) citando a Pítaco de Mitilene; Diógenes Laercio (I 79-81);

Plutarco (*Mor.* 13f = *Lib. educ.* 19); *Anthologia Palatina* (VII 89); Diogeniano (8, 46); Apostolio

(9, 89); *Suda* (τ 522); Erasmo (*Adag.* I 8, 1)

Ἐγγυᾶσθαι δὲ δεῖ τοῖς υἱέσι γυναικας μῆτ' εὐγενεστέρας πολλῶ μῆτε πλουσιωτέρας· τὸ γὰρ «τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα» σοφόν

Conviene desposar a los hijos con mujeres no mucho más nobles ni más ricas; pues es sabio el dicho «Empuja la que está a tu lado».

Plutarco (*Mor.* 13f = *Lib. educ.* 19)

Οὐκ ἐξ ἑμαυτοῦ μειζόνων γαμεῖν θέλω

No quiero casarme con una superior a mí.

Eurípides (*Rhes.* 168)

Φίλων, ἀδικεῖς· ἔλαυνε τὸν σαρτοῦ δρόμον

Filón, haces trampas; ve por tu pista.

Aristófanes (*Nub.* 25)

Par pari iugator coniux: quidquid impar, dissidet

Únase el igual con igual cónyuge: quien lo hace con desigual, discute.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 5, 2), atribuido a Solón; Diógenes Laercio (I 92). M 105

Si qua uoles apte nubere, nube pari

Si quieres casarte convenientemente, cástate con tu igual.

Ovidio (*Her.* 9, 32). D 9387, HL 8063, VF 347, P 2743, M 354, A 981, D 3049, G 3054, COU I.2871, T 1442, W 28890

Si quietem mauis, duc uxorem parem

Si prefieres la tranquilidad, toma una esposa igual a ti.

Quintiliano (*Decl. min.* 306, 18). SD 9398, HL 8070, M 354, A 981, D 9051, G 3057, COU I.2876

Aequalem tibi ducito

Toma a otro que sea igual a ti.

G 88

Aequalem uxorem quaere

Busca una mujer que sea igual a ti.

Erasmus (*Adag.* I 8, 1). SD 416, HL 347, G 89, COU I.90

Et si uis apte nubere, nube pari!

Y si quieres casar bien, icásate con tu igual!

W 8177a; cf. W 28367

Nube pari, sociari pari: durabit utrumque

Cásate y júntate con tu igual: durará uno y lo otro.

G 2091

Parem habeas in domo

Ten a un igual en casa.

Dante (*Monarch.* I 5, 36)

Semper fac aequales uincla subire iugalia

Pasar bajo el vínculo conyugal hazlo siempre con tu igual.

G 2997

Si uis nubere, nube pari!

Si quieres casarte, icásate con tu igual!

W 29404

Vxorem ducito ex equalibus!

¡Toma a una esposa de entre tus iguales!

W 32771a

Vxorem parem ducito!

¡Toma a una esposa igual!

W 32776a

Cada cual con su igual trate y se case. MK 11629, MK 39107 C.–R. M.

Cada par con su par. MK 39109 C.

Casa con tu igual, y no te irá mal. MK 39112 R. M.

Casar y compadrear, cada cual con su igual. MK 39106 N.–M.–C.

Casar, cada cual con su par. MK 39110 R. M.

El hombre case con su igual, y huirá de su mal. MK 39113 R. M.

Si quieres bien casar, casa con tu igual. MK 39103 Z.–N.–M.–C.

Si quieres bien casar, con tu igual y en tu lugar. MK 39104 R. M.

Tratar y casar, cada uno con su igual. MK 39108 R. M.

Cada pardal, con su igual. MK 39111 R. M.

Casa el hijo con tu igual, y de ti no dirán mal. MK 40145 R. M.
Casa tu hijo con tu igual, y no dirán de ti mal. MK 39105 N.-M.-C.
Igual con igual, va bien cada cual. MK 39115 R. M.
Busca tu igual en linaje, y déjate de vanidades. MK 39119 R. M.
Igual con igual: la costurera con el oficial. MK 39116 R. M.
Toma tu igual y vete a mendigar. MK 39118 N.-M.-C.*
Casamiento, en igualdad, hasta en la edad. MK 38996 R. M.
El casar y el burlar, cuando con su igual. MK 39114 R. M.
No te cases con mujer que te gane en el saber. MK 39156 R. M.
 vid. Apéndices 1.07, 4.07, 4.09

4.09. Correspondencia económica entre los cónyuges

Pauper et diues: iniquum est matrimonium

Pobre y rico: es un matrimonio perjudicial.

Calpurnio Flaco (*Decl.* 7, 1)

Pauper et diues inimicum matrimonium

Pobre y rico, matrimonio de enemigos.

cf. Calpurnio Flaco (*Decl.* 7, 1). M 105, B 2501

Rica con rico, borrica con borrico. MK 39117 R. M.

Ruin con ruin, que así casan en Dueñas. MK 39121 S.-N.-N.

Ni hidalga con villano, ni villana con hidalgo. MK 39120 H.-R. M.

vid. Apéndices 1.07, 4.07, 4.08

4.09.1

Ἦ γὰρ ὦν τὴν γυναιῖκα χρήματα / λαβὼν ἔχει δέσποιναν, οὐ γυναιῖκ' ἔτι

Si un pobre toma una mujer con dinero, toma una dueña, no una mujer.

Anaxáandrides (*fr.* 52, 4-5 K). T 1443

Ἦ μὴ γάμει τὸ σύνολον ἢ γαμῶν κράτει

O no te cases o, si te casas, sé tú el amo.

Menandro (*Monost.* 300)

Ἐπίσημα γὰρ γήμαντι καὶ μείζω λέχη / τάνδρὸς μὲν οὐδεῖς, τῶν δὲ θηλειῶν λόγος

El hombre que entre en rico y esplendoroso lecho, para nada ya cuenta: todo incumbe a la mujer.

Eurípides (*Elec.* 936-937). A 433

Dotata regit uirum / coniux

La mujer con dote gobierna al marido.

Horacio (*Carm.* III 24, 19-20). SD 2317, HL 2198, P 730, D 682, COU I.741

La mujer dotada, ella es la que manda. MK 39295 R. M.

Al que es ruin y se casa por la dote, traélo su mujer al estricote. MK 39306 R. M.

Casarse con mujer poderosa es casarse con su señora. MK 39296 R. M.

Cásate por la dote, y de tu mujer serás un monigote. MK 39307 R. M.

La rica en su desposado lleva marido y criado. MK 39297 R. M.

Pobre con rica casado, marido de noche, y de día criado. MK 39298 R. M.

Pobre con rica casado, más que marido, es criado. MK 39300 R. M.

Pobre que casa con rica, esclavo se hace de por vida. MK 39303 R. M.

Pobre que casa con rica, marido de noche y criado de día. MK 39299 R. M.

Pobre que con rica casa, come y calla. MK 39304 R. M.

Quien se casa por el interés, es criado de su mujer. MK 39301 R. M.

Rica que con pobre casa, un criado más tiene en su casa. MK 39302 R. M.

Con dote de mujer pocos llegaron a enriquecer, y muchos a envilecer. MK 39257 R. M.

Dos veces ha nacido de mujer el pobre que se casa por el interés. MK 39250 R. M.

Dote de mujer, a muchos envileció y a pocos enriqueció. MK 39258 R. M.
En casa de la mujer rica, ella manda siempre, y él nunca. MK 39291 N.-M.
En casa de la mujer rica, ella manda y ella grita. MK 39293 R. M., S 220
En casa de mujer rica, ella manda y él obedece. MK 39292 C.
En la casa de la mujer rica, él calla y ella repica. MK 39294 R. M.
Novia bien dotada, esposa mal criada. MK 39260 R. M.
Pobre que se casa por comer, es hijo de su mujer. MK 39251 R. M.
Quien se casa por el dinero, no se llame caballero. MK 39249 R. M.
Dote fiado, y suegra de contado. MK 39272 R. M.
El dote fiado y la suegra de contado, ¡vaya un marido bienhadado! MK 39274 R. M.
El dote fiado y la suegra de contado, no hay peor hado. MK 39273 R. M.
La mujer, si es hermosa, te la pegará; si es fea, te cansará; si pobre, te arruinará, y si rica, te gobernará. MK 39802 R. M.
La mujer con quien casares, no te gane en heredades. MK 39154 R. M.
No busques para casarte mujer que pueda humillarte. MK 39155 R. M.
Baja un escalón para casarte, y súbelo para amancebarte. MK 38945 R. M.
Para vender y casar, bajar. MK 38946 R. M.
Si ella es mucho y tú eres poco, tu amor es loco. MK 39159 R. M.

4.09.2

Argentum accepi dote, imperium uendidi

Con la dote recibí dinero: vendí mi autoridad.

Plauto (*Asin.* 87). SD 803, HL 740, P 235, M 351, A 449, D 206, G 234, COU I.230, T 1443

Vxorem accepi dote, imperium uendidi

Con la dote recibí una esposa: vendí mi autoridad.

T 1443, W 32768

Dote recibida, libertad perdida. MK 39259 R. M.

Recibí mujer con dinero, y perdí mi fuero. MK 39290 R. M.

Mujer rica que toma pobre marido, ella lo ha comprado y él se ha vendido. MK 39309 R. M.

Quien se casa por el dinero, vendido se ha por precio. MK 39248 R. M.

4.09.3

Νύμφη δ' ἀπροικοκός οὐκ ἔχει παρρησίαν

Una novia sin dote no tiene libertad de palabra.

Menandro (*Monost.* 517)

Δαίμων ἐμαντῶ γέγονα γήμας πλουσίαν

Al casarme con una rica, yo mismo he sido el causante de mi desgracia.

Menandro (*Monost.* 196)

Nam mihi, deum uirtute dicam, propter diuitias meas / licuit uxorem dotatam genere summo ducere; / sed nolo mi oblatratricem in aedis intro mittere

Pues, diré que gracias a los dioses, en virtud de mis propias riquezas, me ha sido permitido tomar una esposa con dote de la más alta alcurnia; pero no quiero meter dentro de mi casa a una ladadora.

Plauto (*Mil.* 679-681)

Quae indotata est, ea in potestate est uiri: / dotatae mactant et malo et damno uiros

La [mujer] que no lleva dote, ésa permanece bajo la autoridad del varón; las que llevan dote gratifican a los varones con daños y perjuicios.

Plauto (*Aul.* 534-535). SD 7989, HL 6904, M 353

Saepe in coniugiis fit noxia, si nimia est dos

A menudo en los matrimonios surge la riña, si la dote es excesiva.

Ausonio (*Technop.* 7, 1). SD 9012, HL 7724, P 2651, M 354, A 449, COU I.2764
Pauperem alere, difficile est; diuitem ferre, tormentum
 Alimentar a una [esposa] pobre es difícil; soportar a una rica, un tormento.
 San Jerónimo (*Adv. Iov.* I 47 [PL 23, 289b])
Pobre que con rica casa, por todo pasa. MK 39305 R. M.
Cásate por interés, y me lo dirás después. MK 39247 R. M.
Con dote de mujer nadie feliz llegó a ser. MK 39256 R. M.
Quien casa con desigual no llorará ajeno mal. MK 39158 R. M.

4.09.4

Vxorem quare locupletem ducere nolim, / Quaeritis? Vxori nubere nolo meae. / Inferior matrona suo sit, Prisce, marito: / Non aliter fiunt femina uirque pares
 No quiero casarme con una mujer rica. ¿Me preguntas por qué? No quiero casarme con la mujer mía. La esposa debe ser inferior al marido, Prisco, no de otra forma son iguales marido y mujer.
 Marcial (VIII 12, 1-4)
La mujer sea igual o menor, si quieres ser señor. MK 39153 Z.-M.-C.

4.09.5

Intolerabilius nihil est quam femina diues
 No hay cosa más insoportable que una mujer rica.
 Juvenal (6, 460). SD 4365, HL 3890, P 1417, M 167 y 353, D 1317, G 1383, COU I.1440
Mujer hermosa, rica, sabia o de linaje, es incomfortable. MK 43845 R. M.

4.10. No hay que casarse en mayo

Mense maio malae nubunt
 En mayo se casan las malas mujeres.
 Ovidio (*Fast.* V, 490); Erasmo (*Adag.* I 4, 9). SD 5217, HL 4707, M 168, A 1310, G 1632, D 1623, COU I.1677, T 1431
Las malas, en el mes de mayo se casan. MK 39400 C
Boda en mayo, qué fallo. G II.878
Bodas en mayo, males las llamo. MK 39401 R. M.
Bodas mayales, bodas mortales. MK 39402 R. M.
Las nupcias en mayo son de mal presagio. COU II.1452

4.11. Antes de casarse hay que pensárselo

Ἀλλ' οὐδὲν δεῖ παρὰ τὸν βωμόν σε βουλευεῖν
 Pero no tienes que deliberar nada junto al altar.
 Zenobio (1, 66)
Ἀλλ' οὐδὲν δεῖ περὶ τὸν βωμόν τὰς ἐπινοίας
 Cerca del altar no se necesitan deliberaciones.
 Apostolio (2, 44)
Οὐ παρὰ βωμόν δεῖ τὰς ἐπινοίας
 Junto al altar no se necesitan deliberaciones.
 Apostolio (13, 72); Gregorio Ciprio (M. 4, 53)
Non est apud aram consultandum
 No se debe deliberar ante el altar.
 Erasmo (*Adag.* III 4, 28). SD 6232, HL 5463, D 1938, G 1984, COU I.1954
Antes que cases, cata qué faces; que non es mal que así desates. MK 38827 S.-N.-M.

Antes que te cases, mira lo que haces. S 80

El casar y el descasar muy despacio se han de pensar. MK 38829 R. M.

Quien se quisiere casar, mucho lo ha de pensar. MK 40075 R. M.

vid. Apéndice 9.35

4.12. *Quien se casa, quiere casa*

Nouum connubium, noua domus

Nuevo matrimonio, casa nueva.

G 2088, COU I.2020

Casarás y anidarás. MK 39458 R. M.

El casado, casa quiere. MK 39459 R. M.

Quien se casa, a su casa. MK 39461 R. M.

Quien se casa, quiere casa. MK 39460 R. M.

Casamiento, apartamento. MK 39462 R. M.

Antes de casar, ten casas en que morar, y tierras en que labrar, y viñas que podar. MK 39456 N.–M.–C.

Antes que te cases, ten casas que vivas, y viñas que caves y labres. MK 39457 C.

4.13. *El marido no puede dañar a su esposa*

In honorem matrimonii turpis actio aduersus uxorem negatur

Por respeto al matrimonio no le está permitido al marido entablar una acción vergonzosa contra su esposa.

Gayo (*Dig.* XXV 2, 2). D 1239

Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit

El que ama a su esposa, a sí mismo se ama.

Biblia (*Ef.* 5, 28). SD 8335

Viri, diligite uxores uestras, et nolite amari esse ad illas

Maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis ásperos con ellas.

Biblia (*Cl.* 3, 19). D 636 y 3406

Marito non licet nocere propriam uxorem

No es lícito al marido perjudicar a su propia esposa.

SD 5085, HL 4587

La honra que a tu mujer das, en tu casa se queda. MK 40014 R. M.

Quien honra a su mujer, se honra a sí mismo. MK 40016 R. M.

Respeto a tu mujer y la harás respetable. MK 40017 R. M.

Quien a su mujer no honra, a sí propio deshonra. MK 40015 R. M.

4.14. *Adaptación de las costumbres*

Ὅπου σὸ Γάιος, ἐγὼ Γαῖα

Donde tú Cayo, yo Caya.

Plutarco (*Mor.* 271d = *Quaest. Rom.* 30). T 1439

Alieno more uiuendum est mihi

Me veo obligado a vivir a la manera de otros [si me caso].

Terencio (*Andr.* 152). SD 510, HL 451, VF 346, D 120

Vbi tu Caius ego Caia

Donde tú Cayo, yo Caya.

cf. Plutarco (*Mor.* 271d = *Quaest. Rom.* 30). SD 10202, HL 8832, D 3254, T 1439

Quien muda estado, muda costumbres. MK 39592 R. M.

Casarás y amansarás. MK 39783 Z.–M.–C.

Ni juegues ni trates con mujeres, y vivirás como quisieras. MK 43463 C.

4.14.1

Nil umquam inuita donabis coniuge; uendes / hac obstante nihil; nihil, haec si nolet, emetur

Nunca darás nada contra la voluntad de tu mujer; nada venderás si ella se opone; nada comprarás si ella no quiere.

Juvenal (6, 212). SD 6076, VF 347

No se atreve un hombre a más de aquello que le consiente una mujer. MK 42892 R. M.

Las mujeres hacen de los hombres lo que quieren. MK 43452 R. M.

Quien tiene mujer, tiene a quien obedecer. MK 39738 R. M.

Por fas o por ne fas, lo que tu mujer quiera, eso harás. MK 39736 R. M.

Si bien casado quieres ser, haz cuanto te mande tu mujer. MK 39734 R. M.

Te plazca o no, se ha de hacer lo que quiera tu mujer. MK 39733 R. M.

Que tires para abajo, que tires para arriba, se hará lo que tu mujer diga. MK 39732 R. M.

Si te mandara tu mujer arrojarte de un tejado abajo, ruégala que sea bajo. MK 39731 M.–C.–R. M.

Quien quiere buen besugo, bese a su mujer en el culo. MK 42893 N.

A la mujer y a la gata no les llesves la contraria. MK 42915 R. M.

Contra mujer, judío ni abad, esfuerzo no has de mostrar. MK 42916 R. M.

4.15. Los defectos de los cónyuges

Vitium uxoris aut tollendum aut ferendum est

Los defectos de la esposa o se quitan o se soportan.

Aulo Gelio (I 17, 4), atribuido a Varrón (*Sat. fr.* 83, 1 B). SD 10741, HL 9294

Vxoris linguam, si frugi est, ferre memento; / namque malum est non uelle pati nec posse tacere

Soporta cuanto diga tu mujer, si es digno: tan malo es no querer soportarlo como no poder callarse.

Disticha Catonis (3, 23)

–Marido, no veas. –Mujer, ciega seas. MK 39530, MK 40036 M.–C.

Para no reñir un matrimonio, la mujer ha de ser ciega, y el marido, sordo. MK 39531 R. M.

4.16. El matrimonio tiene dos días buenos

Γυναῖκα θάπτειν κρείσσόν ἐστιν ἢ γαμεῖν

Es mejor enterrar a una mujer que casarse con ella.

Menandro (*Monost.* 151); Queremón (*fr.* 32 S-K)

Δύ' ἡμέραι γυναϊκός εἰσιν ἡδισταί, / ὅταν γαμῆ τις κάκφέρνη τευθνηκυῖαν

Dos son los días buenos que da la mujer: cuando uno la desposa y cuando la lleva al cementerio.

Hiponacte (*fr.* 68 W). T 1438

Pessima res uxor, poterit tamen utilis esse, / si breuiter moriens det tibi, quidquid habet

Una esposa es la peor cosa, pero también puede ser útil, si muriéndose pronto te da a ti todo lo que tiene.

W 39532e

La mujer da dos días buenos: el de su boda y el de su entierro. MK 43846 R. M.

El matrimonio sólo tiene dos días buenos: el primero y el postrero. MK 40108 R. M.

Las primeras lunas, bendiciones y dulzuras; las lunas siguientes, reniegos y hieles. MK 40110 R. M.

Las primeras lunas, mieles y dulzuras; pero las demás, ya me lo dirás. MK 40111 R. M.

Cuando la casada descansa en paz, son dos a descansar: ella enterrada, y el viudo por enterrar. MK 39811 R. M.

A quien tiene mala mujer, ningún bien le puede venir, sino es que sea que ella se muera. MK 39850 C.

Al que yo bien quiera, la mujer se le muera; la mala, que no la buena. MK 39810 M.–C.

La mujer que no ha de ser buena, siete estados so la tierra. MK 43132 R. M.

La mujer que sale mala no será buena sino enterrada. MK 43133 R. M.

4.17. El duelo por viudedad es corto

Confestim fletus amissae coniugis arent

Enseguida se seca el llanto por la esposa perdida.

K C1066 = Pereira (1655: 103)

Lentissime coniuges flentur, saepe uero laetissime

Por largo tiempo son llorados los cónyuges, pero también a menudo con mucha alegría.

A 824, D 1431, G 1466, COU I.1502, DAPR 258

Dolor de codo, dolor de esposo. MK 39955 R. M.

Dolor de esposo, dolor de codo: duele mucho y dura poco. DAPR 258

Dolor de viuda, bien poco dura. World Wide Web

Dolor de viudo, corto y agudo. Doval (1997: 289, nº 1437)

Dolor de, o por, mujer muerta, llega, o dura, hasta la puerta. S 356

El dolor del viudo, corto y agudo. S 356

4.18. Adulterio

Ἐκ τῶν γυναικῶν ὄλλυται κόσμος μέγας

Por culpa de las mujeres se viene abajo una gran honra.

Menandro (*Monost.* 218)

Cum coniunx tibi sit, ne res et fama laboret, / uitandum ducas inimicum nomen amici

Cuando te cases, que no sufran ni tus bienes ni tu buen nombre: procura no llamar amigo al enemigo.

Disticha Catonis (4, 47)

La honra del marido está en mano de su mujer. MK 1146 R. M.

Por eso es un hombre cornudo, porque quiere su mujer. MK 1151 C.

Tu honra en ti no está, sino en los demás. MK 31303 R. M.

4.18.1

Vxor contenta est, quae bona est, uno uiro

La mujer que es honesta está satisfecha con un solo varón.

Plauto (*Merc.* 824). SD 10380, HL 8977

A la mujer casada y casta, el marido le basta. MK 39915 M.-C.

A la mujer casada, el marido le basta. MK 39914 Z.

La buena casada, de solo su marido agrada. MK 39831 R. M.

Para casta, con un hombre basta. MK 43004 R. M.

La mujer y el huerto, no quieren más de un dueño. MK 39916 N.-M.-C.-R. M.

A la mujer casta, Dios le basta. MK 42976 Z.-M.-R. M.

4.18.2

Nemo uidetur fraudare eos, qui sciunt et consentiunt

Nadie parece engañar a aquellos que saben y consienten.

Ulpiano (*Dig.* L 17, 145)

Scienti et conscienti non fit iniuria

Al que sabe y consiente no se le hace injuria.

cf. Ulpiano (*Dig.* L 17, 145). SD 9125, HL 7831, D 422, COU I.2799

Quien es cornudo y calla, en el corazón trae un ascua. MK 1209 N.-M.

Quien es cornudo y lo consiente, cornudo sea para siempre. MK 1210 N.-M.-R. M.

4.18.3

Dedecus ille domus sciet ultimus

Él [el marido] es el último en enterarse del deshonor de su casa.

Juvenal (10, 342). SD 1946, VF 348, P 636

El cornudo es el postrero que lo sabe. MK 1181 Z.-H.

El marido es el último que se entera. MK 39956

El postrero que sabe las desgracias es el marido. S 324

El cornudo es el postrero que lo sabe, y el primero el que se los puso. MK 1183 C.

El mal del cornudo, él no lo sabe y sábelo todo el mundo. MK 1182 N.-M.-C.

El postrero que lo sabe es el cornudo, y el primero el que se los puso. MK 1184 C.

La mujer lo hace, y el marido no lo sabe. MK 39865 R. M.

4.18.4

Μήτηρ μὲν τέ μέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἐγὼ γε / οὐκ οἶδ'· οὐ γὰρ πῶ τις ἐὼν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω

Asegura mi madre que de él [Odiseo] soy hijo; pero yo, en cambio, no lo sé, pues por sí mismo nadie conoce su linaje'

Homero (*Od.* I, 215-216)

Credo quod illi nec pater certus fuit / et mater est uere lupa

Creo que para él ni el padre era cierto y su madre, en realidad, una loba.

Ausonio (*Epigr.* 45, 11-12). T 1450

Mater semper certa

La madre es siempre segura.

Paulo (*Dig.* II 4, 5). SD 5089, HL 4595, G 1585, T 1450

Pater uero is est, quem nuptiae demonstrant

En realidad el padre es aquél al que señalan las nupcias.

Paulo (*Dig.* II 4, 5). SD 2593 y 7282, HL 2411 y 6223, VF 413, D 794, 1358 y 2271, T 1146

Mater semper certa est, pater numquam

La madre es siempre cierta; el padre, nunca.

T 1450

Pater semper incertus est

El padre es siempre incierto.

P 2181

¡Ay, caderas hartas de parir, y ninguna de mi marido mal logrado! MK 1200 C.

El hijo que sale al padre, saca de duda a la madre. MK 30641 R. M.

El hijo que se parece a su padre acredita de honesta a la madre. MK 30642 R. M.

Hijo de mi hija, estar mi nieto; hijo de mi hijo, no saberlo. MK 45430, MK 58967 C.-R. M.

Hijo de mi hija, mi nieto ser; hijo de mi hijo, no saber. MK 16131 C.

Los hijos de mis hijas mis nietos son; los de mis hijos, ni sí ni no. MK 45431 R. M.

Los hijos de mis hijas mis nietos son; los de mis hijos, no lo sé yo. MK 45431 R. M.

No tenéis más parte en el hijo que el diablo en paraíso. MK 1179 R. M.

Pariente a la clara, el hijo de mi hermana. MK 16130, MK 48827 M.

Pariente a la clara, el hijo de mi hermana; porque en el del hermano puede haber duda y engaño. MK 58966 C.

Plega a Dios, Matea, que este hijo nuestro sea. MK 1177 M.-C.*

Quiéralo Dios, Matea, que este hijo nuestro sea. MK 58964 N.

Si el hijo sale a la madre, de duda saca al padre. MK 30640 M.

Si el hijo sale al padre, de duda saca a la madre. MK 58965 C.

Si el hijo sale al padre, de duelo o sospecha saca a la madre. MK 1175 Z.-N.

Si es mi hijo o no es mi hijo, yo pagué el bautismo. MK 1176 C.*

Bien, y no muy bien, tener la mujer preñe y no saber de quién; mal, y no muy mal, tenerla muerta de hambre no tener que la dar. MK 1174 C.

4.19. El préstamo de la esposa

Poscit ad occandum si te conciuis agellum, ut praestetur equa generandi tempore feta, noli praestare, ni uis hanc degenerare

Si tu vecino te pide que para rastrillar su campo le prestes la yegua fecunda que ha procreado en el momento oportuno, no se la prestes si no quieres que degenerare.

Ruodlieb (V, 468-470). Singer (1995-2002: IX.103, s. v. *Pferd*)

Vxor, equus, uestis / et calceamenta inhonestis / dum conceduntur, / cum damno restituuntur

La mujer, el caballo, el vestido y los zapatos, si se prestan a gente indigna son restituidos con detrimento.

SD 10381, HL 8978, A 116, D 3305, COU I.3140

Vxor, equus, uestis, si praestita sunt inhonestis, / numquam redduntur sine damno, quando petuntur

Mujer, caballo y vestido, si los prestas a deshonestos, cuando los reclamas, nunca te los devuelven sin daño.

SD 10382, VF 348, W 32759

Caballo, mujer y escopeta son prendas que no se prestan. MK 8165 R. M.

El hombre ha de tener tres cosas codiciadas: su mujer, su caballo y su espada. MK 42745 R. M.

Mujer, escopeta, guitarra y caballo, no prestallo. MK 52184 R. M.

No emprestes libro o caballo, ni la mujer ni reló, que los pierdes de seguro o te nace un cornalón.

MK 52185 García Lomas.

Tres cosas ha de tener el hombre codiciadas: la mujer, la mula y la espada. MK 39827 R. M.

El caballo, la guitarra y la escopeta, a nadie se le presta. MK 52186 R. M.

El caballo y la mujer a ninguno has de ofrecer. MK 52183 R. M.

El caballo y la mujer no se han de ceder. MK 8166 R. M.

La mujer y la espada, las armas y el caballo, de muchos ha de ser codiciado, no fiado. MK 43176 C.

Quien fía su mujer de un amigo, a la frente le saldrá el castigo. MK 12573 R. M.

Espada y mujer, ni darlas a ver. MK 42960 C.

La mujer y la espada puede ser mostrada, mas no confiada. MK 43210 C.

La mujer y la espada, ni prestada ni probada. MK 43212 R. M.

Bolsa, mujer y espada no quiere andar prestada. MK 52182 R. M.

La amiga y la espada, antes dada que prestada. MK 2619 C.

El caballo y la escopeta, a nadie se le prestan. MK 52187 R. M.

Lo que se monta, no se presta. MK 52188 R. M.

4.19.1

Equus conducticius, aut alienus, facit breuia miliaria, uel uelociter currit; quoniam sine misericordia agitamus illos

El caballo alquilado o ajeno hace los miliarios cortos o corre velozmente, porque sin misericordia lo aguijamos.

Singer (1995-2002: IX.103, s. v. *Pferd*), Bebel (1879: 92, nº 337)

Bestia prestada, mal comida y bien andada. MK 52125 R. M.

4.20. Segundas nupcias

Mulier quae multis nubit multis non placet

La mujer que se casa con muchos agrada a pocos.

Publilio Siro (340 / M 32). SD 5432, HL 4891

Quae nubit toties, non nubit: adultera lege est

La que se casa muchas veces, no se casa; es adúltera según la ley.

Marcial (VI 7, 5). SD 7997, HL 6911

La que con muchos se casa, a todos enfada. MK 38981, MK 43403 M.–C.–N.

Mujer que con muchos casa, a pocos agrada. MK 43415 C.*
De persona señalada, y de viuda tres veces casada. MK 36992
No adoptes hijos que no has tenido, ni tomes mujer de otro marido. MK 40239 R. M.
Mujer de otro marido y burra con pollino no se meten en camino. MK 40240 R. M.
Ni mujer de otro, ni criar potro. MK 40237 R. M.
Viuda que a nuevas nupcias vino, y burra con pollino, son malos de meter en camino. MK 40241 R. M.
Berza vuelta a calentar y mujer vuelta a casar, al diablo se le pueden dar. MK 40246 R. M.
Mujer de otro marido, olla de caldo añadido. MK 40242 R. M.
Ni berza recalentada, ni mujer vuelta a casar. MK 11148 R. M.
Ni berza vuelta a calentar, ni mujer vuelta a casar. MK 11149 R. M.
Ni gazpacho añadido, ni mujer de otro marido. MK 40238 R. M.
Ni pan hervido, ni mujer de otro marido. MK 40236 R. M.
Ni sopas de añedido, ni mujer de otro marido, ni ellas saben bien, ni marido de otra mujer. MK 40235 C.
Ni de niño te ayuda, ni te cases con viuda. MK 45526 N.–M.–C.
La que se casa con viudo, rival tiene en el otro mundo. MK 40245 R. M.
Quien con viuda llegue a casar, siempre al que pudre oirá celebrar. MK 40244 R. M.
Quien se casa con mujer que ya casada fue, no vive sólo con ella, sino con el malogrado también. MK 40243 R. M.
vid. Apéndice 9.21

4.20.1

Habent locum maledicti crebrae nuptiae

Los casamientos repetidos dan lugar a la maledicencia.

Publilio Siro (223 / H 21). SD 3413, HL 3102, P 1099

Bodas multiplicadas, bodas deshonoradas. MK 40226 R. M.

Bodas repetidas, bodas zaheridas. MK 40227 R. M.

Apéndice 5. Familia

5.01. Honrar a los padres

Ἔστιν δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις, καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοῦς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον
El afecto de los niños hacia un progenitor, como el de los seres humanos hacia la divinidad, es un afecto hacia lo que es bueno y superior.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1162a5-6)

Βούλου γονεῖς πρῶτιστον ἐν τιμαῖς ἔχειν

Desea honrar lo primero de todo a tus padres.

Menandro (*Monost.* 113); Filemón (*fr.* 199 K)

Θεὸν προτίμα, δεύτερον δὲ τοὺς γονεῖς

Honra primero a la divinidad y en segundo lugar a tus padres.

Menandro (*Monost.* 322)

Θεοὶ μέγιστοι τοῖς φρονουῦσιν οἱ γονεῖς

Los padres son para los hombres sensatos los dioses más importantes.

Menandro (*Monost.* 331); Diceógenes (*fr.* 5 S-K)

Νόμιζε σαυτῶ τοὺς γονεῖς εἶναι θεοῦς

Considera que para ti tus padres son dioses.

Menandro (*Monost.* 526)

Νόμος γονεῦσι <ν> ἰσοθέους τιμὰς νέμειν

Es ley tributar a los padres honores semejantes a los de los dioses.

Menandro (*Monost.* 525; *fr.* 600 K-Th)

Al padre temporal has de honrar, y más al espiritual. MK 48182 Z.-M.-C.

Al padre temporal y al espiritual, has de honrar por igual. MK 48183 C.

Honra al padre natural; también al espiritual. MK 55371 H.

A Dios, al padre y al maestro, tenga el niño gran respeto. MK 55372 R. M.

5.01.1

Καὶ τιμὴν δὲ γονεῦσι καθάπερ θεοῖς, οὐ πᾶσαν δέ: οὐδὲ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ καὶ μητρὶ

Hay que honrar a los progenitores y a los dioses sin rendirles honores indiscriminadamente: el honor que se debe al padre no es el mismo que se debe a la madre.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 2, 1165a24-27)

†Πατέρα τίμα. τὴν δὲ τεκοῦσαν σέβου†

Honra a tu padre y venera a la que te dio a luz.

Menandro (*Monost.* 674)

Γονεῖς δὲ τίμα καὶ φίλους εὐεργέτει

Honra a tus padres y haz bien a tus amigos.

Menandro (*Monost.* 162)

Πατέρα σέβου, τὴν δὲ θρεψαμένην στέργε

Venera a tu padre y ama a la que te alimenta.

Menandro (Appendix, 6, 2, codex K) [Jaekel, 1964: 130]

5.01.2

Praestabis parentibus pietatem, cognatis dilectionem

Mostrarás devoción a los padres, amor a los parientes.

Pseudo-Publilio Siro (App. 43)

Al pariente, amor; al padre, piedad; al amigo, fe; al resto, igualdad. MK 48870 R. M.

5.01.3

Iustitia erga deos religio, erga parentes pietas, creditis in rebus fides nominatur

La lealtad respecto a los dioses se llama piedad; para con los padres, devoción, y respecto a las cosas que se nos han confiado, observancia.

Cicerón (*Part. or.* 22, 78). SD 4582, HL 4072, D 1387

Pietas fundamentum est omnium uirtutum

La devoción es el fundamento de todas las virtudes.

Cicerón (*Planc.* 12, 29). SD 7538, HL 6459, P 2261, M 11, G 2428

Fundamentum est omnium uirtutum pietas in parentes

La devoción hacia los padres es el fundamento de todas las virtudes.

cf. Cicerón (*Planc.* 12, 29). SD 3296, M 222

El cuarto mandamiento, de las virtudes es fundamento. G II.284

5.01.4

Quisquis in uita sua parentes colit, hic et uiuus et defunctus, diis est carus

Quien en vida venera a sus padres, se hace digno de amor a los ojos de los dioses, tanto en la vida como en la muerte.

Estobeo (*Floril.* 77). M 223

Honora patrem tuum et gemitus matris tuae ne obliuiscaris. / Memento quoniam nisi per illos non fuisses et retribue illis quomodo et illi tibi

Honra a tu padre y no olvides los gemidos de tu madre. Recuerda que, si no fuera por ellos, no existirías, y correspóndeles del mismo modo que ellos a ti.

Biblia (*Sí.* 7, 29-30)

Honora patrem tuum et matrem tuam ut sis longeuus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi

Honra a tu padre y a tu madre para que tus días se alarguen sobre la tierra que el Señor, tu Dios, te dará.

Biblia (*Ex.* 20, 12)

Qui honorat patrem suum, uita uiuet longiore

El que honra a su padre, vivirá una vida más larga.

Biblia (*Sí.* 3, 7). SD 8209, HL 7076

Quien honra a su padre, vivirá largo tiempo. MK 30672 R. M.

Honra siempre a tus padres, y verás muchas navidades. MK 30464 R. M.

5.02. Amar a los padres

Diligere parentes prima naturae lex est

Amar a los padres es la primera ley de la naturaleza.

Valerio Máximo (V 4, 7). SD 2147, HL 2054, VF 344, M 222, G 666

Liberos cuique ac propinquos suos natura carissimos esse uoluit

La naturaleza ha querido que para cada uno los hijos y los padres sean las personas más queridas.

Tácito (*Agr.* 31). M 10

Parentes ama

Ama a tus padres.

Disticha Catonis (prol. 2)

5.02.1

Caritas quae est inter natos et parentes dirimi nisi detestabili scelere non potest

El afecto que existe entre hijos y padres no puede romperse sino con un crimen detestable.

Cicerón (*Lael.* 8, 27). M 10 y 222

Los padres y los hijos, por las buenas obras son amigos. MK 48215 R. M.

Entre padres e hijos no se ha de reparar en pelillos. MK 24235 R. M.

5.03. Amar a los hijos

Φιλίας μέγιστος δεσμός αἱ τέκνων γοναί

El más fuerte vínculo de amor es la procreación de hijos.

Menandro (*Monost.* 809)

Perspicuum est a natura ipsa nos, ut eos quos genuerimus amemus, impelli

Es evidente que somos empujados por la misma naturaleza a amar a aquellos a los que hemos dado vida.

Cicerón (*Fin.* III 62). M 11

Sanguinis coniunctio benevolentia deuincit homines et caritate

La unión de la sangre liga a los hombres con la benevolencia y el amor.

Cicerón (*Off.* I 17, 54). SD 9059, HL 7775, M 11

Mi carne y mi hueso es mi hijo, aunque avieso. MK 30659 R. M.

Se quieren cuantos nacen. MK 30653

Tantos sean nacidos cuantos sean queridos. MK 30652 Z.–N.–C.

Al hijo se quiere desde que se siente. MK 30655 R. M.

Se quiere al hijo antes de ser nacido. MK 30654

Cuanto más tarda el hijo en nacer, más se hace querer. MK 30656 R. M.

Cuanto más tarde nacido, tanto más querido. MK 30657 R. M.

5.03.1

Parentes plus amant filios, quam e contra

Los padres aman más a sus hijos que a la inversa.

cf. Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1161b19-29). M 223

Plus diligit filium pater, quam filius patrem. Sed quare hoc est? [...] nam cum qualibet res conseruationem sui desideret, et uideat pater suam naturam in filio conseruari

El padre ama más al hijo que el hijo al padre. Mas, ¿por qué es así? Pues porque cualquiera desearía algo que fuera conservación de sí mismo, y el padre ve cómo su propia naturaleza se conserva en su hijo.

Glos. ord. a Dig. L 16, 220 (citado por Kantorowicz, 1985: 368)

El amor baja, y no sube. MK 30680 R. M.

El amor más desciende que asciende. MK 38015 H.

–Mucho te quiero, hijo. –Padre, así haré yo a los míos. MK 30688 R. M.

Ten por fijo que más te quiere tu perro que tu hijo. MK 30681 R. M.

Ama el abuelo al nieto, y no el nieto al abuelo. MK 45439 R. M.

Porfiar a tus hijos verás, no sobre quién más te quiere, sino sobre quién te saca más. MK 30686 R. M.

5.04. Tener paciencia con los padres

Ames parentem si aequus est, aliter feras

Ama a tu padre si es justo; si no, sopórtalo.

Publilio Siro (8 / A 8). M 10

Facile intelligo non modo reticere homines parentum iniurias, sed etiam animo aequo ferre oportere

Fácilmente comprendo que los hombres no sólo no deben responder a las injurias de sus padres, sino también que es conveniente que las soporten con ánimo tranquilo.

Cicerón (*Cluent.* 6, 17). M 10

Parentes patientia uince

Vence a tus padres con la paciencia.

Disticha Catonis (prol. 40)

Al padre, si fuere bueno, sírvele; y si malo, súpfrele. MK 48185 R. M.

5.05. El juicio paterno*Πατὴρ δ' ἀνάγκη παισὶ πείθεσθαι λόγῳ*

Es necesario que los niños obedezcan las normas de su padre.

Eurípides (*fr.* 234 N²) *apud* Estobeo (*Floril.* 79, 19)

Faciendum id nobis quod parentes imperant

Hemos de hacer lo que nos mandan nuestros padres.

Plauto (*Stich.* 54). SD 2904, HL 2649, M 10

Verbera cum tuleris discens aliquando magistri, / fer patris imperium, cum uerbis exit in iram

En la escuela consientes que el maestro te pegue: si tu padre te pega algún grito, obedece.

Disticha Catonis (4, 6)

Arbitrium patris summum iudicium est

La decisión del padre es supremo juicio.

SD 781, HL 722

Lex supplet iudicium patris

La ley complementa el juicio del padre.

SD 4754, HL 4250

Contra un padre no hay razón. MK 48184 R. M.

Padre nunca peca. MK 30456

De quien pleiteó contra su padre, no fíe nadie. MK 54133 R. M.

El hijo del amo, del amo es amo. MK 30437 R. M.

En los tiempos que andan, los hijos mandan. MK 30438 R. M.

5.06. Importancia de la educación*Qui educat, pater magis quam qui genuit*

Quien educa es más padre que el que engendra.

SD 8190, HL 7063, D 2621

La mujer que cría es más madre que la que solamente pare. MK 14509 R. M.

La mujer que pare, si no cría, es poco madre. MK 14510 R. M.

La madre que a su hijo cría es entera madre; y media la que solamente lo pare. MK 14508 R. M.

La mujer que solamente pare, no es más que media madre; y la otra media la que da al niño la teta.
MK 14511 R. M.

Madre, la que lo pare; y más madre todavía, la que lo pare y lo cría. MK 14513 R. M.

La que no cría, no pare. MK 14519 R. M.

Madre para parir y no para criar, madre no se ha de llamar. MK 38002 R. M.

Madre que no cría, no es madre; que es tía. MK 38003 R. M.

Paridora y no criadora, no debiera ser paridora. MK 14521 R. M.

Parir y no criar, rastrillar y dar a hilar. MK 14515 C.

Si pare y no cría, no es madre María. MK 14512

Al mucho parir y nada criar, un nombre feo se le puede dar. MK 14516 R. M.

Madre que no amamanta, ni se muere ni atraganta. MK 14520 R. M.

Más va en la comadre que en la que lo pare. MK 38004 R. M.

La que lo para, que lo críe. MK 14517 R. M.

Quien lo parió, que lo críe; y el padre, de otra no fíe. MK 14518 R. M.

Ésa es madre, la que lo pare. MK 37999 C.

Madre, la que lo pare; que la que no, no es madre. MK 48899 R. M.

No hay tal madre, como la que pare. MK 37997 Z.–N.–M.

No hay tal hijo como el parido ni tal madre como la que pare. MK 38000 C.

5.07. Conocer a los padres

Nati prudentes sunt qui nouere parentes

Hijos prudentes son los que han conocido a sus padres.

A 488, COU I.1781, DAPR 354

El hijo sabe, que conoce a su padre. MK 48209 C.*

Madre no viste, padre no tuviste, diablo te hiciste. MK 20136, MK 30561, MK 47317 C.–M.

Padre no tuviste, madre no temiste, diablo te hiciste. MK 48214 R. M.

Padre no tuviste, madre no temiste, mal hijo saliste. MK 48214 R. M.

Padre, no tuviste; madre, no temiste; hijo, mal despreciste. MK 47316 N.–M.

5.08. Obedecer a los padres

Audiet carnificem spernens audire parentes

Oirá al verdugo quien desestime escuchar a sus padres.

A 1376, D 230, G 273, COU I.267

Qui matris non uult documenta sequi, ille nouercae / imperium toleret obsequiumque graue

Quien no quiere seguir las enseñanzas de su madre, sufrirá el mandato de una madrastra y la penosa sumisión a ella.

Locher (*Stultifera Navis mortalium*, 1572: 80). A 723

Qui non uult matri, debet parere nouercae

Quien no quiere obedecer a su madre, debe obedecer a su madrastra.

A 723, D 2668, G 2727, COU I.2543

Qui parentem audire contempserit, cogitur aliquando uitrico obsequi, scilicet carnifici

Se cree que, quien desdeñe escuchar a su padre, un día obedecerá a un padrastra, es decir, un verdugo.

Bebel (1879: 95, nº 349)

Quien no cree a buena madre, cree a mala madrastra. MK 10055, MK 16023 Z.–N.

Quien no cree a mala madre, cree a mala madrastra. MK 37994 M.–R. M.

vid. Apéndice 9.38

5.09. Severidad paterna

Imperia dura tolle, quid uirtus erit?

Suprime la disciplina severa, ¿qué será de la virtud?

Séneca (*Herc. fur.* 433). SD 3828, VF 179

Para la virtud, educación; y para la ciencia, instrucción. MK 20144 R. M.

Rey advertido y padre severo, sacan vasallos e hijos buenos. MK 55810 R. M.

Hijos y criados sujetos, para que tengan respeto. MK 20212

A tu hijo, pan y castigo. MK 20196 R. M.

Castigo apercebido no es perdido. MK 9829 C.

Duele castigo, pero es buen amigo. MK 9828

El castigo hace bueno. MK 9835 R. M.

Más vale un buen castigo que un buen vestido. MK 9838 R. M.

Si quieres tener buenos hijos, castígalos desde chicos. MK 20190 R. M.

De hijos desgraciados, los padre[s] alabados. MK 30448 R. M.

Más vale bueno por fuerza, que malo de grado. MK 9974 H.

Hijo aborrecido, nunca tuvo buen castigo. MK 30447 C.

5.09.1

Ὁ πηλὸς ἢν μὴ δαρῆ κέραμος οὐ γίνεται

El barro, si no se golpea con violencia, no se convierte en un vaso.

Apostolio (12, 97). T 363

Piedra que no se pica, no muele. MK 9964 R. M.

El oro, martillado; y el mozo, castigado. MK 9972 R. M.

Oro amartillado relumbra. MK 57245

5.09.2

Stultitia colligata est in corde pueri, et uirga disciplinae fugabit eam

La necedad está ligada al corazón del muchacho; la vara de la disciplina la alejará de él.

Biblia (*Prov.* 22, 15). SD 9697, HL 8341, D 3114

Qui baculo non corrigitur in ollam mittitur

En una vasija acaba quien no es corregido por el bastón.

San Ambrosio (*Enar. Ps.* 38, 34). T 363

Curua ceruicem filii in iuuentute, et tunde latera eius dum infans est

Dóblale la cerviz a tu hijo en la mocedad, y dale con la vara en las costillas mientras sea niño.

D 528

Duro flagello meus docetur rectius

Con el duro látigo el mío [mi hijo] es educado más rectamente.

G 764, COU I.787

Virga atque correctio tribuit sapientiam

La vara y la corrección otorgan la sabiduría.

G 3413

Los azotes que los padres dan a sus hijos, honran; y los del verdugo, afrentan. S 109

En ocasiones más vale un buen palo que veinte oraciones. MK 9837 R. M.

Valen más dos capones que dos buenas razones. MK 9983 R. M.

Más vale una aguijonada que dos arres. MK 9836 C.

Zurramangana y tres cuartos de encina son cosa sana. MK 9848 R. M.

Zurrar la badana, no hay cosa más sana; daña hoy y aprovecha mañana. MK 9847 R. M.

Zurrar la pámpana, medicina santa. MK 9849 R. M.

La vara trae consigo la paz. MK 9856 R. M.

Tranquilidad viene de tranca. MK 9857 R. M.

5.09.3

Si puer est malus, sit tibi praesto palus

Si un niño es malo, ten a mano un palo.

COU I.2869

A cada malo, su palo. MK 9944 H.-R. M.

Al malo lo mejora el palo. MK 9830 R. M.

Al malo, palo, y nunca regalo. MK 9947 R. M.

Al malo, palo; y al remalo, no perdonarlo. MK 9946 R. M.

Mienta al malo, e apareja el palo. MK 45727 S.-C.

No hay malo tan malo que no le mejore el palo. MK 9831 R. M.

Para el malo, apareja el palo. MK 9945 H.-R. M.

Sólo a palos son algo buenos los malos. MK 9834 R. M.

Quien es pesado, se vuelve ligero con el palo. MK 9963 R. M.

Al malo, muéstrale la puerta, y en la mano el palo. MK 17172 R. M.

Con el pan en una mano y en la otra el palo has de brindar al malo. MK 10084 R. M.

El niño, regalado, así de pan como de palo. MK 20195 R. M.

- A los hijos, sean buenos o malos, muéstrales el pan y el palo.* MK 20194 R. M.
Al hijo malo, del pan y del palo. MK 20192 C.
Al hijo más amado, del pan y del palo. MK 20191 H.
Al malo, en una mano el pan y en la otra el palo. MK 10082 R. M.
Dar del pan y del palo, para hacer buen hijo del malo. MK 20193 C.
Al bueno, regalo; y al malo, palo. MK 7561 R. M.
Al malo, palo, y al enfermo, regalo: el uno es malo; el otro está malo. MK 10081 R. M.
Castigo para el malo, y para el bueno, premio y regalo. MK 10085 R. M.
Para el malo, el azote y palo; y para el bueno, todo lo bueno. MK 10086 R. M.
Al malo, darle con el palo; y al bueno, enseñárselo. MK 10080 R. M.
Libertad pide el malo, y ha menester palo. MK 38303 R. M.
Procura corregir al malo; y si no se enmienda, ¡palo! MK 9978 R. M.
Quien desprecia la razón, atiende al coscorrón. MK 9982
Quien no entiende por razones, entiende por mojicones. MK 9981 R. M.
A la bestia mala, el palo le reluce. MK 9851 H.
Al hijo y al mulo, en el culo. MK 9969 Hugh Percy.
Al niño y al mulo, en el culo. MK 9968 N.–M.–C.
¿Quieres tener a tu hijo y tu criado bien castigado? Ande el palo. MK 9977 R. M.
Hay árboles y hombres malos, que sólo dan el fruto a palos. MK 9961 R. M.
El nogal y el villano, a palos hacen el mandado. MK 9957 N.–R. M.
La encina y el villano dan el fruto a palos. MK 9958 R. M.
No dan su fruto los malos, sino como la encina: a palos. MK 9959 H.–R. M.
Al malo, ni aun lo enmienda el palo. MK 32766 R. M.
Cuando el malo es remalo, de poco o nada sirve el palo. MK 9864 R. M.
El malo, ni con el pan ni con el palo. MK 38334 R. M.
Si de nada sirve el palo, malo, malo. MK 9832

5.10. Indulgencia paterna

- Mollis illa educatio quam indulgentiam uocamus, neruos omnes et mentis et corporis frangit*
 Esa blanda educación que llamamos indulgencia, destruye todos los resortes del alma y del cuerpo.
 Quintiliano (*Inst.* I 2, 6). SD 5346, HL 4805, M 302
- Non resistet offensis, cui nihil unquam negatum est, cuius lacrimas sollicita semper mater abstersit*
 No resistirá las ofensas aquel a quien no se le ha negado nada y cuyas lágrimas ha secado siempre su obsecuente madre.
 Séneca (*Irā* II 21, 6). M 302
- Parentes obiurgatione digni sunt qui nolunt liberos suos seuera lege proficere*
 Son dignos de reproche los padres que no quieren que sus hijos progresen bajo una severa disciplina.
 Petronio (4, 1). SD 7223, HL 6179, M 177
- Blanda patrum reprobos facit indulgentia natos*
 La blanda indulgencia de los padres hace malos a sus hijos.
 A 725, G 337, COU I.322, DAPR 419
- Nimia indulgentia corrumpit hominem*
 Un indulgencia excesiva corrompe al hombre.
 A 725, D 1877, COU I.1905
- El mucho regalo hace al hijo malo.* MK 20211 R. M.
Querer a los hijos con exceso, hácelos aviesos. MK 20225 R. M.
Quien mucho a sus hijos quiere, los pierde. MK 20226 R. M.
Quien no castiga, mal cría. MK 20186 R. M.
Quien se olvida del castigo, no quiere bien a su hijo. MK 20187 R. M.

Si criaste y no castigaste, mal criaste. MK 20188 R. M.
El mimo pierde al hijo. MK 20215 R. M.
El niño regalado en todo tiempo es airado. MK 20210 C.
Hijo mimado, hijo mal criado. MK 20216 R. M.
Hijo mimado, mal educado. MK 20217 R. M.
Así traen duelo, por padre bueno. MK 20220 C.
Hijo sin rienda, madeja sin cuenda. MK 20223 R. M.
Padres terribles hacen hijos pecadores. MK 20206 R. M.
Madre en exceso bondadosa, cría hija caprichosa. COU I.322
Madre en exceso bondadosa, hace hija asquerosa. COU I.322
Madre harto piadosa, madre harto dañosa. MK 38053 R. M.
Madre pía, daño cría. MK 20228 N.-C.*
Madre piadosa, cría hija merdosa. MK 20227 Z.-M.-C.
Madre piadosa, cría hija mierdosa. MK 20227 Z.-M.-C.
Madre piadosa, hace hija asquerosa. COU II.1586
La madre hacendosa hace la hija perezosa. MK 20235 R. M.
Madre acusiosa, hija vagarosa. MK 20234 C.
Madre ardida hace hija tollida. MK 20233 M.-N.-C.
Si mucho las pintas y regalas, de buenas hijas harás malas. MK 20229 N.-M.-C.
El yerro del niño, si no es castigado, le hace más osado. MK 20184 R. M.
Niño malo no castigado, hácese más osado. MK 20185 R. M.
Castigo de abuelos, no hace buenos nietos. MK 9870 R. M.
A hijos y criados no has de mimar, si los quieres lograr. MK 20214 R. M.
Hijos y criados no has de regalar, si quieres de ellos gozar. MK 20207 Z.-N.-C.
Quien a hijos y criados regala, lo hace en hora mala. MK 20208
 vid. Apéndice 6.20

5.10.1

Melius est liberos plorare quam parentes

Mejor es que lloren los hijos que los padres.

Johannes Glandorp (Gruter, 1612: 421). SD 5164, HL 4667, A 785, D 1595

Melius est ut pueri fleant, quam senes

Es mejor que lloren los niños que los viejos.

A 785, Bebel (1879: 22, nº 52)

Más vale que llore el hijo que no el padre. MK 9975 R. M.

5.11. Piedad paterna

Hoc patrium est, potius consuefacere filium / sua sponte recte facere, quam alieno metu

Este es el deber de los padres: acostumar a los hijos a que hagan bien las cosas, más por propia voluntad que por miedo ajeno.

Terencio (*Adelph.* 74-75). SD 3555, VF 344, P 1157, M 222

Patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere

La patria potestad debe consistir en la piedad, no en la crueldad.

Marciano (*Dig.* XLVIII 9, 5). SD 7307, HL 6248

Pro peccato magno paulum supplicii satis est patri

A un padre le basta para un grave pecado una pequeña satisfacción.

Terencio (*Andr.* 901). SD 7836, VF 344

Pudore et liberalitate liberos / retinere satius esse credo, quam metu

Considero que es mejor frenar suficientemente a los hijos con el pudor y la liberalidad que con el miedo.

Terencio (*Adelph.* 57). SD 7933, VF 261, D 2491

5.12. El castigo como prueba de amor

Ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται

El hombre que no es despellejado no se educa.

Menandro (*Monost.* 573). A 245, T 363

Hos itaque deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit exercet; eos autem quibus indulgere uidetur, quibus parcere, molles uenturis malis seruat

Así pues, la divinidad endurece, ejercita a los que pone a prueba, a los que ama; en cambio, a los que parece mirar con indulgencia, a los que parece perdonar, los conserva débiles para las desgracias venideras.

Séneca (*Prov.* 4, 7). A 1045

Quem diligit Dominus, castigat

El Señor castiga a quien ama.

Biblia (*Heb.* 12, 6). M 95, T 363

Quem enim diligit Deus, corrigit

Dios reprende a quien ama.

Biblia (*Prov.* 3, 12). SD 8113, HL 7003, P 2427, A 1045, D 2563, G 2656, COU I.2485

Quos pater aetherius coelesti destinet aulae, hos gemitu ac damno supplicisque premit

A quienes el padre etéreo destina al palacio celeste, los aprieta con gemidos, daño y suplicios.

G 2867

Dios castiga a los que bien quiere. MK 18762 R. M.

vid. Apéndice I.41

5.12.1

Qui parcit uirgae, odit filium

Quien concede perdón a la vara odia a su hijo.

Biblia (*Prov.* 13, 24). SD 8278, HL 7124, VF 260, P 1468, M 95, A 245, D 2675, G 2729, COU I.2547, T 363

Mal quiere a su hijo quien le escatima el castigo. MK 10072 R. M.

5.12.2

Ego quos amo, arguo et castigo

Aquellos a los que yo amo, los pruebo y los castigo.

Biblia (*Ap.* 3, 19). COU I.813

Qui diligit filium suum, aesiduat illi flagella

Quien ama a su hijo, lo acostumbra a los látigos.

Biblia (*Si.* 30, 1). A 245, COU I.2511

Qui bene amat, bene castigat

Quien bien ama, castiga bien.

SD 8148, HL 7027, P 2438, A 245, D 2572, G 2674, COU I.2497, T 363, W 23830a

A lo que se quiere bien, se castiga. S 130

Quien bien ama, bien castiga. MK 10074 R. M.

Quien te castiga, te ama. MK 10075 R. M.

Niño bien amado, niño bien castigado. MK 20181 R. M.

Porque te amo, te asiento la mano. MK 10073 R. M.

Tanto te quiero como te aprieto. MK 10076 R. M.

Tanto te quiero, que te pego. MK 10077 R. M.

Ése te quiere bien, que te hace llorar. S 131

Quien bien te quiera, te hará llorar. S 132

Quien te quiere bien, hacerte hará llorar. MK 10068
El que te hace llorar, te quiere ver riir [sic]. MK 10069
Más te ama quien te hace bueno que quien te agrada. MK 20203, S 63 R. M.
Quien bien te quiere, te hará llorar; y quien mal, reír y holgar. MK 20200 H.
Quien bien te quiere, te hará sufrir; y quien mal, reír. MK 10070 R. M.
Quien bien quiere a su burra, bien la zurra. MK 10071

5.13. Educar y aprender desde la infancia

Γύμναζε παῖδας· ἄνδρας οὐ γὰρ γυμνάσεις
 Adiestra a los niños, pues no los adiestrarás de hombres.
 Menandro (*Monost.* 161)
Filii tibi sunt? Erudi illos et curua illos a pueritia illorum
 ¿Tienes hijos? Edúcalos y doblégalos desde su infancia.
 Biblia (*Sí.* 7, 25)
Los niños de pequeños; que no hay castigo después para ellos. MK 20160 N.–M.
Doma a tu hijo pequeño; que grande no tiene remedio. MK 20170 R. M.
Quien no castiga culito, no castiga culazo. MK 20164 N.–R. M.
Castigar, cuando empieza el niño a andar. MK 20161

5.13.1

Adeo in teneris consuescere multum est
 Hasta tal punto son importantes las costumbres adquiridas en nuestra infancia.
 Virgilio (*Georg.* II, 272). SD 359, VF 165, D 52, G 67
Altius praecepta descendunt quae teneris imprimuntur aetatibus
 Los preceptos que se graban en edad juvenil, más profundamente quedan impresos.
 Séneca (*Cons. Helv.* 18, 8). SD 572, HL 506, M 300, A 628, D 136, G 144, COU I.145, T 375
Facile est teneros adhuc animos componere
 Es fácil educar las almas todavía tiernas.
 Séneca (*Irā* II 18, 2). SD 2915, HL 2661, P 910, M 176 y 646, G 926, COU I.981
In teneris consuescere multum est
 Mucho es acostumbrarse en los tiernos años.
 Virgilio (*Georg.* II, 272). SD 4148, HL 3709, M 199, G 1311, COU I.15 y 1373
A teneris assuescere multum
 Acostumbrarse desde tierna edad es mucho.
 cf. Virgilio (*Georg.* II, 272). G 13
Buena crianza no pierde punto. MK 20274 R. M.
Cada uno se porta conforme a sus primeras sopas. MK 20261 R. M.
La mala crianza o buena, en quien la usa se queda. MK 20159 R. M.
No hay tal sopa como la primera. MK 20162 N.–C.
Cada uno en lo que se cría, y en la buena crianza la hialguía [sic]. MK 20260 C.
Repara y verás que todo viene de atrás: lo que ayer nació, antaño se engendró. MK 20275 R. M.

5.13.2

Argilla quiduis imitaberis uda
 Reproducirás cualquier cosa con arcilla húmeda.
 G 235
Un niño es cera, y se hará de él lo que se quiera. MK 20173 R. M.

5.13.3

Aegre reprendas, quod sinas consuescere

Difícilmente corregirás lo que dejes que se vuelva un hábito.

Publilio Siro (A 52)

Ars fit ubi a teneris crimen condiscitur annis

El que en su tierna edad se acostumbra a la maldad, hace luego del crimen un arte.

Ovidio (*Her.* 4, 25). SD 842

Difficile reciduntur uitia, quae nobiscum creuerint

Difícilmente se cortan los vicios que han crecido con nosotros.

Pseudo-Publilio Siro (97)

Adolescens iuxta uiam suam etiam cum senuerit, non recedet ab ea

El que en su adolescencia siguió buen camino, no se apartará de él en la ancianidad.

Biblia (*Prov.* 22, 6). SD 378, D 66, G 71

Niño mal vezado, difícilmente enmendado. MK 45516 R. M.

El hijo mal enseñado no será muy honrado. MK 20273 R. M.

5.13.4

Cum lacte sugere/bibere

Sorber/mamar/beber con la leche.

Cicerón (*Tusc.* III 1, 2); Prudencio (*Symm.* I, 201)

Maternos bibit mores exempla discit

Mama las costumbres maternas y aprende sus ejemplos.

Claudio (Nupt. Aug. 231-232)

Puerorum infantia primo / errorem cum lacte bibit

El niño mama el error con el primer sorbo de leche.

Prudencio (*Symm.* I, 201-202). SD 7938, VF 233

Vt corporum mox fortissimorum educatio a lacte cunisque initium ducit

La educación de los cuerpos más valientes empieza desde la leche y la cuna.

Quintiliano (*Inst.* I 1, 21)

Vt paene cum lacte nutricis errorem suxisse uideamur

Parece como si hubiéramos sorbido el error con la leche de la nodriza.

Cicerón (*Tusc.* III 1, 2); cf. Erasmo (*Adag.* I 7, 54). SD 10341, VF 233, T 636

Hoc nomen saluatoris mei [...] in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat

Mi tierno corazón había bebido piadosamente en la misma leche materna este nombre de mi salvador.

San Agustín (*Conf.* III 4, 8). T 636

mamar en/con la leche. DRAE (*s. v. leche*)

En la leche lo mamó. MK 20244 C.

Lo que en la leche se mama, en la mortaja sale. MK 20240 S.-Z.-N.-C.-R. M.

Lo que en la leche se mama, hasta la sepultura acompaña. MK 20241 R. M.

Lo que en la teta se mama, en la muerte se acaba. MK 20243 R. M.

Lo que se aprende con la leche en los labios, no se olvida con los años. MK 20242 R. M.

Lo que no se mama, no se digiere. MK 20171 R. M.

5.14. Lo aprendido en la infancia no se olvida

Quod iuuenis suescit, senex dimittere nescit

Lo que de joven se acostumbró a hacer, de viejo no se sabe dejar.

SD 8609, HL 7345, P 2524, A 583, D 2742, G 2832, COU I.2651, W 25838

Lo que en la niñez se aprende, dura hasta la muerte. MK 20254 R. M.

Lo que en la niñez se aprende, nunca se desaprende. MK 20255 R. M.

Lo que en la niñez se aprende, sea vicio o virtud, dura en la senectud. MK 20256 R. M.
Lo que en la niñez se aprende, toda la vida permanece. MK 20257 R. M.
Lo que se aprende en la juventud florida, jamás se olvida. MK 20259 R. M.
Lo que se aprende en la niñez, dura en la vejez. MK 20258 R. M.
Lo que mece la cuna, hasta la muerte dura. MK 20246 R. M.
Lo que se aprende en la cuna, hasta la muerte dura. COU I.145
Lo que se aprende en la cuna, siempre dura. MK 20245 Z.–N.–R. M.
Lo que aprenden babas no lo olvidan barbas. MK 20247 R. M.
Costumbre de la mocedad, no se deja ni en la vejez. MK 13945 R. M.
Costumbre de la mocedad, no se deja ni en la vieja edad. MK 13945 R. M.
Antigua costumbre nadie la derrumbe. MK 13900 R. M.
De las sopas de la niñez, hay regüeldos en la vejez. MK 20262
La memoria de la niñez dura hasta la vejez. MK 40562 R. M.
Piérdese el tiempo, y no las costumbres. MK 13902 R. M.
Quien guarda costumbre vieja, muere en ella. MK 13903 R. M.
Sale el alma y no la maña. MK 13904
Mangas duchas de soltar, malas son de desvezar. MK 13908 N.–C.
A quien tiene un vicio malo, ni la persuasión ni el palo. MK 13909 R. M.
Costumbre mala, tarde o nunca es dejada. MK 13901 R. M.
El vicio de la naturaleza hasta la sepultura llega. MK 52916 R. M.
Quien de arañar tomó la maña, hasta su muerte araña. MK 13910 R. M.
Quien malas mañas ha, tarde o nunca las perderá. MK 13905, MK 52908 Z.–H.–C.
Quien malas mañas tiene en cuna, o la pierde tarde o nunca. MK 13906 N.
Quien malas mañas tiene en cuna, tarde las pierde o nunca. MK 52907 C.
Quien malas mañas tiene, tarde o nunca las pierde. MK 52909 R. M.
Quien un mal hábito adquiere, esclavo de él vive y muere. MK 13911 R. M.
Mozo bien dotrinado, será viejo descansado. MK 20272 C.
Los viejos son como los cuernos: duros, huecos y retorcidos. MK 62560 R. M.
Ni al viejo sus mañas, ni al huso sus patrañas. MK 13907 R. M.

5.14.1

Quod fasciis addiscitur natalibus, e mortuali sindone deponitur

Lo que se aprende con la faja natal, con la mortaja se abandona.

G 2826

De la faja hasta la mortaja. MK 20248

Lo que entra con la faja, sale con la mortaja. MK 20249 R. M.

Lo que con el capillo se toma, con la mortaja se deja. MK 20251 Z.–R. M.

Lo que en el capillo entró, sólo con la mortaja salió. MK 20252 R. M.

Lo que entra con el capillo, sólo se va con el cerquillo. MK 20253 R. M.

Lo que se aprende con bragas, no se olvida con canas. MK 20250 R. M.

5.15. *Lo que no se aprende en la infancia se ignora*

Quod in iuuentute non discitur, in matura aetate nescitur

Lo que no se aprende en la juventud, se ignora en la edad madura.

Casiodoro (*Var.* I 24). SD 8605, VF 259, P 2523, G 2831, T 354

Qui non assuescit uirtuti dum iuuenescit, a uitii nescit desistere quando senescit

Quien no se acostumbra a la virtud mientras es joven, no sabe apartarse de los vicios cuando envejece.

SD 8256, HL 7112, A 583, D 2661, G 2718, COU I.2538

Lo que en la mocedad no se aprende, en la vejez mal se entiende. MK 4885 R. M.

No se aprende de machucho, sino de muchacho. MK 4886 R. M.
Moro viejo no aprende lengua. MK 62459 R. M.
Viejo es el alcacer para facer. MK 62453 S.
Viejo es el alcacer para zampoñas. MK 62454 Z.-N.-M.-C., S 52
Viejo es Pedro para cabrero. MK 62456 Z.-N.-C.

5.15.1

Antiquis canibus non facile uincula iniiciis
 No pondrás fácilmente cadenas a los perros viejos.
 Bebel (1879: 77, nº 272)

Canis antiquus catenae assuefieri non potest
 El perro viejo no puede acostumbrarse a la cadena.
 A 1401, G 387, COU I.360

Certe non facile domabis canes inueteratos
 Ciertamente, no domarás fácilmente los perros viejos.
 Bebel (1879: 77, nº 272)

Est annosa canis uix assuefacta catenis
 El perro viejo apenas se acostumbra a las cadenas.
 A 1401, COU I.849

Serum est canes uetulos adsuefacere loris
 Es tarde para acostumbrar a los perros viejos a las correas.
 A 1401, COU I.2838

Perro viejo, no quiere collarejo. MK 62411 R. M.
El novillo no domado rehúsa el arado. MK 19554, MK 45870 C. C.-R. M.
La loba no es ducha de sogá. MK 37023 Z.-N.-C.
Caballo viejo no aprende trote nuevo. MK 8268 R. M.
Caballo viejo no muda de andadura. MK 8269 R. M.
Viejo caballo no muda de paso. MK 13914 R. M.
El trote que toma la mula, todo el día le dura. MK 13915 R. M.
Conejo viejo mudado de caño, no dura un año. MK 9041 R. M.

5.15.2

Psittacus senex spernit ferulam
 El papagayo viejo rechaza la vara.
 G 2568

Loro viejo no aprende a hablar. MK 62458 R. M.

5.15.3

Est arbuscula, non truncus curuandus in uncum
 El arbolillo puede ser doblado formando un gancho, pero no un tronco.
 A 1081

El árbol nuevo, doblega; gordo y duro, quiebra. MK 20168 R. M.
Desde chiquito se ha de criar al árbol derecho. MK 20166 R. M.
El arbolito, desde chiquitito. MK 20167, S 90 R. M.
El palo, en verde se enderecha. MK 20163
De chiquinino se tuerce el pepino. MK 20165 R. M.
Dóblase el mimbre cuando es tierno. MK 20169 R. M.
Es más fácil enderezar un cuerno que enderezar a un viejo. MK 62559 R. M.
 vid. Apéndice 9.41

5.16. *Lo primero que se contiene perdura*

O suauiis anima, quale in te dicam bonum / antehac fuisse, tales cum sint reliquiae!

¡Oh suave aroma! ¡Cuán bueno voy a decir que has sido antes cuando tales son tus restos!

Fedro (III 1, 5-6)

Quo semel est imbuta recens, seruabit odorem / testa diu

Una vasija nueva, en cuanto es impregnada, conservará el olor largo tiempo.

Horacio (*Ep.* I 2, 69-70); San Agustín (*Civ.* I 3). SD 8555, HL 7309, VF 258, M 362, A 837, G 2812, COU I.2637 y 3670, T 375

Sapor quo noua inbuas durat

En una [vasija] nueva perdura el sabor con el que la impregnas.

Quintiliano (*Inst.* I 1, 5)

Demere nemo potest uasi cuicumque saporem / primum siue bonum teneat siue deteriore

Nadie puede quitarle a un vaso su primer sabor, ya sea bueno o malo.

T 375, W 5368

Quod noua testa capit, inueterata sapit

Lo que recibe una vasija nueva, envejecida sabe a ello.

SD 8639, HL 7367, P 2535, A 628, D 2753, G 2841, COU I.2659, T 375, W 25948

Sapiunt uasa quidquid primum acceperunt

Los vasos conservan el sabor de lo primero que contuvieron.

SD 9091, HL 7795, A 837, D 2916, G 2967, COU I.2793

A la vasija nueva, dura el resabio de lo que se echó en ella. MK 20265 N.-C.

Cada bota huele al vino que tiene. S 151

Cada cuba güele al vino que tiene. MK 20266 C.*

Cada cuba huele al vino que tiene. MK 44765 N.-R. M., S 151

La cuba huele al vino que tiene. MK 15498 Z.-N.

La cuba y la bodega huelen al vino que tienen. MK 44766 C.

Siempre la cuba huele a la uva. MK 15499 R. M.

Cada uno huele a lo que entre manos tiene. MK 15500 R. M.

5.16.1

Malo in dolio, malum uinum

En mala vasija, mal vino.

G 1557

Cada cuba da del vino que ha. MK 52900 R. M.

La buena vasija o ruin, adoba o daña el licor. MK 36658, MK 62249 H.-R. M.

5.16.2

Allia quando terunt, retinent mortaria gustum

Cuando majan ajos, los morteros retienen el sabor.

K A1692 = Pereira 118

Dat fetorem per nares mola fetida semper. / Allia petra sapit, quae semel illa capit

La muela fétida siempre exhala hedor para la nariz. Sabe a ajos la piedra que una vez toma el sabor.

T 375, W 4979

El dornillo del gazpacho siempre huele a ajo. MK 15501 R. M.

El dornillo más bien fregado, huele a los ajos que en él se han machacado. MK 15502 R. M.

5.17. *Los ejemplaridad de los mayores*

Ὅπου ἀναισχυντοῦσι γέροντες, ἀνάγκη καὶ νέους ἐνταῦθα εἶναι ἀναιδεστάτους

Donde no tienen vergüenza los viejos, es forzoso que tampoco allí los jóvenes la tengan.

Platón (*Leg.* V 729c)

Sic natura iubet: uelocius et citius nos / corrumpunt uitiorum exempla domestica, magnis / cum subeam animos auctoribus

Tal es la ley natural: los malos ejemplos de nuestra casa nos corrompen más fácil y rápidamente, ya que se insinúan en nuestra alma con fuerza de autoridad.

Juvenal (14, 31). SD 9464

Vbi peccat aetas maior, male discit minor

Donde la edad mayor falta a la ley, la menor aprende lo malo.

Publilio Siro (633 / V 5). SD 10188, HL 8820, M 194, T 652

Aer ex uento cognoscitur: pater ex filio: et dominus ex familia

El aire se conoce por el viento; el padre, por el hijo; el señor, por la familia.

Bebel (1879: 155, nº 597)

El ejemplo de los mayores hace buenos o malos a los menores. MK 20597 R. M.

El viejo desvergonzado hace al niño osado. MK 20127 R. M.

El viejo imprudente hace al muchacho desobediente. MK 20128 R. M.

El viejo mal hablado hace al niño desvergonzado. MK 20129 R. M.

El viejo mal hablado saca al niño mal educado. MK 20129 R. M.

En la cartilla que se lee, se deprende. MK 20141 C.

5.17.1

Magni interest quos quisque audiat quotidie domi; quibuscum loquatur a puero, quemadmodum patres, paedagogi, matres etiam loquuntur

Es de gran interés el lenguaje que cada uno oye cada día en casa, las personas con quienes se habla desde niño, la manera de hablar de los padres, los maestros e incluso las madres.

Cicerón (*Brut.* 58, 210). SD 4942, VF 260

Nihil dictu foedum uisusque, haec limina tangat, / intra quae puer est

Que ninguna palabra ni imagen vergonzosa toque el umbral de la casa donde hay un niño.

Juvenal (14, 44-45). SD 5943 y 6056, VF 62, M 6, D 1868

Domi discit quod uidet puer

El niño aprende lo que ve en casa.

G 705, COU I.722

Domi quod audit, in foro dicit puer

Lo que oye en casa, el niño lo dice en la plaza.

G 708, COU I.725

Dicen los niños al solejar lo que oyen a sus padres en el hogar. MK 32238 N.-M.-C.

Lo que el niño oyó en el hogar, dícelo en el portal. MK 32237 Z.-N.-C.

No dice el mozuelo sino lo que oyó tras el fuego. MK 32236 Z.-M.-N.-C.

Non diz el umbral sinón lo que oye al quicial. MK 32235 S.-Z.-N.-C.-R. M.

Cada uno habla como lo trae de casta. MK 9723 R. M.

5.18. Semejanza entre progenitores y descendientes

Γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἶον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κεχωρίσθαι)

Por tanto, los progenitores aman a sus hijos como a sí mismos, puesto que quienes han nacido de ellos, al existir por separado, se convierten en otros unos mismos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1161b27-29)

Natura pater et filius eadem persona paene intelleguntur

Por naturaleza, el padre y el hijo se conciben casi como la misma persona.

Justiniano (*Cod.* VI 26, 11, 1)

Naturae sequitur semina quisque suae

- Cada uno sigue la semilla de su naturaleza.
 Proporcio (III 9, 20). SD 5581, HL 5004, M 279 y 391, A 562, D 1709, COU I.1788
- Omne agens agit simile sibi*
 Todo agente produce algo semejante a él.
 Santo Tomás de Aquino (*Sent. Anim.* III 6, 4; *Quaest. disp. pot.* III 1, 12). SD 6811, HL 5877
- Deriuata patris naturam uerba sequuntur*
 Las palabras derivadas siguen la naturaleza de su padre.
Prosodia latina (7). M 221
- Sepe probat natus, de qua sit stirpe creatus*
 A menudo el hijo demuestra de qué familia procede.
 W 27237
- Cada cosa engendra su semejante.* MK 9718 R. M.
Todo semejante engendra otro semejante. MK 9719 R. M.
De tal gente, tal simiente. MK 9712 N.–R. M.
Hijo de pobres no desmiente la casta. MK 30612 R. M.
La buena sangre nunca miente. MK 36926 R. M.
Por el linaje vienen los ajes. MK 36924 R. M.
Bien haya quien a los suyos parece. MK 9708 Z.–M.
Bien merece quien a los suyos se parece. MK 36929 R. M.
El hijo que aproveche, a su padre parece. MK 9727 N.–M.–C.
Honra merece el que a los suyos se parece. MK 24270 R. M.
No degenera quien a los suyos semeja. MK 24269 R. M.
No yerra quien a los suyos se semeja. MK 9709 M.–N.
No yerra quien a los suyos semeja. MK 36927 C.
Quien a los suyos semeja, no degenera. MK 36928 R. M.
Quien a su padre se parece, no desmerece. MK 9710 R. M.
Bien hayan los tiestos que se parecen a la olla. MK 36931 R. M.
Parécense los tiestos a la olla, de do son hechos. MK 36930 C.

5.19. De buenos padres, buenos hijos

- Ὁ χρηστὸς ὡς ἔοικε καὶ χρηστοὺς ποιεῖ*
 El hombre honrado hace, como es natural, también hombres honrados.
 Menandro (*Monost.* 598; *fr.* 179, 2 K-Th)
- Πᾶσι δ' ἀγγέλλω βροτοῖς / ἐσθλῶν ἀπ' ἀνδρῶν εὐγενῆ σπεῖρειν τέκνα*
 Anuncio a todos los mortales que de varones buenos nacen hijos nobles.
 Eurípides (*fr.* 215 N²) *apud* Estobeo (*Floril.* 70, 10)
- Fortes creantur fortibus et bonis*
 Los valientes son engendrados por valientes y buenos.
 Horacio (*Carm.* IV 4, 29). SD 3194, HL 2898, VF 178, P 1001, M 222 y 626, D 956, G 1046
- Bonus praesumitur qui de bono genere natus est*
 Se presume que es bueno el que ha nacido de buenos padres.
 SD 1151, HL 1040
- Praesumitur bonus de bono genere natus*
 Se presume que es bueno lo que ha nacido de un buen linaje.
 A 511, D 2424, G 2508, COU I.2364
- A quien de buenos viene, por bueno se le tiene.* MK 36888 R. M.
De padres sanos, hijos honrados. MK 9716, MK 20126 R. M.
De buena vaca y buen toro no puede salir mal ganado. MK 36925 R. M.
Para ser guarro o caballero, se necesita venir de raza. MK 9724 R. M.
Si de buenos hijos quieres ser padre, sé buen padre. MK 48213 R. M.

5.20. De malos padres, malos hijos

Οὐκ ἂν γένοιτο χρηστός ἐκ κακοῦ πατρός

Nunca nacerá un hombre bueno de un padre malo.

Eurípides (*fr.* 333, 2 N²) *apud* Estobeo (*Floril.* 90, 5)

Ab impiis egredietur impietas

De los impíos surge la impiedad.

Biblia (*1Sm.* 24, 14)

Ab impiis egressa est iniquitas

De los impíos surgió la iniquidad.

Erasmus (*Adag.* I 9, 26), *cf.* Biblia (*1Sm.* 24, 14)

Ab improbis egredietur improbitas

De los malvados surge la maldad.

cf. Biblia (*1Sm.* 24, 14)

A 1238, COU I.26

Casar ruines, y nacerán montaraces. MK 30605 M.

De mala simiente, peor gente. MK 9713 R. M.

De padres bellacos, hijos cacos. MK 30617 R. M.

Nieto de agüelo traidor, no fiéis de su valor. MK 36917 C.

5.20.1

Τὸ μῶρον αὐτῷ τοῦ πατρὸς νόσημ' ἐνι· / φιλεῖ γὰρ οὕτως ἐκ κακῶν εἶναι κακός

La locura, que era la la enfermedad de su padre, está en él, pues lo malo suele nacer de los malos.

Eurípides (*fr.* 166 N²) *apud* Estobeo (*Floril.* 90, 1)

A quien nueve meses estuvo en barriga de una loca, algo le toca. MK 36923 R. M.

5.21. Semejanza debida a la educación

Οὐ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός, / πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν

Jamás de un buen padre un mal hijo saldría, obedeciendo sus sensatos preceptos.

Teognis (436-437), citado por Platón (*Men.* 95e-96a)

Plerumque autem parentum praeceptis imbuti, ad eorum consuetudinem moremque deducimur

Pero generalmente, imbuidos por los preceptos de los padres, somos conducidos hacia sus hábitos y costumbres.

Cicerón (*Off.* I 32, 118). A 132

5.22. De tales padres, tales hijos

Ἡ γὰρ δόκησις πατράσι παῖδας εἰκέναι / τὰ πολλὰ ταύτη γίγνεται τέκνων πέρι

La opinión de que los niños se parecen a los padres se aplica muchas veces a los hijos.

Eurípides (*fr.* 167 N²) *apud* Estobeo (*Floril.* 87, 1)

Τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον

El hijo [es] de su padre.

Aristófanes (*Av.* 767); San Basilio Magno (*Ep.* 339); Filóstrato (*Vit. Soph.* 2, 9, 584); Macario (8, 43), Apostolio (16, 79); Varrón (*Sat. fr.* 522 B); Tertuliano (*Nat.* II 13, 15). T 1445

Τοῦ πατρὸς υἱός

El hijo [es] de su padre.

Libanio (*Ep.* 1432)

Pater est filius

El padre es el hijo.

Santo Tomás de Aquino (*Sum. gent.* IV 5, 12). G 2345

Filii canunt paternas cantiones

Los hijos cantan las canciones paternas
W 9496a

In sobolem transire patris cum semine uirtus / sepe solet

A menudo la virtud del padre suele pasar a la descendencia con la semilla.
W 12056

Nunquam ex malo patre bonus filius

De mal padre, nunca buen hijo.
Erasmus (*Adag.* I 6, 33). D 2089, COU I.2068

Patrem sequitur una proles

La descendencia sigue al unísono a su padre.
G 2353

Premonstrat signis prolem natura frequenter: / sepe solet filius similis esse patri

La naturaleza frecuentemente señala con signos a la descendencia: a menudo suele ser el hijo similar a su padre.
W 22198

Qualis pater est, talis erit filius

Como es el padre, así será el hijo.
Bebel (1879: 57, nº 198)

Qualis pater, talis filius

Cual el padre, tal el hijo.
Credo Atanasiano. SD 8036 y 9877, HL 6945, P 2410, D 2536, G 2624, COU I.2560, T 1445

Sepe solet similis filius esse patri

A menudo suele ser el hijo similar a su padre.
W 27299, W 27304

Si damnosa senem iuuat alea, ludit et heres

Si al viejo le gustan los dañinos dados, el heredero también juega.
W 28394

Si pater rapax, insequitur uestigia patris filius

Si el padre rapaz, el hijo sigue las huellas del padre.
Bebel (1879: 57, nº 198)

Vt pater incedit, sic gressus filius edit

Como el padre anda, así el hijo da el paso.
W 32488

Vt quisque suum uult esse filium, ita est

Cada cual quiere que su hijo sea como es él, así es.
W 32531

Cual es el padre, así los hijos salen. MK 48212 R. M.

De tales padres, tales hijos. MK 9714 R. M.

Los hijos salen a los padres. MK 30602 R. M.

Tales padres, tales hijos. MK 20595 R. M.

Cada uno es hijo de su padre, y Pedro de su madre. MK 9382 C.

Hijo de su padre. MK 9711 Z.

A uso de iglesia catedral, cuales fueron los padres los hijos serán. MK 9717 C.

Avío de Iglesia Catedral; cual fueron los padres, los hijos lo serán. MK 30604 N.-M.

De padre cojo, hijo manco. DAPR 353

De padre cojo, hijo renco. MK 30616 R. M.

De padres gatos, hijos michines. MK 30618 R. M.

De padres gochos, hijos marranos. MK 30619 R. M.

De padres gochzoposos, hijos bailadores. MK 30621 R. M.

De padres mesillas, hijos taburetes. MK 9715 R. M.

De padres músicos, hijos cantores. MK 30620 R. M.

Tal padre, tal hijo; tal hijo, tal padre. MK 36916 C.

Por los hijos se conocen los padres, y los criados por los amos. MK 20125 C.

5.22.1

Est pater soboles et nata simillima matri

El hijo es muy parecido al padre y la hija, a la madre.

W 7764

Exemplis patrum nati quoque furta sequuntur, / matris adulterii moechatur

Los hijos siguen incluso en los crímenes los ejemplos de sus padres, y las hijas fornican siguiendo los adulterios de sus madres.

T 1445, W 8415

Filius ut patri aemulatur, filia matri

Así como el hijo emula al padre, la hija a la madre.

G 1016, COU I.1067

Filius ut patri similatur filia matri

El hijo se parece al padre, como la hija a la madre.

W 9511

Saepe solet similis filius esse patri; et sequitur leuiter filia matris iter

Con frecuencia el hijo suele ser semejante al padre, y fácilmente la hija sigue el camino de la madre.

Rabelais (*Gargantúa y Pantagruel*, 3, 41); Locher (*Stultifera Navis*, 1572: 94). SD 2663, A 132, D 808 y 2897, COU I.2770

Sepe pater nequam prolem sibi procreat equam / et filia leuiter sequitur matris iter

A menudo el mal padre engendra una descendencia igual a sí mismo y la hija fácilmente sigue el camino de su madre.

W 27225b

Sepe patris mores imitatur filius infans; / Qualis erat mater, filia talis erit

El hijo pequeño a menudo imita las costumbre de su padre. Como era la madre, tal será la hija.

W 27227

Vt pater, ita filius; ut mater, ita filia

Como el padre, así el hijo; como la madre, así la hija.

A 132, COU I.3089, Bebel (1879: 51, nº 176)

5.22.2

Filii matrizant, filie patrizant

Los hijos madrean, las hijas padrean.

W 9497

Los hijos a las madres, y las hijas a los padres. MK 30601 H.–R. M.

5.23. De tal madre, tal hija

Sicut mater, ita et filia eius

Como la madre, así también su hija.

Biblia (*Ez.* 16, 44). SD 9496, HL 8134, D 3001, G 3083, COU I.2908, T 1445

Casta refert caste genitricis filia mores, / lasciue numquam filia casta fuit

La hija casta reproduce las costumbres de su casta madre; nunca hubo una hija casta de una madre disoluta.

W 2463

Insequitur leuiter filia matris iter

Fácilmente la hija sigue el camino de su madre.

W 12484, Bebel (1879: 57, nº 199)

Mater sit qualis, satis est sit filia talis

Como sea la madre, basta para que sea igual la hija.

W 14474

Qualis mater, talis filia

Como es la madre, así es la hija.

G 2622

Sepe solet filia similis esse matri

A menudo suele ser la hija semejante a su madre.

W 27298

Subsequitur leuiter filia matris iter

Fácilmente la hija sigue de cerca el camino de su madre.

W 30593a

Cual es la madre, así las hijas salen. MK 20593 R. M.

Cual la madre, tal la hija, y tal la manta que las cobija. MK 36922 R. M.

Cual es María, tal hija cría. MK 20124 M.-C.

La buena madre cría buena hija. MK 38055 R. M.

Cabra por viña; cual madre, tal fija [sic]. MK 9737 S.-N.

Cabra va por viña; cual la madre, tal la hija. MK 30606 M.

La cabra va por la viña, como hace la madre hace la hija. MK 32222 C.

Si la cabra va por la viña, por do va la madre, va la hija. MK 20599 R. M.

Cuando la madre es brava, la hija, por lo menos, es topona. MK 20601 R. M.

Dadme madre recatada, daros he hija asegurada. MK 20591 C.

Madre e hija visten una camisa. MK 30613, MK 36921 N.-M.-C.

-Mariquita, haz como buena. -Haré como tú, madre y agüela. MK 32221 C.

Tal tú, tal yo, tal la madre que nos parió. MK 20130 R. M.

Cuando entrases en la villa, muéstrame la madre, diréte quién es la hija. MK 20592 C.

En entrando por la villa, pregunta por la madre, dirte han cuál es la hija. MK 36920 C.

De mala madre buena hija, sólo por maravilla. MK 30615 R. M.

Ni de tascos buena camisa, ni de mala madre buena hija. MK 52557 R. M.

De madre galana, hija holgazana. MK 30614 R. M.

Madre holgazana saca hija cortesana. MK 20589 C.

Madre hacendosa hace hija perezosa. MK 38056 R. M.

De buena madre, buen hijo; de buena pipa, buen vino. MK 9735 R. M.

Tal madre, tal hijo pare. MK 9736 R. M.

5.23.1

De meretrice puta, quod sit sua filia puta: / nam sequitur leuiter filia matris iter

Piensa en la meretriz y piensa en lo que es su hija, pues fácilmente sigue la hija el camino de su madre.

W 5087

Mater uenalis facit, ut sit fua talis; / nam sequitur leuiter filia matris iter

Una madre venal hace que su hija sea igual, porque la hija sigue fácilmente el camino de su madre.

W 14475

Meretricis filiam raro dissimilem matri

La hija de una meretriz raramente es diferente de su madre.

Bebel (1879: 57, nº 199)

Fue puta la madre, y basta: la hija saldrá a la casta. MK 9733 R. M.

5.23.2

Scilicet hanc statuit diua experientia legem: / Qualis mater erat, filia talis erit

La divina experiencia estableció claramente esta ley: como era la madre, tal será la hija.

W 27595

¿Quieres saber cómo será tu amada de aquí que veinte años y de aquí a cuarenta? Mira a su madre y a su abuela. MK 62665 R. M.

Como hoy a tu suegra ves, verás al cabo a tu mujer. MK 38958 R. M.

5.24. De tal ave, tal huevo

Κακὸν ὄόν, κακὸς κόραξ

Mal huevo, mal cuervo.

Bebel (1879: 100, nº 369)

Κακοῦ κόρακος κακὸν ὄόν

De mal cuervo, mal huevo.

Zenobio (4, 82); Diogeniano (5, 39); *Suda* (κ 171). A 326, Bebel (1879: 21, nº 47)

Bona gallina, bonum ouum

De buena gallina, buen huevo.

G 339, COU I.325

Ex ouis prauis, praua creatur auis

De huevos perversos, nacen pájaros perversos.

SD 2766, VF 265, G 879, COU I.923, Werner (1912: 30 = E 124)

Mala gallina, malum ouum

De mala gallina, mal huevo.

D 1526, G 1537, COU I.1580

Mali corui malum ouum

De mal cuervo, mal huevo.

Erasmus (*Adag.* I 9, 25). P 1589, A 326, G 1548, COU I.1593, W 14322b, Bebel (1879: 21, nº 47)

Malum ouum, malus pullus

Mal huevo, mal pollo.

Bebel (1879: 100, nº 369)

Del cuervo, mal huevo. MK 30608 R. M.

Nunca de cuervo buen huevo. MK 52559 R. M.

Al cuervo me atengo, que cría lo que le parece. MK 9761 R. M.

De huevo blanco salir pollo negro, a menudo lo vemos. MK 30624 R. M.

De ovejas blancas nacen corderos negros. MK 30625 R. M.

De gallina negra, huevo blanco. MK 30634 R. M.

De ruin nido, sale buen pajarillo. MK 30637 R. M.

5.24.1

Quod coruis natum est, non submergitur aquis

Lo que ha nacido del cuervo no se sumerge en el agua.

A 523, G 2818

El hijo del ave, volar sabe. MK 9764

Cuando saca pollos de pato la gallina, al verlos ir hacia el agua, se desatina. MK 30632 R. M.

5.24.2

Neque imbellem feroces / prognerant aquilae columbam

Las feroces águilas no engendran a la pacífica paloma.

Horacio (*Carm.* IV 4, 31-32). E II.195, P 1806, M 626, A 97, D 1821, COU I.1856
Non generant aquilae columbas
 Las águilas no engendran palomas.
 A 97, G 2004
Águila altanera no puede procrear mansa paloma. COU II.137
No se hace halcón de lechuza ni esmerejón. MK 29662 R. M.
De vaca no nace ciervo, ni paloma de cuervo. MK 30610 R. M.

5.25. Otros animales iguales a sus progenitores

Colubra restem non parit
 La serpiente no pare una cuerda.
 Petronio (45, 9). SD 1412, HL 1339, P 475, M 221, G 454, COU I.430

5.25.1

Lupus non leporem sed lupum generat
 El lobo no procrea una libre sino un lobo.
 Bebel (1879: 57, nº 198)
El hijo de la loba y lobo, ¿qué ha de ser sino lobo? MK 52853 R. M.
Ninguna loba pare corderos. MK 9760 R. M.

5.25.2

Sic canibus catulos similes, sic matribus haedos / noram; sic paruis componere magna solebam
 Ya sabía yo que los cachorros son semejantes a los perros y los cabritos a sus madres; de esa forma solía yo comparar lo grande con lo pequeño.
 Virgilio (*Ecl.* I, 23). SD 9453
Mastín el padre, mastina la madre, harto será que los hijos no ladren. MK 9749 R. M.
De casta le viene al galgo el ser rabilargo. MK 9743 N.-R. M.
De casta le viene al sabueso el ser orejitieso. MK 9745 R. M.
El hijo del perro roe bien el hueso. MK 9744
Cuando la cabra va por la viña, lo que hace la cabra hace la chiva. MK 20600 R. M.
El hijo de la cabra, ¡qué bien salta! MK 9742 R. M.
El hijo de la cabra, ha de ser cabrito. MK 9741 R.-R. M.
El hijo de la cabra, siempre ha de ser cabrito. MK 52851 C.
Hijo de cabra, chivo o chivata. MK 30607 R. M.
La cabra pare cabritos. MK 52852 R. M.
La hija de la cabra, qué ha de ser sino cabrita. MK 20598 C.
Por do salta la cabra, salta la que mama. MK 32203
Por donde salta la cabra, salta la chivata. MK 32202 C.
Saltó la cabra en la viña; también saltará la hija. MK 9738 N.-C.-R. M.

5.25.3

Grunnit sic fetus porcus ut ante uetus
 Así el cerdo joven gruñe como antes el viejo.
 A 555, D 1029, G 1132, COU I.1180
El hijo del asno rebuzna algún rato. MK 52849 R. M.
El hijo del asno, dos veces rebuzna al día. MK 52848 C.
El hijo del asno, dos veces rozna al día. MK 9754 N.
El hijo del asno, una hora en el día rozna. MK 9753 Z.-R. M.
Quien de burros ha nació, de cuando en cuando pega un rebuznío. MK 9756 R. M.

Quien de asno trae su ralea, cuando rebuzna, orejea. MK 9755 R. M.
El hijo de la cabra, de una hora a otra, bala. MK 9740, MK 52850 C.-N.

5.25.4

Cattae progenies discit comprehendere mures

Los hijos de la gata aprenden a cazar ratones.
 Werner (1912: 8 = C 22)

Cattorum nati sunt mures prendere nati

Los hijos de los gatos han nacido para cazar ratones.
 SD 1286, HL 1185, P 432, A 562, D 354, G 407, COU I.384, W 2487

Cattorum proles bene discit prendere mures

Los hijos de los gatos aprenden bien a cazar ratones.
 Werner (1912: 8 = C 23), Bragança (1998: 84)

Filia murilegi scit muribus insidiari

La hija del murciélago sabe cercar a los ratones.
 W 9488

Filii leaenae, leunculae

Los hijos de la leona, cachorros de león.
 G 1012, COU I.1063

Muricipis proles cito discit prendere mures

Los hijos del murciélago aprenden rápido a cazar ratones.
 A 562, G 1588, COU I.1760

El hijo de la gata, ratones mata. MK 25917 C.

El hijo del gato mata al rato. MK 25918 C.

Fi de gata mur mata. MK 25919 R. M.

Lo que pare la gata, ratones mata. MK 9751 R. M.

Con hijo de gato no se burlan los ratos. MK 9750 R. M.

Hijo de tigre sale pintado. CREA (Venezuela), CORDE (Colombia)

Hijo de tigre, overo había de ser. World Wide Web (Argentina)

Hijo de tigre, pintito. World Wide Web (México)

5.25.5

Ex turpi uacca turpis generatur uitulus

De una vaca infame nace un ternero infame.
 Bebel (1879: 24, nº 58)

Vitulus sequitur uaccam: filia matrem

El ternero sigue a la vaca: la hija, a la madre.
 Bebel (1879: 49, nº 166)

Hija de vaca, brava, o cuando menos, topona. MK 30611 R. M.

La hija de la vaca brava, cuando menos, es topona. MK 52854 R. M.

5.25.6

Donde potros nacen, yeguas pacen. MK 9758 R. M.

Donde yeguas pacen, potros nacen. MK 9759 R. M.

Carnero hijo de oveja, no yerra quien a los suyos semeja. MK 24268 C.

Hijo de sapo, sapito. MK 30609 R. M.

El hijo del asno, al pesebre se va flechado. MK 9757 R. M.

El hijo de la coguta nace con moño. MK 9762 R. M.

Apenas nacida, ya la pulga salta y pica. MK 52839 R. M.

La pulga ya nace picando, y la espina, punzando. MK 52840 R. M.

El hijo del erizo, con las púas nace. MK 9763 R. M.
vid. Apéndice 9.42

5.26. Semejanza entre árboles, sus partes y frutos

Si radix sancta, et rami

Si la raíz es santa, también las ramas.
 Biblia (*Rm.* 11, 15). SD 9409, HL 8078, D 3057, COU I.2882

A radice mala nascuntur pessima mala

De la mala raíz nacen frutos pésimos.
 K A145

A radice mala non procedunt bona mala

De la mala raíz no proceden buenos frutos.
 K A145

A radice sapit pomum quocumque rotatur

Dondequiera que caiga, a la raíz sabe el fruto.
 A 1238, G 10, COU I.11

De radice bona nascitur omne bonum

De buena raíz todo lo que nace es bueno.
 K D288

De radice pia procedit nobile gramen

De una raíz honesta procede una planta noble.
 W 5133

Non procul a proprio stipite poma cadunt

Los frutos no caen lejos de su propio tronco.
 W 18283

Qualis radix, tales et rami

Como es la raíz, así también son las ramas.
 K Q298

Quolibet in pomo sentitur stirpis origo

En cualquier fruto se siente el origen de su raíz.
 K Q2417

Robore quam ramus melior fit, raro probamus

Raramente experimentamos que una rama se haga mejor que el roble.
 A 1238, D 2875, COU I.2739

Stirpe saporatur pomum, quocumque rotatur

Dondequiera que caiga, el fruto sabe a la raíz.
 Werner (1912: 94 = S 164)

Cual el tronco, tal la rama. MK 9721 R. M.

Dichosa la rama que al tronco sale. MK 30603 R. M.

De ruin cepa, nunca buen sarmiento. COU II.625, A 1238

De tal palo, tal astilla. COU II.629

Tal vez, de buena cepa racimo rahez. MK 13674 R. M.

5.26.1

Arbor bona bonos fructus facit; mala autem arbor malos fructus facit

Un árbol bueno produce buenos frutos; pero un árbol malo produce frutos malos.
 Biblia (*Mt.* 7, 17)

Non est enim arbor bona quae facit fructus malos neque arbor mala faciens fructum bonum

Pues no hay un árbol bueno que produzca frutos malos ni un árbol malo que dé un buen fruto.
 Biblia (*Lc.* 6, 43)

Non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos facere

Un buen árbol no puede dar malos frutos ni un árbol malo dar buenos frutos.

Biblia (Mt. 7, 18)

Arbor bona bonos fructus facit; mala uero nunquam bonos

El árbol bueno produce buenos frutos; pero el malo nunca buenos.

K A2690

Arbor iniqua bonos nescit producere fructus

El árbol malo no sabe producir frutos buenos.

W 1247

Arbor mala bona bona, non bona gignit iniqua

El árbol bueno genera buenos frutos; el malo, no buenos.

W 1249

Arbor mala, mala mala

Árbol malo, fruto malo.

G 224, COU I.218

Arbor naturam dat fructibus atque figuram

El árbol da su naturaleza y su forma a sus frutos.

B 220, W 1250

Arbor nulla dabit fructus sic deteriores, / quin uitiosus homo multo det inutiliores

Ningún árbol dará frutos peores a él, como un hombre vicioso da [hombres] mucho más peligrosos.

W 1253

Arbor quaeque bona producit dulcia poma

Todo buen árbol produce dulces frutos.

K A2696

Arbor qualis erit, talia poma gerit

Como sea el árbol, tales frutos produce.

W 1257a

Arbore de dulci dulcia poma cadunt

De un árbol dulce caen frutos dulces.

W 1260

Arbore de qua sint, se poma comesta figurant

En función de qué árbol sean, se forman frutos comestibles.

W 1261

Bona arbor malos informesue fructus nequit producere

El buen árbol no puede producir frutos malos o deformes.

K B349

De radice mala non procedunt bona mala; / arbore de dulci dulcia poma cadunt

De mala raíz no proceden buenos frutos; de árbol dulce caen frutos dulces.

W 5132

Ferre bonos fructus arbor mala non ualet usquam, / et male crater olens profert bona pocula nusquam

Un árbol malo no tiene nunca la capacidad de llevar buenos frutos, y un vaso maloliente no revela nunca buenas copas.

W 9342

Fructus praua malos, dignos bona procreat arbor

Un árbol deforme produce frutos malos; uno bueno, [produce frutos] apropiados.

W 10034

Omnis fructus sapit naturam suae arboris

Todo fruto sabe a la condición de su propio árbol.

Bebel (1879: 61, nº 217)

De buen árbol, buen fruto. S 89

Nunca buen fruto de mal árbol. MK 52555 R. M.
Un árbol malo no puede dar frutos buenos. MK 52556 R. M., S 89
Por los frutos se distingue el buen árbol del malo. S 89
Nunca de mala berenjena se hizo buena calabaza. MK 52560 R. M.
Ni de la zarza buen manzano, ni de mal moro buen cristiano. MK 52554 C.

5.26.2

No hay palma que dé fruto sin palmo. MK 26003 R. M.*
Si serán rosas, florecerán; si serán espinas, punzarán. MK 52838 C.
Cardo que ha de picar, luego le nace la espina. MK 52841 C.
Desde chiquinina, punza la espina. MK 52843 R. M.
El espino que ha de espinar, con punta nace. MK 52842 R. M.
Desde chica, la ortiga pica. MK 52844 R. M.
De atrás le vino al garbanzo el pico. MK 9766 R. M.
¡De buen palo sale la canela, para que no huela! MK 9767 R. M.

5.27. De buen material, buen producto

Bona farina, panis primarius
 Buena harina, pan excelente.
 G 338, COU I.324
Ex bona farina bonus panis
 De buena harina, buen pan.
 G 866, COU I.907
Qualis farina, talis panis
 Cual la harina, tal el pan.
 G 2620, COU I.2458
Con buena harina, buen pan se fabrica. COU II.427
Nunca buen pan de mala harina. MK 52558 R. M.
De mala sangre, malas morcillas se hacen. MK 52552 R. M.
De malas tripas, malas morcillas. MK 52553 R. M.
De lino mordido, nunca buen hilo. MK 52549 R. M.
De mal paño, mal sayo. MK 52548 R. M.
De ruin paño, nunca buen sayo. MK 52547 N.
De mala madera, buena obra no se espera. MK 52550 R. M.
De ruin madera no harás buena mesa. MK 52551 R. M.

5.28. La degeneración del linaje

Aetas parentum, peior auis, tulit / nos nequiores, mox daturos, / progeniem uitiosiore
 La generación de nuestros padres, peor que la de nuestros abuelos, nos engendró a nosotros aún más malvados que ellos, y que, a nuestra vez, hemos de dar a la posteridad una descendencia aún más degenerada.
 Horacio (*Carm.* III 6, 46-48). SD 455, HL 388, VF 48, M 199, A 817
El primer noble de todo linaje fue un chico que supo hacerse grande; después vinieron sus hijos, que, ya hechos grandes, supieron hacerse chicos. MK 36833 R. M.
De padres jornaleros, hijos caballeros y nietos mendrugeros. MK 20692 R. M.
De padres usureros, hijos poderosos y nietos pordioseros. MK 61748 R. M.
El padre, mercader; el hijo caballero; el nieto, pidientero. MK 11380 C.*
Padre comerciante, hijo estudiante, nieto mendigante. MK 15317 R. M.
Padre trabajador, hijo caballero, nieto esportillero. MK 15319 R. M.

Padres ganadores, hijos caballeros, nietos pordioseros. MK 15318 R. M.

5.28.1

Τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ὡσπερ εἰμαρμένον εἶη τοὺς υἱεῖς φαύλους ἀποβαίνειν καὶ ὀλίγου τινὸς ἀξίους τῆς πατρῶας ἀρετῆς

Como está determinado por el destino, de varones buenos y honestos salen hijos mediocres y poco dignos de la virtud de sus padres.

Aristides (*Or.* 3, 149 = p. 160, 1-2 Jebb)

Ἐνα γὰρ ἐν πολλοῖς ἴσως / εὖροις ἂν ὅστις ἐστὶ μὴ χείρων πατρός

Con suerte puedes encontrar un hombre solo entre muchos que no sea peor que su padre.

Eurípides (*Heracd.* 327-328)

Παῦροι γὰρ τοὶ παῖδες ὁμοῖοι πατρὶ πέλονται, / οἱ πλέονες κακίους, παῦροι δέ τε πατρός ἀρείους

Pocos hijos son iguales que sus padres; la mayoría de los hombres son peores y unos pocos mejores que sus padres.

Homero (*Od.* II, 276-277)

Filium Marci Ciceronis populus Romanus non agnoscebat loquentem

El pueblo de Roma no reconocía al hijo de Marco Cicerón cuando hablaba.

Sidonio Apolinar (*Ep.* VII 14, 7). T 1446

Neminem facile magnorum uirorum optimum et utilem filium reliquisse satis claret

Es sobradamente obvio que de grandes hombres no ha quedado ningún hijo óptimo ni útil.

Espartiano (*Sev.* 20, 4). M 223

Heroum filii noxae

Los hijos de los héroes son una calamidad.

Erasmus (*Adag.* I 6, 32). M 398

No hay hijo como su padre ni padre como su agüelo. MK 15321 C.

Hijo que a su padre no aventaja, para abajo va la casta. MK 30638 R. M.

Pocas veces son los hijos mejores que sus padres. MK 30639 R. M.

A veces, de buena cepa mal sarmiento, y de abuelos nobles, ruines nietos. MK 36933 R. M.

De padre santo, hijo diablo. MK 30623 Z.-N.-M.-R. M.

De padre virtuoso, hijo vicioso. MK 30627 R. M.

De padres aguados, hijos borrachos. MK 30626 R. M.

Tres madres buenas paren tres hijos ruines. MK 30633 C.

5.28.2

Naturae lege crebro tanquam ex industria mali e bonis, agrestes e doctoribus gignuntur

Frecuentemente, por ley de naturaleza, así como nacen deliberadamente los males de los bienes, nacen los rudos/incultos de los doctos.

Pseudo-Aurelio Víctor (*Orig.* 1, 2). M 222

De padres discretos, hijos necios. MK 30629 R. M.

De padres gochocuerdos, hijos lerdos. MK 30628 R. M.

De padres sabios, hijos tontos. MK 30630 R. M.

5.28.3

De padre diablo, hijo santo. MK 30635 R. M.

De padre malo, hijo bueno; pero ya vendrá el nieto que salga al abuelo. MK 30636 R. M.

De padres feos, hijos hermosos. MK 30631 R. M.

5.29. El linaje no honra por sí solo

Iactes et genus et nomen inutile

Te jactas inútilmente de tu estirpe y de tu nombre.

Horacio (*Carm.* I 14, 13). M 603

Non genus uirum ornat, generi uir fortis loco

La estirpe no adorna al varón, sino el varón digno a la estirpe con su condición.

Acio (*fr.* 272 R)

Qui genus iactat suum, / aliena laudat

El que se jacta de su linaje, elogia méritos ajenos.

Séneca (*Herc. fur.* 340). SD 8204, HL 7071, VF 190, M 401, G 2702

Lo ajeno alaba el que a sus pasados celebra. S 48

Lo ajeno alabas cuando a tus mayores ensalzas. MK 36872 R. M.

Quien a sus pasados celebra, alaba cosa ajena. MK 36873 R. M.

Ufánate de tus hechos, y no de pergaminos viejos. MK 36880 R. M.

Vive de la fama de tus hechos, y no de la memoria de tus abuelos. MK 36881 R. M.

Lo que haces tú saber deseo; no lo que hicieron tus abuelos. MK 36879 R. M.

Ya has contado las hazañas de tus abuelos; cuenta ahora las tuyas, y nos reiremos. MK 36882 R. M.

5.29.1

Perit omnis in illo nobilitas cuius laus est in origine sola

Perece toda nobleza en quien no puede alabarse más que de su estirpe.

SD 7484, HL 6413

Quien con sus abuelos blasona, en poco estima su persona. MK 36874 R. M.

Quien con sus abuelos blasona, no fía de sus obras. MK 36875 R. M.

Quien con sus abuelos se honra, consigo se deshonra. MK 36876 R. M.

Quien loa hechos de abuelos, no tiene loables hechos. MK 36877 R. M.

Quien todo su valer lo funda en los abuelos, no vale un bledo. MK 36878 R. M.

5.29.2

Maiorum meritis gloria non datur, / turpis saepe datur fama minoribus

La gloria no deriva de los méritos de los abuelos, la mala fama a menudo se da a los nietos.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 3, 6-7), atribuido a Cleóbulo. M 67

Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus

Un atrio lleno de bustos ennegrecidos no hace noble a un hombre.

Séneca (*Ep.* 44, 5). SD 6272, VF 190, M 400

Stemmata quid faciunt? quid prodest, Pontice, longo / sanguine censeri, pictosque ostendere uultus /
¿Qué importan las guirnaldas? ¿De qué sirve, Póntico, arrogarse un linaje antiguo, exhibir los rostros pintados de los antepasados?

Juvenal (8, 1-3). M 401

Por linaje ni blasón nadie la gloria ganó. MK 36899 R. M.

5.29.3

Virum bonum natura non ordo facit

La naturaleza, no el rango, hace honrado al hombre.

Publilio Siro (643 / V 14). SD 10689, HL 9250

Nobilitas morum magis ornat quam genitorum

La nobleza de costumbres adorna más que la de la sangre.

SD 6108, HL 5376, VF 190, P 1865, B 2106, M 67, W 17023

Al bueno, bástale con serlo, sin mirar a padres ni abuelos. MK 7463 R. M.

Séame yo bueno, y herrón para mi abuelo. MK 36885 N.-M.-C.

Dejemos padres y abuelos; por nosotros seamos buenos. MK 36883 Z.-N.-M.-C.

Por nosotros seamos buenos, que no por nuestros agüelos. MK 36884 C.

5.30. Permanecer junto a la familia

Longe fugit quisquis suos fugit

Huye muy lejos quien de los suyos huye.

Petronio (43, 5); Varrón (*Sat. fr.* 244 B). SD 4843, HL 4358, VF 344, P 1547, M 10, T 1444

Quien de los suyos se aleja, fortuna le aqueja. MK 24237 R. M.

Quien de los suyos se aleja, Dios lo deja. MK 24236 Z.-N.-M.-R. M.

Quien de los suyos se separa, Dios le desampara. MK 24238 R. M.

Adondequiera que fueres, de los tuyos hubieres. MK 24260, S 34 R. M.

Adondequiera que fueres, de los tuyos vieres. MK 24260, S 34 R. M.

Alá me leve Deos, donde hache dos meos. MK 24261 C.

Donde pares, de los tuyos halles. MK 24260 bis R. M.

Donde vayas, de los tuyos hayas. MK 24259 Z.-N.-M.-R. M.

Córtame manos y pies, y méteme entre los míos. MK 24262 R. M.

De la familia y del sol, cuanto más lejos, mejor. MK 24280 R. M.

vid. Apéndices 1.47, 2.32, 5.48

5.31. Odio entre parientes

Tò συγγενές γὰρ καὶ φθονεῖν ἐπίσταται

Pues el pariente también sabe envidiar.

Aristóteles (*Rhet.* II 10, 1388a8) citando a Esquilo (*fr.* 305 N)

Acerrima proximorum odia

Los odios entre parientes son los más violentos.

Tácito (*Hist.* IV 70, 3). SD 170, VF 159, P 62, G 44

Ferme acerrima proximorum odia sunt

Los odios entre parientes son generalmente los más violentos.

Tácito (*Hist.* IV 70, 3). SD 3068, HL 2784, P 962, M 410, G 988

No hay más cruda guerra que entre la parentela. MK 24282 R. M.

No hay más cruda guerra, que entre hermanos y parientes. MK 30077 H.

Enemigo entre parientes, dura largamente. MK 48883 R. M.

Enemistad entre parientes, pasa a los descendientes. MK 20910 R. M.

Los parientes enojados, son más encarnizados contra sí que los extraños. MK 48882 C.

A los parientes, enseñarles los dientes. MK 48872 R. M.

Familia desavenida, presto es perdida. MK 24246 R. M.

Entre padres y hijos, un notario y dos testigos; y entre hermanos, dos escribanos. MK 19512 C.

Mejor es paz con extraños que guerra con parientes. MK 48884 R. M.

Padres e hijos son amigos; hermanos, indiferentes; y enemigos, los demás parientes. MK 48869 R.

M.

vid. Apéndice 1.16

5.32. Odio entre hermanos

Δεινὸν κασιγνήτοισι γίνεσθαι λόγους / μάχας θ', ὅταν ποτ' ἐμπέσωσιν εἰς ἔριν

Es terrible que entre hermanos haya discusiones y peleas cuando incurren en el odio.

Eurípides (*Iph. Aul.* 376-377)

*Ἵντων δὲ παίδων καὶ πεφκότης γένους / καινοὺς φυτεῦσαι παῖδας ἐν δόμοις θέλεις, / ἔχθραν
μεγίστην σοῖσι συμβάλλων τέκνοις*

Cuando ya tengas niños y nazcan más, cuando quieras criar a otros en tu casa, estarás sembrando acérrimas enemistades entre tus hijos.

Eurípides (*fr.* 338 N²) *apud* Estobeo (*Floril.* 73, 21)

Ταραχὴ δ' ἀδελφῶν διὰ τ' ἔρωτα γίγνεται / πλεονεξίαν τε δωμάτων

A veces el amor, otras el egoísmo de sus familias, causa una disputa entre hermanos.

- Eurípides (*Iph. Aul.* 508-509). A 544
Χαλεποὶ πόλεμοι γὰρ ἀδελφῶν
 Pues las guerras entre hermanos son crueles.
 Aristóteles (*Pol.* VII 7, 8, 1328a13); Eurípides (*fr.* 975 N²)
- Fratrum quoque gratia rara est*
 Entre hermanos también es rara la avenencia.
 Ovidio (*Met.* I, 145). A 544, COU I.1124
- Fratrum concordia rara; discrepatio crebra*
 La concordia entre hermanos es rara; las discrepancias, numerosas.
 A 544, D 975, G 1074, COU I.1123
- Fratrum inter se irae sunt acerbissimae*
 Las iras entre hermanos son muy agrias.
 Erasmo (*Adag.* I 2, 50)
- Entre hermano y hermano, dos testigos y un notario.* MK 30075 Z.-M.-C.
Entre hermanos y hermanas, nunca deja de haber cuchilladas y palabras. MK 30078 C.
Ira de hermanos, ira de diablos. MK 30079 Z.-N.-M.-C.
Ira de hermanos, odios villanos. MK 30080 R. M.
Pelea de hermanos, alheña en manos. MK 30076 N.-C. C.
¿Que tu cuñado es tu amigo? ¡Que no, te digo! MK 14944 R. M.
Los cuñados es sangre atravesada y desvenada. MK 14939 C.
Riñen las cuñadas, y andan las puñadas. MK 14936 R. M.

5.33. La tiranía de la esposa y los hijos

- Μεγάλη τυραννὶς ἀνδρὶ τέκνα καὶ γυναῖκα*
 Una gran tiranía para un hombre son sus hijos y su mujer.
 Menandro (*Monost.* 506); Eurípides (*fr.* 543 N²)
- ¿Quiénes son tus enemigos? –Mi mujer y mis hijos. MK 39799 R. M.
Hijos y mujer añaden menester. MK 30715 C.
 –¿Quién es tu señor y tu tirano? –Mi hijo amado. MK 30658 R. M.

5.34. Enemigos en el hogar

- Saepe quos ipse alueris, tibi inueniuntur maxime contrarii*
 A menudo aquellos que has criado se revelan como tus máximos enemigos.
 Fedro (IV 11, 16-17). P 2654
- Et inimici hominis domestici eius*
 Los enemigos del hombre están en su propia casa.
 Biblia (*Mt.* 10, 36). SD 2638
- Filios enutriui et exaltaui, ipsi autem spreuerunt me*
 Hijos he criado y engrandecido, pero se han rebelado contra mí.
 Biblia (*Is.* 1, 2). SD 3120, HL 2825, P 979
- Inimici hominis domestici eius*
 Los enemigos del hombre están en su casa.
 Biblia (*Mt.* 10, 36). SD 4259, HL 3805, D 1240
- A veces quien hace hijos, para su garganta hace cuchillos.* MK 30699 R. M.
Enemigo de casa, más quema que brasa. MK 14210 R. M.
Hijos, enemigos queridos; criados, enemigos pagados. MK 30702 R. M.
La puerta cerrada, y el enemigo dentro de casa. MK 14211 R. M.
Mala vida pasa quien tiene su enemigo en casa. MK 14212 R. M.
No hay mayor enemigo que el de casa. MK 14209 R. M.
No hay peor enemigo que el que come mi pan y bebe mi vino. MK 14213 R. M.
No hay peor enemigo que el vive conmigo. MK 14214 R. M.

No hay peor mal, que el enemigo de casa para dañar. MK 14208 N.–R. M.

De mí salió quien me descalabró. MK 33625 R. M.

De mí salió quien me hirió. MK 30678 N.

Contigo cena y contigo yanta quien te los planta. MK 20932 C.

Del monte sale con que se arde. MK 33623 C. C.–R. M.

Del monte sale quien el monte quema. MK 33624 C. C.–R. M.

vid. Apéndices 6.24, 9.15

5.34.1

Θηριοτροφεῖς

Alimentas una fiera.

Séneca (*Ira* III 23, 8) citando a Augusto

Οἶ γὰρ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην

¡Oh, no! Yo misma he criado y alimentado una serpiente!

Esquilo (*Cho.* 928)

Σὺ δ', ἧ κατ' οἴκους ὡς ἔχιδν' ὑφειμένη / λήθουσά μ' ἐξέπινες, οὐδ' ἐμάνθανον / τρέφων δὺ' ἄτα κάπαναστάσεις θρόνων

Tú, como una víbora, arrastrándote cautelosamente en mi hogar, bebías sin yo saberlo, mi sangre en la sombra. No sabía que yo alimentaba dos desgracias que querían derribar mi trono.

Sófocles (*Ant.* 531-533)

Ἄφιν τρέφειν καὶ πονηρὸν εὐεργετεῖν ταυτόν ἐστιν

Alimentar una serpiente y hacer bien a un bribón son la misma cosa.

Apostolio (13, 79a), atribuido a Plutarco. T 282

Ψυχρὸν [...] ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχες ὄφιν

Tienes en el regazo una fría serpiente abigarrada.

Teognis (602). T 282

Colubrem in sinu fouere

Calentar una culebra en el pecho.

Petronio (77); Erasmo (*Adag.* IV 2, 40). SD 1413, A 1271, D 403, COU I.431

Gelu rigentem quidam colubram sustulit, / sinuque fouit, contra se ipse misericors: / namque ut refecta est, necuit hominem protinus

Alguien quitó del hielo una culebra que se había quedado helada y la calentó en su pecho: misericordioso en contra de sí mismo, porque, una vez recuperada, acto seguido [aquella] mató al hombre.

Fedro (IV 20, 2-4). A 1271

In sinu scorpium habere

Tener un escorpión en el pecho.

Evagrio (*Sententiae* [PL 20, 1183b]). T 282

In sinu uiperam habere

Tener una víbora en el pecho.

Cicerón (*Harusp.* 24, 50). T 282

Viperam sub ala nutrire

Alimentar una víbora bajo el ala.

Petronio (77, 2). SD 10630, HL 9205, P 3085, M 296, A 1271, COU I.3209

Nemo nisi expertus, credat facile, qui et quam saeui ac importuni affectus ab adolescentibus alantur insciis, tamquam uipera in sinu

Al no haberlo experimentado, nadie creería cuán violentas pasiones se anidan en el corazón del niño a modo de víbora cobijada en su pecho.

Vives (*De tradendis disciplinis*, 3). SD 5799

Mete en tu seno la serpiente; que ya te hincará el diente. MK 33627 R. M.

Mete la víbora en el seno, y te pagará en veneno. MK 33628 R. M.
La envidia es serpiente que al que la abriga muerde. MK 21732 R. M.
Brasa trae en el seno la que cría hijo ajeno. MK 14497 Z.-M.
Brasa trae en su seno la que cría hijo ajeno. MK 33555 C.
Hijo ajeno, brasa en el seno. MK 30429 C.
Harto es loco quien cría hijos de otro. MK 14499 R. M.
No críes hijo ajeno, que no sabes si te saldrá bueno. MK 14498, MK 33554 M.-N.-C.
Quien hijos ajenos toma, con su pan se lo coma. MK 33558 R. M.
Al hijo ajeno, mételo por la manga y salirte ha por el seno. MK 33556 R. M.
El hijo ajeno entra por la manga y sale por el cabesón. MK 30431 R. M.
Hijo ajeno, mételo por la manga e saldrá por el seno. MK 30428 S.-Z.-N.
Quien de otros cría hijos, trabaja para el obispo. MK 33557 R. M.

5.34.2

Qui canem alit exterum, huic praeter lorum nihil fit reliquum
 A quien alimenta el perro ajeno no le queda nada salvo la correa.
 A 38, COU I.2500
Quien mantiene perro ajeno, con sólo el cordel se queda, si es que el perro no se lo lleva. MK 19748 R. M.
A perro ajeno no des pan; que pan y perro se perderán. MK 33559 R. M.
Quien a perros ajenos da pan, los suyos le ladrarán. MK 19747 R. M.
Quien da pan a ajeno can, pierde el can y pierde el pan. MK 33561 R. M.
Quien da pan a perro ajeno, pierde el pan y pierde el perro. MK 19746 R. M.
Quien da pan a perro ajeno, pierde pan y pierde perro. MK 33560

5.34.3

Γαμψώνυχια μὴ τρέφειν
 No alimentar [animales] que tengan uñas curvadas.
 Diógenes Laercio (VIII 17); Erasmo (*Adag.* I 1, 2), atribuido a Pitágoras
Ἐθρεψεν δὲ λέοντος ἱνὶν δόμοις ἀγάλακτον οὕτως ἀνήρ φιλόμαστον
 Así, en su casa un hombre cría un cachorro de león, privado de la leche materna, pero aún deseoso de la ubre.
 Esquilo (*Ag.* 717-719)
Μάλιστα μὲν λέοντα μὴ ἔν πόλει τρέφειν· ἢν δ' ἐκτραφῆ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν
 En la ciudad no hay que alimentar ningún león; si alimentamos uno, entonces tendremos que entregarnos a sus modos.
 Aristófanes (*Ran.* 1431-1432)
Non oportet in urbe nutriri leonem
 No conviene alimentar un león en la ciudad.
 Valerio Máximo (VII 2 ext., 7)
Ale luporum catulos
 Alimenta cachorros de lobos.
 Erasmo (*Adag.* II 1, 86). G 106, COU I.113
Animalia recuruis unguibus ne nutrias
 No alimentos animales con uñas encorvadas.
 SD 694, HL 613, D 170, G 188
Leonis catulum ne alas
 No alimentos al cachorro de león.
 Erasmo (*Adag.* II 3, 77; *cf.* II 1, 86). SD 4715, HL 4210, P 1501, M 295, A 327, D 1434, G 1468, COU I.1506, T 283, W 37857a1
Ne alas luporum catulos

No alimentos cachorros de lobos.

A 327, COU I.1794

Quae uncis sunt unguibus, ne nutrias

No alimentos animales que tengan uñas curvadas.

Erasmus (*Adag.* I 1, 2), atribuido a Pitágoras. SD 8012, VF 135, P 2403, G 2602

Cría cuervos y te sacarán los ojos. Doval (1997: nº 1274)

Cría el cuervo, sacarte ha el ojo. MK 33551 S.-M.

Cuervos crié, y sin ojos me quedé. MK 33552 R. M.

Hombre demasiado bueno, gran criador de cuervos. MK 7600 R. M.

A quien hace bien a burros, si le pagan a coces, le dan lo suyo. MK 33570 R. M.

Con coces paga el asno a quien le halaga. MK 33571 R. M.

Hay burros que su bien no conocen, y cuando les rascan, dan coces. MK 33574 R. M.

Si cantas al asno, te responderá a coces. MK 33578, S 101 R. M.

Aquella gallina no es buena que come en su casa y pone en la ajena. MK 25447 R. M.

No es aquella gallina buena que come en tu casa y pone en la ajena. MK 33581 N.-C.

No es gallina buena, si come en casa, y pone en el ajena. MK 19739 Z.

Ayuda al escarabajo, y dexar os ha la carga. MK 33596 Z.-N.-C.-R. M.

Ayudaron al escarabajo, y dejó al ayudante el trabajo. MK 33597 R. M.

Buey empantanado, acornea al que quiere sacarlo. MK 33626 R. M.

Guárdate de criar zorra; que te comerá tus pollos. MK 33687 R. M.

Hacé fiestas al gato, y saltaros ha a la cara. MK 33553 Z.-N.-R. M.

Alguno cría perro que le roe el cuero. MK 33562 R. M.

De mí comiste y a mí mordiste: gran ruindad hiciste. MK 33599 R. M.

Entrar comiendo y salir mordiendo. MK 33598 Z.

Entrar lamiendo y salir mordiendo, todos los días lo estamos viendo. MK 33600 R. M.

5.35. Amistades vs. parentela

Ἐχει δὲ καὶ τὸ ἡδύ καὶ τὸ χρήσιμον ἢ τοιαύτη φιλία μᾶλλον τῶν ὀθνείων, ὅσῳ καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς

En relación con el placer y la utilidad, esta amistad [entre parientes] es superior a la que se puede tener con extraños, en la medida que comparten más intensamente una misma vida.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1162a8-9)

Más vale gota de sangre que cuarto de amistad. MK 3260 Z.-R. M.

Más vale onza de sangre que libra de amistad. MK 24247 C.

Sobre padre no hay compadre. MK 48181 Z.-M.-H.-C.

Donde hay hijos, ni parientes ni amigos. MK 30651 N.-M.-C.

Quien tiene buenos hijos, tiene buenos amigos. MK 30468 R. M.

No hay amigo tal como el pariente en el mal. MK 48823 C.

5.35.1

Quis amior quam frater fratri?

¿Quién más amigo que un hermano para su hermano?

Salustio (*Jug.* 10, 5). SD 8503, HL 7276, M 11 y 208, COU I.2618

El hermano, para el día malo. MK 30067 Z.-N.-M.-C.

En gran peligro, mejor es el hermano que el amigo. MK 30068 C.

Rato por rato, no lo hay mejor que el del hermano. MK 30071 R. M.

Quien no tiene hermano, no tiene pie ni mano. MK 30063 Z.-H.-R. M.

Tres hermanos, tres fortalezas. MK 30072 R. M.

Dicen y decimos que más vale un hermano que diez primos. MK 30069 R. M.

Hermano ayuda, y cuñado acuña. MK 30061 Z.-M.-C.

Llorar, por hermano, y sentir, por cuñado. MK 30062 R. M.
Ama hermano a hermana, y marido a mujer sana. MK 30064 Z.-M.
Hermano quiere a hermana, y guardián a fraile sano. MK 30065 N.-C.
Hermano quiere a hermana, y marido a mujer sana y braciarrremangada, y mujer a marido que gana. MK 30066 C.

5.35.2

Εἰ γὰρ τοὶ καὶ χρῆμ' ἐγκόμιον ἄλλο γένηται, / γείτονες ἄζωστοι ἔκιοι, ζώσαντο δὲ πηοί
 Pues si surge alguna necesidad en casa, los vecinos acudirán desceñidos, mientras los parientes se estarán ciñendo los cinturones.
 Hesíodo (*Op.* 344-345)

Ἐπεὶ οὐ μὲν τι κασιγνήτοιο χερείων / γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἶδηι
 Pues, ciertamente, no diría que vale menos que un hermano un amigo que esté lleno de prudencia.
 Homero (*Od.* VIII, 585-586)

Νόμιζ' ἀδελφοὺς τοὺς ἀληθινοὺς φίλους
 Considera hermanos a los amigos verdaderos.
 Menandro (*Monost.* 523)

Beneuoli coniunctio animi maxima est cognatio
 La unión de dos almas benévolas es el mayor parentesco.
 Publilio Siro (59 / B 16). SD 1073, HL 972, M 18

Cum his [propinquis] enim amicitiam natura ipsa peperit, sed ea non satis habet firmitatis
 La misma naturaleza ha engendrado la amistad entre los parientes, pero tal amistad carece de suficiente firmeza.
 Cicerón (*Lael.* 5, 19). SD 9728

Praestat amicitia propinquitati
 La amistad vale más que el parentesco.
 Cicerón (*Lael.* 5, 19). SD 7738, HL 6653, P 2329, A 66, D 2421, G 2501, COU I.2358

Veros amicos, alteros fratres puta
 Considera a los amigos verdaderos como otros hermanos.
cf. Menandro (*Monost.* 523). M 25

Amigos, más que hermanos. MK 3275 R. M.
Más vale amistad que hermandad. MK 3273 R. M.
Más vale amistad que parentesco. MK 48857 R. M.
Más vale buen amigo que pariente ni primo. MK 3266 N.-C., S 67
Más vale buen amigo que pariente rico. MK 3267 R. M.
Más vale un amigo bueno que pariente y medio. MK 3269 C.
Más vale un amigo bueno que un pariente sin remedio. MK 3270 C.
Más vale un amigo que cien parientes. S 67
Más vale un buen amigo que diez cuñados o primos. MK 3271 R. M.
Más vale un buen amigo que un hermano legítimo. MK 3268 R. M.
Buen vecindado, más que hermandado. MK 62282
Más vale buen vecino que pariente ni primo. MK 62283 C.
-¿Quién es tu hermano y tu primo? -Mi buen vecino. MK 62285 R. M.
En grande aprieto, espera más del amigo que del deudo. MK 48855 R. M.
No hay pariente tal como el amigo en el mal. MK 3274 C.*
Más deberás al buen amigo que al mal hermano y al mal hijo. MK 3279 R. M.
Más quiero amiga llana que parienta falsa. MK 3272 C.
Más quiero un buen amigo que no un pariente mezquino. MK 3264 C.
Más vale buena amistad que ruin parentesco. MK 3265 R. M.
Más vale un buen amigo que un ruin pariente. MK 3263 H.-R. M.

Más vale un buen vecino que un mal pariente. MK 62284 R. M.
No hay mejor pariente que el buen amigo. MK 48856 Z.-C.
No hay tal hermano como el vecino más cercano. MK 62263 R. M.
Del amigo, buen bodigo; del cuñado, ni un bocado. MK 3276 R. M.
El vecino es medio amigo y medio primo. MK 62260 R. M.
Hará por ti la amistad lo que la sangre no hará. MK 3261 R. M.
La amistad hace más que la sangre. MK 3262 R. M.
Lo que ni tu hermano hará contigo, lo hará un amigo. MK 3278 R. M.
Amigos, enemigos; parientes, serpientes; cuñados, mal bocado; y aun los mismos hermanos, librete Dios de sus manos. MK 2973 R. M.

5.35.3

Melior est uicinus iuxta quam frater procul

Vale más vecino próximo que hermano distante.

Biblia (*Prov.* 27, 10). SD 5150, HL 4654, P 1630, A 798, G 1602, COU I.1642

Más me vale un vecino al lado que un hermano alejado. MK 62264 R. M.
Más vale amigo a la puerta que pariente a la vuelta. MK 3281 R. M.
Más vale amigo de cerca que hermano de lejos. MK 3282 R. M.
Más vale el vecino cercano que el pariente lejano. MK 48858 R. M.
Más vale un amigo que mil parientes, ellos lejos y él presente. MK 3280 C.

5.35.4

Ille mihi patruus qui mihi bona cupit

Mi tío es aquél que me desea el bien.

SD 3793, HL 3411, A 168, G 1235, COU I.1299

Ése es mi tío que quiere el bien mío; y quien no lo quiere, no es mi pariente. MK 60971 R. M.
Quien bien me hace, ése es mi compadre. MK 34225, MK 61909 N.-M.-R. M.
Quien bien me quiere, ése es mi pariente. MK 48881 R. M.
Ése es mi padre y mi padrino que lo suyo hace mío. MK 48221 R. M.
Ése mi padre es que me da de comer. MK 53286
Ése te quiere bien que te da de comer. MK 53287 R. M.
Quien te mantiene, por hijo te tiene. MK 53285 R. M.
La que por mí se desvela, ésa es mi madre y mi abuela. MK 48880 R. M.

5.35.5

An si cognatos, nullo natura labore / quos tibi dat, retinere uelis seruareque amicos, / infelix operam perdas: ut siquis asellum / in Campo doceat parentem currere frenis

Si quisieras retener a los parientes que, sin ningún esfuerzo, la naturaleza te da, y conservar a los amigos, ¿no perderías el tiempo, oh desdichado, como si alguien en el Campo de Marte intentara enseñar a correr con frenos a un asno?

Horacio (*Serm.* I 1, 88-91). M 319, A 111, COU I.1401

Más vale un amigo bueno que pariente y medio. MK 3269 C.
Más vale un buen amigo que un hermano legítimo. MK 3268 R. M.
El amigo, escogido; el hermano, como es venido. MK 3277 R. M.
El amigo, lo escojo yo; el pariente, no. MK 48859 R. M.
El pariente, como Dios te lo diere; el amigo, como tú lo hayas escogido. MK 48860 R. M.

5.36. Número de hijos

Filius facile perditur unicus

El hijo único fácilmente se echa a perder.

G 1015, COU I.1066

Hijo único, pocas veces bien criado. MK 30591 R. M.

5.36.1

Vnicus sus impingatur; unicus filius infatuatur

Un único cerdo se hace gordo; un único hijo se vuelve tonto.

A 513, D 3273

Quien tiene un hijo solo hácelo tonto, quien tiene un solo puerco hácelo gordo. DAPR 354

Quien tiene un hijo solo, hácelo tonto. MK 20236 C.

Quien tiene muchos hijos, los hace pobres; quien tiene uno solo, lo hace loco. MK 30589 R. M.

5.37. Los hijos dan dolores

Αὐθαίρετος λύπη ἴστίη ἢ τέκνων σπορά

Tener hijos es un dolor voluntariamente buscado.

Menandro (*Monost.* 70)

Los hijos son un mal deseado. MK 30423 R. M.

Quien hijos desea, cien males desea. MK 30697 R. M.

Quien quiere tener hijos, quiere tener dolores y litigios. MK 30695 R. M.

No hay pesares ni regocijos en la casa donde no hay hijos. MK 30424 R. M.

Dios nos depare quien en la barba nos cague. MK 30420 C.*

A más hijos, más cojijos. MK 30691 R. M.

A quien tiene hijos no le faltará cojijos. MK 30693 R. M.

Quien tiene hijos, tiene letijos. MK 30690 H.–R. M.

Tres hijos, treinta cojijos. MK 30692 R. M.

Quien tiene hijos y ovejas nunca le faltan quejas. MK 30689 C.

Ellas nacidas y nacidos ellos, ellas son pesares, y ellos sufrimientos. MK 30701

Los hijos, son los buenos continuo temor, los malos eterno dolor, y gusto dudoso, cuidado cierto.
MK 30698 C.–R. M.

A quien hijos no tién, Dios le quiere bien. MK 30706 R. M.

Hijos y duelos viene a ser lo mesmo. MK 30696 R. M.

Hijos, cojijos: bien quiere Dios a quien no le da hijos. MK 30694 R. M.

Hijos chicos, chicos dolorcillos; hijos mayores, grandes dolores. MK 30704 R. M.

Mis hijos criados, mis cuidados doblados. MK 30703 Z.–R. M.

Sin hijos y sin celos no hay desconsuelos. MK 30707 R. M.

Quien hijos no tiene, sólo eso le duele. MK 30426 R. M.

5.38. Buenos hijos

Ζηλωτὸς ὅστις εὐτύχησεν ἐς τέκνα

Envidiable es quien tuvo suerte con sus hijos.

Eurípides (*Or.* 542)

Μακάριόν ἐστιν υἱὸν εὐτακτὸν τρέφειν

Es una dicha criar un hijo disciplinado.

Menandro (*Monost.* 468)

Μακάριος, ὅστις εὐτύχησεν εἰς τέκνα

Dichoso quien ha tenido suerte con sus hijos.

Menandro (*Monost.* 489)

Bendita sea la madre que tales hijos pare. MK 30434 C.

Los hijos buenos son alivio en los duelos. MK 30467 R. M.

Los hijos de buenos, capa son de duelos. MK 30466 N.–R. M.

Querría mi hijo agudo; mas no reagudo. MK 30436 R. M.
Hijos y dineros, menos cuidados cuando son buenos. MK 30470 R. M.
Para vivir con alegría, hijos sanos y hacienda en medianía. MK 30425 R. M.
Hijo envidador no nazca en casa ni en su alrededor. MK 30475 R. M.
Hijo envidador no nazca en mi casa. MK 30474 Z.
Hijo jugador, no nos lo dé Nuestro Señor. MK 30476 R. M.
Hijo malo, más vale doliente que sano. MK 30473 N.-M.-C.
Hijo que al nacer malo había de ser, ¡qué dicha si se muriera al nacer! MK 30478 R. M.
Bendita sea la madre que hijo luello pare; si se muere, no la duele; si la vive, ríen con elemento. MK 30433 C.
Bien haya la madre que hijo bobo pare. MK 30432 C.

5.39. Hijos varones preferibles

Στῶλοι γὰρ οἴκων παῖδες εἰσὶν ἄρσενες
 Los hijos varones son, en efecto, los pilares de las casas.
 Menandro (*Monost.* 720); Eurípides (*Iph. Taur.* 57)
Nazca mi hijo varón, aunque sea ladrón. MK 30441 R. M.
Matrimonio de buena fortuna, siete varones y hembra sólo una. MK 30535 R. M.
Mi hijo verná barbado, mas no parido ni preñado. MK 30440 N.-M.-C.
Tres hijos, tres castillos; tres hijas, aljofifas. MK 30538 R. M.
Cuando nace hija, lloran las paredes de la casa. MK 30525 R. M.
Guayas, padre, que otra hija os nace. MK 30527, MK 42815 Z.-M.-C.-N.
Hija muerta, mejor que hijo. MK 30526 R. M.
Muchas hijas en casa, todo se abrasa. MK 30528 Z.-H.-R. M.
Muchas hijas y malas vecas y viejas viñas, destruyen la casa. MK 30529 R. M.
Buen parto y parir hija, cuéntalo por maravilla. MK 48909 R. M.
Dolor de anca, hija arranca. MK 48910 R. M.
Dolor de anca, hija en casa. MK 48911 R. M.
Llevar mala noche e parir fija. MK 48906 S.-Z.-N.-M.-C.
Llevar mala noche y parir hija, gembra. MK 48907 C.
Mal parto, y hija en cabo. MK 48904 S.-Z.-N.-M.-R. M.
Mala noche, e hija en casa. MK 48912 R. M.
Noche mala, hija a la mañana. MK 48908 Z.-M.-C.
Parto largo, y parto malo, y hija al cabo. MK 48905 C.
Hijos machos, hijos diablos. MK 30485 R. M.
Ni por varón mejor, ni por hembra peor. MK 30442 R. M.

5.40. Amor materno

Αἱ μητέρες τῶν πατέρων, ὅτι μᾶλλον οἴονται αὐτῶν εἶναι ἔργον τὰ τέκνα: τὸ γὰρ ἔργον τῷ χαλεπῷ διορίζουσι, πλείω δὲ λυπεῖται περὶ τὴν γένεσιν μήτηρ

Las madres aman más que los padres porque creen que los hijos son más su obra: se mide la obra por el trabajo que cuesta, y en la procreación lleva la madre la mayor pena.

Aristóteles (*Eth. Eud.* VII 7, 1241b7-9)

Διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι: ἐπιπονωτέρα γὰρ ἡ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν

Ésta es la razón por la que las madres aman más a los hijos: traerlos al mundo es penoso y, por esto, saben que son hijos suyos.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 7, 1168a24-26)

Ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν μᾶλλον αἱ μητέρες

Todo esto hace evidente también por qué el amor de las madres es mayor.

- Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 14, 1161b26-27)
Πλὴν τῆς τεκούσης μὴ φιλεῖν ἄλλην θέλει
 Excepto a la que te dio a luz, no quieras amar a ninguna otra.
 Menandro (*Monost.* 665)
- Nullus affectus qui uincat maternum*
 No hay afecto que supere al materno.
 SD 6608, HL 5720, G 2137, COU I.2051
- Amor grande, amor de madre.* MK 38008 R. M.
Caudal inagotable, el cariño de una madre. MK 38009 R. M.
No hay caudal más grande que el cariño de una madre. MK 38012 R. M.
Amor de madre, ni la nieve le hace enfriarse. MK 38007 R. M.
Como aman las madres, no ama nadie. MK 38010 R. M.
Amor de madre, que lo al es aire. MK 38006 M.–C.
No hay amor como el madre; que los demás son humo y aire. MK 38011 R. M.
Amor de padre, o de madre, que todo lo demás es aire. S71
Amor de padre, que todo lo otro es aire. MK 48189 N.–M.–C.
No hay amor que venza al paterno. MK 48190 R. M.
La amante ama un día; la madre, toda la vida. MK 38013 R. M.
Quien no tiene madre, no tiene quien le alabe. MK 38025 N.–M.–R. M.
Quien no tiene madre, no tiene quien le lave. MK 38025 N.–M.–R. M.
Quien te diga que te quiere más que tu madre, quiere engañarte. MK 38014 R. M.

5.40.1

Secundus est a matre nutricis dolor

- El dolor de la nodriza viene después del de la madre.
 Publilio Siro (600 / S 17). SD 9170, HL 7884
Más vale aliento de madre que leche de ama. MK 38027 R. M.
Más vale huelgo de ñana que leche de ama. MK 14503 N.–C.
Más vale sudor de madre que leche de ama. MK 14504, MK 38026 H.–R. M.

5.41. Desazón materna

Ὡ μοι ἐγὼ δειλή, ὧ μοι δυσαριστοτόκεια

- iAy de mí, cobarde! iAy de mí, infeliz madre de un valiente!
 Homero (*Il.* XVIII, 54)
- Bella matribus detestata*
 Guerras, odiosas a las madres.
 Horacio (*Carm.* I 1, 24). SD 1015, HL 927, P 319, M 261, D 274, G 312
- Mater timidi flere non solet*
 La madre de un hijo cobarde no suele llorar.
 Nepote (*Thras.* 2, 3). SD 5090, HL 4596, VF 184, M 503
Mala es la guerra para los que tienen un hijo en ella. G II.2264

5.42. Indulgencia materna

Καὶ περὶ τέκνων τὴν μὲν γένεσιν κοινήν, τὴν δὲ ὀφέλειαν ἴδιον· τῶν μὲν γὰρ τὸ θρέψαι, τῶν δὲ τὸ παιδεῦσαι ἔστιν

- Y respecto a la procreación de los hijos, ambos lo comparten juntos, pero cada uno hace una aportación diferente: a ellas corresponde criarlos, y a ellos educarlos.
 Aristóteles (*Oec.* I 3, 1344a6-7)
- Matres omnes filiis / in peccato adiutrices, auxilio in paterna iniuria / solent esse*
 Todas las madres, en un desatino de sus hijos, los suelen apoyar ante la severidad paterna.

Terencio (*Heaut.* 991-993)

Quien tiene padre, va llorando; quien tiene madre, va cantando. MK 38019 R. M.

Azote de madre, ni rompe huevo ni saca sangre. MK 38052 R. M.

Azóteme mi madre, y no lo sepa mi padre. MK 8751 C.

Castígame mi madre e yo trompógelas. MK 9858 S.-Z.-M.

Castígame mi madre, y yo trompóselas. MK 54126 C.

La coza de la yegua no hace daño al potro. MK 38050 N.-R. M.

La coza de la yegua no mata la potranca. MK 38051 C.

Hijo de viuda, majado con el mango de la escoba. MK 30498 C.

Hijo de viuda, o mal criado o mal acostumbrado. MK 30497 N.-C.

Lechón de viuda, bien mantenido y mal criado. MK 30499 R. M.

Madre que apalea, madre que no sea. MK 38054 R. M.

5.43. Ceguera materna

Haec ornamenta mea

Éstas son mis joyas [mis hijos].

Valerio Máximo (IV 4, pr.). SD 3452, HL 3126, D 1047

Quis enim non est formosus filius matri?

¿Quién, pues, no es un hermoso hijo para su madre?

Quintiliano (*Decl. mai.* 18, 9)

Cuilibet matri filius suus formosissimus

Para cualquier madre su propio hijo es hermosísimo.

Bebel (1879: 118, nº 439)

Nemo non formosus filius matri

No hay hijo que no sea hermoso para su madre.

cf. Quintiliano (*Decl. mai.* 18, 9). SD 5803, HL 5165, A 161, D 1792, G 1830, COU I.1843, T 548, W 38675b2, Bebel (1879: 118, nº 439)

¿Dónde tiene mi niño lo feo, que no lo veo? MK 38035 R. M.

A nadie le parecen sus hijos feos. MK 30663 R. M.

¿Quién alabará la novia sino su madre? MK 38037 R. M.

Díceme mi madre que soy bonitilla; sábelo Dios y la salserilla. MK 44058 C.

El padre para castigar, y la madre para tapar. MK 38034 R. M.

La hija paridera, y la madre cobertera. MK 38032 N.-C.

La madre y el delantal tapan mucho mal. MK 38033 R. M.

A ninguno le huelen mal sus peos, ni le parecen sus hijos feos. MK 24888 R. M.

Hijo ajeno, come mucho y llora feo; hijo propio, llora bonito y come poco. MK 30665 R. M.

vid. Apéndices 2.20, 9.03

5.43.1

Coruus pullos albos esse suos cogitat

El cuervo piensa que sus polluelos son blancos.

G 498, COU I.491

Noctuae pullus suus pulcherrimus

Para la lechuza su polluelo es el más hermoso.

A 161, G 1951, COU I.1920, Bebel (1879: 118, nº 439)

Piensa el cuervo que blancos son sus polluelos. COU I.491

"Grumos de oro" llama la lechuza a sus hijos. MK 30664 R. M.

Al escarabajo, sus hijos le parecen granos de oro fino. MK 30662 C.

Dijo el escarabajo a su hijo: "¡Oh, qué lindo!" MK 48198 R. M.

El escarabajo a sus hijos dice granos de oro. MK 48196 Z.-M.-C.

El escarabajo dice a sus hijos: "Venid acá, mis amores y mis flores." MK 48197 R. M.

No hay escarabajillo que no le parezca a su madre bonitillo. MK 38036 R. M.

5.44. Madrastras

Δεινότερον οὐδὲν ἄλλο μητριαῖς κακόν

No hay ningún otro mal más terrible que una madrastra.

Menandro (*Monost.* 189)

A 762, T 1448

Πέφυκε γάρ πως παισὶ πολέμιος γυνή / τοῖς πρόσθεν ἢ ζυγεῖσα δευτέρῳ πόσει

Pues una mujer, unida a un marido en segundas nupcias, suele ser enemiga de los hijos previos.

Eurípides (*fr.* 4 N²) *apud* Estobeo (*Floril.* 73, 14)

Lurida terribiles miscent aconita nouercae

Las terribles madrastras mezclan acónitos [venenos] amarillentos.

Ovidio (*Met.* I, 147)

Malitia nouercalis

Malicia de madrastra.

Apuleyo (*Met.* X 5)

Nouercales oculi

Ojos de madrastra.

Séneca el Retórico (*Contr. excerpt.* IV 6, 1)

Odium nouercae

Odio de madrastra.

Tácito (*Ann.* I 6, 2; XII 2, 1); San Ambrosio (*Hexaem.* V 3, 7; VI 4, 22); Erasmo (*Adag.* II 2, 95)

5.44.1

Πρὸς σῆμα μητριαῖς κλαίειν

Llorar delante de la tumba de una madrastra.

Diogeniano (7, 66); Diogeniano Vind. (3, 65); Gregorio Ciprio (3, 33); Apostolio (14, 99). T 225

Flere ad nouercae tumulum

Llorar ante la tumba de una madrastra.

Erasmo (*Adag.* I 9, 10)

5.44.2

Ἐχθρὰ γὰρ ἢ ἴπιοςσα μητριαῖς τέκνοις / τοῖς πρόσθ', ἐχίδνης οὐδὲν ἠπιωτέρα

Porque una madrastra, al entrar en un hogar, odia a los hijos de la primera esposa y no es más dulce que una víbora.

Eurípides (*Alc.* 309-310)

Quid ut nouerca me intueris aut uti / petita ferro belua?

¿Por qué me miras como una madrastra o como una fiera acosada por el hierro?

Horacio (*Epod.* 5, 9-10)

Taceo nouercas: mitius nil est feris

De las madrastras no hablo: las fieras, a su lado, son lo más dulce.

Séneca (*Phaedr.* 558)

Tibine illa nefanda / pocula letalesque manu componere sucos / eualuit, qui uoce potes praeuertere morsus / serpentum atque omnis uultu placare nouercas?"

¿Fue capaz de aprestarte con su mano la copa abominable con el jugo mortal a ti, que con tu voz podrías desviar la mordedura de las serpientes y aplacar con tu rostro a todas las madrastras?

Estacio (*Silv.* V 2, 80)

5.44.3

Si de priore uxore sobolem habens, domum te introduxerit: etiam si clementissima fueris, omnes Comoedi, et Mimographi, et comunes Rhetorum loci, in nouercam saeuissimam declamabunt

Si teniendo descendencia de una esposa anterior, [tu esposo] te introduce en su casa, aunque seas muy apacible, todos los lugares comunes de los cómicos, mimógrafos y retóricos te recriminarán como madrastra crudelísima.

San Jerónimo (*Ep.* 54, 15)

5.44.4

Mulier, nouercae nomen huc adde impium

Mujer, y a esto añade el despiadado nombre de madrastra.

Afranio (*fr.* 57 R). A 762, G 1691, COU I.1728, T 1448

Nouerca, nomen calamitosum

Madrastra, nombre calamitoso.

G 2084

Madrastra, el nombre le basta. DAPR 418

Madrastra, ni de cera ni de pasta. Maldonado (1966: 148)

El hijo de la madrastra tiene por siervo al de la malograd. MK 30060 R. M.

El hijo de la madrastra, échale la cabeza al Oriente; echarle has sano, y levantarle has doliente. MK 30059 M.

La hija de la madrastra, sedas arrastra; la entenada, va descalza. MK 30417 R. M.

Guárdete Dios del diablo, y a tus hijos de padrastro. MK 48178 R. M.

Padrastro, ni en los dedos. MK 48179 R. M.

Pocos antenados buenos; mas padrastrros, muchos menos. MK 48180 R. M.

De oficial nuevo, y de barbero viejo, y de amigo reconciliado, y de viento que entra por horado, y de madrastra, que el nombre le basta, y de alnado, y a tus hijos guarde de padrastro. MK 46634 Z.-M.

5.44.5

Apud nouercam queri

Quejarse ante una madrastra.

Plauto (*Pseud.* 314). SD 761, HL 698, M 397

Dices tu pena a quien no le pena; quéjaste a madre ajena. MK 23629 N.-M.-R. M.

Si dices tu pena a quien no le pena, es como si te quejaras a madre ajena. S 777

5.45. Suegras y nueras

Vno animo omnes socrus oderunt nurus

Todas las suegras de común acuerdo odian a las nueras.

Terencio (*Hec.* 201). SD 10259, HL 8890, P 2971, M 576, G 3287, COU I.3109

Cuándo se quieren suegra con nuera? Cuando el asno sube escalera. MK 59050

A la higuera pide agraz, y no a suegras y nueras paz. MK 59055 R. M.

Amor de suegra y nuera, de los dientes afuera. MK 59051 R. M.

Antes echará uvas la higuera que buena amistad la suegra con la nuera. MK 59056 R. M.

De nuera a suegra van veinte años y veinte mil leguas. MK 46124 R. M.

Entre suegra y nuera, no hay una hora buena. MK 59057 R. M.

Nuera y suegra, gata y perra. MK 46128 R. M.

Suegra y nuera comen mal a una mesa. MK 59059 R. M.

Suegra y nuera, ni en una talega. MK 59063 R. M.

Suegra y nuera, no hay peor parentela. MK 59064 R. M.

Suegra y nuera, y perro y gato, no comen bien en un plato. MK 59060 R. M.
Suegras y nueras, en una era, al sol de la siesta. MK 59062 R. M.
Madre e hija caben en una camisa; suegra y nuera, ni en toda la pieza. MK 59058 R. M.
Suegra y nuera, ni en una era; madre e hija, en una botija. MK 59061 R. M.
Nueras y yernos, no vivas con ellos; o de otra manera te lo digo: que no vivan contigo. MK 46147 R. M.
Nueras y yernos, para los hijos, gloria; para su suegro, infierno. MK 46149 R. M.
Nueras y yernos, tenerlos lejos. MK 46148 R. M.
Sólo en la batalla del pan tierno contarás con tus nueras y yernos. MK 46145 R. M.
Vivir no quieras ni con yernos ni con nueras. MK 64928 R. M.
Yernos y nueras, a cien leguas; hermanos y hermanas, a cien varas. MK 64929 R. M.
Yernos y nueras, para el necio que los quiera; porque vivir con nueras y yernos es anticipar el infierno. MK 64930 R. M.
La primera nuera se parece a su suegra. MK 46142 R. M.
Amistad de yerno, sol de invierno. MK 64933 N.-M.-R. M., S 70
No dure más mi yerno que cuartanas en invierno. MK 64935 C.
Para tu hijo, el cielo; para tu yerno, un cuerno. MK 64936 R. M.
Tal el yerno, como el sol de invierno. MK 64932 N.-C.
Yerno, sol de invierno: sale tarde, y pónese luego. MK 64931 Z.-N.
Dios nos libre de amistad de yerno, de sol de invierno, de cuchara de pan tierno y de flores de cuerno. MK 64934 R. M.

5.45.1

Non uult scire socrus quod fuit ipsa nurus

No quiere saber la suegra que fue nuera.

SD 6455, HL 5619, A 1320, D 2033, G 2072, COU I.2015, DAPR 616, Wander (1867-1880, IV.473, s. v. *Schwieger*, 7)

Socrus non uult meminisse, se nurum fuisse

La suegra no quiere recordar que ella misma fue nuera.

Bebel (1879: 51, nº 173)

No se acuerda la suegra que fue nuera. MK 59052 Z.-M.-C.-C.

Acuérdate, nuera, de que serás suegra. MK 46150 R. M.

Acuérdate, suegra, de que fuiste nuera. MK 59053 R. M.

En cuanto fui nuera, nunca tuve buena suegra, y en cuanto fui suegra, nunca tuve buena nuera. MK 59054 M.-R. M.

En cuanto fui nuera, nunca tuve buena suegra; y en cuanto fui suegra, nunca tuve buena nuera. MK 46127 N.-C.

5.45.2

Mellita quamuis improba est semper socrus

Por mucho que sea de miel, la suegra siempre es malvada.

G 1615, COU I.1658

Suegra, ni aun de azúcar es buena. S 921, DAPR 616

Suegra, ni de azúcar buena; nuera, ni de barro, ni de cera. MK 59074 Z.-N.-C.

Suegra, ninguna buena; hícela de azúcar, y amargóme; hícela de barro, y descalabróme. MK 59075 C.*

Suegra, suegra, ni de azúcar buena. S 922

Cuñada y suegra, ni de barro buena; nuera, ni de barro ni de cera. MK 14934 M.-C.

Suegra, nin de barro buena. MK 59073 S.-R.

Suegra, ninguna buena, y una que lo era, quebróse una pierna. MK 59076 C.*

- Bien me quiere mi suegra si de mi mal no se alegra.* MK 59072 R. M.
En la casa donde hay suegra, no hay hora buena. MK 59065 R. M.
En la casa donde hay suegra, vive mal la nuera. MK 59065 R. M.
La suegra en casa, el caudal abrasa. MK 59085 R. M.
Más sabe una suegra que las culebras. MK 59086 R. M.
Del diablo te librarás; pero de tu suegra, no podrás. MK 59093 R. M.
Dice al hombre Dios: "Te libraré del diablo, pero de la suegra, no." MK 59094 R. M.
Entre diablo y suegra, sea el diablo el que venga. MK 59095 R. M.
Ésa es la más negra: no tener madre y tener suegra. MK 59079 R. M.
–Pasará la pena negra el que viva con su suegra. –Y las penas del infierno la que viva con su yerno.
 MK 59068 R. M.
Tres veces Juan se casó y con tres suegras vivió; si al infierno no fue, aquí lo pasó. MK 59108 R. M.
Vivir con suegra, es pasar la pena negra. MK 59109 R. M.
Amor de suegra, halagos de gata. MK 59071 C.
Ni encimeras ni bajeras, quieras mantas de tu suegra. MK 59082 García Lomas.
No te fíes de niebla, ni de promesa de suegra. MK 59081 R. M.
Dulce es la muerte de suegra. MK 59099 R. M.
Muerte de suegra, azúcar y canela. MK 59100 R. M.
Muerte de suegra, dolor de nuera; no por de dentro, sino por de fuera. MK 59101 R. M.
Nunca otro mal me venga sino que se muera mi suegra. MK 59102 R. M.
Quien tiene madre, muérasele tarde; mas quien tiene suegra, presto se le muera. MK 59103 C.–R. M.
Quien tiene suegra, cedo se le muera. MK 59097 N.–M.–C.
Quien tiene suegra, cedo se le muera. Quien tuviere nuera, quemada la vea. MK 59098 C.*
Si mi suegra muere, buscaré quien me la desuelle. MK 59106 C.
Suegra que la muerte se lleva, es desde entonces buena suegra. MK 59104 R. M.
Suegra que se lleva la muerte, desgracia con suerte. MK 59105 R. M.
El buen marido, huerfanito. MK 59096 R. M.
Nuera, cuñada y suegra, palabras negras. MK 46125 R. M.
Suegra viviendo con su yerno, la antesala del infierno; y viviendo con su nuera, la mismísima caldera. MK 59067 R. M.
Suegra y yerno, medio infierno. MK 59070 R. M.
Suegra, nuera y yerno, la antesala del infierno. MK 59066 R. M.
Vivir con suegra, nueras y yernos, anticipado infierno. MK 59069 R. M.
Aquella es bien casada, que ni tiene suegra ni cuñada. MK 59041 N.–M.–C.
No haya más suegras y cuñados que de cuervos blancos. MK 59049 R. M.
Padres y hermanos, cerca; suegros y cuñados, a cien leguas. MK 59042 R. M.
Para bien casado ser, ni su ni cu has de tener. MK 59045 R. M.
Quien no tiene suegra ni cuñado es bien casado. MK 59046 R. M.
Sobre suegra cuñados, duelos doblados. MK 59047 R. M.
Tus suegros y tus cuñados, tenlos lejos, y no al lado. MK 59048 R. M.
El estiércol y los suegros, bajo tierra son buenos. MK 59039 R. M.
Estiércol y suegra, bajo tierra. MK 59107 R. M.
Los que no gozan de suegra, no gozan de cosa buena. MK 59084 C.*
La nuera no es sabrosa, aunque sea de miel. MK 46130 Iribarren.
Nuera, ni de barro ni de cera. MK 46126 R. M.
Así medre mi suegro como la rama tras el fuego. MK 59113 N.–M.–C.
Aunque mi suegro sea bueno, no quiero perro con cencerro. MK 59111 S.–Z.–N.–M.–C.
Cuando se quiere a un suegro es después de muerto. MK 59116 R. M.
Dinero de suegro, dinero de pleito. MK 59117 C.
El cochino y el suegro, quisíerale muerto. MK 59115 C.*
El mejor suegro, el vestido de negro. MK 59110 R. M.

Fuime en casa de mi suegro y hízome un ceño. MK 59114 R. M.

Qué truco hizo el huerco: llevóme mi padre, y dejóme mi suegro. MK 59112 Z.-N.-M.-C.

5.46. El heredero representa al difunto

Heredem eiusdem potestatis, iurisque esse, cuius fuit defunctus, constat

Es sabido que el heredero tiene el mismo poder y derecho que tuvo el difunto.

Ulpiano (*Dig.* L 17, 59). SD 3479, HL 3146, D 1049

Hereditas enim non heredis personam, sed defuncti sustinet

La herencia no representa a la persona del heredero, sino a la del difunto.

Ulpiano (*Dig.* XLI 1, 34)

Hereditas nihil aliud est quam successio in uniuersum ius quod defunctus habuit

La herencia no es otra cosa que la sucesión de todos los derechos que tenía el difunto.

Juliano (*Dig.* L 17, 62). SD 3483, HL 3150, D 1062

Nihil est aliud hereditas quam successio in uniuersum ius quod defunctus habuit

Herencia no es otra cosa que la sucesión en todo el derecho que tuvo un difunto.

Gayo (*Dig.* L 16, 24). SD 5956, HL 5267

Pro herede gerere, est pro domino gerere

El que obra como heredero, obra como dueño.

Justiniano (*Inst.* I 19, 7). SD 7823, HL 6737

Heres personam defuncti sustinet

El heredero representa a la persona del difunto.

cf. Ulpiano (*Dig.* XLI 1, 34). SD 3488, HL 3154, D 1064

5.47. El heredero es el hijo

Heredem ferre utilius est quam quaerere

Es más útil soportar un heredero que tener que buscarlo.

Publilio Siro (222 / H 20)

Magis fidus heres nascitur quam scribitur

Es más fiable el heredero por nacimiento que por testamento.

Publilio Siro (323 / M 15). SD 4900, HL 4415

Filius, ergo heres

Hijo, luego heredero.

Biblia (*Gl.* 4, 7). SD 3122, HL 2826, P 980

Linea recta semper praefertur transuersali

[En la sucesión], la línea recta siempre se prefiere a la colateral.

Coke (*Inst.* I 10). D 1462

¿De quién es tu hacienda, sino del hijo que te hereda? MK 48204 R. M.

Ni al buen hijo heredar, ni al malo dejar. MK 29959 M.

Ni para buenos cumple ganar, ni para malos, dejar. MK 29958 N., S 160

5.48. El ausente no hereda

Absens heres non erit

El ausente no será heredero.

SD 124, HL 116, A 130, G 26, COU I.34

Hereda el que está presente; no el ausente. MK 5836 R. M.

Quien se ausenta, no hereda; pues aunque herede, agua de cerrajas su parte se vuelve. MK 5837 R. M.

Como no viniste, no partiste. MK 5835 R. M.

vid. Apéndices 1.47, 2.32, 5.30

5.49. Herencia y deudas

Legata non debentur, nisi deducto aere alieno

Lo heredado no se debe si no una vez deducidas las deudas.

Ulpiano (*Dig.* XXXV 2, 66, 1)

Aes alienum est onus uniuersi patrimonii, non certarum rerum

Una deuda reconocida recae sobre la totalidad del patrimonio, no sólo sobre parte de él.

SD 441, HL 371, VF 412, Liebs (2007: 31)

Beneficium restitutionis transit ad haeredes

El beneficio de la restitución pasa al heredero.

SD 1070, HL 969

Hereditas non intelligitur nisi deducto aere alieno

Una herencia no se considera tal hasta que se le han deducido las deudas.

cf. Ulpiano (*Dig.* XXXV 2, 66, 1). SD 3486, VF 413

Algo ajeno no hace heredero. S 55

Primero es pagar que heredar. MK 17499 R. M.

Quien paga lo que debe, a su heredero enriquece. MK 48361 R. M.

Lo que me debe Juan no me lo puede pagar; pero si se muriera, menos pudiera. MK 17462 R. M.

Si se muere el que me debe, todo se pierde. MK 17463 R. M.

5.49.1

Bona intelliguntur cuiusque quae, deducto aere alieno, supersunt

No se consideran bienes, sino los que quedan una vez deducidas las deudas.

Paulo (*Dig.* L 16, 39, 1). SD 1100, HL 999, D 299

Bona non dicuntur, nisi deducto aere alieno

No se llaman bienes si no una vez deducidas las deudas.

cf. Ulpiano (*Dig.* XXXV 2, 66, 1). D 300

El que paga lo que debe, lo que le resta, eso tiene. MK 48349 C.

Paga lo que debes y sabrás lo que te queda. MK 17497 C.

Paga lo que debes, y sabrás lo que tienes. MK 17496 Z.–N.–C.

Quien paga lo que debe, será legítimo dueño de lo que le quede. MK 48350 R. M.

Si quieres saber lo que tienes, paga lo que debes. MK 48351 R. M.

Nadie sabe lo que tiene, hasta que pague lo que debe. MK 17490 R. M.

Quien no paga lo que debe, no sabe lo que tiene. MK 48329 R. M.

Si no pagas lo que debes, y dices que tienes mucho dinero, o eres un tramposo, o eres un embustero.

MK 48330 R. M.

Haz cuenta con la huéspeda, y sabrás lo que te queda. MK 25885 R. M.

5.50. Lo heredado es temporal

Perpetuus nulli datur usus et heres / heredem alterius uelut unda superuenit undam

A nadie se le da el uso perpetuo de las cosas; a un heredero sucede otro heredero como una ola sucede a otra.

Horacio (*Ep.* II 2, 175-176). SD 7494, HL 6417, M 187

Lo que no es de por vida, otro lo hereda. MK 29927 R. M.

Unos mueren para que otros hereden. MK 29928 R. M.

5.51. Herencias sin esfuerzo

Οὐ τοι ἔνεκα ἠρόμην, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι μοι ἔδοξας οὐ σφόδρα ἀγαπᾶν τὰ χρήματα, τοῦτο δὲ ποιοῦσιν ὡς τὸ πολὺ οἱ ἂν μὴ αὐτοὶ κτήσωνται: οἱ δὲ κτησάμενοι διπλῆ ἢ οἱ ἄλλοι ἀσπάζονται αὐτά. [...] Ταύτη τε δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν ὡς ἔργον ἑαυτῶν, καὶ κατὰ τὴν χρεῖαν ἤπερ

οἱ ἄλλοι

Tengo la impresión de que no piensas mucho en el dinero, y esto es normalmente indicio de alguien que no lo ha ganado él mismo, mientras que quienes lo han ganado por sí mismos tienen el doble de apego a él que cualquier otro. [...] Los que hacen negocios se preocupan por su dinero no sólo porque es útil (que es por lo que todos se interesan por él), sino también porque es el producto de sus propios trabajos.

Platón (*Rep.* I 330b-c)

Τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων

Aprecian más el dinero quienes lo han ganado que quienes lo han heredado.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 7, 1168a22-23)

Ἐλευθεριώτεροι δὲ εἶναι δοκοῦσιν οἱ μὴ κτησάμενοι ἀλλὰ παραλαβόντες τὴν οὐσίαν: ἄπειροί τε γὰρ τῆς ἐνδείας, καὶ πάντες ἀγαπῶσι μᾶλλον τὰ αὐτῶν ἔργα, ὥσπερ οἱ γονεῖς καὶ οἱ ποιηταί

Se diría que los más liberales son quienes no han ganado ellos mismos su fortuna, sino que la han heredado, porque, por un lado, no tienen experiencia de la necesidad y, por otro, todos se aficianan a sus obras, como demuestran los padres y los poetas.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IV 2, 1120b11-14)

Sine sacris hereditas

Herencia sin obligación religiosa.

Plauto (*Trin.* 484; *Capt.* 775); Erasmo (*Adag.* I 3, 59). SD 9552, VF 313

¿Heredástelo o ganástelo? MK 29934 N.

Dinero heredado, carne sin hueso. MK 29943 R. M.

Lo heredado es regalado, y lo comprado, sudado. MK 12010, MK 29936 R. M.

Lo que gano es bocado duro y amargo; lo que heredo, carne sin hueso. MK 29941 R. M.

Lo que gano me cuesta sudor; lo que heredo, no. MK 29940 R. M.

Caudal que gané, con cuidado lo conservé; caudal heredado, se me fue de entre las manos. MK 30014 R. M.

Hacienda que otro ganó, poco duró. MK 30019 R. M.

Lo heredado dura menos que lo ganado. MK 30012 R. M.

Lo que otro suda, a mí poco me dura. MK 30018 Z.-N.

Onza heredada, bien corre la condenada; la ganada a puño, quieta se está de suyo. MK 30021 R. M.

Quien bien hereda, mal conserva. MK 30020 R. M.

Viendo cómo gastas, ya sé que lo heredaste y no lo ganas. MK 30016 R. M.

La hacienda heredada es menos estimada que la ganada. MK 29935 R. M.

Lo heredado y lo ganado al juego, se tiene en poco aprecio. MK 29938 R. M.

Lo heredado, en poco es estimado: lo que mil trabajos cuesta, nadie lo da ni lo presta. MK 30013 R. M.

5.52. Herederos dilapidadores

Diuitiis potietur heres

De tus riquezas se apoderará un heredero.

Horacio (*Carm.* II 3, 20). P 710, M 186

Filius aut etiam haec libertus ut ebibat heres, / diis inimice senex, seruas?

¿Guardas todo eso, iviejo odiado por los dioses!, para que se lo beba el hijo o incluso el liberto que te herede?

Horacio (*Serm.* II 3, 122). A 959

Parcus ob heredis curam nimiumque seuerus adsidet insano

Está muy cerca del loco quien es tacaño y demasiado severo consigo mismo por la preocupación del heredero.

Horacio (*Ep.* I 5, 12)

Conduis quaerit promum, quod alii comparcunt, id alli uniuersum abripiunt

El repostero se procura un administrador; lo que unos ahorran, otros se lo llevan todo.

Wander (1867-1880, IV.659, s. v. *Sparer*, 13)

Parco non deerit prodigus

Al ahorrador no le faltará el despilfarrador.

Wander (1867-1880, IV.659, s. v. *Sparer*, 13)

Parcum et auarum sequitur prodigus

Al ahorrador y avaro lo sucede el pródigo.

Bebel (1879: 112, nº 413)

Quod parcus seruat, prodigus ore uorat

Lo que guarda el ahorrador, el despilfarrador lo devora con la boca.

Wander (1867-1880, IV.659, s. v. *Sparer*, 13)

Tenax requirit prodigum

El que retiene busca un despilfarrador.

B 3314

¿Para quién es tanto ahorrar? Para el que lo ha de despilfarrar. MK 1970 R. M.

Ahorra el ahorrador para que gaste el gastador. MK 1966 R. M.

Lo que ahorras tú con afán, otros lo derrocharán. MK 1973 R. M.

Lo que ganas con afanes, lo gastarán holgazanes. MK 1974 R. M., S 35

Guardan guardadores para gastadores. MK 1968 R. M.

Lo que allegó la avaricia, la prodigalidad lo desperdicia. MK 6002 R. M.

Ahorra, ahorrador; que ya vendrá el derrochador. MK 1965 R. M.

Allega, allegador, para buen derramador. MK 1964 C.

Arrebujá, arrebuja; que aquí está quien desboruja. MK 5998 R. M.

Arrebujá, arrebuja; que ya vendrá el despilfarrador. MK 5997 R. M.

El dinero del agonioso, lo tira luego el rumboso. MK 41700 R. M.

Endura, endura, y viene quien desboruja. MK 1975 N.-C.

Gana y arrebuja, verná don Desboruja. MK 30011 N.-C.

Guarda doña Estrujada para doña Despilfarrada. MK 1971 R. M.

Guarda y arrebuja; que ya vendrá don Desboruja. MK 1976 R. M.

Guarda, guarda; que luego viene quien desboruja. MK 1977, MK 5999 R. M.

Morirse ha estruja, y verná buruja. MK 5996 N.-C.

Quien gana y no gasta, para otros apaña. MK 41696 R. M.

Tras el avaro vendrá quien sus doblones derrochará. MK 30032 R. M.

Guárdase la mosca, para que la araña la coma. MK 1972 R. M.

5.52.1

Quod parcus quaeres, effundet prodigus haeres

Lo que adquieras siendo ahorrador, lo dilapidará un heredero pródigo.

SD 8649, HL 7375, A 136, G 2846, COU I.2662

Ahorrar y más ahorrar; que contigo vive quien lo ha de derrochar. MK 1967 R. M.

A boca de costal derrocha el mal heredero el caudal. MK 15604 R. M.

Ganan buenos para ruines herederos. MK 25607 C.

Guarda el avaro su dinero, para que pompee su heredero. MK 6001 R. M.

Guarda el avaro, para que dilapide el pariente lejano. MK 6000 R. M.

Quien junta el caudal, no lo suele gastar; quien lo hereda, al diablo lo echa. MK 30015 R. M.

Se morirá don Estrujado, y lo heredará don Despilfarrado. MK 41702 R. M.

¿Quieres buscar un buen heredero? Cerca lo tienes: tú mismo. MK 20452 R. M.

Mezquino, ése es tu sino: que otros se coman tu pan y se beban tu vino. MK 41701 R. M.

No es bueno ser endureador para que otro sea gastador. MK 1969 R. M.

No te dejes mal pasar, aunque rabien los que te han de heredar. MK 20451 R. M.

Quien gana y no gasta, él ayuna hoy para hartar a otros mañana. MK 41695 R. M.

Si adivinaras cómo se ha de tirar tu dinero, no lo guardarías con tanto esmero. MK 6003 R. M.

- Tú que guardas y no sabes para quién, no guardes tanto, y regálate bien.* MK 1981 R. M.
Avaricia de tío, hucha de sobrino. MK 5984 R. M.
A costa de mis herederos, como perdices y conejos. MK 15595 R. M.
A costa de mis herederos, huélgome con mis dineros. MK 15596 R. M.
A costa de mis herederos, vivo bien y gasto lo que quiero. MK 20440 R. M.
Buenos tragos y buen puchero, y que trabaje tu heredero. MK 20446 R. M.
Come a contento y da al diablo tu testamento. MK 20454 R. M.
Come a gusto y placentero, y que lo ayune tu heredero. MK 20447 R. M.
Date buen tiempo, y que rabien tus herederos. MK 20449 R. M.
De tus herederos, sé tú el primero. MK 20450 R. M.
El que venga detrás me hereda, si algo queda. MK 29950 R. M.
Guarda, escaso, tu dinero, lacera tú, pompeará tu heredero. MK 1978 N.-C.
Heredero, si algo sobra. MK 29949 Z.-C.
Los que vinieren tomen lo que hallaren. MK 29951 C.
Mientras yo sea mi heredero, haré lo que me plazca de mi dinero. MK 20441 R. M.
Pues yo lo gané, quiero comello; los que me han de heredar, que trabajen ellos. MK 20443 R. M.
Tenga yo heredero; mas no a costa de mi puchero. MK 20444 R. M.
Tú lo ganaste, tú te lo cobra: herederos, si algo sobra. MK 20453 R. M.
Necio es, y más que necio, quien lo pasa mal para que mañana lo pasen bien sus herederos. MK 1979 R. M.
Quien mal vive para que bien viva su heredero, es un solemne majadero. MK 1980 R. M.
A costa futura de yernos y nueras, vive como quieras. MK 64948 R. M.
Bebe de lo mejor y come de lo rico y de lo tierno, y ayúnenlo nueras y yernos. MK 20445 R. M.
Come tú hoy lo beno, lo caro y lo tierno, y ayúnelo mañana tu yerno. MK 20448 R. M.
Es bestia quien va al infierno por dejar rico a su yerno. MK 1982 R. M.
Ni por yernos ni por nueras ahorrando ochavos te mueras. MK 64949
Pensaba el viejo ser eterno, y afanábase juntando para nueras y yernos. MK 1984 R. M.
Por dejar rico a su yerno, muchos se van al infierno. MK 56491 R. M.
Por hacer rico a mi yerno, por poco no fui al infierno. MK 1983 R. M.*
Primero son mis tragaderas que mis yernos y mis nueras. MK 20442 R. M.
A mi padre llamaban trigo, y yo me ahilo. MK 15308 R. M.
A mi padre llamaban trigo, y yo me fino. MK 15308 R. M.
Mi padre era hogaza, y yo muérome de hambre. MK 15307 Z.-C.-N.-M.-R. M.
Mi padre murió de haíto, y yo de hambre tirito. MK 15697 R. M.

5.52.2

Pater avarus, filius prodigus

Padre avaro, hijo despilfarrador.

Armonio Marso (*Stephanium*, 2, 4) [siglo XV]. M 64

Prodigus est natus de parco patre creatus

El despilfarrador ha nacido de un padre ahorrador.

B 2669, G 2544

Quantum pater colligit, tantum filius dissipat

Cuanto amontona el padre, tanto derrocha el hijo.

A 959, D 2557, G 2649, COU I.2480

A padre allegador, hijo desperdiciador. MK 30728 C.

A padre avaro, hijo pródigo. MK 30730 R. M.

A padre ganador, hijo despendedor. MK 30726 Z.-C.

A padre guardador, hijo despendedor. MK 1961 M.

A padre guardador, hijo gastador. MK 30727 N.-C.

A padre guardoso, hijo desperdiciado. MK 1963 R. M.

Al padre endureador, hijo gastador. MK 1962 R. M.
Cuanto el padre guarda, tanto el hijo gasta. MK 30732 R. M.
Lo que del padre fue lento ahorro, el hijo lo gasta a chorros. MK 30027 R. M.
Lo que el buen padre allega, el mal hijo lo dispersa. MK 30028 R. M.
Lo que el padre ahorra, el hijo lo malogra. MK 30029 R. M.
Lo que padres ladrones juntaron, hijos viciosos lo derrocharon. MK 30030 R. M.
El padre lo ganó a ochavos, y el hijo lo tira a puñados. MK 30733 R. M.
Nuestros padres a pulgadas, y nosotros a brazadas. MK 25825, MK 30731 N.-M.-C.*
Lo que queda del abuelo, derróchalo el nieto. MK 30031 R. M.
A padre restriñido, hijo con cámaras. MK 30729 C.

5.53. *Herederos interesados*

Ἄπερ οἱ γῦπες

Como los buitres.

Diogeniano (2, 88); Apostolio (3, 46)

Cuius uulturis hoc erit cadauer?

¿De qué buitre será este cadáver?

Marcial (VI 62, 4). SD 1670, HL 1613, VF 198

Improbus est is qui sollicitus est de uiui haereditate

Malvado es aquel que solicita la herencia de quien vive todavía.

Ulpiano (*Dig.* XXVIII 6, 2, 2). D 1172

Me, uolturi, / tuan causa aedis incensurum censes?

¿Crees, buitre, que voy a incendiar mi casa para tu beneficio?

Plauto (*Capt.* 845-846)

Suscitat a cano uolturium capiti

Hace alejar el buitre de la cana cabeza.

Catulo (68, 124)

Tum autem sunt alii, qui te uolturium uocant: / hostisne an ciuis comedis, parui pendere

También hay otros que te llaman «buitre», y dicen que te importa poco si devoras a enemigos o ciudadanos.

Plauto (*Trin.* 101)

Turpiter his emitur spes mortis et orba senectus

Con estos [regalos] se compra indignamente la esperanza de muerte y la vejez sin descendencia.

Ovidio (*Ars* II, 271)

Vultur est, cadauer expectat

Es un buitre, espera un cadáver.

Séneca (*Ep.* 95, 43). SD 10826, HL 9963, A 325, COU I.3256

Heres instar uulturis esse solet

Un heredero suele ser como un buitre.

COU I.1205

Si uultur es, cadauer expecta

Si eres un buitre, espera un cadáver.

Erasmus (*Adag.* I 7, 14). COU I.3255

Vbi cadauer, ibi aquila

Donde hay un cadáver, allí hay un águila.

A 325, G 3263, COU I.3073

Vultur adest semper, ubi creditur esse cadauer

El buitre siempre está allí donde cree que hay un cadáver.

SD 10825, VF 198, G 3460, COU I.3255, Werner (1912: 104 = V 141)

cual/como (un) buitre carroñero. CREA

Cual buitre carroñero, el aspirante a heredero. COU II.474
Allegó el mezquino, y no supo para quién lo hizo. MK 41691 R. M.
Amontona el avaro, y no sabe para quién. MK 5981 Z.-C.
Guarda bien, que no sabes para quién. MK 5982 H.-R. M.
No sabe el avaro a quién le maullarán sus gatos. MK 5983 R. M.
Al tío sin hijos, hacelle mimos y regocijos. MK 29945 C.
Cuanta más hacienda dejes, más grata será tu muerte. MK 29967 R. M.
No hay vida más contada de días que la del rico, y más de los que esperan lo que les dejará y no los consejos que les dará. MK 29966 C.

5.54. Falso duelo del heredero

Heredis fletus sub persona risus est

El llanto del heredero es una risa bajo la máscara.

Publilio Siro (221 / H 19); Aulo Gelio (XVIII 14, 4). SD 3457 y 3480, HL 3147, P 1126, M 201, D 1059, COU I.1201, T 223

Sic flet heres, at puella uiro nupta; utriusque fletus non apparens est risus

Así llora un heredero como una muchacha desposada con un hombre: el llanto de ambos es una risa no aparente.

Pseudo-Varrón (*Sent.* 11). A 468, T 223

Sparge subinde et, si paullum potes inlacrimare, est / gaudia prodentem uoltum celare

Si puedes llorar un poquito, vierte [lágrimas] enseguida: es necesario disimular el semblante que proclama tu alegría.

Horacio (*Serm.* II 5, 103-104)

El llanto del heredero, risa es so el capelo. MK 29972 C.

Bajo el llanto del heredero, la alegría se está riendo. MK 29980 R. M.

Cuando llora el heredero, el diablo se está riendo. MK 29985 R. M.

El lloro del que hereda: de gozo revienta. MK 29973 C.

Lágrimas del que hereda son risa encubierta. MK 29974 C.

Llora por de fuera el heredero, y por de dentro se está riendo. MK 29983 R. M.

Quien ha de heredar, riendo hace muestra de llorar. MK 29984 R. M.

Apaña, suegro, para quien te herede, manto de luto, corazón alegre. MK 29970 N.-M.-R. M.

El heredero llora por de fuera y canta por de dentro. MK 29981 R. M.

El heredero, rostro triste y corazón placentero. MK 29982 R. M.

El llanto del heredero no es nada creadero. MK 29986 R. M.

Lágrimas de heredero nunca llegaron al suelo. MK 29975 R. M.

Lágrimas de heredero, poco mojan el pañuelo. MK 29976 R. M.

Llanto de heredero, poco duradero. MK 29987 R. M.

Poco llora quien hereda. MK 29988 R. M.

Quien heredó, poco lloró. MK 29989 R. M.

Al heredar, con un ojo reír y con otro llorar. MK 29977 R. M.

Llorar con un ojo, y reír con el otro. MK 37477 R. M.

El muerto podrece y su heredero florece. MK 29998 R. M.

Hijo que mucho hereda, un año de luto tras una hora de pena. MK 29993 R. M.

Al que hereda, el doblar de las campanas le suena a seguidillas sevillanas. MK 29978 R. M.

Para el que hereda, no hay seguidillas tan alegres como el requiescat. MK 29979 R. M.

Hijo de padre pobre, justo es que mucho lo llore; hijo de padre rico, llóralo tantico. MK 29990 R. M.

Llanto por padre pobre, largo, porque no deja plata ni cobre; llanto por padre rico, dura tantico. MK 29991 R. M.

Luto por padre rico, sólo en los vestidos; luto por padre pobre, en las almas y en los corazones. MK 29992 R. M.

Muerte de quien no deja nada, por amor llorada. MK 42650 R. M.

Donde no hay herencia, no hay lutencia. MK 29996 R. M.
Abuelos y tíos, cuando están tendíos. MK 259 R. M.
Al viejo y al banca, lo que se les pueda sacar. MK 48839 R. M.
Lo que se hereda por testamento no requiere agradecimiento. MK 29997 R. M.
vid. Apéndice 9.44

5.55. No nombrar heredero al médico

Male secum agit aeger medicum qui haeredem facit

Se hace mal a sí mismo el enfermo que hace heredero a su médico.

Publilio Siro (332 / M 24). SD 5007, HL 4506, VF 116, P 1586, D 1537

Mal hace el enfermo que nombra por su heredero al médico. MK 40415 C. C.–R. M.

Mal se quiere el enfermo que deja al médico por heredero. MK 29960 R. M.

5.56. Herencia moral de delitos

Crimen, uel poena paterna, nullam maculam filio infligere potest; namque unusquisque ex suo admissio sorti subicitur, nec alieni criminis successor constituitur

No por el delito ni por la pena del padre puede ni debe recaer mancha alguna sobre el hijo, pues nadie es responsable sino de sus acciones, y nadie se constituye sucesor del delito ajeno.

Calístrato (*Dig.* XLVIII 19, 26). D 477

Nihil est iniquus quam aliquem heredem paterni odii fieri

Nada es más injusto que hacer a alguien heredero del odio hacia su padre.

Séneca (*Irā* II 34, 3)

Nullum patris delictum innocenti filio poenae est

Ningún delito del padre es objeto de pena para el hijo inocente.

Ulpiano (*Dig.* L 2, 2, 7). SD 6601

Quaesita dignitas liberis propter crimen patris auferenda non est

La dignidad conseguida por un hijo no debe ser sustraída a causa del delito de su padre.

Papiniano (*Dig.* XXIII 2, 34, 3)

Filius non portabit iniquitatem patris

El hijo no llevará consigo la iniquidad de su padre.

Biblia (*Ez.* 18, 20)

Patris delictum filio innocenti nocere non debet

El delito del padre no debe perjudicar al hijo inocente.

cf. Ulpiano (*Dig.* L 2, 2, 7). SD 7310, HL 6253

Ni el padre por el hijo ni el hijo por el padre quiere Dios que pague. MK 9819 R. M.

5.56.1

Culpam maiorum posterii luunt

La culpa de los antepasados la pagan los descendientes.

Curcio (VII 5, 35). SD 1677, HL 1620, A 962, D 499, G 526, COU I.523

Patres nostri peccauerunt et non sunt et nos iniquitates eorum portauimus

Nuestros padres pecaron, ya no existen, pero nosotros llevamos sus iniquidades.

Biblia (*Lm.* 5, 7)

Quod si et de his aliqui remanserint tabescent in iniquitatibus suis in terra inimicorum suorum et propter peccata patrum suorum et sua adfligentur

Los supervivientes entre vosotros perecerán en tierra enemiga a causa de las propias iniquidades y a causa de las iniquidades de sus padres que se les sumarán.

Biblia (*Lv.* 26, 39)

Crimina saepe luunt nati scelerata parentum

A menudo los hijos pagan los delitos de sus padres.

T 1075, W 3776

Quod sus peccauit, succula saepe luit

Los errores que cometió la cerda, a menudo los paga la cerdita.

B 2902, T 1075, W 26060

De los padres los pecados sacan los hijos corcovados. MK 10067 R. M.

Por los paternos pecados, los hijos andan encorvados. MK 29964 R. M.

Los pecados de los abuelos, los pagan sus nietos. MK 29963 R. M.

Más se heredan las enfermedades que los caudales. MK 29965 R. M.

5.56.2

Patres comederunt uuam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt

Los padres comieron uvas agraces, y los dientes de los hijos se quedan paralizados.

Biblia (*Ez.* 18, 2; *Lm.* 31, 29). A 962, D 2277, T 1075, W 20837b

Nuestros padres comieron el agraz y nosotros tenemos la dentera. MK 29962 R. M.

El padre comió la mala fruta, y al hijo le salen las pupas. MK 29961 R. M.

Aceitunas agrias, el padre las comió y el hijo las cagó. MK 423 R. M.

Apéndice 6. Casa

6.01. La casa es la patria

Hic domus, haec patria est

Aquí está mi casa, ésta es mi patria.

Virgilio (*Aen.* VII, 122). SD 3506, VF 363, P 1131, D 1069

Patria est ubicumque uir fortis sedem sibi elegerit

La patria está dondequiera que un hombre valeroso elija su morada.

Curcio (VI 4, 13). HL 6245, P 2187

Domus mea, patria mea

Mi casa, mi patria.

cf. San Agustín (*Sol.* I 1, 4). G 718, COU I.732

Patria, mi casa. MK 30877 R. M.

Mi patria es mi casa, y no tengo más patria. MK 30876 R. M.

vid. Apéndice 7.12

6.02. Casa propia, la mejor

Εἴη μοι οὗτος φίλος οἶκος

Que sea para mí esta querida casa propia.

Cicerón (*Att.* IV 8, 1)

Οἶκος φίλος, οἶκος ἄριστος

Casa propia, la mejor casa.

Esopo (*Fab.* 106 P); Zenobio Ath. (4, 11); Apostolio (12, 39); *Appendix Proverbiorum* (4, 15);

Suda (εἰ 291); cf. Cicerón (*Att.* IV 8, 1; XV 16a). A 234, T 1047

Nemo patriam quia magna est amat, sed quia sua

Nadie ama su patria porque es grande, sino porque es suya.

Séneca (*Ep.* 66, 26). SD 5808, HL 5168, VF 363, P 1792, M 437, G 1833

Quae est domestica sede iucundior?

¿Qué hay más placentero que la propia casa?

Cicerón (*Fam.* IV 8, 2). SD 7978, VF 342, , G 2586 y 2729, COU I.2434

Sed nescio quo modo οἶκος φίλος. Itaque me referunt pedes in Tusculanum

Pero, no sé de qué modo, «una querida casa propia»; así que los pies se me van hacia la de Túsculo.

Cicerón (*Att.* XV 16a, 1)

Domus propria, domus optima

Casa propia, la mejor casa.

cf. Erasmo (*Adag.* III 10, 38). SD 2299, HL 2189, VF 342, P 726, A 234, G 719, COU I.733, T 1047, W 6259

Magna aliena, parua; parua propria, magna

Lo grande ajeno es pequeño; lo pequeño propio es grande.

cf. Inscripción en la casa de Lope de Vega (Madrid). SD 4911, HL 4428, COU I.1569

Nil mundo melius quam mea resque domus

Nada en el mundo es mejor que mi propia casa y mi propiedad.

W 16772

Nullus est locus domestica sede iucundior

Ningún lugar es más agradable que la propia casa.

cf. Cicerón (*Fam.* IV 8, 2). SD 6615, HL 5726, A 232, G 2140, COU I.2058

Parua propria, magna; magna aliena, parua

Lo pequeño propio es grande; lo grande ajeno es pequeño.

Inscripción en la casa de Lope de Vega (Madrid). SD 7257, HL 6205

Parua, sed apta mihi, sed nulli obnoxia, sed non sordida, parta meo sed tamen aere domus

Pequeña es esta casa, pero para mí es suficiente, nadie tiene derecho sobre ella, no es sucia y además se hizo con mi dinero.

Ariosto. SD 7259, M 94 y 375, D 2266, T 1048

Quamuis in tenui mensa tenuique dieta, / mens hominis solet esse magis proprio lare leta

Aunque sea en una frugal mesa y una pequeña cámara, la mente del hombre suele estar más contenta en un hogar propio.

W 23413

No sabe lo que tiene quien casa de suyo tiene. MK 9660 C.

Casa mía, casa mía, por pequeña que tú seas me pareces una abadía. MK 30862 C.

Grande o chica, pobre o rica, casa mía. MK 9662 R. M.

Si quieres hallar rebuena tu casa, vive algún tiempo en casa extraña. MK 30898 R. M.

En casa de alquilé, donde se cae un terrón, meten un cagajón. MK 9694 N.-C.

6.02.1

Ad proprias uere prunas est dulce sedere

Es realmente gustoso sentarse junto a brasas propias.

W 435a

Aureus ecce locus proprius iste focus

He aquí que es un lugar de oro el brasero propio.

W 1789

Auro sit tibi par, licet exiguus, proprius lar

Tu hogar, aunque sea pequeño, valóralo como el oro.

SD 934, VF 343, G 285, W 1813

Discitur a uulgo: proprius lar plus ualet auro

Es sabido por el vulgo: un hogar propio vale más que el oro.

W 5606

Est auro proprius gratior ipse focus

El brasero propio es más grato que el oro.

W 7290

Est dictum uerum: priuata domus ualet aurum

Es verdad lo que se dice: casa propia vale como el oro.

A 234, COU I.853, T 1047, W 7392

Est focus proprius multo pretiosior auro

El brasero propio es mucho más valioso que el oro.

T 1047, W 7439

Est quasi, qui proprius, aureus ipse focus

El brasero que es propio es como de oro.

W 7832

Est uerum dictum: propria domus ualet aurum

Es verdad lo que se dice: casa propia vale como el oro.

W 7966

Lar proprius, licet exiguus, calet et ualet aurum, / et proprius panis magis extat in ore suauis

El hogar propio, aunque sea pequeño, es caliente y vale como el oro, y el pan propio supera al agradable al gusto.

W 13453

Proprius igne calens focus est pretiosior auro: / sit licet exiguus, calfacit ille tamen

El brasero propio caliente con fuego es más valioso que el oro: aunque sea pequeño, también calienta.

W 22658

Proprius in uita est aureus usque focus

El brasero propio es siempre de oro en la vida.

W 22659

Quo pretio possunt habitacula priua liceri? / Censeo pro magno propriis considerare tectis

¿Qué precio pueden ofrecer por unas viviendas particulares? Estimo en mucho el establecerse bajo el propio techo.

W 25694

Casa propria es un tesoro que no es pagado con oro. MK 9661 R. M.

Mi casa y mi hogar, cien sueldos val. MK 30860 Z.-N.-R.-C.

Mi casa y mi madre más que el resto del mundo valen. MK 30861 R. M.

Tranquila y propia casa, con ningún dinero es bien pagada. MK 30865 R. M.

Chica es mi casilla; pero vale más que toda Sevilla. MK 30863 R. M.

vid. Apéndice 4.12

6.03. La seguridad de la casa

Οἶκοι βέλτερον εἶναι, ἐπεὶ βλαβερὸν τὸ θύρηφιν

Es mejor que esté todo en casa, ya que lo que está fuera corre peligro.

Hesíodo (*Op.* 365)

Domus tutissimum cuique refugium atque receptaculum est

La casa es para cada uno el refugio y asilo más seguro.

Gayo (*Dig.* II 4, 18)

Hoc refugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas est

Este refugio es, pues, santo para todos, porque no es lícito apartar de allí a nadie.

Cicerón (*Dom.* 41, 109)

Nemo de domo sua extrahi debet

Nadie debe ser sacado de su casa.

Paulo (*Dig.* L 17, 103; cf. *Dig.* II 4, 21). SD 5763, HL 5137

Nihil quietius, nihil alsius, nihil amoenius

Nada más tranquilo, nada más fresco, nada más agradable.

Cicerón (*Att.* IV 8, 1)

Nulli certa domus

Nadie tiene un hogar seguro.

Virgilio (*Aen.* VI, 673). SD 6567, VF 343

Parua domus magna quies

Casa pequeña, gran descanso.

Inscripción. SD 7253, HL 6201, VF 343, P 2171, M 94, D 2262, 2334, COU I.2226

Paruula securo tegitur mihi culmine sedes

Mi pequeña casa está cubierta con un tranquilizador techo.

Petronio (*fr.* [PLM IV.81])

Quid est sanctius, quid omni religione munitius, quam domus unius cuiusque ciuium?

¿Qué hay más sagrado, más protegido por todos los preceptos de la religión que el hogar de cada uno de los ciudadanos?

Cicerón (*Dom.* 41, 109). SD 8405, VF 342, M 94

Tuta sine telo est domus / rebusque paruis magna praestatur quies

La casa está segura sin armas y con humildad garantiza una gran tranquilidad.

Séneca (*Thy.* 468-469)

Claude ostium domus tuae, et eris in pace

Cierra la puerta de tu casa y estarás en paz.

Kempis (*Hort. ros.* 2). SD 1382

Domus sua cuique tutissimum refugium

El hogar propio es el refugio más seguro.

- Coke (*Inst.* III 162). SD 2300, VF 342, G 720, COU I.734
Est neglectus homo, qui manet absque domo
 Es un hombre abandonado el que permanece sin casa.
 W 7718
- Latere sub lare priuato tutius esse puto*
 Creo que refugiarse en un hogar propio es más seguro.
 W 13501
- Non habes hic manentem ciuitatem, et ubicumque fueris, extraneus et peregrinus*
 No tienes aquí en la tierra morada permanente, y adondequiera que vayas serás extranjero y peregrino.
 Kempis (*Imit.* I 23, 9). D 1969
- Quisque suaque domo tutus habetur homo*
 Y cada hombre se siente seguro en su propia casa.
 W 11985a,2
- Sub lare priuato tutius esse licet*
 Se puede estar más seguro en un hogar propio.
 W 30535
- Casa, chiquita, y donde dentro se oiga la risa.* MK 30864 R. M.
Quien tiene buen nido, tiene buen amigo y buen abrigo. MK 30878 C.
En la casita y con candela, todo el año es primavera. MK 30870 R. M.
Un invierno en casa, pronto se pasa. MK 30871 R. M.
La calentura del hogar no dura más que hasta el umbral. MK 30899 Z.-R. M.
Lumbre de casa caliente y no abrasa. MK 30901 R. M.
Lumbre de mi casa, dulcecita y mansa. MK 30902 R. M.
Lumbre de mi casa, mejor que de la extraña. MK 30900 R. M.
Quien de casa fuye, a casa torna. MK 30889
Quien vuelve a su hogar, si estuvo loco lo dejó de estar. MK 30892 R. M.
Sale hombre de su casa por tornar con gana. MK 30893 R. M.
Pájaro que tiene nido, es alejado, pero no perdido. MK 30890 R. M.
Pájaro que tiene nido, nunca perdido. MK 30891 R. M.
En casa ajena, el alma en pena; en casa, propia, el alma en gloria. MK 30896 R. M.
Fuera de la casa mía, tristeza y melancolía. MK 30897 R. M.
Fuerza ime a casa de mi vecina, y desempléme; volvíme a mi casa y consoléme. MK 30886 N.-C.
Fui a casa de mi vecino, y denosteme; vine a mi casa, y conhorteme. MK 30888 R. M.
Fui a mi vecina e avergoncéme; volví a mi casa e consoléme. MK 30885 S.-Z.
Salí a la calle y afrentéme, volví a mi casa y remediéme. MK 30887 C.
Deja tu casa; vete a la mía; habrás mala postrimería. MK 30894 Z.-N.-R. M.
Si quieres perder tu alegría, deja tu casa y vente a la mía. MK 30895 R. M.
Casa con azotea, ladrón la saltea. MK 9669 N.-C.
 vid. Apéndice 3.33

6.04. *Es mejor permanecer en casa*

Οἴκοι μένειν δεῖ τὸν καλῶς εὐδαίμονα

En casa es preciso que permanezca el que es verdaderamente dichoso.

Diogeniano (7, 35); Apostolio (12, 45); cf. Sófocles (*fr.* 934 R), *apud* Estobeo (*Floril.* 3, 39, 14);
 cf. Esquilo (*fr.* 317 R), *apud* Clemente de Alejandría (*Strom.* VI 2, 7)

Domī manere uirum fortunatum decet

Al varón afortunado le conviene permanecer en casa.

Pseudo-Publilio Siro (102)

Domī manendum est, fata cui sunt prospera

Permanezca en casa aquél para quien los hados son propicios.

Manucio (*Adag.* 834)

Domi manendum, sit uir ut felicior

Permanezca el hombre en su casa para ser más feliz.

Schott (*Adag.* 617). K D1474

Domi manere conuenit felicibus

A los afortunados les conviene quedarse en casa.

SD 2273, VF 343, COU I.724

Domi manere oportet belle fortunatum

Al bien afortunado le es oportuno quedarse en casa.

Erasmus (*Adag.* III 1, 13; *cf.* III 9, 44). G 706, COU I.724

Si uelit felicem agere uitam, domi uiuat

Si alguien quiere llevar una vida feliz, que viva en casa.

Manucio (*Adag.* 773)

El que está en cubierto cuando llueve, es bien loco si se mueve; y si se mueve y se moja, es bien loco si se enoja. MK 32717 C.

Quien está a cubierto cuando llueve, es un tonto si se mueve. MK 32718 R. M.

El mejor caminar es no salir de casa. MK 51637 R. M.

No he salido de mis eras, que el trigo me tengo en ellas. MK 4677 N.-C.

Si no he de salir de mal, en mi casa me quiero estar. MK 4675 R. M.

Bien te estabas en tu nido, pájaro pinto. MK 4667, MK 32716 Z.-N.-C.

El galápago en su casa no tiene miedo al agua. MK 4668 C.

Cada cual en su corral. MK 4672 R. M.

Cada gallo en su gallinero, y cada ratón en su agujero. MK 4673 R. M.

Cada abeja a su colmena. MK 4670 R. M.

Cada abeja vive en su colmena, y no se mete en la ajena. MK 4671 R. M.

Cada mochuelo a su olivo. MK 55583 R. M.

Cada putica a su botica. MK 55584 R. M.

Mucho de hogar y poco de callejear. MK 4666 R. M.

vid. Apéndice 9.45

6.05. Necesidad de un gobierno

Sine imperio nec domus ulla nec ciuitas nec gens nec hominum uniuersum genus stare, nec rerum natura omnis, nec ipse mundus potest

Sin gobierno ni una casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano, ni la naturaleza de las cosas, ni el mismo mundo pueden subsistir.

Cicerón (*Leg.* III 1, 3). M 257

Casa donde no hay gobierno, vaya al cuerno. MK 39668 R. M.

Casa sin gobierno, disgusto eterno. MK 39669 R. M.

Casa sin gobierno, semejanza del infierno. MK 39670 R. M.

En la casa en que no hay gobierno, de un repizquito se va a un pan tierno. MK 17102 R. M.

En tres cosas se conoce la cordura de un hombre: en gobernar su casa, en refrenar la ira, en escribir una carta. MK 19079 C.

Casa ordenada, casa salvada. MK 39676 R. M.

En casa bien regida, no hay pobreza conocida. MK 39672 H.-R. M.

En la casa donde no hay gobierno, él solito se pone. MK 17095 R. M.

6.06. No descuidar la casa

Ita fugias ne praeter casam

Huye, pero no más allá de tu cabaña.

Terencio (*Phorm.* 768); Erasmus (*Adag.* I 5, 3). SD 4468, HL 3971, M 370

Casa cerrada y sin gente, abajo se viene. MK 9699 R. M.

Casa cerrada, casa arruinada. MK 9697 R. M.

Casa cerrada, casa robada. MK 9698 R. M.

Casa sin moradores, nido de ratones. MK 9696 N.–C.

6.07. Dificultad del gobierno doméstico

Domus pusilla res publica est

Una casa es un estado en pequeño.

Séneca (*Ep.* 47, 15). SD 2294, HL 2183, A 239, D 678, COU I.731

Prima societas in ipso coniugio est

La forma primera de la sociedad está en el matrimonio mismo.

Cicerón (*Off.* I 17, 54). SD 7772, HL 6687, VF 347, M 354

Primum domum suam coercuit, quod plerisque haud minus arduum est quam prouinciam regere

Sometió a gobierno primero su propia casa, lo que para la mayor parte de los hombres no es menos arduo que gobernar una provincia.

Tácito (*Agr.* 19, 2). SD 7773, M 208

Aliena facile est imperia gubernare

Es fácil gobernar los dominios ajenos.

G 110, COU I.116

Aliorum facile est nauem gubernare

Es fácil conducir la nave de otros.

G 121

Arreglando casas andaba María Gobierno, y la suya era un infierno. MK 21560 R. M.

Casa ajena sabe criticar quien la propia no sabe guardar. MK 44483 R. M.

Hogar ajeno suele criticar quien el propio no sabe arreglar. MK 44482 R. M.

Quien mi casa quiera gobernar, por la suya ha de empezar. MK 21586 R. M.

Quien no sabe gobernar su casa, quiere gobernar a España. MK 28245 R. M.

Cada cual en su madriguera sabe más que el que viene de fuera. MK 28270 R. M.

De su casa sabe el loco, y de la ajena, muy poco. MK 28267

Más sabe el cuerdo en su casa que el necio en la ajena. MK 28266 C.*

Más sabe el necio en su casa que el sabio en la extraña. MK 28268 R. M.

vid. Apéndice 9.46

6.08. Cada cual puede mucho en su casa

Domi suae quilibet rex

En su casa cualquiera es rey.

P 721, G 709, W 36398

Quilibet est rex in domo sua

Cada cual es rey en su casa.

SD 8494, HL 7266, A 239, G 2793, COU I.2617, DAPR 146

Cada uno es rey en su casa. MK 30919 C.

Cada uno manda en su casa. MK 38630 R. M.

En mi casa, yo me soy rey y yo me soy papa. MK 30920 R. M.

Mientras en mi casa me estoy, rey me soy. MK 30918, MK 32829 N.–C.

Rey en mi casa me soy, y adonde no me llaman, no voy. MK 4674 R. M.

Cada uno es rey en su casa; pero en la ajena, un cualquiera. MK 28286 R. M.

De mis puertas adentro, estoy en mi centro; de mis puertas afuera, como un cualquiera. MK 30923 R. M.

Cada coronel tiene su cuartel. MK 30924 R. M.

Cada uno es señor de su tienda. MK 28287 R. M.

Zapatero en su banquilla, rey de Castilla. MK 64998 R. M.
En mi harnero mi zarandan, nadie manda. MK 28292 R. M.

6.08.1

In proprio plus lare Hannon ualet

En su propia casa Hanón sobresale más.

Saxo Gramático (*Gest. Dan.* VII 9, 7, 6). Singer (1995-2002: V.344, s. v. *Haus*)

In suo municipio quisque plurimum potest

En su propio municipio cada cual puede mucho.

K I1157

6.08.2

Gallus in suo sterquilino plurimum potest

El gallo tiene mucho poder en su estercolero.

Séneca (*Apoc.* 7, 3); Erasmo (*Adag.* IV 4, 25). SD 3316, HL 2993, P 1038, M 398, A 559, D 1296, G 1103, COU I.1155, T 976

In sterculino plurimum gallus potest

En su estercolero el gallo tiene muchísimo poder.

Pseudo-Publilio Siro (176)

Gallo molimen animosius est prope limen

El gallo tiene unos aires de grandeza más altivos cerca de su umbral.

A 559, G 1102, COU I.1154, DAPR 318

Plurimum ualet gallus in aedibus suis

El gallo sobresale mucho en su propia casa.

K P1211 = Pereira 111

Un gallo en su estercolero desafía al mundo entero. MK 47477 R. M.

¡Con qué señorío y majestad canta el gallo en su muladar! MK 30922 R. M.

Cada gallo canta en su gallinero, o en su muladar. S 426

Cada gallo canta en su muladar. MK 19584, MK 38626 Z.–C.

Cada gallo en su muladar, no canta mal. MK 38625 C.

Cada gallo, en su muladar. MK 38624 S.–N.

Cada gallo canta en su gallinero, y el que es bueno, en el suyo y en el ajeno. MK 38628 C.

Cada gallo canta en su muladar, y en viendo la suya dejó de cantar. MK 38627 C.

Gallo que es bueno, lo mismo canta en su corral que en el ajeno. MK 62197 R. M.

La noche de San Pedro (29 de junio), cada gallo canta en su gallinero; y el bueno, en el suyo y en el ajeno. MK 25494 R. M.

En mi hambre no manda nadie. MK 32832

En su olivo el mochuelo se tiene por rey del universo. MK 30921 R. M.

Mucho puede el pajarillo en su sotillo. MK 49116 R. M.

El buey bravo, en tierra ajena se hace manso. MK 23634 N.–C.

En corral ajeno la vaca corre al buey. MK 23636 R. M.

En corral extraño, las gallinas les pueden a los gallos. MK 23637 R. M.

En tierra ajena la vaca al buey maja. MK 20660 C.

En tierra ajena, el pollo le pica al gallo en la cresta. MK 23638 R. M.

En tierra ajena, la vaca al buey acornea. MK 20659 C.*

En tierra ajena, la vaca al buey cornea. MK 23635 N.–R. M.

6.08.3

Κύων ἐν προθύπῳ

El perro en el vestíbulo.

Appendix proverbiorum (3, 53). T 977

Canis domi ferocissimus

El perro en su casa es muy feroz.

Wander (1867-1880, II.828, s. v. *Hund*, 210)

Aedibus in propriis canis est mordacior omnis

En su propia casa todo perro es muy mordedor.

Wander (1867-1880, II.828, s. v. *Hund*, 212)

Ausus maiores fert canis ante fores

El perro delante de la puerta de casa se atreve a mucho.

A 217, T 977, W 1836

Canis est audax ante suum foramen

El perro es valiente delante de su propia guarida.

Bebel (1879: 87, nº 312)

Canis est audax iuxta proprias aedes

El perro es valiente al lado de su propia casa.

Wander (1867-1880, II.828, s. v. *Hund*, 212)

Est audax amen proprium canis ante foramen

En realidad el perro es valiente delante de su propia guarida.

Wander (1867-1880, II.828, s. v. *Hund*, 215)

In claustro domini furit acrior ira catelli

En el patio del señor la ira del cachorro se enfurece más acremente.

K I598 = Pereira 111

In foribus propriis canis est audacior omnis

Todo perro en los límites de su propia casa es más valiente.

SD 3964, HL 3555, D 1229, G 1274, COU I.1340, Wander (1867-1880, II.828, s. v. *Hund*, 216)

Omnis canis in porta sua magnus est latrator

En su puerta todo perro es un gran ladrador.

K O796 = Erpenio / Rezende 4640

Quiuis canis domi suae ferox

Todo perro es feroz en su propia casa.

G 2803

En su casa, un perro es un león; en la ajena, un ratón. MK 49988 R. M.

6.08.4

Οἱ ἐκ τῆς Ἑλλάδος λέοντες ἐν Ἐφέσῳ γεγόνασιν ἀλώπεκες

Los leones de Grecia se convirtieron en raposas en Éfeso.

Eliano (*Var. Hist.* XIII 9). T 1243

Οἴκοι μὲν λέοντες, / ἐν μάχῃ δ' ἀλώπεκες

En casa, leones; en la batalla, raposas.

Aristófanes (*Pax* 1189-1190). T 1243

Domi leones, foras uulpes

En casa, leones; fuera, raposas.

Petronio (44, 14). SD 2272, HL 2166, P 720, M 619, COU I.723, T 1243

In praetoriis leones, in castris lepores

En los cuarteles, leones; en el frente, liebres.

Sidonio Apolinar (*Ep.* V 7, 5). P 1333

Plerosque hominum in domibus saeuissimos, in alienis humillimos seruos

La mayoría de los hombres en su casa son muy rabiosos y en la ajena son los más humildes siervos.

Pseudo-Publilio Siro (291)

In pace leones, in proelio cerui

En la paz, leones; en la guerra, ciervos.

Tertuliano (*Cor. mil.* 1, 5). SD 4060, HL 3629, VF 185, P 1326, COU I.1357

Domi, Argus; foris, talpa

En casa, un Argos; fuera, un topo.

COU I.721

Fieros de león, y obras de ratón. MK 24340 R. M.

El cobarde es león en casa y liebre en la plaza. MK 10958 R. M.

En su casa, un perro es un león; en la ajena, un ratón. MK 49988 R. M.

En la calle, fiero; en mi casa, cordero. MK 39707 R. M.

De mancebo, león; de casado, cagón. MK 39705 R. M.

De mancebo, león; de desposado, pavón; de casado, asno enalbardado. MK 39706 R. M.

Soltero pavón, desposado león, casado asno. MK 39703 N.-M.-C.-R. M.

Soltero pavón, desposado león, casado buey cansado. MK 39704 C.

6.08.5

In foro columba, domi lupus

En el foro es una paloma; en casa, un lobo.

G 1275, COU I.1341

Fuera de casa, una palomita; pero en casa, un lobo. COU I.1341

Por arriba, palomita; por abajo, caronita. COU II.2069, G II.3767

En la plaza pura bondad, y en casa todo maldad. COU I.1341

Candilito en la plaza, y tizoncito en la casa. MK 23821, MK 39977 R. M.

Mucha fachenda en la plaza, y mucha galipa en casa. MK 47520 R. M.

Uno en casa, otro a la puerta, y otro en la plaza. MK 23823 C.-R. M.

Placer en puerta ajena, y purgatorio en casa. MK 39978 R. M.

En casa, como porqueros, en la calle, como caballeros. MK 23822 R. M.

La moza de la plaza, la puerta barrida y la casa cagada. MK 43315 C.

La moza garrida, la casa cagada y la puerta barrida. MK 43316 C.

6.09. El hombre hace la casa

Οὐχ ἡ πόλις σου τὸ γένος εὐγενὲς ποιεῖ, / σὺ δ' εὐγενίζεις, τὴν πόλιν πράσσων καλῶς

La ciudad no hace noble tu linaje, sino que eres tú quien ennobleces tu ciudad haciendo el bien.

Comparatio Menandri et Philistionis (III, 55-56); Filemón (*fr.* 180 K). T 1056

Οὐχ ὁ τόπος τὸν ἄνδρα, ἀλλ' ὁ ἀνὴρ αὐτὸν ἐντιμον ποιεῖ

El lugar no hace ilustre al hombre, sino el hombre a sí mismo.

Apostolio (13, 62)

Nec domo dominus, sed domino domus honestanda est

No ha de ser el dueño honrado por la casa, sino la casa por el dueño.

Cicerón (*Off.* I 39, 139). SD 5646, HL 5050, D 1932, COU I.1951

Ornanda enim est dignitas domo, non ex domo tota quaerenda; nec domo dominus, sed domino domus honestanda est

La casa debe realzar la dignidad de su dueño, pero ésta no debe basarse sólo en la casa; no es la casa la que debe honrar al dueño, sino el dueño a la casa.

Cicerón (*Off.* I 39, 139). SD 7106, VF 189, M 94

Homo domi cognoscitur

El hombre se conoce por su casa.

G 704 y 1173, COU I.1225

Homo locum ornat, non hominem locus

El hombre ennoblece el lugar, no el lugar al hombre.

Carisio (287, 15 K). T 1056

Nec domus ornata dominum nec pictas decorat, / sed domus est grata, quam moribus hospes honorat

No es una casa adornada y pintada lo que honra a su señor; una casa agradable es aquella a la que hacen honor las costumbres del que la habita.

SD 5647, VF 343, W 16186

Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt

Pues el hecho no es amado por los lugares, sino que los lugares se aman por los buenos hechos.

San Beda el Venerable (*Hist. eccl.* I 27, 2 [PL 95, 59a]), atribuido a San Gregorio Magno

Qualis dominus, talis domus

Como es el señor, así es su casa.

G 2615, COU I.2456

(?) *A cada uno se le conoce en su casa.* COU II.17, G II.807

vid. Apéndice 3.05

6.09.1

Ex nido auem iudicamus

Por el nido juzgamos el ave.

Singer (1995-2002: VIII.465, *s. v. Nest*), Bebel (1879: 133, nº 498)

Nidus testatur ibi qualis auis dominatur

El nido atestigua cómo es el ave que habita en él.

A 1380, G 1870, COU I.1867

Talis nidus bonas aues decet

A las buenas aves les conviene un nido igual.

Singer (1995-2002: VIII.465, *s. v. Nest*)

6.09.2

Est mala quae proprium demerdat auicula nidum

Es mala el avecilla que enmierda su propio nido.

Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*), Werner (1912: 27 = E 65)

Nidos commaculans inmundus habebitur ales

El pájaro se tendrá por sucio si ensucia los nidos.

G 1869, Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*)

Nidum, quo residet, sordida foedat auis

El ave sucia ensucia el nido en el que vive.

Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*)

Non est illa ualens quae nidum stercorat ales

No es sana el ave que ensucia su nido.

Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*)

Pessima est auis, quae proprium nidum defoedat

Es pésima el ave que defeca en su propio nido.

Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*), Bebel (1879: 21, nº 44)

Progenies auium mala fedat stercore nidum

La mala prole de las aves ensucia el nido con excrementos.

Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*)

Turpe est quod proprium uiolas, onocrotale, nidum

Es vergonzoso, pelícano, porque ensucias tu propio nido.

Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*)

Turpis auis proprium qui foedat stercore nidum

Es vergonzosa el ave que ensucia con excrementos su propio nido.

A 1379, D 3222, G 3253, COU I.3065, Singer (1995-2002: VIII.466, *s. v. Nest*)

Aquella ave es mala, que su nido caga. S 106
Aquella ave es mala, que su nido estraga. MK 30927 C.
Esa ave mal haya que su nido caga. MK 30928 C.
Pájaro es de mal natío el que se caga en el nido. MK 30929 R. M.
Pájaro que caga el nido no debía haber nacido. MK 30930 R. M.
 vid. Apéndice 9.47

6.10. El señor difunde su ejemplo

Αἱ κύνες τὴν δέσποιναν μιμούμεναι
 Las perras imitan a la señora.
 Diogeniano (5, 93)
Αἷ τε κύνες [...] οἰαίπερ αἱ δέσποιναι γίγνονται
 Las perras se vuelven tal como las señoras.
 Platón (*Rep.* VIII 563c); cf. Cicerón (*Att.* V 11, 5). T 968
Οἷαπερ ἡ δέσποινα, τοῖα χῆ κύων
 Como es la señora, tal es también la perra.
 Diogeniano Vind. (3, 51)
Catulae dominam imitantur
 Las cachorritas imitan a la señora.
 Von Gaal (1830: 82, nº 436)
Qualis hera, talis et canis
 Como es la señora, así también es la perra.
 T 968, W 23244b
A gusto del amo aparece el caballo. MK 14111 R. M.
El mozo y la bestia, al año, se parecen a su amo. MK 14113 R. M.
La mula y el mozo y el caballo, al cabo de un año parecen a su amo. MK 44392 R. M.
 vid. Apéndice 8.25

6.10.1

Ὅμοιον αὐτοῦ πᾶς τὸν οἰκέτην ποιεῖ
 Todo hombre hace a su criado semejante a sí mismo.
 Menandro (*Monost.* 619)
Maxima quaeque domus seruis est plena superbis
 Cualquiera de las casas grandes está llena de siervos soberbios.
 Juvenal (5, 66). SD 5104, M 548, D 1563
Qualis dominus, talis et seruus
 Como es el amo, así también es el siervo.
 Petronio (58, 3). SD 8034, HL 6943, VF 360, P 2409, M 550, A 966, D 2534, G 2616, COU
 I.2457, T 968, W 23233, cf. W 23245
Aer ex uento cognoscitur: pater ex filio: et dominus ex familia
 El aire se conoce por el viento; el padre, por el hijo; el señor, por la familia.
 Bebel (1879: 155, nº 597)
Cual el amo, tal el criado. MK 4208 C.
Cual es el señor, tal el servidor. MK 4209 R. M.
De tal amo, tal criado. DAPR 62
Tal amo, tal criado. S 71
Tal señor, tal servidor. MK 4211 R. M.
A buen amo, buen criado. MK 14174 R. M.
A amo ruin, mozo másín. MK 4200 R. M.
A mal amo, mal criado. MK 4201 R. M.
Al cabo de un año, tiene el mozo las mañas de su amo. MK 14112 N.-C.

Donde va el amo, puede ir el criado. MK 14114 C.
El amo hace al criado: si bueno, bueno; si malo, malo. MK 4213 R. M.
El amo imprudente hace al mozo negligente. MK 4212 N.-R. M.
Buenos señores tienen buenos servidores. MK 4204 R. M.
El amo majestuoso hace al criado reverencioso. MK 4215, S 71 R. M.
En la casa del buen amo vive y muere el buen criado. MK 4218 R. M.
Al amo que honra, el criado bien le sirve. MK 4194, S 71 R. M.
La honra del amo descubre la del criado. MK 4219 R. M.
La nobleza del señor hace bueno al servidor. MK 4217 R. M.
Las mercedes del señor hacen bueno al servidor. MK 4216 H.-R. M.
Donde hay un amo pillo, hay un criado más pillo. MK 4214 R. M.
Ruin señor cría ruin servidor. MK 4210 N.-C.
A amos deudores, criados hurtadores. MK 14228 R. M.
Amo trasquilado, mozo descuidado. MK 4222 C.*
¿Quieres conocer al amo? Mira a su criado. MK 4220 R. M.
Por el criado se conoce al amo. MK 14118 R. M.
Por el servidor se conoce a su señor. MK 14119 R. M.
Por los hijos se conocen los padres, y los criados por los amos. MK 20125 C.
El vestido del criado desnuda al amo. MK 63295 R. M.
El vestido del criado dice quién es su amo. MK 14317 C.
El vestido del servidor dice quién es su señor. MK 14318 R. M.
Por la vida de las criadas se trasluce la de las amas. MK 14120 R. M.
A mal capellán, mal sacristán. World Wide Web

6.10.2

Et erit sicut populus sic sacerdos et sicut seruus sic dominus eius sicut ancilla sic domina eius
 Como sea el pueblo así será el sacerdote; como el siervo, su señor; como la criada, su señora.
 Biblia (*Is.* 24, 2). T 968
Mores ancillarum ex dominarum moribus noscuntur
 Las costumbres de las criadas se conocen por las de las señoras.
 A 963
Qualis hera, tales ancillae
 Como es la señora, así son las criadas.
 T 968
Qualis hera, talis et pedisequae
 Como es el ama, así son sus criadas.
 Erasmo (*Adag.* IV 5, 63). SD 8035, HL 6944, M 550, A 963, D 2535, G 2618, COU I.2459, T 968, W 23244a
Cual es el ama, tal anda la criada. MK 4207 C.
A ama gruñona, criada rezongona. MK 4198 R. M.
Ama gruñona, y criada rezongona, bien se entonan. MK 4199 R. M.

6.10.3

Vt serui uolunt esse erum ita solet / boni sunt, bonus; improbi sunt, malus fit
 Como los criados quieren que sea su amo, así sucede; si son buenos, él es bueno; si son malos, él se hace malo.
 Plauto (*Most.* 872). SD 10352
A mal mozo, mal amo. MK 14189 R. M.
A mozo alcucero, amo roncero. MK 4197 .-Z.-N.
La moza mala hace al ama brava. MK 14203 R. M.

6.11. El inferior conoce los defectos del superior

Inferior rescit, quidquid peccat superior

El subordinado conoce todo aquello en lo que flaquea su superior.

Publilio Siro (230 / I 1)

No hay hombre sabio para su criado. MK 24227 R. M.

Para su criado, es medio tonto el sabio. MK 14128 R. M.

El rey es poco para su porquero. MK 47582 C.

vid. Apéndices 1.48, 9.48

6.12. El criado es testigo mudo, sordo y ciego

Μήτ' ἀκούω μήθ' ὀρῶ

Ni oigo ni veo.

Aristófanes (*Thesm.* 19). T 333

Ὅσα γὰρ οἶσθ' οὐκ οἶσθα νῦν

No sabes lo que sabes.

Antífanes (*fr.* 194, 11 K). T 339

Hominem seruuum suos / domitos habere oportet oculos, et manus, / orationemque

Es necesario al hombre que está al servicio de otro tener dominados los ojos, las manos y también su palabra.

Plauto (*Mil.* 563-565). SD 3575

Ne tu hercle, si te di ament, linguam conprimes; / posthac etiam illud quod scies nesciueris, / nec uideris quod uideris

¡Por Hércules!, que sujetes tú la lengua, si los dioses te aman; en adelante incluso lo que sepas como si lo ignorases, y no hubieras visto lo que vieras.

Plauto (*Mil.* 571-573)

Nescio etiam id quod scio

No sé ni siquiera lo que sé.

Plauto (*Bacch.* 791)

Plus oportet scire seruuum quam loqui

A un esclavo le conviene más saber que hablar.

Plauto (*Mil.* 477). SD 7602, HL 6524, VF 361, M 550, T 339, W 21735

Tu nescis id quod scis, Dromo, si sapias

No sabes lo que sabes, Dromo, si eres inteligente.

Terencio (*Heaut.* 748)

Tu Pol, si sapias, / quod scis nescis

¡Por Pólux!, si eres inteligente, no sabes lo que sabes.

Terencio (*Eun.* 721-722)

Nec aures me credo habere nec tango

Me parece que no tengo orejas y no toco.

San Jerónimo (*Ep.* 117, 1). T 333

Nec audio nec uideo

Ni oigo ni veo.

T 333, W 16170

Quod scis ignoras: digito compelle labellum

Lo que sabes lo ignoras: constriñe el labio con el dedo.

T 339, W 26022b

Quien sirve y calla, premio aguarda. MK 14147 R. M.

De buenos criados es conllevar las penas de sus amos. MK 14146 R. M.

El buen criado no echa en la calle las faltas de sus amos. MK 14143 R. M.

El buen criado tiene orejas de asno. MK 14144 R. M.

6.12.1*Lingua mali pars pessima serui*

La parte peor de un mal esclavo es la lengua.

Juvenal (9, 121). SD 4803, HL 4306, VF 361, P 1521, M 97, 339 y 548, D 1467

Criado murmurador, cuchillo de señor. MK 14217*De escuderos y criados, mal servidos y peor hablados.* MK 14191 R. M.*Los criados son espías pagados.* MK 14218 R. M.**6.13. No servir a dos amos***Δοῦλος ἴγυρονὼς ἑτέρῳ δουλεύειν φοβοῦ*

Si has nacido esclavo, teme servir a otro.

Menandro (*Monost.* 207)*Nemo potest duobus dominis seruire*

Nadie puede servir a dos señores.

Biblia (*Mt.* 6, 24); Pseudo-Beda ([PL 90, 1102c]); San Agustín (*Vera relig.* 46, 88). SD 5812, HL 5171, VF 359, P 1794, M 85 y 549, A 1273, D 1706, G 1834, COU I.1845, T 1451*Nemo seruus potest duobus dominis seruire aut enim unum odiet et alterum diliget aut uni adherebit et alterum contemnet. Non potestis Deo seruire et mamona*

Ningún siervo puede servir a dos amos, puesto que u odiará a uno y amará al otro, o seguirá a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.

Biblia (*Lc.* 16, 13)*Deficit ambobus qui uult seruire duobus*

Falla a ambos quien quiere servir a dos.

COU I.622, T 1451, W 5306

Displicet ambobus, qui uult seruire duobus

Desagrada a ambos quien quiere servir a dos.

W 5989

Excidit ambobus, qui uult seruire duobus

Falta a ambos quien quiere servir a dos.

W 8388

Nemo facit dominis seruimina congrua binis, / non uult uerna probus dominis seruire duobus

Nada presta servicios convenientes a dos señores: el criado honrado no quiere servir a dos señores.

W 16346

Nemo potest digne dominis seruire duobus

Nadie puede servir dignamente a dos señores.

B 2051, W 16405

Nemo potest dominis seruire congrue binis

Nadie puede servir convenientemente a dos señores.

W 16406

Nemo potest dominos placare duos famulatu

Nadie puede calmar a dos señores con su servidumbre.

W 16406a

Nemo potest seruus dominis seruire duobus

Ningún siervo puede servir a dos señores.

W 16416

Nemo simul dominis par est seruire duobus

Es conveniente que nadie sirva al mismo tiempo a dos señores.

Owen (*Epigr.* I 94, 1). B 2056, A 1273, G 1841, COU I.1845, W 16446*Non uult uerna probus dominis seruire duobus*

El criado honrado no quiere servir a dos señores.

W 18734

Nummis atque Deo seruire potest bene nemo; / nullus homo dominis seruire potest bene binis

Nadie puede servir bien al dinero y a Dios: ningún hombre puede servir bien a dos señores.

T 1451, W 19136

Obsequium dominis qui uult impendere binis, / indiget ille satis bene dono prosperitatis

Quien quiere emplear su complacencia con dos señores, ése necesita bastante bien el favor de la prosperidad.

W 19651

Officium dominis qui uult impendere binis, / indiget ille satis de dono prosperitatis

Quien quiere emplear su servicio con dos señores, ése necesita bastante el favor de la prosperidad.

W 19759

Vix placet ambobus, qui uult seruire duobus

Apenas place a ambos quien quiere servir a dos.

W 34094

Vtiliter seruit nemo duobus heris

Nadie sirve provechosamente a dos amos.

Fabulae Aesopicae (Nevelet, 1610: *Anonymi Fabulae Aesopicae*, 44, 12). B 3459, W 32734

A dos amos no se puede servir a un tiempo. S 71

Ninguno puede servir juntamente a dos señores. MK 17030 H.-R. M.

A dos amos sirve Nicanor: al uno mal y al otro peor. MK 17038

No puede uno servir bien a dos amos, y contentarlos a entrambos. MK 17031 C.

No se puede servir a dos señores a un tiempo y tener a cada uno contento. MK 17032 C.

Quien a dos señores ha de servir, al uno ha de mentir. MK 17029 N.-R. M.

Servir a dos señores, a los dos espinas, y a ninguno flores. MK 17041

Quien sirve a los dos bandos por estar seguro, no sirve a ninguno. MK 17039 R. M.

Quien a muchos amos sirve, a alguno ha de hacer falta. MK 17036 R. M., S 71

Quien muchos amos tién, con ninguno cumple bien. MK 17037 R. M.

Quien sirve a muchos, no aplace a todos. MK 17033 R. M.

Quien sirve a muchos, no sirve a ninguno. MK 17040 R. M.

Perrito de amos muchos, no quiere bien a ninguno. MK 17034 R. M.

Quien a dos amos sirve, es libre. MK 17035 R. M.

vid. Apéndice 8.04

6.14. *Quien sirve debe conformarse*

Qui inuitus seruit, fit miser, seruit tamen

El que contra su voluntad sirve, se hace miserable y, sin embargo, sirve.

Publilio Siro (564 / Q 64). SD 8222, HL 7088

Si inuitus pares, seruus es; si uolens, minister

Si obedeces de mala gana, eres un esclavo; si lo haces queriendo, un criado.

Pseudo-Publilio Siro (App. 108)

Servo es el forzado; servidor, el de grado. MK 58309 R. M.

6.15. *El único esclavo es el señor*

Εἷς ἐστὶ δοῦλος οἰκίας ὁ δεσπότης

Uno solo es el esclavo de la casa, el amo.

Menandro (*Monost.* 241; fr. 716 K-Th)

Un rey es más esclavo que un pícaro descalzo. MK 55646 R. M.

Más que admiración, causa un rey compasión. MK 55645 R. M.

6.16. Criados buenos

Qui docte seruit, partem dominatus tenet

Quien sirve hábilmente tiene madera de amo.

Publilio Siro (544 / Q 44). SD 8186, HL 7060, VF 360, M 550

De leal y buen servidor vendrás a ser señor. MK 14151 R. M.

Celo de siervo obediente, al señor hace sirviente. MK 14152 R. M.

Con buenas palabras, el siervo a su amo manda. MK 14153 R. M.

El servidor prudente manda en la casa del pudiente. MK 14154 R. M.

El siervo prudente manda a los hijos de señor. MK 14155 R. M.

Criado obediente, de su amo se hace pariente. MK 14156 R. M.

El buen criado, ley tiene con su amo. MK 14157 R. M.

Servicial fiel y con apaño, tendrá manteneña o gaño. MK 14163 García-Lomas.

A quien te sirve, llévale por bien. MK 14162 R. M.

Bien pide quien bien sirve. MK 14160 R. M.

Quien bien sirve, callando pide. MK 14159 Z.-R. M.

Quien bien sirve, no medra. MK 14178 R. M.

6.16.1

Nam principes non sunt timori boni operis sed mali. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa

Pues los que mandan no son causa de temor cuando se obra bien, sino mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra bien y recibirás de ella alabanza.

Biblia (*Rm.* 13, 3). D 3415

Haz lo que te manda tu amo, y sentarte has con él en el escaño. MK 14137 C.

Haz lo que te manda tu señor, e pósate con él a la mesa. MK 14132 S.-N.-C.

Haz lo que te manda tu señor, sentarte has con él al sol. MK 14138 C.

Haz lo que tu amo te manda, y sentarte has con él en la tabla. MK 14136 C.

Mozo que bien obedece, come con su amo cuanto le apetece. MK 14135

Sé, mozo, bien mandado, y comerás a la mesa con tu amo. MK 14134 N.-R. M.

Antes que te manden, adivina, y no cenarás en la cocina. MK 14133

El mozo y el oficial, hagan lo que les mandan, y no harán mal. MK 14139 C.

Sirve bien al señor, y obligarle ha la razón. MK 14149 N.-C.

6.16.2

Probus libertus sine natura est filius

Un liberto honesto es un hijo sin intervención de la naturaleza.

Publilio Siro (450 / P 1)

Si est tibi seruus fidelis, sit tibi quasi anima tua; quasi fratrem sic eum tracta

Si tienes un siervo fiel, sea para ti como tu propia alma; trátalo como a un hermano.

Biblia (*Sí.* 33, 31). SD 9339, D 3009

Al buen criado, trátale como si fuera tu hermano. MK 4195 R. M.

El criado antiguo, más que un criado es un amigo. MK 14255 R. M.

6.17. Criados nuevos y viejos

Est omnis seruus in nouitate probus

Todo siervo nuevo es bueno.

SD 2591, VF 361, P 818, G 829, W 7752

Al mozo nuevo, del pan y del güevo. MK 14249 C.

A mozo nuevo, pan y güevo; andando el año, pan y el palo. MK 14248 Z.-C.

Al mozo viejo, del pan y del leño. MK 14254 C.
Criada nueva, puchero roto. MK 14253 R. M.
 vid. Apéndice 9.08

6.17.1

Nil famulus aut gallus supra annum proderit

Más de un año, el siervo y el gallo no aprovecharán nada.

G 1923

Criada y galo, un año. MK 14276 R. M.

El mozo y el gallo, un año. MK 14274 Z.-N.-R. M.

El criado y el gallo, un año; y si son buenos, dos; pero luego, ¡ox! MK 14279 R. M.

El mozo y el gallo, un año; porque al año, el gallo se pone duro y el mozo se pone chulo. MK 14275 C.-R. M.

Después del año, al criado echallo, y al gallo matallo. MK 14280

El criado y el gallo después de un año, como traje de mal paño. MK 14278

Criado y caballo, un año. MK 14277 R. M.

El mozo un año es gozo, y después, destrozo. MK 14282

Mozo bueno, mozo malo, quince días después del año. MK 14281 N.-C.*

6.17.2

Nouam scopam bene purgat et uerrit domum: sic nouos seruos in principio bene seruunt

La escoba nueva bien limpia y barre la casa: igualmente, los nuevos siervos sirven bien al principio.

Bebel (1879: 79, nº 280)

Scopae recentiores, semper meliores

Las escobas más nuevas son siempre las mejores.

A 604, G 2982, COU I.2803

Verrit humum bene scopam recens

La escoba nueva barre bien el suelo.

A 604, G 3380, COU I.3186

Escoba nueva, bien barre. MK 35633 R. M.

Escobas nuevas barren bueno. MK 45812

Bien barre la escoba nueva, mas pronto se hace vieja. MK 35632 R. M.

Cedacillo nuevo, tres días buenos. MK 14251 C.

Cedacillo nuevo, tres días en estaca. MK 14252 C.*

Cedazuelo nuevo, tres días en estaca. MK 45834 S.-Z.-N.

Cedacito nuevo, tres días en estaca, y después tirado por el suelo. MK 45835 R. M.

Jarrito nuevo, guárdase en el chinero; pasan dos semanas, y por todas partes anda. MK 45836 R. M.

Todas las jarras nuevas hacen el agua muy buena. MK 45814 R. M.

6.18. Tratar al criado con moderación

«*Serui sunt.*» *Immo homines.* «*Serui sunt.*» *Immo contubernales.* «*Serui sunt.*» *Immo humiles amici.*

«*Serui sunt.*» *Immo conserui, si cogitaueris tantundem in utrosque licere fortunae*

«Son siervos», pero seres humanos. «Son siervos», pero compañeros. «Son siervos», pero amigos de humilde condición. «Son siervos», pero colegas de esclavitud, si tienes en cuenta que a la fortuna le está permitido exactamente lo mismo con unos y otros.

Séneca (*Ep.* 47, 1)

Cum seruos fueris proprios mercatus in usus, / et famulos dicas, homines tamen esse memento

Al tratar a tus siervos y llamarles esclavos, piensa que, aunque comprados, son hombres sin embargo.

*Disticha Catonis (4, 44)**Meminerimus etiam aduersus infimos iustitiam esse seruandam*

Recordemos que con los más humildes ha de ser usada la justicia.

Cicerón (*Off.* I 13, 41). M 251 y 548*Qui seruis crudelis est, ostendit in alios non uoluntatem sibi deesse, sed potestatem*

Quien es cruel con los siervos manifiesta que no le falta benevolencia con los otros, sino autoridad.

Pseudo-Publilio Siro (*App.* 77)*Seruis imperare moderate laus est*

Dominar a los siervos con moderación es digno de alabanza.

Séneca (*Clem.* I 18, 1); Pseudo-Publilio Siro (342). M 551*Seruorum culpis cum te dolor arguet in iram, / ipse tibi moderare, tuis ut parcere possis*

Si te irritas, dolido por culpa de un esclavo, contrólate, que así mirarás por lo tuyo.

*Disticha Catonis (1, 37)**Viue cum seruo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in conuictum*

Vive con el esclavo con clemencia, incluso con compañerismo, y acéptalo en la conversación, en la deliberación y en el banquete'

Séneca (*Ep.* 47, 13)*Fac ergo misericordiam in seruum tuum quia foedus Domini me famulum tuum tecum inire fecisti*

Usa, pues, de misericordia con tu siervo, ya que hiciste que tu sirviente estableciera contigo una alianza del Señor.

Biblia (*1Sm.* 20, 8)*Non laedas seruum operantem in ueritate neque mercennarium dantem animam suam*

No maltrates al siervo que trabaja fielmente ni al jornalero que da su propia alma [por el trabajo].

Biblia (*Sí.* 7, 22)*Seruus sensatus dilectus quasi anima tua non defraudes illum libertate neque inopem derelinquas illum*

El siervo discreto te sea querido casi como tu alma, no lo prives de la libertad ni lo abandones en la indigencia.

Biblia (*Sí.* 7, 23)*A tus criados, trátalos con agrado, y serás bien servido y respetado.* MK 14315 R. M.*Al criado fiel, pagarle bien; y si además es buen trabajador, pagarle mejor.* MK 14314 R. M.*Los criados, bien tratados y bien pagados.* MK 14316 R. M.*Al amo que mucho riñe, nadie con gusto le sirve.* MK 14324 R. M.**6.19. Tratar al criado con violencia***Φρὸξ ἀνὴρ πληγεὶς ἀμείνων καὶ διακονέστερος*

Un frigio apaleado es un hombre mejor y más servicial.

*Suda (φ 772)**Phrygem plagis solere fieri meliorem*

El frigio suele hacerse mejor a palos.

Cicerón (*Flac.* 27, 65)*Phryx plagis melior fit*

El frigio se hace mejor a palos.

cf. Cicerón (*Flac.* 27, 65). M 550*Phryx plagis emendatur*

El frigio se enmienda a palos.

Erasmus (*Adag.* I 8, 36)*Sphinx non nisi plagis emendatur*

La esfinge [¿el simio?] no se enmienda sino a palos.

G 3127

A mozo repostón, pan y bastón. MK 14183 C

Al mozo malo, con el pan y con el palo. MK 10083 R. M.

Al buen sirviente, untarle el diente; y al malo, rompersele con un palo. MK 14310 R. M.

6.19.1

Malo cani brevis tendatur copula

Al mal perro, extiéndasele una corta correa.

A 206, G 1555, COU I.1597

Vbi canis mordax, ibi baculus sit

Donde haya un perro que muerde, allí esté el bastón.

A 206, COU I.3074, Bebel (1879: 129, nº 478)

A perro rebelde, dura correa. MK 10100

A bestia buena, vara y espuela. MK 7251 C.

A bestia mala, espuela y vara. MK 7252 C.

A borrico remolón, agudo aguijón. MK 10107 R. M.

Al asno remolón, buen varejón. MK 10109 R. M.

Al asno rudo, aguijón agudo. MK 10110 R. M.

El asno no anda sino con la vara. MK 10106 C.

Para el asno harón, palo y aguijón. MK 10116 R. M.

Asno cojo, cuando duda, corre con el aguijón. MK 10111, S 98 R. M.

Con pequeño aguijón se harrea gran asnejón. MK 10112 R. M.

Donde cae el burro, se le dan los palos. MK 10113 R. M.

Palo al burro blanco; palo al burro negro; palo a todo burro que no ande derecho. MK 10115

Iribarren.

El burro flojo y la mala mujer, apaleados han de ser. MK 10114 R. M.

A caballo flojo, fuerza de mosca. MK 10101 R. M.

A caballo flojo, mosca fuerte. MK 10102 R. M.

A caballo que se empaca, darle estaca. MK 10103 R. M.

A mula roma, suelta gorda. MK 804, MK 44339 C.–N.

Al capón que se hace gallo, azotallo. MK 10121 R. M.

Al gato goloso, quemarle el hocico. MK 10120 R. M.

Cuando la bestia gima, carga encima. MK 10104 C.*–R. M.

Cuando la bestia gime, carga pide. MK 10105

A burra tarda, la peor albarda. MK 10108 R. M.

Mula que no sufre ancas, sufra carga. MK 10119 R. M.

A borrico perro, ponerle el cencerro. MK 5373 R. M.

A caballo bravo, carrera larga. MK 19565 R. M.

A asno lerdo, harriero loco. MK 19564 R. M., S 98

A asno modorro, harriero loco. MK 5372, MK 38138 C.*

A asno modorro, harriero loco. MK 19564, S 98 R. M.

A bestia loca, recuero modorro. MK 802, MK 7253, MK 54524 Z.–C.–N.

Con el loco doman el potro. MK 19563 N.–R. M.

A mula guiñosa, recuero borracho. MK 803 C.

6.20. Huir del amo encolerizado

Φεύγειν ἀεὶ δεῖ δεσπότης θυμουμένου

Hay que huir siempre de los amos cuando están encolerizados.

Menandro (*Monost.* 812)

De enojo de señor y de alboroto de pueblo nos libre Dios. MK 4245 R. M.

De ira de señor; de alboroto de pueblo, y de fuego de esparteña. MK 4244 Z.–M.

Señora gruñona, criada respondona y escudero descortés, llévase el diablo a los tres. MK 4246 R. M.

Cuando el amo llama señor al criado, cerca anda el palo. MK 4247 C.

Cuando el señor llama merced al criado, cerca anda el palo. MK 14327 C.

Mal para el servidor, cuando le llaman señor. MK 14326 H.

Mala señal es para la moza cuando la llaman señora. MK 14328 R. M.

Reniego de "señora", cuando lo dice el ama a la moza. MK 14329 R. M.

vid. Apéndice 8.22

6.21. Tratar al criado con indulgencia

Familiaris dominus fatuum nutrit seruum

El señor afable hace ocioso al siervo.

San Bernardo de Claraval (*Flor.* [PL 183, 1201a]). M 9

Dedecus est dominis, dum laxant debita seruis

Es un deshonor para los señores cuando se les perdonan las deudas a los siervos.

Singer (1995-2002: VI.34, s. v. *Herr*)

Dum cor mitescit domini, seruire pigrescit

Cuando el corazón del señor se sosiega, el del siervo se hace perezoso.

Singer (1995-2002: VI.34, s. v. *Herr*)

Mens pigra seruilis, cum mens mansuescit erilis

El ánimo del siervo se hace perezoso cuando el del señor se ablanda.

Singer (1995-2002: VI.34, s. v. *Herr*)

Miti prauus ero famulus ualidusque seuro

Un amo complaciente tiene un criado malo y uno severo, uno bueno.

Singer (1995-2002: VI.34, s. v. *Herr*)

Mitis praelatus facit ignauos famulatus

Un prelado complaciente hace perezosos a sus criados.

SD 5316, HL 4778, VF 360, W 14959, Singer (1995-2002: VI.34, s. v. *Herr*)

Al sirviente, no le hartes de pan, y no te pedirá queso. MK 14313 R. M.

Quien con amo trabaja, holgando gana ventaja. MK 14233 Z.

A hijos y criados no has de mimar, si los quieres lograr. MK 20214 R. M.

Hijos y criados no has de regalar, si quieres de ellos gozar. MK 20207 Z.–N.–C.

Quien a hijos y criados regala, lo hace en hora mala. MK 20208

¿Quieres tener a tu hijo y tu criado bien castigado? Ande el palo. MK 9977 R. M.

Hijos y criados sujetos, para que tengan respeto. MK 20212

vid. Apéndice 5.10

6.21.1

Prouisor lenis subdita raro domat

Un gobernante blando raramente doma a sus súbditos.

Singer (1995-2002: VI.34, s. v. *Herr*)

Rey advertido y padre severo, sacan vasallos e hijos buenos. MK 55810 R. M.

6.22. Amos buenos

Μακάριος, ὅστις μακαρίοις ὑπηρετεῖ

Dichoso quien sirve a hombres dichosos.

Menandro (*Monost.* 480)

Ὡς ἡδὺ δούλῳ δεσπότης χρηστοῦ τυχεῖν

¡Qué agradable es para un esclavo que le toque en suerte un amo virtuoso!

Menandro (*Monost.* 858)

Pauci libertatem, pars magna iustos dominos uolunt

Son pocos los que quieren la libertad; la mayoría sólo quiere tener un amo justo.

Salustio (*Hist. fr. ampl.* 4 = *Epistula Mithridatis*, 83). SD 7316, VF 382, P 2193

Qui seruat ficum comedet fructus eius et qui custos est domini sui glorificabitur

Quien cuida la higuera comerá su fruto, y quien es guardián de su señor, será glorificado.

Biblia (*Prov.* 27, 18)

Rex iustus erigit terram

El rey justo endereza su tierra.

Biblia (*Prov.* 29, 4). D 2860

No hay dicha mayor que servir a buen señor. MK 14098 R. M.

Quien sirve a buen señor, alcanza buen galardón. MK 14099 R. M.

6.23. Amos malos

Qui prauo puero seruit, nil impetrat et sua bona perdit

Quien sirve a un muchacho malvado, nada consigue y pierde sus bienes.

COU I.2553

Qui prauo seruit, pretium cum tempore perdit

Quien sirve a un malvado, pierde la recompensa y el tiempo.

COU I.2553; Werner (1912: 78 = Q 110)

Quien a mal señor sirvió, todo el servicio perdió. MK 14369 R. M.

Quien mal señor tiene, todo su servicio pierde. MK 14373 R. M.

Quien a ruines sirviere, tal pago espere. MK 11752 R. M.

Quien sirve a ruin, ruin galardón saca al fin. MK 14368 R. M.

Quien sirve a ruines, tal pago saca. MK 56633 H.

Quien a vil sirve con devoción, vileza saca por galardón. MK 4221, MK 12455 N.-R. M.

Quien al vil sirve con devoción, vileza saca por galardón. MK 33563 Z.

Quien sirve a vil señor, vileza saca por galardón. MK 14371 R. M.

Quien sirve a hombre malo, siembra en el mercado. MK 14370 R. M.

Gran dolor es servir a ruin señor. MK 14367 R. M.

No hay cosa peor que servir a mal señor. MK 14372 R. M.

No te precies de servir a señor ruin. MK 14106 R. M.

De mal patrón, mala ración. MK 4224 R. M.

En casa del amo mezquino, lo comido por lo servido. MK 14366 R. M.

Si sirves al diablo, él te dará el pago. MK 12452 H.

Ni de ruines seas señor, ni de soberbios servidor. MK 4192 R. M.

Haz por ruines, que ellos te darán el pago. MK 33564 H.

Tal pago merece quien a ruin se ofrece. MK 33568 R. M.

Tal pago recibe quien a hombre ruin sirve. MK 33569 R. M.

Untad al malo, y punzaros ha el villano. MK 33567 R. M.

6.24. El criado es enemigo del amo

Δοῦλοι γὰρ ἂν καὶ δεσπότες οὐκ ἂν ποτε γένοιτο φίλοι

Esclavos y señores no podrán ser nunca amigos.

Platón (*Leg.* VI 756e). A 1274, T 1041

Φύσει γὰρ ἐχθρὸν τὸν δοῦλον τοῖς δεσπότησις

Por naturaleza el esclavo es enemigo del señor.

Hermógenes de Tarso (*Stas.* 45, 9-11 R); Arsenio (18, 4b); atribuido a Eurípides. T 1041

Inter dominum et seruuum nulla amicitia est

Entre amo y esclavo no hay ninguna amistad.

- Curcio (VII 8, 28). SD 4333, VF 360, G 1372, T 1041
Plurimi quot seruos, totidem hostes habent
 Los más importantes, cuantos siervos tienen, tantos enemigos tienen.
 Pseudo-Publilio Siro (293)
- Quot hostes, tot serui*
 Tantos esclavos, tantos enemigos.
 Festo (314, 23-28 L), citando al gramático Sinnio Capitone. SD 8720, T 1041
- Quot serui, tot hostes*
 Tantos siervos, tantos enemigos.
 cf. Festo (314, 23-28 L). SD 8723, HL 7427, VF 360, P 2554, M 551, A 1274, G 2870, COU I.2688
- Totidem hostes esse quot seruos*
 Hay tantos enemigos cuantos siervos.
 Séneca (*Ep.* 47, 5); Macrobio (*Sat.* I 11, 13). A 1274, COU I.3052, T 1041
- Quot seruos habemus, totidem habemus hostes*
 Cuantos siervos tenemos, tantos enemigos tenemos.
 Erasmo (*Adag.* II 3, 31)
- Tantos enemigos tenemos como criados habemos.* MK 14219 R. M.
Criados, enemigos pagados. MK 14215 R. M.
Criados, enemigos pagados, que lo malo parlo y lo bueno callan. MK 14216 R. M.
Quien ha criados, ha enemigos excusados. MK 14207 N.
Quien te sirve, mal te quiere. MK 14192 R. M.
A los amos y a los enemigos, comellos y roellos. MK 14200 C., S 71
Hijos, enemigos queridos; criados, enemigos pagados. MK 30702 R. M.
Médico, manceba y criados, son enemigos pagados. MK 40349 R. M.
Mujer y criados, enemigos no excusados. MK 42792 R. M.
 vid. Apéndice 5.34

6.25. Normas del hospedaje

- Δίκαιος ἴσθι καὶ φίλοισι καὶ ζένοις*
 Sé justo con los amigos y con los huéspedes.
 Menandro (*Monost.* 208)
- Ξενίας ἀεὶ φρόντιζε, μὴ καθυστέρει*
 Preocúpate siempre por la hospitalidad, no la dejes para más tarde.
 Menandro (*Monost.* 549)
- Ξένον ἀδικήσης μηδέποτε καιρὸν λαβῶν*
 Nunca ofendas a un huésped, si tienes la ocasión de hacerlo.
 Menandro (*Monost.* 550)
- Ξένον προτιμᾶν μᾶλλον ἀνθρώποις ἔθος*
 Es costumbre entre los hombres honrar con preferencia a un huésped.
 Menandro (*Monost.* 553)
- Ξένον προτίμα καὶ φίλον κτήση καλόν*
 Honra especialmente a un huésped y ganarás un buen amigo.
 Menandro (*Monost.* 558)
- Ξένος πεφυκὸς τοὺς ζενίζοντας σέβου*
 Si eres huésped, respeta a los que te tratan hospitalariamente.
 Menandro (*Monost.* 556)
- Ξένους ζένιζε, μήποτε ξένος γένη*
 Trata con hospitalidad a los extranjeros, para que tú nunca seas extranjero.
 Menandro (*Monost.* 554)
- Nunc uolo opsonare ut, hospes, tua te ex uirtute et mea / meae domi accipiam benigne, lepide et lepidis*

Ahora, huésped, quiero ir a la compra para, como corresponde a tu valía y a la mía, acogerte en casa debidamente, amablemente y con amables viandas.

Plauto (*Mil.* 738-739)

Turpius eicitur, quam non admittitur hospes

Es más vergonzoso echar a un huésped que no admitirlo.

Ovidio (*Trist.* V 6, 13). SD 10122, HL 8761, P 2938, M 420

Huésped que ha de ser por fuerza, más vale con buena cara. MK 31619 H.-R. M.

Huéspeda garrida, la mesa puesta y la casa barrida. MK 31628 R. M.

Huéspeda salada, manteles demanda. MK 31629 R. M.

A los de fuera, churruchada y media; a los de casa, churruchada basta. MK 31620 C.

Por ruin que el huésped sea, el mejor lugar se le deja. MK 31637 R. M.

6.26. Incomodidad del hospedaje

Εἰ μὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος, βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μενεῖ δὲ πρὸς ὑμᾶς εἰ μὴ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ᾗ ἀνάγκη

Si el que viene es un viajero, ayudadle en cuanto os sea posible; pero no se quedará con vosotros más de dos o tres días, salvo por fuerza mayor.

Didaché (12, 2)

Nam hospes nullus tam in amici hospitium deuerti potest, / quin, ubi triduum continuum fuerit, iam odiosus

Ningún huésped puede entretenerse en el alojamiento de un amigo, pues cuando ha estado tres días seguidos, ya resulta odioso.

Plauto (*Mil.* 741-742). A 952, T 1371

Quasi piscis, itidemst amator lenae: nequam est, nisi recens

Como el pescado, así mismo es el amante de una alcahueta: si no es reciente, no vale nada.

Plauto (*Asin.* 178)

Amator, quasi piscis, nequam est, nisi recens

El amante, como el pescado, si no es reciente no vale nada.

cf. Plauto (*Asin.* 178). M 26 y 419

Post ternos dies piscis uilescit, et uxor [adde: et hospes]

Después de tres días, el pez pierde valor, y la esposa [añádase: y el huésped].

Bebel (1879: 155, nº 596)

Post tres saepe dies uilescit piscis et hospes

En muchos casos, al cabo de tres días el pez y el huésped pierden valor.

SD 7689, HL 6604, P 2315, M 420, A 952, D 2405, G 2483, COU I.2342, W 22066

El huésped y el pece, a tres días hiede. MK 31586 Z.

El huésped y el pez, días tres, y mal huele si más es. MK 31587 R. M.

El huésped y la pesca, a los tres días apestan. MK 31589 R. M.

Huéspedes y peces, al segundo día hieden. MK 31588 R. M.

El huésped y el güevo, fresco. MK 31597 C.

Huésped y huevo, hasta de tres días son los buenos. MK 31591 R. M.

Quien a otro hospeda, antes de tres días reniega. MK 31590 R. M.

El huésped que está de espacio, cansa y da enfado. MK 31594 C.

Huésped antiguo, enojo de cada día. MK 31593 R. M.

Huésped remolón, continua desazón. MK 31595 R. M.

Huésped viejo, enojo nuevo. MK 31592 N.-C.

La discreta visita, no pasa de media horita. MK 64692 R. M.

La visita, cortita. MK 64689 R. M.

Una visita larga, ¿a quién no carga? MK 64697 R. M.

Las visitas, raras y no reposadas. MK 64686 C.

Visitas, de tarde en tarde, y cortitas. MK 64687 R. M.

Visitas, pocas y cortitas. MK 64688 R. M.
Huésped nuevo, cuanto pide alcanza. MK 31621 R. M.

6.26.1

Post triduum mulier, hospes fastidit et imber; quod si plus maneat quatruiduanus erit
 Al cabo de tres días, la mujer, el huésped y la lluvia causan hastío, porque si duran más parecerán un cadáver de cuatro días.
 SD 7690, HL 6605, D 2406, COU I.2344
Al cabo de tres días, mujer, huésped y lluvia fastidian. COU I.2344

6.26.2

Subtrahe pedem tuum de domo proximi tui nequando satiatus oderit te
 Quita el pie de la casa de tu prójimo, no sea que, harto de ti, te aborrezca.
 Biblia (*Prov.* 25, 17). SD 9765, HL 8407, G 3158, COU I.2982
A quien bien te quiere, visítale poco, para que te desee. MK 64679 R. M.
Si estás de huésped, cuando te quieran mucho, vete. MK 31635 R. M.
Si se estima a sí el huésped, pronto de serlo deje. MK 31636 R. M.
A do te quieren mucho, no entres a menudo. MK 64667 S.-Z.-C.-R. M.
Antes seas deseado que visitante pesado. MK 64683 R. M.
Hazte desear si quieres hacerte amar. MK 64684 R. M.
Quien quiera ser apreciado, ha de hacerse deseado. MK 64685 R. M.
Adonde te quieran mucho, ve poco, y donde no te quieran, ni parezcas. MK 64678 R. M.
Donde bien te quieren irás pocas veces; donde mal, nunca irás. MK 64676 C.
No le conviene al huésped serlo siempre. MK 31634 R. M.
Quien es huésped a menudo, huele a humo. MK 31600 R. M.
Visita cada día, a la semana hastía. MK 64674 R. M.
A casa de tu hermano no irás cada verano. MK 64670 N.-M.-C.
A casa de tu hermano no vayas de ordinario, y menos si es casado. MK 64671 R. M.
A casa de tu hermana, una vez a la semana; y a la de tu suegra, una vez, cuando se muera. MK 64672 R. M.
A casa de mi tía, entrada por salida. MK 64690 R. M.
A casa de tu tía, mas no cada día. MK 64669 N.-M.-C.

6.26.3

Conuiuas paucos postulat esca breuis
 Comida escasa quiere pocos invitados.
 SD 1546, VF 107, P 518, W 3375
Ya se van los huéspedes, y comeremos el gallo a solas. MK 31602 Z.-N.-C.-H.
Benedícite benedicamus, no vengan más que estamos. MK 31610 C.
Benedícite chichás, no vengan más. MK 31611 C.

6.27. Interés en el hospedaje

Ξένος ἔλθοι ὅστις ὀνήσει
 Que venga cualquier extranjero que vaya a ser útil.
 Zenobio (5, 26), Apostolio (12, 22), Teopompo (115 fr. 396 J.)
Si nihil attuleris, ibis, Homere, foras
 Si no traes nada, Homero, te irás a la calle.
 Ovidio (*Ars II*, 280). A 428
Veniat hospes, quisquis profuturus est

Venga el huésped que trae algún bien.

Erasmus (*Adag.* II 7, 39). M 420, A 428, G 3345.

Veniat qui proderit hospes

Venga el huésped que algún provecho traiga.

cf. Zenobio (5, 26), Apostolio (12, 22). A 428, D 3343

Con bien vengáis, si traéis qué comáis. MK 41793 R. M.

Vengáis con bien, si traéis qué comer. MK 41794 R. M.

Vengas enhorabuena, si traes la cena. MK 41795, G II.1065 R. M.

Vengan huéspedes; que de su pan haremos tortas. MK 31640 R. M.

Si conmigo quieres comer, trae buen porqué, y contigo comeré. MK 41788 R. M.

Si conmigo quieres venir a palomas, trae que comas. MK 41789 R. M.

Si quieres comer conmigo, trae conducho y bodigo. MK 41790 R. M.

Si quieres venir conmigo, trae algo contigo. MK 41791 R. M.

Trae contigo y comerás conmigo. MK 41792 R. M.

Huésped a deseo, rico y de pasaje. MK 31598 C.

Huésped venga que de su pan hagamos tortas. MK 31614 C.

Huésped venga que nos mantenga. MK 31615 R. M.

Huésped que ayuna y no cena, bien venido sea. MK 31617 R. M.

Para quien trae algo que regalar, ten tus puertas abiertas de par en par; pero cerradas para quien algo quiera llevar. MK 498 R. M.

Quien trae llena la espuerta, halle abierta mi puerta; quien en ella no trae nada, hállela cerrada.
MK 34195 R. M.

Apéndice 7. Patria

7.01. Madre tierra

Deis Manibus matrique Terrae

A los dioses Manes y la madre Tierra.

Livio (VIII 6, 10)

In commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt

Rinden culto en común a Nertho, es decir, a la madre Tierra.

Tácito (*Ger.* 40, 2)

Sufficiunt dis infernis Terraeque parenti

Valieron ante los dioses infernales y la madre Tierra.

Juvenal (8, 257)

Terrae omniparentis agiles alumnae

Activas hijas de la tierra madre de todo.

Apuleyo (*Met.* VI 10)

7.01.1

Μήτηρ πάντων γαῖα καὶ κοινὴ τροφός

La tierra es madre y común nodriza de todo.

Menandro (*Monost.* 511)

Antiquam exquirite matrem

Buscad a vuestra antigua madre.

Virgilio (*Aen.* III, 96). SD 743, D 187

Patria est communis omnium parens

La patria es la madre común de todos.

Cicerón (*Catil.* 1, 7, 17). SD 7303, HL 6243, VF 363, M 438, COU I.2238

Adeo nihil tenet solum patriae nec haec terra quam matrem appellamus, sed in superficie tignisque caritas nobis patriae pendet?

¿Hasta tal extremo ni el suelo patrio ni esta tierra que llamamos madre nos retiene lo más mínimo, sino que nuestro apego a la patria se circunscribe a su cara externa y a las vigas de las casas?

Livio (V 54, 2)

La tierra do me criare démela Dios por madre. MK 49103 N.–M.–C.

La tierra que me sé, por madre me la he. MK 49101 S.–Z.–N.–R. M.

La tierra que el hombre sabe, ésa es su madre. MK 49102 C.

Quien habla mal de su patria, a su madre agravia. MK 49098 R. M.

7.01.2

alma mater

madre nutricia.

cf. Lucrecio (II, 991-993). SD 546, HL 484, VF 435, E I.42, P 162

alma parens

madre nutricia.

cf. Virgilio (*Aen.* II, 591; 2, 664; 10, 252). SD 547, HL 484, VF 435

ser el alma mater. Buitrago (2002: 250), cf. E I.42, Doval (1995: 305-306)

7.02. Amor a la patria

Ἡ πατρίς, ὡς ἔοικε, φίλτατον βροτοῖς

La patria es, según parece, lo más querido para los mortales.

Eurípides (*Phoen.* 406); Menandro (*Monost.* 301)

Amemus patriam

Amemos la patria.

Cicerón (*Sest.* 68, 143)

Amor patriae

Amor a la patria.

SD 655, HL 577, P 188

Amor patriae ratione ualentior omni

El amor a la patria, más fuerte que todas las razones.

Ovidio (*Pont.* I 3, 29)

Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares; sed omnes omnium caritates patria una complexa est

Queridos son los padres, queridos los hijos, los parientes, los amigos; pero el amor a la patria abarca todos estos afectos.

Cicerón (*Off.* I 17, 57). SD 1253, VF 363, M 436, D 340

Vincet amor patriae, laudumque immensa cupido

Destacará sobre todo el amor a la patria y un inmenso afán de gloria.

Virgilio (*Aen.* VI, 824). SD 10606, VF 363, M 438, G 1461

Ducit amor patriae

Me guía el amor a la patria.

SD 2330

Dulcis amor patriae, dulce uidere suos

Dulce es el amor a la patria; dulce es ver a los suyos.

P 740, W 6393

Sanctus amor patriae dat animum

El sagrado amor a la patria da ánimo.

Epígrafe de los *Monumenta Germaniae Historica*. SD 9057, HL 7773

Es dulce el amor de la patria. S 74, Cervantes (*Don Quijote*, parte II, capítulo LIV)

7.03. La propia patria es la mejor

Ἵς οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκήων / γίγνεται

Yo en verdad no soy capaz de ver cosa alguna más dulce que la patria de uno.

Homero (*Od.* IX, 34-35)

Ἵτι μὲν οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος

No hay nada más dulce que la patria de uno.

Luciano (*Patr. enc.* 1)

Nemo patriam quia magna est amat, sed quia sua

Nadie ama su patria porque es grande, sino porque es suya.

Séneca (*Ep.* 66, 26). SD 5808, HL 5168, VF 363, P 1792, M 437, G 1833

Nescio qua natale solum dulcedine cunctos / ducit, et inmemores non sinit esse sui

No sé por medio de qué encanto el suelo natal nos atrae a todos y no permite que nos olvidemos de él.

Ovidio (*Pont.* I 3, 35-36). M 437, A 232 y 895

Quis est enim cui non haec templa, aspectus urbis, possessio libertatis, lux denique haec ipsa et commune patriae solum cum sit carum tum uero dulce atque iucundum?

¿Hay alguien a quien estos templos, la contemplación de la ciudad, el poder ser libre y, en fin, esta misma luz y este suelo común de la patria no le es sólo querido sino también dulce y placentero?

Cicerón (*Catil.* 4, 7, 16)

Cespitè natali quilibet optat ali

Cualquiera prefiere su césped natal a otro.

A 895, COU I.403

Sua cuique patria iucundissima

Para cada uno su patria es la más maravillosa.

Erasmus (*Adag.* III 10, 18). SD 9721, HL 8361, P 2819, A 895, G 3145, COU I.2970, W 43187

A cada pajarillo le gusta su nidillo. MK 30859 R. M.

La tierra ajena, quema. MK 23639 N.–C.

Quien de su tierra se va, ¿adónde irá? MK 23642 R. M.

vid. Apéndice 9.03

7.03.1

Angulus ridet

Este rincón me sonríe.

Horacio (*Carm.* II 6, 14). SD 683

Ille terrarum mihi praeter omnes / angulus ridet

Este rincón de la tierra me sonríe más que ningún otro.

Horacio (*Carm.* II 6, 13-14). SD 3796, VF 363, M 562, D 1148, T 1061

No hay pedacito de cielo como el de mi tierra. MK 49117 R. M.

7.04. Mejor poco en la patria que mucho fuera

Ὁ Θησεὺς δὲ ἐρᾷ μὲν, ἀλλὰ τοῦ τῶν Ἀθηνῶν καπνοῦ

Teseo también ama, pero ama el humo de Atenas.

Filóstrato el Viejo (*Imag.* I 15, 3)

Αὐτὰρ Ὀδυσσεύς, / ἰέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρώσκοντα νοῆσαι / ἧς γαίης, θανέειν ἰμείρεται

Pero Odiseo, que desea ver levantarse el humo de su tierra, anhela morir.

Homero (*Od.* I, 57-59)

Καὶ ὁ τῆς πατρίδος αὐτῷ καπνὸς λαμπρότερος ὀφθήσεται τοῦ παρ' ἄλλοις πυρός

Y el humo de su patria le parecerá más brillante que el fuego en otras tierras.

Luciano (*Patr. enc.* 11)

Nam fumus patrie peregrino clarior igne est

Pues el humo de la patria es más claro que el fuego extranjero.

W 15841

Patriae fumus igne alieno luculentior

El humo de la patria es más brillante que el fuego de la ajena tierra.

Erasmus (*Adag.* I 2, 16). SD 7308, HL 6249, P 2190, A 240, G 2355, COU I.2240

Más reluce el humo de mi tierra que el fuego de la ajena. MK 49113 R. M.

Más vale el humo de mi casa que de un palacio la brasa. MK 30907 R. M.

Más vale humo de mi casa que fuego de la ajena. MK 30905 N.–R.–C.

Más vale humo de mi chimenea que lumbre de la ajena. MK 30906 C.

Más vale en tu hogar la halca quemada que en el ajeno sana. MK 49112 C.

Más bien me sabe mi cebolla que tu olla. MK 30914 R. M.

Más bien quiero en mi casa pan y cebolla, que en la ajena gansos y pollas. MK 30912 R. M.

Más quiero en mi casa pan que en la ajena faisán. MK 30910 R. M.

Más quiero en mi casa pan y cebolla que en la ajena comer olla. MK 30913 R. M.

Más quiero en mi casa pan y rábanos que faisanes y torta real en palacio. MK 30916 R. M.

Más quiero pan y cebolla en mi casa que en la ajena perdices y lunada. MK 30915 R. M.

Más vale pan de mi tierra que gallinas en la ajena. MK 49115 R. M.

Mejor me sabe en mi casa un canto de pan que en la ajena un faisán. MK 30911 R. M.

Mejor me saben rábanos en mi casa que perdices en la extraña. MK 30917 R. M.

Dios me dé en mi casa tomates y berenjenas, y no faisanes y salmones en la ajena. MK 32828 R. M.
Más vale el mal de mi tierra que el bien de la ajena. MK 49114 R. M.
Más valen granzas de mi casa que trigo de la ajena. MK 30908 C.
Más valen granzas de mi era, que trigo de troje ajena. MK 52984 N.
Más valen las barreduras de mi era, que el trigo limpio de la ajena. MK 30909 R. M.
Más quiero ser pastor de mis diez ovejas que mayoral de mil ajenas. MK 32830 R. M.

7.05. Deseo de permanecer en la patria

Lepus solo natali gaudet et libentius nullibi uiuit, quam ubi natus est

La liebre disfruta en su tierra natal y en ningún otro sitio vive más a gusto que en el que ha nacido.

A 690, COU I.1510, B 1650, *cf.* Bebel (1879: 54, nº 190)

Vult lepus esse loco semper quo generatus erat

La liebre quiere estar siempre en el lugar en el que ha nacido.

A 690, D 3449, , G 3459, COU I.3254,

El conejo y el ruín, donde nace quiere morir. MK 49895 C.–R. M.

Cada uno donde es nacido; bien se está el pájaro en su nido. MK 49104 N.–C.

Dichoso el golondrino que habita en su nido. MK 30868 C.

Pajarilla que en erial se cría, siempre por él pía. MK 49105 C.

Pájaro que en el agua se cría, siempre por ella pía. MK 13952 R. M.

Quien en pajar nace, en pajar quiere acabar. MK 49120 H.

Quien en pajar nace, en pajar quiere morir. MK 13949, MK 49119 Z.–R. M.

Quien nace en pajar, en pajar quiere acabar. MK 13950 R. M.

Quien nace en el muladar, allí se querría morar. MK 13951, MK 49118 N.–R. M.

Quien nace en ruín lugar, allí se querría morar. MK 13951 R. M.

Quien en las hierbas nace, de las hierbas pace. MK 13948 R. M.

El caracol donde nace, pace. MK 49896 Iribarren.

A tu tierra, grulla, aunque sea en un pie. MK 49109 R. M.

Grulla, a tu tierra, aunque sea con una pata menos. MK 49110

Cada uno donde nace. MK 49106 R. M.

7.06. Rechazo del desprecio a la patria

Exilium patitur patriae qui se denegat

Padece destierro quien reniega de su patria.

Publilio Siro (158 / E 12). SD 2837, HL 2585, P 889

Denegarse de la tierra es padecer destierro. MK 23640 R. M.

Quien no ama a su tierra, ¿por qué vive en ella? MK 49099 R. M.

Quien no ama a su tierra, váyase a la ajena y nunca más vuelva. MK 49100 R. M.

7.07. Servir a la patria

Certum est omnia licere pro patria

Es cierto que todo es lícito en nombre de la patria.

Quintiliano (*Decl. min.* 369, 4). M 436

Maior pars aetatis, certe melior, reipublicae data sit; aliquid temporis tui sume etiam tibi

La mayor parte de tu vida –ciertamente la mejor– sea dada a la república, y el resto resérvalo para ti.

Séneca (*Brev. vit.* 18, 1). M 115

Nec quicquam ex omnibus rebus humanis est praeclarius aut praestantius, quam de re publica bene mereri

De las cosas humanas ninguna es más bella y noble que hacer bien a la república.

Cicerón (*Fam.* X 5, 2). M 115

7.08. Morir por la patria

Ἵ ξείν', ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε / κείμεθα τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι

Extranjero, informa a los lacedemonios de que aquí yacemos por haber obedido sus mandato.

Herodoto (VII 228, 2)

Ὅ οἱ ἀεικέες ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης / τεθνόμεν

Ciertamente, no es deshonoroso morir para quien combate por la patria.

Homero (*Il.* XV, 496-497). T 1233

Τὸ γὰρ Ἄρενι κατθάνην κάλον

Es bello morir en batalla [por la patria].

Alceo (*fr.* 400 V). Lelli (2006: 54)

Τέθνηκεν οὐπὲρ τοῖς νέοις θνήσκειν καλόν.

Murió allí donde es hermoso morir para los jóvenes.

Esquilo (*Sept.* 1011)

Adeunda pro patria pericula, uulnera excipienda, mortem oppetendam

Hay que afrontar peligros por la patria, recibir heridas y enfrentarse a la muerte.

Cicerón (*Sest.* 10, 23)

Dic, hospes, Spartaee, nos te hic uidisse iacentes, / dum sanctis patriae legibus obsequimur

Extranjero, di en Esparta que nos has visto aquí sepultados, obedeciendo las sagradas leyes de la patria.

Cicerón (*Tusc.* I 42, 101), traduciendo a Simónides de Ceos (*fr.* 92 D), citado por Herodoto (VII 228, 2). SD 2067, VF 364

Dulce et decorum est pro patria mori

Dulce y honroso es morir por la patria.

Horacio (*Carm.* III 2, 13). SD 2333, HL 2211 y 6749, VF 364, P 738, M 380 y 436, A 1011, D 691, COU I.745, T 1233

Dulcis moriens reminiscitur Argos

Se acuerda, al morir, de su dulce Argos.

Virgilio (*Aen.* X, 782). SD 2346, M 436, D 693

Hicine uir, patriae natus, usquam nisi in patria morietur? aut, si forte, pro patria?

¿Un hombre como éste, que nació para servir a su patria, va a morir en otra parte que no sea su patria o, si por casualidad es así, morirá de otra forma que no sea en su defensa?

Cicerón (*Mil.* 38, 104)

Nemo umquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem

Sin una gran esperanza de inmortalidad, nunca nadie se ofrecería a sí mismo a la muerte por la patria.

Cicerón (*Tusc.* I ¿?, 32)

O fortunata mors, quae naturae debita pro patria est potissimum reddita

¡Oh feliz muerte la de aquel que paga su deuda a la naturaleza en defensa de la patria!

Cicerón (*Phil.* XIV 12, 31). SD 6693, VF 364

Mori pro patria dulce licet atque decorum; / uiuere pro patria dulcius esse puto

Puede que morir por la patria sea dulce y glorioso; pero me parece más dulce vivir por la patria.

cf. Horacio (*Carm.* III 2, 13) [parodia]. SD 5371, VF 364, P 1690, D 1650, COU I.1707

Praemium uitae mori pro patria

Premio de la vida es morir por la patria.

A 1011, D 2416

Buena fama merece quien por su patria muere. MK 49094 R. M.

Loa la fama a quien muere por su patria. MK 49095 R. M.

7.09. Dios, patria y rey

Arae focique

Los altares y los hogares.

Plauto (*Amph.* 226); Cicerón (*Dom.* 40, 106; 56, 143; *Sest.* 42, 90; *Pis.* 37, 91; *Catil.* 4, 11, 24; *Phil.* II 29, 72; II 30, 75; VIII 3, 8; XIII 7, 16; *Deiot.* 3, 8; *Nat. deor.* III 40, 94); Salustio (*Cat.* 52, 3; 59, 5); Livio (V 30,1; XXVIII 42, 11); Séneca (*Ben.* V 15, 5); Floro (II 1, 2); Aulo Gelio (XIX 9, 8). T 1060

Pro aris et focis

Por los altares y por los hogares.

Cicerón (*Nat. deor.* III 40, 94). SD 7812, HL 6726, VF 364, D 2449

7.09.1

Ex nece pro rege et patria tropheum

Trofeo ganado en una muerte en ofrenda al rey y a la patria.

Mote de Patau (Cataluña). SD 2751

Fidelis uigilans ac uictor pro rege patriaque die ac nocte

Fiel centinela y, vencedor por el rey y la patria noche y día.

Mote de Benosa (Cataluña). SD 3099

Pro rege saepe, pro patria semper

Por el rey muchas veces, por la patria siempre.

Divisa de Colbert. SD 7840, HL 6752, VF 364

A toda ley, pelear por tu patria y por tu rey. MK 28588 R. M.

A tu patria y a tu rey, tenles ley. MK 49092 R. M.

A tu rey y a tu nación, el alma y el corazón. MK 49093 R. M.

Por tu ley, y por tu rey, y por tu tierra. MK 49091 R. M.

Por tu ley, por tu grey, por tu rey, y por tu tierra morirás. MK 30090 Z.-M.

Por tu ley, y por tu rey y por tu grey, y por lo tuyo, morirás. MK 15417, MK 36418 C.-N.-R. M.

Si por tu rey peleaste, tu casa guardaste. MK 55718 R. M.

Sirve al rey, o a nadie. MK 55719 R. M.

Ni sirve a Dios ni al rey. MK 20360 R. M.

7.09.2

Deo, regi et patriae seruire

Servir a Dios, al rey y a la patria.

Mote del apellido Valencia (Cataluña). SD 2010

Patria, Fides, Amor

Patria, Fe, Amor.

Mote de los Juegos Florales. SD 7305

Dios, patria y rey

Lema carlista

7.10. Con la espada y el arado

Ense et aratro

Con la espada y el arado.

Cincinato. SD 2505, HL 2345, M 436

Cruce et aratro

Con la cruz y con el arado.

SD 1630, HL 1574

Con las armas en la guerra y con el arado en la paz, a tu patria servirás. MK 49096 R. M.

7.11. *Todo el mundo es patria*

Πᾶσα γῆ πατρίς

Toda tierra es patria.

Zenobio (5, 74); Mnáseas (*fr.* 49 M); Dionisio de Calcis (*fr.* 5 M). T 557

Non sum uni angulo natus: patria mea totus hic mundus est

No he nacido para un solo rincón: mi patria es todo el mundo.

Séneca (*Ep.* 28, 4-5). SD 6418, VF 362, P 1937, M 437

Nulla terra exilium est, sed altera patria

Ninguna tierra es un destierro, sino una segunda patria.

Pseudo-Séneca (*Rem. fort.* 8, 1). SD 6554, HL 5692, VF 362, P 1978, M 196 y 437, D 2061

Omne homini natale solum

Cualquier suelo puede ser la patria de un hombre.

Estacio (*Theb.* VIII, 320). SD 6817, VF 362, P 2057

Patria mea totus hic mundus est

Mi patria es todo este mundo.

Séneca (*Ep.* 28, 5). SD 7306, HL 6246, P 2188, D 2279

Terra omnis patria est, qua nascimur et tumulamur

Toda la tierra es nuestra patria: en ella nacemos y se nos sepulta.

Monosticha Catonis (31)

Quaeuis terra patria

Cualquier tierra es patria.

Erasmus (*Adag.* II 2, 93)

Todo el mundo es patria. MK 49122 R. M.

7.12. *Patria es donde se está bien*

Πατρίς γάρ ἐστι πᾶσ' ἴν' ἂν πράττη τις εὖ

Patria es cualquier sitio donde nos vaya bien.

Aristófanes (*Plut.* 1151)

Τῷ γὰρ καλῶς πράσσουντι πᾶσα γῆ πατρίς

Pues la tierra entera es patria del hombre al que le va bien.

Menandro (*Monost.* 735)

Patria est ubicumque est bene

La patria está dondequiera que se está bien.

Cicerón (*Tusc.* V 37, 108) citando a Pacuvio (*fr. trag. inc.* 92 R). SD 7304, HL 6244, VF 362, P 2186, M 438, A 1009, D 2278, COU I.2239

Patria est, ubicumque bene uixeris

Es patria allí donde vivas bien.

Pseudo-Publilio Siro (281)

Fortunato omne solum patria est

Para el afortunado toda tierra es su patria.

SD 3240, HL 2933, P 1013, W 9902

Vbi bene, ibi patria

Donde se está bien, allí está la patria.

cf. Cicerón (*Tusc.* V 37, 108). SD 10141, HL 8780, P 2943, A 1009, G 3262, COU I.3072, T 557, W 32036e

Aquella es la patria, donde uno bien pasa. MK 49128 R. M.

Aquella mi tierra es donde me va bien. MK 49129 R. M.

Donde bien me va, allí mi patria está. MK 49130 R. M.

Donde me va bien, ésa mi patria es. MK 49131 R. M.

La tierra en que te vaya bien, por tu patria la ten. MK 49127 R. M.

Ésa es mi patria donde tengo salud y me sobra vitualla. MK 49132 R. M.

Ésa es mi patria donde todo me sobra y nada me falta. MK 49133 R. M.

Ésa es tu tierra donde tienes salud y medras. MK 49126 R. M.

—¿Qué es patria? —Llenar la panza. MK 49134 R. M.

Tierra en que mal te vaya, no la tengas por patria. MK 49135 R. M.

vid. Apéndice 6.01

7.12.1

Illa mihi patria est ubi pascor, non ubi nascor

Aquella es mi patria donde como, no donde nazco.

Owen (*Epigr.* VII 100, 1). W 11430

Non ubi nascor, sed ubi pascor

No donde nazco, sino donde como.

G 2063, COU I.2009

Adonde paces, y no adonde naces. MK 49107 R. M., S 34

Con quien pascas, que no con quien naces. MK 11767 N.-M.-C.

No con quien mamas, sino con quien jamas. MK 11768 R. M.

No con quien naces, sino con quien paces. COU II.1817, G II.3344

Non con quien nascas, sinón con quien pascas. MK 11766 S.-Z.-N.-C.

vid. Apéndice 1.12.2

7.13. *Toda tierra es patria con sabiduría*

Quod patria cares, non est miserum: ita te disciplinis inuisti ut scires omnem locum sapienti uiro patriam

Que carezcas de patria no es miserable: de tal modo te has instruido en conocimientos que sabes que para el hombre sabio todo lugar es patria.

Séneca (*Cons. Helv.* 9, 7)

Sapienti quaeuis terra patria

Para el sabio, cualquier tierra es su patria.

cf. Erasmo (*Adag.* II 2, 93). A 1010, COU I.2790

Bueno es que sepas, porque en todas partes quepas; que el que sabe, en todas partes cabe. MK 56903 R. M.

Quien sabe, en toda parte cabe. MK 56902 R. M.

7.14. *Toda tierra es patria con habilidad*

Artem quaeuis alit terra

Cualquier tierra alimenta la habilidad.

Erasmo (*Adag.* I 7, 33). A 106 y 808, COU I.237

Quaeuis terra alit artificem

Cualquier tierra alimenta al artesano.

SD 8030, VF 99

Tò τέχγιον πᾶσα γαῖα τρέφει

Cualquier tierra alimenta la habilidad.

Erasmo (*Adag.* I 7, 33); cf. Suetonio (*Ner.* 40, 2). A 106

El oficio en todo cabo halla de comer. MK 46602 R. M.

Quien bien su oficio aprendió, sin comer no se quedó. MK 46600 R. M.

Quien oficio sabe ejercer, no se quedará sin comer. MK 46601 R. M.

Quien oficio sabe, no morirá de hambre. MK 46598 R. M.

Quien sabe algún arte, come en cualquier parte. MK 46603 R. M.

Quien tiene arte, cabe en todas partes. MK 29244 R. M., S 95

Quien tiene arte, no se muere de hambre. MK 29245 R. M.

A quien sabe arte y tiene gracia, ninguna tierra le es madrastra. MK 46591 R. M.

Quien ha gracia, no está en tierra extraña. MK 29233 R. M.*

Quien tiene gracia, no está en tierra extraña. MK 19818 N.

Al ruin, su tierra le llama; al esforzado, la extraña. MK 49108 R. M.

vid. Apéndice 9.51

7.15. Toda tierra es patria con virtud

Ἄπας μὲν ἀήρ ἀετῶν περάσιμος

Todo el aire es atravesable para un águila.

Arsenio (3, 59b)

Ἄπασα δὲ χθὼν ἀνδρὶ γενναίῳ πατρίς

Toda tierra es patria para el varón excelente.

Arsenio (3, 59b). A 1010

Omne solum forti patria est ut piscibus aequor

Todo suelo es patria para el valeroso, como el mar para los peces.

Ovidio (*Fast.* I, 493)

SD 6834, HL 5897, VF 362, P 2067, M 438, A 1010, D 2156, COU I.2117, W 19878

Patria carere non est malum, quia forti uiro omnis locus patria est

Carecer de patria no es malo, porque para el hombre valeroso todo lugar es patria.

Agellius (1, 15)

Patria est ubicumque uir fortis sedem sibi elegerit

Dondequiera que un hombre valeroso fije su morada, allí tiene su patria.

Curcio (VI 4, 13). HL 6245, P 2187

Probo uiro uirtus comes ubique patria est

La virtud es la patria que acompaña en todas partes al varón honrado.

Mote de don Pedro Núñez de Avendaño (siglo XVI). SD 7856

A buen varón, tierras ajenas patria le son. MK 49121 Z.

Al buen varón, tierras ajenas patria le son. MK 31448 N.-M.

Al buen varón, tierras ajenas su patria le son. MK 35919 C.

Apéndice 8. Gobierno

8.01. Necesidad de un gobierno

Sine imperio nec domus ulla nec ciuitas nec gens nec hominum uniuersum genus stare, nec rerum natura omnis, nec ipse mundus potest

Sin gobierno ni una casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano, ni la naturaleza de las cosas, ni el mismo mundo pueden subsistir.

Cicerón (*Leg.* III 1, 3). M 257

Donde no hay gobierno, siempre es invierno. MK 28249 R. M.

Sin autoridad no puede haber sociedad. MK 38623 R. M.

Abejas sin regina, colmena en ruina. MK 42 R. M.

Abejas sin reina, perdida la colmena. MK 43 R. M.

Todo es viento, si no hay rey en el reino o prior en el convento. MK 55692 R. M.

8.01.1

Vt remiges sine gubernatore, sic milites sine imperatore nihil ualere

Así como los remeros no valen sin piloto, así tampoco los soldados sin general.

Quintiliano (*Inst.* V 11, 16)

Ni mesa sin pan, ni ejército sin capitán. MK 40902 C.

Nave sin timón, pronta perdición. MK 17100 R. M.

Mujer sin varón y navío sin timón, nada son. MK 58816 R. M.

Nave sin timón, mujer sin marido. MK 58815

Guay de la nave que tiene muchos navegadores [sic]. MK 2154

Un piloto salva la nave; dos, dan con ella al traste. MK 46975 R. M.

8.02. Rectitud del gobierno

Male imperando summum imperium amittitur

Gobernando mal, se pierde el mayor imperio.

Publilio Siro (339 / M 31). SD 5003, HL 4502, VF 378, P 1583, M 101

Rigiéndolo mal, el mejor señorío se perderá. MK 28257 R. M.

Pueblo mal guiado, pronto arruinado. MK 28254 R. M.

8.03. Cargos son cargas

Οὐ γὰρ ἔστιν ἅμα χρηματίζεσθαι ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τιμᾶσθαι

Pues es imposible obtener del patrimonio común dinero y honor al mismo tiempo.

Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 16, 1163b8-9)

Non honor est, sed onus

No es un honor, sino una carga.

Ovidio (*Her.* 9, 34). A 943, COU I.1968

Onerosus honor

Oneroso honor.

Sidonio Apolinar (*Ep.* VII 17). SD 7018, VF 189, G 1188 y 2277, COU I.2161

Onus est honos

Un cargo es una carga.

Varrón (*Ling.* V 73). SD 7019, VF 189, P 2107, A 943, G 2277, COU I.2161

Onus est honos qui sustinet rem publicam

Es una carga el honor que sostiene la república.

- Varrón (*Ling. V 73*). T 988
Vbi est emolumentum successionis, ibi et onus tutelae esse debet
 El que percibe la ganancia de una sucesión, debe tomar también la carga de su tutela.
 Justiniano (*Inst. I 17*). D 3241
- Est onus omnis honor; fer onus, uel defer honorem!*
 Todo cargo es una carga; o llevas la carga o dejas el cargo.
 SD 2592, VF 189, P 820, W 7753
- Est res dulcis honor, sed magnum pondus honoris*
 El honor es dulce, pero pesada su carga.
 SD 2602, VF 190, P 824, W 7860
- Honos onus*
 El honor es una carga.
 SD 3650, HL 3292, P 1208, D 1117, G 1195, W 11126, W 37282b1
- Omnis amans amens est, omnis cura cor urens; / est onus omnis honor, est lignum culpa malignum*
 Todo amante es amente, toda preocupación abrasa el corazón; todo honor es una carga, la culpa es un mezquino leño.
 W 20187
- Si quaeratur honos, non fugiatur onus*
 Si se busca el honor, no se rehúya la carga.
 SD 9389, HL 8064, A 943, D 3047, COU I.2872
- Vbi emolumentum, ibi onus*
 Donde está la ganancia, allí la carga.
 SD 10149, HL 8786, COU I.3078
- Cargos son cargas.* MK 9476 R. M.
Carga es todo cargo, y más que de lo dulce tiene de lo amargo. MK 9475 R. M.
Cargos son cargas, las menos, dulces; las más, amargas. MK 9477 R. M.
Grandes cargos, grandes cargas; si ellos dulces, ellas amargas. MK 9479 R. M.
Cargos son cargas, y a veces, muy pesadas. MK 9478 R. M.
Grandes estados, grandes trabajos. MK 20705 R. M.
Los cargos suelen venir largos. MK 9480 R. M.
A más honor, más dolor. MK 31292 R. M.
Creció el honor, y creció el dolor. MK 31291 C.
Donde no hay honor, de obrar mal no hay dolor. MK 31242 R. M.
Donde no hay honor, no hay dolor. MK 31241, MK 31290 C.–N.
Como me crecieron los favores me crecieron los dolores. MK 24443 Z.–N.–C.
Cuanto crecen los favores, tanto crecen los dolores. MK 31293 R. M.
En creciendo los favores, luego vienen los dolores. MK 20704 H.
Honra y pro pocas veces se vio. MK 31289 R. M.
Honra y provecho, no caben en un techo. MK 31286 Z.–N.–C.–R. M.
Beneficios son cadenas de obligación. MK 24444 C.
No hay altar sin cruz. MK 20706 R. M.

8.04. El poder no se puede compartir

- Πολλοὶ στρατηγοὶ Καρίαν ἀπόλεσαν*
 Muchos generales destruyeron Caria.
 Diogeniano (7, 72); Apostolio (14, 51); *Suda* (π 1395). T 1006
- Imperatorum multitudo Cariam prendidit*
 Una multitud de jefes ocupó Caria.
 cf. Erasmo (*Adag. II 7, 7*). A 1370, COU I.1309
- Multi duces Cariam perdiderunt*
 Muchos comandantes perdieron Caria.

B 1923, M 101, G 1712

Multitudo imperatorum Cariam perdidit

Una multitud de jefes perdió Caria.

Erasmus (*Adag.* II 7, 7). G 1720

vid. *Apéndices* 2.33.1, 6.13

8.04.1

Οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί· οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, / εἷς βασιλεύς

Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; no es un bien la soberanía de muchos, uno solo sea príncipe, uno solo rey.

Homero (*Il.* II, 203-205); cf. Aristóteles (*Pol.* IV 4, 27, 1292a13); cf. Suetonio (*Cal.* 22, 1; *Dom.* 12, 3). T 1006

Ὡς οὐκ ἂν ποτε πλῆθος οὐδ' ὠντινωνοῦν τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην οἷόν τ' ἂν γένοιτο μετὰ νοῦ διοικεῖν πόλιν, ἀλλὰ περὶ μικρὸν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἔν ἐστι ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν

[No se puede negar] que una multitud, sea como sea, nunca puede adquirir el conocimiento político y gobernar una ciudad con sabiduría, sino que la correcta forma de gobierno debe ser buscada en una pequeña élite o en una persona.

Platón (*Pol.* 297b-c)

Non potest bene geri res publica multorum imperiis

No puede ser gobernada una república con el mando de muchos.

Nepote (*Di.* 6, 4). SD 6356, HL 5545, G 2036

Res praeterea humano generi hucusque incognita: multorum simul regum patiens consortium et magna concordia potestasque communis, alias numquam, nunc in commune prospiciens

Ha sucedido además algo hasta ahora desconocido para el género humano: el condescendiente consorcio y extraordinaria concordia de muchos reyes al mismo tiempo, junto con la existencia de un poder común que, antes nunca, ahora sí mira por el bien común.

Orosio (VII 26, 6)

Vnus igitur omnium dominus est Deus. Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem. [...] Rex unus est apibus, et dux unus in gregibus, et in armentis rector unus: multo magis mundi unus est rector

Por ello Dios es el único señor de todo, pues esa alteza no puede tener socio, porque tiene sola todo el poder. Un único rey tienen las abejas, un único pastor en las greyes, un único soberano en los rebaños: con más razón hay un único soberano del mundo.

San Cipriano de Cartago (*Idol. var.* 8 [PL 4, 575b-576a])

Male agitur cum regno, cui duo reges praesunt

Mal le va al reino que gobiernan dos reyes.

Bebel (1879: 154, nº 590)

Multos imperitare malum: rex unicus esto

Que gobiernen muchos es malo: que haya un solo rey.

cf. Homero (*Il.* II, 204). B 1936, M 101

Plures pastores sunt uno deteriores

Muchos pastores son peores que uno solo.

T 1006, W 21618

Segnius expediunt commissa negotia plures

Muchos resuelven más lentamente las tareas emprendidas.

B 3058, M 102, W 27864

Cuando hay muchos que manden, no obedece nadie. MK 38666 R. M.

Donde muchos mandan y ninguno obedece, todo fenece. MK 17103 R. M.

Donde muchos mandan, ninguno obedece, y todo perece. MK 38668 R. M.

Donde todos mandan, nadie obedece. MK 38669 R. M.
Muchos a disponer, ninguno a obedecer. MK 38670 R. M.
Muchos a mandar y pocos a obedecer, ¿qué ha de suceder? MK 38671 R. M.
Donde diez mandan, lo que cada uno manda nueve lo desmandan. MK 38667 R. M.
Unos a mandar y otros a desmandar, no nos podemos averiguar. MK 38672 R. M.
Barbas parejas, mal guardan ovejas. MK 56255 C., S 117
Dos iguales pellejas, mal guardan ovejas. MK 56256 C.
Dos iguales zamarras, mal guardan vacas. MK 56257 C.
Dos iguales zamarras, mal guardan ganados. MK 56258 C.
Dos tocados a un fuego, el uno está rostrituerto. MK 56262 Z.–N.–M.–C.
Dos tocas a una mesa, a la una o a la otra le pesa. MK 56265
Tres tocados a un brasero, siempre andan al retortero. MK 43797, MK 56263 N.–R. M.
Tres tocas a un hogar, mal se pueden concertar. MK 56264 C.–R. M.
Mándame mi amo, mándame mi ama; no sé cuál mandado haga. MK 14390, MK 39686 C.
Dos en un bordón, ninguno bien se afirmó. MK 56269 R. M.
Dos San Cristóbales en una pared, no hacen bien. MK 56268 C.
Muchos componedores descomponen la novia. MK 12742, MK 46973 M.–C.
Muchos componedores, cohonden la novia. MK 12742 Z.

8.04.2

Πολλῶν ἰατρῶν εἴσοδος μ' ἀπώλεσεν

Me ha perdido la entrada y la salida de muchos médicos.

Menandro (*Monost.* 659)

Πολλοὶ ἰατροὶ βασιλέα ἀπώλεσαν

Muchos médicos perdieron al rey.

Dion Casio (LXIX 22, 4), citado como paremia. T 1006

Languēbam: sed tu comitatus protinus ad me / uenisti centum, Symmache, discipulis. / Centum me tetigere manus aquilone gelatae: / non habui febrem, Symmache, nunc habeo

Languidecía y tú, Símaco, has venido a visitarme acompañado de cien discípulos. Me han palpado cien manos heladas por el cierzo: no tenía fiebre, Símaco, pero ahora tengo.

Marcial (V 9)

Medici illum perdiderunt

Los médicos lo llevaron a la perdición.

Petronio (42, 5)

Turba se medicorum periisse

Murió a causa de una multitud de médicos.

Plinio el Viejo (XXIX 11). T 1006

Multi medici Caesarem perdiderunt

Muchos médicos perdieron a César.

G 1715

Multitudo medicorum certa mors est aegrotantium

Una multitud de médicos es la muerte segura de los enfermos.

G 1721, COU I.1748

Multitudo medicorum principem interfecit

Una multitud de médicos mató al príncipe.

Burton (1862 [1652]: II.87 = *The Anatomy of Melancholy*, 2, 4, 1, 1)

Numquam, crede mihi, a morbo curabitur aeger, / si multis medicis traditur una febris

Créeme, nunca se curará un enfermo de una enfermedad si una fiebre es tratada por muchos médicos.

B 2319, M 101 y 356

Muchos médicos, y cátao muerto. MK 40433 R. M.

Cuando a un enfermo dos médicos van, toca a muerto el sacristán. MK 40430 R. M.

Dos médicos sanos contra un hombre enfermo, cátao muerto. MK 40431 R. M.

Un médico, cura; dos, dudan; tres, muerte segura. MK 40434 R. M.

A más doctores, más dolores. MK 40432 R. M.

8.04.3

Arduum est eodem loco potentiam et concordiam esse

Es difícil que el poder y la concordia convivan juntos.

Tácito (*Ann.* IV 4, 1). SD 801, HL 737, M 104

Eam rem minus aegre quam dignum erat tulisse Romulum ferunt, seu ob infidam societatem regni seu quia haud iniuria caesum credebat

Se dice que Rómulo reaccionó ante este hecho con menos pesar del que debía, bien porque no compartía el poder con mucho convencimiento, o bien por estimar que había sido muerto no sin razón.

Livio (I 14, 3)

Nescit commissa potestas / aequales sufferre duos: consortis amicum / saecula nulla ferunt

El poder compartido no sabe soportar a dos iguales: se dice que en ninguna época nadie ha sido amigo de su aliado.

Coripo (*Iohan.* IV, 88-90)

Non capit regnum duos

El reino no admite a dos.

Séneca (*Thy.* 444). B 2138, P 1887

Nulla fides regni sociis omnique potestas / impatiens consortis erit

No habrá lealtad entre los asociados para un gobierno y ningún poder tolerará un compañero.

Lucano (*Phars.* I, 92-93). SD 6528, HL 5672, VF 380, P 1969, M 483, A 69, G 2108

Nulla sancta societas / nec fides regni est

Cuando se trata de un reino, no hay lealtad, ni alianza inviolable.

Ennio (*Trag.* 320 J; *fr.* 381 R), *apud* Cicerón (*Rep.* I 32, 49; *Off.* I 8, 26). SD 6547, VF 369, M 515, A 607, T 994

Omnis potestas impatiens consortis

Ningún poder tolera a un copartícipe.

Lucano (*Phars.* I, 92-93). SD 6992, HL 5990, M 273

Rarum, in societate potentiae, concordēs

Raramente son concordēs los poderes en sociedad.

Tácito (*Ann.* XIII 2, 1). M 484

Mundus non capit duos soles

El mundo no recibe dos soles.

Erasmus (*Adag.* II 2, 22), atribuido a Alejandro Magno

Summa potestas non patitur plures

Un poder máximo no lo soportan muchos.

B 3237

El mandar no quiere par. MK 38673 Z.-N.-C.

El reinar no quiere compañía, aunque sea de hijos. MK 55650 C.

El reinar no quiere par. MK 55651 C.

Ni dos soles en el cielo, ni dos reyes en el suelo. MK 56277 R. M.

Reinos y dineros, no quieren compañeros. MK 56282 R. M.

Un señor no quiere otro mayor. MK 56284 R. M.

8.04.4

Summa sedes non capit duos

El trono no admite a dos.

P 2840, G 3163, W 30668a

Cuatro nalgas no caben en un trono. MK 55652 R. M.

En la silla del trono cabe un culo solo. MK 55653 R. M.

8.04.5

Μία λόχμη οὐ τρέφει δύο ἐριθάκους

Un solo matorral no alimenta a dos petirrojos.

Erasmus (*Adag.* II 2, 22), atribuido a Zenódoto de Efeso

Οὐ γὰρ ἄν ποτε / τρέφειν δύναται' ἄν μία λόχμη κλέπτα δύο

Pues un solo bosque no puede alimentar a la vez a dos ladrones.

Aristófanes (Vesp. 927-928)

Cattus cum mure, duo galli simul in aede, / et glores binae, uiuunt raro sine lite

Un gato con un ratón, dos gallos a la vez en una casa y dos cuñadas, conviven raramente sin discusión.

Singer (1995-2002: V.344, s. v. Haus), Bebel (1879: 34-35, nº 105)

Duos fures non alit unus saltus

Un solo bosque no alimenta a dos ladrones.

B 886, G 760

Vna domus dominos non querit habere gemellos

Una sola casa no busca tener dos señores semejantes.

W 32125

Vna domus non alit duos canes

Una sola casa no alimenta a dos perros.

Erasmus (*Adag.* II 2, 24)

Vnicum arbustum haud alit duos erithacos

Un solo árbol no alimenta a dos petirrojos.

Erasmus (*Adag.* II 2, 22)

Vnus saltus binos non alit erithacos

Un solo árbol no alimenta a dos petirrojos.

Schott (*Adag.* 117)

Dos gallos en un corral se llevan mal. MK 56272 R. M.

Dos gallos en un gallinero, el uno es rey y el otro es siervo. MK 56273 R. M.

Dos gallos en un gallinero, el uno trae al otro al retortero. MK 56274 R. M.

Dos gallos en un gallinero, no hay paz entre ellos. MK 56275 R. M.

En un gallinero no hay lugar para dos gallos. MK 56270

En cada corral, un solo gallo, y en cada casa, un solo amo. MK 38676 R. M.

No cantan bien dos gallos en un gallinero, ni pueden bien cantar en un muladar, sin competir y pelear, como ni dos reyes en un reino reinar. MK 56271 C.

Dos aves de rapiña, no mantienen compañía. MK 56278 N.-C.

Dos pardales en una espiga, nunca liga. MK 56266 Z.-N.-C., COU II.29

Un puerco en un granero, no quiere compañero. MK 56283 R. M.

Dos ratones no caben por un agujero. MK 56276 R. M.

Abeja machiega, una en cada colmena. MK 38674 R. M.

Una maestra para muchas abejas, y un pastor para muchas ovejas. MK 38675 R. M.

vid. Apéndice 1.51

8.05. Poder fruto de la casualidad

Generari et nasci a principibus fortuitum

El ser engendrado y nacer de noble linaje es cosa de la fortuna.

Tácito (*Hist.* I 16, 3). SD 3337, HL 3017, P 1048, M 398

Habere regnum casus est, uirtus dare

Poseer un reino es efecto de la casualidad, darlo es una virtud.

Séneca (*Thyres.* 529). SD 3422, HL 3107

Rey por natura, y Papa por ventura. MK 55654 Z.–N.–C.

8.06. Poder de origen divino

Eikōn δὲ βασιλεύς ἐστὶν ἔμψυχος θεοῦ

Un rey es la imagen viva de la divinidad.

Menandro (*Monost.* 264)

Quonam modo caelestes honores usurparet coepit agitare: Iouis filium non dici tantum se, sed etiam credi

Comenzó a darle vueltas a la idea de cómo podría usurpar los honores divinos: quería no sólo ser llamado sino incluso ser creído hijo de Júpiter.

Valerio Máximo (VIII 5, 5)

Non est enim potestas nisi a Deo

No hay poder que no venga de Dios.

Biblia (*Rm.* 13, 1). SD 6241, HL 5469, D 1953

Per Me reges regnant et legum conditores iusta decernunt

Por Mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo que es justo.

Biblia (*Prov.* 8, 15). SD 7426, HL 6363

Inde potestas illi, unde et spiritus

[El emperador] recibe el poder de aquel de quien recibe la vida.

Tertuliano (*Apol.* 30, 3). SD 4210, VF 376

Non haberes potestatem aduersum me ullam nisi tibi esset datum desuper

No tendrías ningún poder sobre mí, si no se te hubiera dado de arriba.

Biblia (*Io.* 19, 11)

A Deo rex, a rege lex

El rey proviene de Dios; la ley, del rey.

SD 12, HL 17, P 5, D 53

Omnis potestas a Deo

Todo poder viene de Dios.

SD 6991, VF 376

Del rey sólo Dios es juez. MK 55756 R. M.

En todos los estados se sirve a Dios. MK 23097 R. M.

8.07. El poder determina la ley

A Deo rex, a rege lex

El rey proviene de Dios; la ley, del rey.

SD 12, HL 17, P 5, D 53

Reges supra leges

Los reyes están por encima de las leyes.

G 2891

Allá van leyes, do quieren reyes. MK 36436, MK 55735 Z.–N.–C.*–S.–R. M.

Cada rey puede hacer ley. MK 36439 N.–C.

Insinuación de rey, como si fuera ley. MK 55744 R. M.

La ley es retrato del rey. MK 36442 R. M.

Lo que manda el rey tenlo por ley. MK 55743 R. M.

Palabra de rey tiene fuerza de ley. MK 55745 R. M.

Ro, ro, hacerse ha lo que el rey mandó. MK 55747 C.

Tal el rey, tal la ley. MK 55739 R. M.

Tal la ley cual el rey. MK 36437 N.–R. M.

Un "yo el Rey", vale por ley. MK 55746 R. M.
La ley, dura o blanda, es ley porque el rey lo manda. MK 36441
A lo que el Rey manda y Dios ofrece, hay que hacerse. MK 537 R. M.
Lo que el rey manda y Dios ofrece, hay que hacerse. MK 55751 R. M.
Con refranes o con leyes, los primeros son los reyes. MK 55765 R. M.
El rey no está sujeto a la ley. MK 55732 H.-R. M.

8.07.1

Quod principi placuit, legis habet vigorem

Lo que agrada al príncipe tiene fuerza de ley.

Ulpiano (*Dig.* I 4, 1). HL 7378, D 2760

Salus populi suprema lex esto

Que el bienestar del pueblo sea la ley suprema.

Cicerón (*Leg.* III 3, 8). SD 9041, HL 7754, VF 371, P 2659, M 115 y 478, D 2903

Regis uoluntas suprema lex esto

Que la voluntad del rey sea la suprema ley.

Guillermo II de Alemania basándose en Cicerón (*Leg.* III 3, 8). SD 8821, HL 7525, P 2584, D 2810

Es ley lo que quiere el rey. MK 55736 R. M.

Lo que quiere el rey, eso es ley. MK 36440 R. M.

Voluntad del rey no tiene ley. MK 55733 C.

La palabra del rey es una escritura. MK 55699 R. M.

Agua de río y palabras de reyes, atrás no vuelven. MK 55697 R. M.

Río y palabra de rey, no suelen atrás volver. MK 55698 R. M.

Palabra de rey siempre se cumplía; pero eso era en otros días. MK 55700 R. M.

8.07.2

Regis imperium, siue iustum siue iniustum, obseruandum est

La orden del rey debe observarse tanto si es justa como si es injusta.

SD 8820, HL 7524, COU I.2705

Aunque no sea justo el mandato del rey, tenlo por ley. MK 55742 R. M.

8.07.3

Nouus rex, noua lex

Nuevo rey, nueva ley.

SD 6496, HL 5649, P 1956, A 913, D 2042, G 2089, COU I.2021

Nuevo rey, nueva ley. MK 36438 N.-C.

A nuevos reyes, nuevas leyes. MK 55737 R. M.

8.08. Por tener el poder se viola la ley

Εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι / κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν

Pues si hay que violar la justicia, por la tiranía es espléndido violarla; en lo demás conviene ser piadoso.

Eurípides (*Phoen.* 524-525)

Si uiolandum est ius, regnandi gratia / uiolandum est: aliis rebus pietatem colas

Si se ha de violar la ley, que sea para reinar; en otro caso, practica la observancia.

Cicerón (*Off.* III 21, 82) traduciendo a Eurípides (*Phoen.* 524-525); Suetonio (Iul. 30, 5) citando a César SD 9429, HL 8093, VF 369

Si la ley se ha de quebrantar, ha de ser por reinar. MK 55661 R. M.

Por reinar, todas las leyes se han de quebrar. MK 55660 R. M.

Por ser rey se quiebra toda ley. MK 55659 C.–R. M.

Reyes rompen leyes. MK 55734 R. M.

8.09. Muchas leyes denotan mal gobierno

Corruptissima republica plurimae leges

En un Estado muy corrupto hay muchas leyes.

Tácito (*Ann.* III 27, 3). SD 1585, HL 1539, VF 398, P 533, M 114 y 325, D 464

Pessima respublica plurimae leges

El peor gobierno tiene muchas leyes.

SD 7511, HL 6431, D 2332

Muchas leyes, mal gobierno. MK 36410 R. M.

En el mal reino, leyes muchas, y no se cumple ninguna. MK 36409 R. M.

Malos reyes, muchas leyes. MK 55738 R. M.

Reglas, pocas y buenas. MK 36411 R. M.

8.10. El poder se somete a la ley

Pareto legi, quisque legem sanxeris

Obedece a la ley, tú que la has promulgado.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 2, 5), atribuido a Pítaco de Mitilene. A 675, T 973, W 20708

Tunc obseruantior aequi / fit populus nec ferre negat, cum uiderit ipsum / auctorem parere sibi

El pueblo se hará más respetuoso con la ley y no se negará a someterse a ella, cuando vea que su propio propulsor la obedece.

Claudiano (*IV Cons. Aug.* 297-299). A 675, T 973

Legem quam quis aliis praescrpsit, idem eamdem seruare tenetur

Quien prescribió una ley para otros, él mismo tiene que cumplirla.

K L283

Leges suum ligent latorem

Las leyes someten a su propio autor.

K L320 = Black 1088

Non debet aliis legem imponere, qui ipsam neglegit obseruare

No debe imponer una ley a otros quien se descuida de observarla.

K N2171

Patere legem, quam ipse tulisti

Soporta la ley que tú mismo propusiste.

Manucio (*Adag.* 1398). A 675

Patere quam ipse fecisti legem

Soporta la ley que tú mismo has hecho.

SD 7286, HL 6228, VF 411, M 95, D 2270, COU I.2236

El que la ley establece, guardarla debe. MK 14918 N.–C.

Quien la ley establece, guardarla debe. MK 36420 R. M.

Quien puso la regla, que pase por ella. MK 36421 R. M.

Quien trajo lo antecedente, apeche con lo consiguiente. MK 55393

8.10.1

Sequi debet potentia iustitiam, non praecedere

El poder debe seguir a la justicia, no precederla.

Coke (*Inst.* II 454). G 3015

Sub lege rex

El rey está bajo la ley.

SD 9745, HL 8385

El rey está bajo la ley. MK 55723 R. M.

La ley vale más que el rey. MK 36443 R. M.

Por encima del rey está la ley. MK 55724 R. M.

Sobre el rey está la ley. MK 36444 R. M.

Una cosa está más alta que el rey: la ley. MK 55725 R. M.

Al rey obliga más la ley. MK 55726 R. M.

El respeto a la ley, comience por el rey. MK 55722 R. M.

No merece ser rey el que no ceda su ley. MK 55663 C.

Dos cosas valen más que el rey: el pueblo y la ley. MK 55727 R. M.

El rey guarda la ley, y la ley, al rey. MK 55728 R. M.

La ley salva al rey. MK 36445 R. M.

8.11. *El poder se sustenta en su fuerza*

Nihil rerum mortalium tam instabile ac fluxum quam fama potentiae non sua ui nixa

De las cosas mortales no hay nada tan inestable e insegura como la fama de un poder que no está fundado en su propia fuerza.

Tácito (*Ann.* XIII 19, 1). SD 6030, HL 5328, VF 377, M 483

No tiene seguro su estado el rey desarmado. MK 55664 R. M.

8.12. *El gobernante debe ser virtuoso*

Τρία δέ τινα χρὴ ἔχειν τοὺς μέλλοντας ἄρξαι τὰς κυρίας ἀρχάς, πρῶτον μὲν φιλίαν πρὸς τὴν καθεστῶσαν πολιτείαν, ἔπειτα δύναμιν μεγίστην τῶν ἔργων τῆς ἀρχῆς, τρίτον δ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην ἐν ἐκάστη πολιτείᾳ τὴν πρὸς τὴν πολιτείαν

Tres condiciones deben tener los que van a desempeñar las magistraturas supremas: primero, amor al régimen establecido; segundo, la mayor competencia en las tareas de su cargo; y tercero, una virtud y una justicia en cada régimen adecuadas a ese régimen.

Aristóteles (*Pol.* V 9, 1, 1309a32-36)

Εἴτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς;

Pues si el que manda no es prudente y justo, ¿cómo va a mandar bien?

Aristóteles (*Pol.* I 13, 5, 1259b39-40)

Φαμὲν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον

Decimos que el buen gobernante debe ser bueno y sensato, y que el político ha de ser sensato.

Aristóteles (*Pol.* III 4, 7, 1277a14-16)

Nulla autem re conciliare facilius benivolentiam multitudinis possunt ii, qui reipublicae praesunt, quam abstinentia et continentia

Con ninguna otra cosa los que gobiernan un pueblo pueden más fácilmente granjearse la benevolencia de las gentes, que con una vida austera y morigerada.

Cicerón (*Off.* II 22, 77). SD 6510

Vbi non est pudor / nec cura iuris, sanctitas, pietas, fides, / instabile regnum est

Donde no hay pudor, ni cumplimiento de la ley, ni santidad, ni piedad, ni fe, tal reino es inestable.

Séneca (*Thy.* 215-217). SD 10181, HL 8813, M 257 y 517, A 1416

Virtus, probitas, integritas in candidato, non linguae uolubilitas, non ars, non scientia requiri solet

En un candidato suele requerirse virtud, honradez, integridad, no fluidez en la palabra, no técnica, no ciencia.

Cicerón (*Planc.* 25, 62). M 258

Beata terra cuius rex nobilis est

Dichosa la tierra cuyo rey es noble.

Biblia (*Ec.* 10, 17). D 257

Reges quiue solent regalia scepra tenere, / dignis ornatos moribus esse decet

Conviene que los reyes o quienes suelen sostener los cetros reales estén provistos de costumbres dignas.

W 26470a

Rex pius et iustus studet hoc, quod dicitur, esse

El rey íntegro y justo se esfuerza por ser esto que se dice.

W 26856

Quando los que gobiernan hacen lo que deben, los gobernados no hacen lo que quieren. MK 28262

R. M.

Do buen alcalde juzga, toda cosa es segura. MK 2293 R. M.

8.12.1

Omnes aequo animo parent ubi digni imperant

Todos obedecen de buen grado cuando los que ordenan son dignos.

Publilio Siro (441 / O 6). SD 6841, HL 5904, D 2148

Si quieres verte obedecer, manda poco y bien. MK 38664 R. M.

Quando los que mandan pierden la vergüenza, los que obedecen pierden el respeto. MK 38651 R. M.

Si el alcalde no es ejemplar, ¿quién le ha de respetar? MK 2294 R. M., S 53

8.12.2

Emitur sola uirtute potestas

El poder sólo se obtiene con la virtud.

Claudio (III Cons. Aug. 188). SD 2498, HL 2339, VF 377, M 481, D 751

Con bondad se adquiere autoridad. MK 7481 C.

Con virtud y bondad se adquiere autoridad. MK 24100 C.

Bondad merma autoridad. MK 7592 R. M.

8.12.3

Ὁ δὲ ἀμαρτῶν, καὶ ὅς ἂν ἀεὶ ἀμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὥσπερ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος· ὅς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι

El que cae en falta, una y mil veces, asno se sentirá, como dicen los niños cuando juegan a la pelota; pero el que hace el recorrido sin falta, ése será nuestro rey y dispondrá la cuestión a su antojo.

Platón (*Theaet.* 146a)

Est animus tibi, sunt mores, est lingua fidesque, / sed quadringentis sex septem milia desunt: / plebs eris. At pueri ludentes «rex eris, –aiunt– / «si recte facies»

Tienes capacidad, buenas costumbres, elocuencia e integridad, pero te faltan seis o siete mil sestercios para los cuatrocientos mil: seguirás siendo plebe. Pero los niños, cuando juegan, dicen: «Serás rey si obras con rectitud».

Horacio (*Ep.* I 1, 57-60). M 514

Qui recte faciet, non qui dominatur, erit rex

Quien obre rectamente, no quien domina, será rey.

Ausonio (*Technop.* 7, 3). W 24606

Rex eris si recte facies

Serás rey si obras rectamente.

Horacio (*Ep.* I 1, 59-60). SD 8944, HL 7646, M 414, T 1002, W 26843

Recte igitur faciendo nomen regis tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud ueteres tale erat prouerbum: «rex eris si recte facies, si non facias, non eris»

Pues obrando de modo recto, el rey conserva su título, y lo pierde pecando. De ahí el proverbio de los antiguos: «Serás rey si obras rectamente; si no lo haces, no lo serás».

San Isidoro (*Etym.* IX 3, 4). SD 8797

Reges a recte regendo

Reinarás reinando rectamente.

San Isidoro (*Sent.* III 48, 7). T 1002

Rex eris, si recte facias; si non facias, non eris

Serás rey si obras rectamente; si no lo haces, no lo serás.

Rabano Mauro (*Univ.* XVI 3 [PL 111, 446b])

Rex erit, qui recte faciet: qui non faciet, non erit

Será rey quien obre rectamente; quien no lo haga, no lo será.

W 26844a

Rey serás si hicieres derecho. MK 55655 Z.

Rey serás, si derecho harás. MK 55657 R. M.

Rey serás si hicieres derecho, indino [sic] de ser rey si hicieres tuerto. MK 55656 C.

8.13. Para gobernar, hay que haber sido gobernado

Ὁ μὴ δουλεύσας οὐδ' ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου, καὶ καλλωπίζεσθαι χρὴ τῷ καλῶς δουλεύσαι μᾶλλον ἢ τῷ καλῶς ἄρχειν

El que no ha servido no puede llegar a ser digno de alabanza como superior, y es preciso que se presuma, más que de haber mandado bien, de haber servido bien.

Platón (*Leg.* VI 762e). T 984

Οὐκ ἔστιν εὖ ἄρχειν μὴ ἄρχθέντα

No se es buen gobernante sin haber sido gobernado.

Aristóteles (*Pol.* III 4, 14, 1277b12)

Ἀγησιλάω δὲ καὶ τοῦθ' ὑπήρξεν ἴδιον, ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἄρχειν μὴ ἀπαίδευτον τοῦ ἄρχεσθαι

Pero Agesilao tuvo algo singular, pues llegó a comandar habiendo sido educado para obedecer.

Plutarco (*Vit. Ages.* 1, 4)

Οὐκ ἔστιν εὖ ἄρχειν μὴ ἄρχθέντα

No es posible gobernar bien sin haber sido gobernado.

Erasmus (*Adag.* I 1, 3)

Οὔτε γὰρ πίπτοντός ἐστιν ὀρθοῦν οὔτε διδάσκειν ἀγνοοῦντος οὔτε κοσμεῖν ἀκοσμοῦντος ἢ τάττειν ἀτακτοῦντος ἢ ἄρχειν μὴ ἄρχομένου

Pues no es capaz de enderezar el que cae, ni de enseñar el ignorante, de imponer orden el que lo transgrede o disciplina el indisciplinado, ni de gobernar el que no se somete a un gobierno.

Plutarco (*Mor.* 780b = *Princ.* 2)

Ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι

Gobierna, pero habiendo aprendido primero a ser gobernado.

Diógenes Laercio (I 60). A 282

Ἄρχεσθαι μαθὼν ἄρχειν ἐπιστήσῃ

Sabrás mandar cuando hayas aprendido a obedecer.

Solón (*fr.* 133, 10 Martina). T 984

Τὸν τε γὰρ μέλλοντα καλῶς ἄρχειν ἀρχθῆναι φασι δεῖν πρῶτον

En efecto, el que se propone gobernar bien debe, según dicen, haber sido gobernado primero.

Aristóteles (*Pol.* VII 14, 6, 1333a2)

Nemo regere potest, nisi qui et regi

Nadie puede gobernar, sino quien sabe también ser gobernado.

Séneca (*Ira* II 15, 4); Pseudo-Publilio Siro (223). SD 5827, HL 5183, VF 210, M 101, A 282, D 1808, T 984, W 16427

Parere scire par imperio gloria est

Saber obedecer es una gloria conveniente para la autoridad.

Pseudo-Publilio Siro (278)

Qui bene imperat, paruerit aliquando necesse est

Quien manda bien, necesario es que haya obedecido alguna vez.

Cicerón (*Leg.* III 2, 5). SD 8150, HL 7029, VF 379, G 2675, T 984

Dominari nequeat qui prius alicui seruitutem praebere denegat

No puede gobernar quien se niega primero a servir a alguien.

San Agustín (*XII abus. grad.* 3 [PL 40, 1080]). T 984

Nemo secure praecipit, nisi qui bene oboedire didicit

Nadie manda dignamente, sino el que aprendió a obedecer sin replicar.

Kempis (*Imit.* I 20, 9). SD 5837, HL 5191, D 1812

Da, si ditari; serui, uis si dominari; / fle, si solari; ieiuna, si saciari

Da, si [quieres] enriquecerte; sirve, si quieres mandar; llora, si [quieres] consolar; ayuna, si [quieres] saciarte.

SD 1790, VF 208, Werner (1912: 17 = D 2)

Discat seruire glorians ad alta uenire

Quien quiera llegar a lo alto, que aprenda a servir.

SD 2162, VF 196, W 5832

Nemo bene imperat, nisi qui paruerit imperio

Nadie gobierna bien sino quien no se ha sometido antes al poder.

Erasmus (*Adag.* I 1, 3)

Non potest imperare, qui male ante seruiit

No puede gobernar quien antes haya servido poco.

A 282, G 2037

Praesesse nescit qui subesse nescit

No sabe mandar quien no sabe obedecer.

SD 7724, HL 6652, P 2325, A 282, D 2415, W 39667a

No sabe mandar quien no ha sido mandado. MK 38657 R. M.

No sabe mandar quien no sabe obedecer. MK 46158 R. M.

Para saber mandar, es preciso saber obedecer. MK 38660 R. M.

Quien sabe obedecer, sabrá mandar. MK 46159 R. M.

Ninguno es buen amo sino el que fue buen criado. MK 4184 C. C.

Ninguno es buen señor que no ha sido buen servidor. MK 4185 R. M.

Quien supo servir, sabe ser servido. MK 4186 R. M.

Quien supo servir, sabrá regir. MK 14130 R. M.

El sufrido es bien servido. MK 4188 R. M.

Quien ha de ser servido, ha de ser sufrido. MK 4187 Z.-N.-C.

El señor que ha de ser servido, ha de ser sorbido. MK 4189 C.

vid. Apéndice 8.14

8.14. El gobernante debe dominarse a sí mismo

Καὶ μὴν εἴ τις ἐνὸς ἀνδρὸς οὐχ οἷός τε ἄρχειν ἐστί, καὶ τούτου σφόδρα ἐγγὺς ὄντος, ᾧ δὴ ζύνεστιν, οὐδὲ αὖ μίαν ψυχὴν κατευθύνειν τὴν αὐτοῦ, πῶς ἂν δύναιτο βασιλεύειν μυριάδων ἀναριθμητῶν πανταχοῦ διεσπαρμένων [...];

Si alguien no es capaz de gobernar a un solo hombre, aunque sea el más cercano a él, con el que realmente convive, ni lo es siquiera de dirigir a una sola alma, la suya propia, ¿cómo podría reinar sobre incontables miríadas dispersas por todas partes?

Dion de Prusa (*Or.* 62, 1)

Τὸν ἄρχοντα πρῶτον τὴν ἀρχὴν κτησάμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ κατευθύναντα τὴν ψυχὴν καὶ καταστησάμενον τὸ ἦθος οὕτω συναρμόττειν τὸ ὑπήκοον

El gobernante debe hacerse primero con el gobierno de sí mismo, enderezar después su alma y establecer su propio carácter, para así poder amoldar a sus súbditos a él.

- Plutarco (*Mor.* 780b = Princ. 2)
Stultum imperare reliquis, qui nescit sibi
 Es necio que gobierne a los otros quien no sabe gobernarse a sí mismo.
 Pseudo-Publilio Siro (354)
- Absurdum est ut alios regat, qui se ipsum regere nescit*
 Es absurdo que a otros gobierne quien no sabe gobernarse a sí mismo.
 G 32, COU I.39, Stone (2005: 4)
- O rex, si rex es, rege te, uel eris sine re rex / et sine re regnas, te nisi rite regas*
 ¡Oh, rey! Si eres rey, rígete a ti mismo, o serás rey sin nada; y sin nada reinas, si no te riges a ti mismo como es debido.
 W 19575
- Rector perfectus, hic primo suos regit actus*
 El gobernante perfecto es aquel que primero gobierna sus propios actos.
 W 26423
- Rex erit hic alios, qui se non regere possit? / Qui sese ipse regit, rex erit ille mihi*
 ¿Será rey para otros aquel que no puede gobernarse a sí mismo? Quien se gobierne a sí mismo, ése será rey para mí.
 W 26844
- Mal mandar a otro quien a sí no sabe mandar.* MK 38662 R. M.
No ha de pretender a los otros mandar quien a sí mismo no se sabe dominar. COU I.39

8.14.1

- Multos reges, si ratio te rexerit*
 Gobernarás a muchos, si la razón te gobierna a ti.
 Séneca (*Ep.* 37, 4). SD 5496, HL 4939
- Omnia subicit, qui se subicit rationi*
 Todo lo domina quien se somete a la razón.
 Pseudo-Publilio Siro (270)
- Ratio et consilium propriae ducis artes*
 La razón y el tino son las cualidades propias de un general.
 Tácito (*Hist.* III 20, 2). P 2569
- Si uis omnia tibi subicere, te subice rationi*
 Si quieres someter todas las cosas a ti, sométete tú a la razón.
 Séneca (*Ep.* 37, 4). SD 9420, HL 8086, VF 120
- Quis recte rex est? Se ratione regens*
 ¿Quién es rectamente rey? Quien se rige a sí mismo con la razón.
 T 1002, W 25435
- Rex est dicendus, qui se ratione gubernat*
 Se dice que es rey quien se gobierna con la razón.
 W 26846
- Te rege, sic alios recta ratione gubernes! / Si secus ipse facis, non sapienter agis*
 ¡Réinate a ti mismo como gobiernas a los otros con recta razón! Si obras de otro modo, no procedes sabiamente.
 W 31140
- Si rey te deseas, rígete para que lo seas.* MK 55690 R. M.
El que no sabe gobernar, no sabe reinar. MK 28242 C.
 vid. Apéndice 8.13

8.14.2

- Ἀρχῆς ἀπάσης ἡγεμῶν ἔστω λόγος*
 Que la razón sea guía de todo poder.

Menandro (*Monost.* 68)

Caput imperare, non pedes

Para gobernar está la cabeza, no los pies.

Flavio Vopisco (*Tac.* 5, 2) citando al emperador Tácito. T 1004

La cabeza manda a los pies. MK 13643 R. M.

Los pies han de ir donde vaya la cabeza. MK 13637 R. M.

Haz cuenta de la cabeza, que los pies van tras ella. MK 51648 H.

8.15. *El gobernante debe ser sabio*

Πόλεος ὡς ἄρχων ἀνὴρ πᾶς, ζύνεσιν ἦν ἔχων τύχη

Para gobernante de la ciudad vale un hombre cualquiera, con tal de que tenga inteligencia.

Eurípides (*Iph. Aul.* 375)

Et nunc reges, intelligite: erudimini, qui iudicatis terram

Y ahora, reyes, comprended: instruíos, vosotros que regís la tierra.

Biblia (*Ps.* 2, 10). SD 2650, HL 2436, VF 445, D 776 y 804

Rex insipiens perdet populum suum

El rey ignorante será la ruina de su pueblo.

Biblia (*Si.* 10, 3). SD 8949, HL 7650, D 2859

An nescis, mi fili, quantilla prudentia regatur orbis?

¿No sabes, hijo mío, con cuán poco conocimiento se gobierna el mundo?

Julio II. T 993

Nescis, mihi fili, quam parua sapientia hic noster mundus regitur

No sabes, hijo mío, con qué poca sabiduría se gobierna este nuestro mundo.

Julio II. SD 5898, HL 5230

Et nunc erudimini

Y ahora, aprended.

cf. Biblia (*Ps.* 2, 10). SD 2649, VF 446

Insipiens rex est asinus diademate pollens, / tam sibi quam cunctis perniciosus hic est

Un rey ignorante es un asno reinando con una diadema, tan pernicioso es éste para sí como para los demás.

W 12506

Quantilla sapientia mundus regitur!

¡Con qué pequeña sabiduría se puede gobernar el mundo!

D 2553

Videbis, fili mi, quam parua sapientia regitur mundus

Verás, hijo mío, cuán poca sabiduría basta para regir el mundo.

Axel de Oxenstierna. SD 10578, M 537, D 3380, T 993

Quien con muchos tiene que hacer, mucho seso ha menester. MK 28240 R. M.

Rey que sabe, justo es que lo alaben. MK 55669 R. M.

El regente y el regido sin saber, mal regidos pueden ser. MK 28243 R. M.

Regente sin saber, mal regidor puede ser. MK 38661 R. M.

Rey ignorante, o estudie, o váyase. MK 55676 R. M.

Rey no letrado, asno coronado. MK 55675 R. M.

Rey sin consejo, pierde lo suyo y no gana lo ajeno. MK 55667 C.

Dios me libre de un bruto con poder. MK 38650 R. M.

Alcalde tonto sentencia pronto. MK 2295 Iribarren.

vid. Apéndice 9.52

8.15.1

Βάτραχοι αἰτούντες βασιλέα

Las ranas que pidieron rey.

Esopo (*Fab.* 44 P, título)

Βάτραχοι λυπούμενοι ἐπὶ τῇ ἑαυτῶν ἀναρχία τρέσβεις / ἔπεμψαν πρὸς τὸν Δία δεόμενοι βασιλέα αὐτοῖς παρασχεῖν

Unas ranas, cansadas de su desgobierno, mandaron embajadores a Zeus pidiendo que les diera un rey.

Esopo (*Fab.* 44 P)

Ἄμεινόν ἐστι νοθεῖς ἔχειν ἄρχοντας ἢ ταρακτικούς

Es mejor tener gobernantes estúpidos que perturbadores.

Esopo (*Fab.* 44 P)

Qui fuit rana nunc est rex

Quien fue rana, ahora es rey.

Petronio (77, 6). T 983, W 24120a

Ranae regem petierunt

Las ranas pidieron rey.

Fedro (I 2, título)

Ranae uagantes liberis paludibus / clamore magno regem petiere ab Ioue, / qui dissolutos mores ui

Unas ranas, que vagaban por las charcas en libertad, con gran clamor pidieron a Júpiter un rey que reprimiere con energía sus disolutas costumbres.

Fedro (I 2, 10-12)

Las ranas pidieron rey. MK 47580 H.

Las ranas rey pidieron, y después se arrepintieron. MK 50377 R. M.

Dios nos dio el rey de las ranas. MK 16232, MK 47581 M.–R. M.

vid. Apéndice 8.37

8.16. *El gobernante no es virtuoso*

Exeat aula / qui uolt esse pius: uirtus et summa potestas / non coeunt

Aléjese de los palacios quien quiera ser justo: la virtud y el poder supremo no van juntos.

Lucano (*Phars.* VIII, 493-495). SD 2824, HL 2572, M 515 y 625, COU I.938

Virtus et summa potestas / non coeunt

La virtud y el poder supremo no van juntos.

Lucano (*Phars.* VIII, 494-495). SD 10656, HL 9227, VF 380, M 632

Vita palatina dura est animaeque ruina

La vida palatina es dura y la ruina del alma.

M 273, W 33858

–Pocos son los reyes que van al infierno. –Porque son pocos, entiendo. MK 55696 R. M.

Mandar y mondar, muchas veces van a la par. MK 38652 R. M.

Regidor y mierda de culo, todo es uno. MK 12106 R. M.

De todo tiene el pueblo, regidores y hombres buenos. MK 12104 R. M.

Este mi pueblo de todo tién: regidores y hombres de bien. MK 12103 R. M.

Para eso es regidor el tabernero: para aguar el vino y quedarse riendo. MK 12105 R. M.

8.17. *El gobernante es soberbio (y avaro)*

Ἀλλὰ νοῦν οὐκ ἔχοντες οἱ πολλοὶ τῶν βασιλέων καὶ ἀρχόντων μιμοῦνται τοὺς ἀτέχνους ἀνδριαντοποιούς, οἳ νομίζουσι μεγάλους καὶ ἀδρόους φαίνεσθαι τοὺς κολοσσούς, ἂν διαβεβηκότας σφόδρα καὶ διατεταμένους καὶ

Pero muchos reyes y gobernantes son tan necios que actúan como escultores ineptos, que piensan que sus colosales figuras parecen más grandes e impresionantes si las modelan con los pies separados, los músculos en tensión y las bocas abiertas.

Plutarco (*Mor.* 779f = *Princ.* 2)

Auaritia et arrogantia praecipua ualidiorum uitia

La avaricia y la arrogancia son los vicios principales de los poderosos.

Tácito (*Hist.* I 51, 4). SD 962, HL 876, M 480

La abundancia da arrogancia. MK 287 R. M.

¡Qué pujos y qué arremangos, el que tiene la sartén por el mango! MK 38693 R. M.

El mando, engorda. MK 38688 R. M.

De invierno a invierno, el dinero es pa el gobierno. MK 28263 R. M.

8.18. El gobernante es arbitrario y caprichoso

Τὴν τῶν κρατούντων μάθε φέρειν ἐξουσίαν

Aprende a soportar la arbitrariedad de los poderosos.

Menandro (*Monost.* 730)

Τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρεῶν

Es necesario soportar las necesidades de los poderosos.

Eurípides (*Phoen.* 393)

Impune quae lubet facere, id est regem esse

El hacer impunemente lo que a uno le apetece, eso es ser rey.

Salustio (*Jug.* 31, 26). SD 3856, HL 3464, M 515

Populi imperium iuxta libertatem, paucorum dominatio regiae libidini propior est

El gobierno ejercido por el pueblo está al lado de la libertad, el dominio de unos pocos, más cerca de la arbitrariedad de un rey.

Tácito (*Ann.* VI 42, 2). SD 7640, HL 6554, VF 372, P 2294, M 257

Regnat, non regitur, qui nihil nisi quod uult facit

Quien hace todo lo que desea, manda, no es gobernado.

Publilio Siro (574 / R 6). SD 8826, HL 7530

El que manda, manda. MK 38638

Quien manda manda, y en disputas no se anda. MK 38641 R. M.

Quien manda, manda, y hace lo que le da la gana. MK 38642 R. M.

Quien manda, manda, y no se entretiene en palabras. MK 38643 R. M.

Quien manda manda, y cartuchera en el cañón. MK 38640 R. M.

Quien manda, manda y ahí queda el hueso. MK 38639 R. M.

El alcalde lee como quiere. MK 2297 R. M.*

Teniendo el mando y el palo, lo que quiero hago. MK 38656 R. M.

8.18.1

Paucorum improbitas est multorum calamitas

La maldad de unos pocos es la desgracia de muchos.

Publilio Siro (485 / P 36). SD 7323, HL 6263, M 157

La riqueza del tirano es la pobreza de sus vasallos. MK 60976 R. M.

8.19. El gobernante debe ser clemente

Excogitare nemo quicquam poterit quod magis decorum regenti sit quam clementia

Nadie puede concebir cosa alguna que mejor se acomode al decoro de un gobernante que la clemencia.

Séneca (*Clem.* I 19, 1). SD 2819, M 100

Haec clementia principem decet, ut, quocumque uenerit, mansuetiora omnia faciat

Esta clemencia le conviene a un príncipe, para que, venga lo que venga, lo haga todo más apacible.

Pseudo-Publilio Siro (154)

Nullum clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet

A ninguno de entre todos los hombres le sienta mejor la clemencia que a un rey o un príncipe.

Séneca (*Clem.* I 3, 3). SD 6587, HL 5708, M 100 y 515
Nullum ex omnibus clementia magis quam regem aut praelatum decet
 La clemencia a nadie conviene más que al rey o al prelado.
 Pseudo-Publilio Siro (254), *cf.* Séneca (*Clem.* I 3, 3)
Gobernar es transigir. MK 28246 R. M.

8.19.1

Boni pastoris esse tondere pecus, non deglutere
 Es propio de un buen pastor esquilarse las ovejas, no despellejarlas
 Suetonio (*Tib.* 32, 2). SD 1123, HL 1017, VF 366, P 372, M 155 y 595, A 1008, D 303, G 343
Κηπουρὸν μισῶ τὸν ἐκ ῥιζῶν ἐκτέμνοντα τὰ λάχανα
 Odio al hortelano que arranca las hortalizas de raíz.
 San Máximo el Confesor (*Cap. Th.* 13 [PG 91, 805c]), atribuido a Alejandro Magno. A 1008
Basta esquilarse sin degollar. MK 23445 R. M.
Trasquilarse la oveja, y no quitarle la pelleja. MK 41952 R. M.
Trasquilarse y no desollar. MK 41950 C.
Querría yo trasquilado, mas no tan atusado. MK 23441 N.-R. M.
Trasquilado, mas no tan ahincado. MK 23443 N.-C.-R. M.
Tresquilado, mas no tan ahinado. MK 47468 C.
Tresquilado, mas no tan atusado. MK 47468 C.
Pelar no es desollar. MK 23444 R. M.
Bien corta la lana quien la corta y no araña. MK 41951
Mi hijo tresquilado, mas no tan atusado. MK 23442 C.

8.19.2

Ex saeua animaduersione nulla regi gloria est
 De un cruel castigo no hay ninguna gloria para un rey.
 Pseudo-Publilio Siro (125)
Seueritas assidua amittit auctoritatem
 Una severidad continua destruye la autoridad.
 Pseudo-Publilio Siro (343)
Alcalde cruel, nadie dice bien de él. MK 2283, S 52 R. M.

8.19.3

Cum ignoscis uni, gratos complures facis
 Cuando perdonas a uno, te congracias con otros muchos.
 Publilio Siro (658 / C 43). SD 1701, HL 1636
Multa ignoscendo fit potens potentior
 Perdonando mucho, el poderoso se hace más poderoso.
 Publilio Siro (350 / M 42). SD 5449, HL 4904, M 482
Templando la severidad se granjea loor de humanidad. MK 11888 C.
Por ser humano con el que poco puede, antes se gana que se pierde. MK 11898 R. M.
Quien tiene misericordia, segura tiene la gloria. MK 11893 R. M.
El mayor gusto, el vengar; la mayor gloria, el perdonar. MK 62850 R. M.

8.19.4

Id est uiri magni, rebus agitatis, punire sontes, multitudinem conseruare
 Esto es lo propio en un varón magnánimo en casos de agitación: castigar a los culpables y perdonar a la multitud.
 Cicerón (*Off.* I 24, 82). SD 3724, HL 3354

El príncipe discreto ha de perdonar a uno y castigar a ciento. MK 49571 R. M.

8.19.5

Austere iubere

Mandar con severidad.

A 281

Est aliquid ualida scepra tenere manu

Es algo [bueno] sostener el cetro con mano fuerte.

Ovidio (*Rem.* 480). M 271 y 514

8.20. El gobernante es temido y odiado

Τοὺς τῆς πολιτείας φροντίζοντας φόβους παρασκευάζειν, ἵνα φυλάττωσι καὶ μὴ καταλύωσιν ὅσπερ νυκτερινὴν φυλακὴν τὴν τῆς πολιτείας τήρησιν

Los que se preocupan por el régimen deben proporcionar motivos de temor, para que los ciudadanos se mantengan en guardia y no cesen en la vigilancia del régimen, como si fuera una guardia nocturna.

Aristóteles (*Pol.* V 8, 8, 1308a28-30)

Δυστυχεῖτω καὶ λοιδορεῖτω με

Sea [el súbdito] un desdichado y que me injurie.

Esopo (*Prov.* 16). T 1019

Metui demens credebat honorem

El insensato consideraba un honor ser temido.

Silio Itálico (I, 149). SD 5236, HL 4721, VF 371, D 1629

Oderint dum metuant

Que me odien, con tal de que me teman.

Acio (*fr.* 203-204 R); Cicerón (*Phil.* I 14, 34; *Off.* I 28, 97; *Sest.* 48, 102); Suetonio (*Cal.* 30, 1); Séneca (*Ira* I 20, 3; *Clem.* I 12, 4; II 2, 2); Macrobio (*Com. Somn. Scip.* I 10, 15). SD 6780, HL 5848, VF 370, P 2044, M 410 y 594, D 2119, T 1019

Oderint dum probent

Que me odien con tal de que me respeten.

Suetonio (*Tib.* 59, 2). SD 6781, HL 5849, VF 370, P 2045

Odia qui nimium timet, / regnare nescit

No vale para reinar, quien teme excesivamente los odios de los demás.

Séneca (*Oed.* 703-704). SD 6788, HL 5856, P 2050, D 2124

Regnare non uult esse qui inuisum timet

Quien teme ser odiado no desea reinar.

Séneca (*Phoen.* 654). SD 8824, HL 7528, VF 370, D 2812

Te uero, Constatine, quantumlibet oderint hostes, dum perhorrescant

Pero a ti, Constantino, que te odien los enemigos cuanto quieran, con tal de que te teman.

Incert. Paneg. Const. (10, 4)

Con tal que me teman, paso por que me aborrezcan. MK 28259 R. M.

Más quiero ser temido, que amado ni tenido. MK 24327, MK 60168 C. C.–R. M.

8.21. El gobernante no debe ser temido

Ὁ πολλοῖς φοβερὸς ὧν πολλοὺς φοβεῖσθω

Quien es temido por muchos, teme a muchos.

Solón (*fr.* 1, 220, 19 Mullach). T 1021

Colant potius dominum quam timeant. [...] Qui colitur, et amatur: non potest amor cum timore misceri

Que [los siervos] más bien respeten que teman al señor. [...] Quien es respetado, también es

amado: el amor no puede estar mezclado con el temor.

Séneca (*Ep.* 47, 18)

Multis terribilis, caueto multos

Terrible para muchos, guárdate de muchos.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 4, 5), atribuido a Periandro de Corinto. G 1718

Multos timere debet quem multi timent

Tiene que temer a muchos aquel a quien muchos temen.

Publilio Siro (338 / M 30). SD 5497, HL 4940, P 1719, M 439 y 594, A 1358, D 1691, COU I.1752, T 1021

Necesse est multos timeat, quem multi timent

Es forzoso que tema a muchos aquel a quien muchos temen.

Laberio (*fr.* 126 R); Pseudo-Publilio Siro (217). SD 5704, HL 5079, VF 370, A 1358, COU I.1813, T 1021

Qui a multis timetur, multos timet

Quien es temido por muchos, a muchos teme.

Pseudo-Séneca (*Mor.* 61). A 1358, COU I.2486

Qui terret, plus iste timet; sors ita tyrannis

Quien mantiene el terror, él teme aún más: tal es la condición de los tiranos.

Claudiano (*IV Cons. Aug.* 290). SD 8345, HL 7175, D 2714, G 2755

Regibus peius est multo quam seruiantibus: / re uera, quia illi singulos, isti uniuersos timent

Es mucho peor para los reyes que para los que le sirven: es cierto, porque aquéllos temen de uno en uno; éstos, a todo el mundo.

Pseudo-Publilio Siro (App. 87-88)

Res uera est, qui a multis timetur, multos timet

Es cierto que quien es temido por muchos, teme a muchos.

Pseudo-Publilio Siro (App. 86)

Tam times quam timeris

Tanto temes cuanto eres temido.

Minucio Félix (*Oct.* 37, 9). T 1021

El hombre a quien muchos temen, a muchos ha de temer. MK 24323 C.

Mucho tema aquel a quien muchos temen. MK 24324 R. M.

Quien a muchos es odioso, de muchos es temeroso. MK 38427 R. M.

El súbdito teme a uno; el señor, a muchos. MK 33262 R. M.

8.22. El gobernante es colérico

Θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων, / τιμὴ δ' ἐκ Διὸς ἐστὶ, φιλεῖ δὲ ἐ μητίετα Ζεὺς

La cólera de los reyes, alumnos de Zeus, es terrible, porque su dignidad procede del pródigo Zeus y éste los ama.

Homero (*Il.* II, 196-197)

Fulmen est, ubi cum potestate habitat iracundia

Hay un relámpago donde la ira vive con el poder.

Publilio Siro (184 / F 19)

Grauis ira regum est semper

La ira de los reyes es siempre grave.

Séneca (*Med.* 494). SD 3394, HL 3076, VF 369, P 1081, M 311, D 1026, G 1127

Sicut fremitus leonis, ita est regis ira

Como el rugido del león es la cólera del rey.

Biblia (*Prov.* 19, 12). SD 9491, HL 8132

De ira de rey y de alboroto de grey. MK 55757 R. M.

Al rey y al río, nunca le tengas muy vecino; porque si se enoja, todo lo deja barrido. MK 55776 C.
vid. Apéndice 6.20

8.22.1

Potenti irasci sibi periculum est quaerere

Irritarse contra el poderoso es buscarse un peligro.

Publilio Siro (483 / P 34). SD 7697, HL 6613, P 2318

Al que te puede tomar lo que tienes, dale lo que te pidiere. MK 59652

Al tambor mayor no se le toca retreta. MK 59649 R. M.

A tu rey no ofendas, ni te metas en sus rentas. MK 55762 N.-C.

Ni vayas contra tu ley, ni contra tu rey. MK 59642 N.-C.

No digo nada; que el rey me lo manda. MK 59644 R. M.

No intentes contra tu rey y sus leyes, vivirás seguro en lo que tuvieres. MK 59643 C.

Contrario rico, pleito perdido. MK 50642 R. M.

Pleitear un pobre contra un rico es pelear con un gallo grande uno chico. MK 50643 R. M.

Pleito con rico hacendado, perdido antes de empezado. MK 50644 R. M.

8.23. El gobernante alcanza a todos

Ἄτοπον τ' ἴσως ἂν εἶναι δόξειεν εἰ βέλτιον ἴδοι τις δυοῖν ὄμμασι καὶ δυσὶν ἀκοαῖς κρίνων καὶ πράττων δυοὶ ποσὶ καὶ χερσίν, ἢ πολλοὶ πολλοῖς. Ἐπεὶ καὶ νῦν ὀφθαλμοὺς πολλοὺς οἱ μόναρχοι ποιοῦσιν αὐτῶν καὶ ὄτα καὶ χεῖρας καὶ πόδας: τοὺς γὰρ τῇ ἀρχῇ καὶ αὐτοῖς φίλους ποιοῦνται συνάρχους

Parecería tal vez absurdo que alguien con dos ojos, dos oídos, dos pies y dos manos viera, juzgara y actuara mejor que muchos. Cuando ahora también los monarcas se procuran muchos ojos, oídos, manos y pies, pues hacen partícipes del mando a los amigos de su poder y a sus amigos personales.

Aristóteles (*Pol.* III 16, 12, 1287b26-31)

Τὸν βασιλέως ὀφθαλμὸν ἢ βουλήν καλεῖ / ἐς τὸ πρυτανεῖον

La asamblea invita a pasar al pritaneo al ojo del rey.

Aristófanes (*Ach.* 124-125)

Ἵτα καὶ ὀφθαλμοὶ πολλοὶ βασιλέως

Muchos oídos y ojos son propios de los reyes.

Luciano (*Merc. cond.* 29; *Adv. indoct.* 23). T 1016

Ἵτα καὶ ὀφθαλμοὶ βασιλέων πολλοὶ

Muchos oídos y ojos son propios de los reyes.

Erasmus (*Adag.* I 2, 2)

Multae regum aures atque oculi

Muchos oídos y ojos son propios de los reyes.

Erasmus (*Adag.* I 2, 2); cf. Luciano (*Merc. cond.* 29; *Adv. indoct.* 23)

Porque demás de que los hombres por cuyos ojos y oídos veen y oyen los reyes, muchas veces se engañan, procuran ordinariamente engañarlos por sus particulares intereses e intentos.

Fray Luis de León (*De los nombres de Cristo*, II. Cuevas García, ed., 1980: 373)

8.23.1

Καὶ γὰρ δύναμις ὑπὲρ ἄνθρωπον ἢ βασιλέος ἐστὶ καὶ χεὶρ ὑπερμήκης

Y [los reyes] tienen poder sobre los hombres y la mano del rey es muy larga.

Herodoto (VIII 140, 6). A 1123, T 1017

Μακρὰὶ τυράννων χεῖρες

Grandes son las manos del gobernante.

Arsenio (11, 7a). A 1123, T 1017

An nescis longas regibus esse manus?

¿No sabes que los reyes tienen las manos largas?

Ovidio (*Her.* 17, 166). SD 667, VF 368, P 1812, M 513, A 1123, D 179, G 186, COU I.180, T 1017

Non habet, ut putamus, fortuna longas manus

La fortuna no tiene, como pensamos, largas manos.

Séneca (*Ep.* 82, 5)

Longae regibus sunt manus

Los reyes tienen las manos largas.

cf. Ovidio (*Her.* 17, 166); cf. Erasmo (*Adag.* I 2, 3). SD 4841, HL 4356, VF 368, P 1546, M 273, T 1017

Longae regum manus

Las manos de los reyes son largas.

Erasmo (*Adag.* I 2, 3). M 273

Los reyes tienen muy largas las manos. MK 55753 R. M.

La mano del rey a todas partes llega. MK 55754 R. M.

El carro del rey alcanza a la liebre en el monte. MK 55752 R. M.

8.24. El gobernante es rencoroso

Κρείσσων γὰρ βασιλεὺς ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρηϊ· / εἴ περ γὰρ τε χόλον γε καὶ αὐτῆμαρ καταπέψη, / ἀλλὰ τε καὶ μετόπισθεν ἔχει κότον, ὄφρα τελέσση, / ἐν στήθεσσι ἐοῖσι

Un rey es más poderoso que el inferior contra quien se enoja; y si bien en el mismo día refrena su ira, guarda luego rencor hasta que logra ejecutarlo en el pecho de aquél.

Homero (*Il.* I, 80-83)

Acerbarum facetiarum apud praepotentes in longum memoria est

Hay un largo recuerdo de las amargas bromas en los poderosos.

Tácito (*Ann.* V 2, 10). M 493, G 919, COU I.973

Con su amo nadie se debe burlar, ni con más alto que él se fregar. MK 14110 C.

8.25. El gobernante difunde su ejemplo

Οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινας παμπόλλου χρόνου τῷ τυράννῳ μεταβαλεῖν πόλεως ἤθη, πορεύεσθαι δὲ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτη, ὅπηπερ ἂν ἐθελήσῃ

Al tirano que quiera cambiar la manera de ser de su ciudad no le hacen falta ni esfuerzos ni demasiado tiempo, sino marchar él mismo el primero por el camino a que desee enderezar a los iudadanos.

Platón (*Leg.* IV 711b)

Ego autem nobilium uita uictuque mutato mores mutari ciuitatum puto

Yo opino que un cambio en la vida y en las normas de conducta de los nobles cambia las costumbres de las ciudades.

Cicerón (*Leg.* III 14, 32)

Haec enim condicio superiorum est, ut, quicquid faciunt, praecipere uideantur

Pues esta es la condición de los grandes: que cualquier cosa que hacen, parece que lo prescriben.

Quintiliano (*Decl. mai.* 3, 15). SD 8476, HL 7251

In uulgus manant exempla regentum

Los ejemplos de los gobernantes se difunden entre el pueblo.

Claudiano (*Cons. Stil.* I 168). SD 4185, VF 368, P 1360, A 1278, COU I.1385, W 12156

Manifestum est principum disciplinam capere etiam uulgus

Es manifiesto que el vulgo se imbuje también de la disciplina de los príncipes.

Plinio el Joven (*Paneg.* 46, 5)

Nec enim tantum mali est peccare principes, quamquam est magnum hoc per se ipsum malum, quantum illud quod permulti imitatores principum existunt

En efecto, no es tan malo que los grandes yerren (aunque sea un gran mal por sí), cuanto que existen muchos imitadores de los grandes.

Cicerón (*Leg.* III 14, 31)

Quales in re publica principes essent, tales reliquos solere esse ciues

Como sean los notables en un Estado, así suelen ser los demás ciudadanos.

Cicerón (*Fam.* I 9, 12). A 610, COU I.2451, T 969

Quidquid principes faciunt, praecipere uidentur

Todo lo que hacen los príncipes parece que lo prescriben.

cf. Quintiliano (*Decl. mai.* 3, 15); Montaigne (*Éssais*, 1, 43). SD 8476, HL 7251

Quo perniciosius de re publica merentur uitiosi principes, quod non solum uitia concipiunt ipsi, sed ea infundunt in ciuitatem, neque solum obsunt quod ipsi corrumpuntur, sed etiam quod corrumpunt, plusque exemplo quam peccato nocent

Los grandes viciosos son más perniciosos para el Estado, porque no sólo cultivan los vicios, sino que se los infunden a los ciudadanos; no sólo están corrompidos, sino que corrompen, y perjudican más por su ejemplo que por su falta.

Cicerón (*Leg.* III 14, 32)

Regis ad exemplar totus componitur orbis

A ejemplo del rey, el orbe entero se comporta.

Claudio (IV *Cons. Aug.* 299). SD 8819, HL 7523, M 194, T 969

Rex uelit honesta, nemo non eadem uolet

Quiera el rey cosas honestas, todos querrán lo mismo.

Séneca (*Thy.* 213). SD 8954, HL 7653

Secundum iudicem populi sic et ministri eius et qualis rector est ciuitatis tales et inhabitantes

Según es el juicio del pueblo, así también es el de su sacerdote; y como es el gobernante de una ciudad, así también son sus habitantes.

Biblia (*Si.* 10, 2)

Talisque sit rector, quales illi qui reguntur

Como sea el gobernante, así serán aquellos a los que gobierna.

San Jerónimo (*Ep.* 7, 5). A 1278, D 3166, G 3187, COU I.3009, T 969

Componitur orbis regis ad exemplum

Todo el mundo se comporta a ejemplo del rey.

cf. Claudio (IV *Cons. Aug.* 299). SD 1435, M 376 y 513, A 1278, D 409, G 460, COU I.440, W 3021

Qualis rex, talis grex

Cual es el rey, tal es el pueblo.

SD 8037, HL 6946, A 610, D 2537, G 2626, COU I.2461, T 969

Qualis sacerdos, talis populus

Como es el sacerdote, será su pueblo.

cf. Biblia (*Is.* 24, 2). A 1210, D 2538, COU I.2462

Cual es el rey, tal es la grey. MK 55805 N.-R. M.

A mal rey, mala grey. MK 55807 R. M.

Rey, grey y ley, van por un rasero. MK 55741 R. M.

Según es el pastor, son las ovejas. MK 55806 R. M.

El pueblo se parece a su señor, salvo que si éste es malo, el otro es peor. MK 53456 R. M.

vid. Apéndice 8.36

8.25.1

Ὁ καλῶς ἄγων ἐμποιεῖ τὸ καλῶς ἔπεσθαι

El buen jefe hace bueno a su séquito.

Apostolio (12, 60)

Ὁ καλῶς ἄγων τὸ καλῶς ἔπεσθαι

Buen jefe, buen séquito.

Plutarco (*Vit. Lyc.* 30, 4)

Succiduique gradus et castra simillima regi

Y el ejército muy similar al rey en su tambaleante paso.

Estacio (*Theb.* IV, 663)

Tanti esse exercitum quanti imperatorem uere proditum est

Se dice, con razón, que un ejército vale tanto cuanto su general.

Floro (I 34, 11)

Bonus dux bonum reddit comitem

El buen jefe convierte en bueno a su séquito.

Erasmus (*Adag.* I 8, 100). G 361

8.25.2

Dum abbas apponit tesseras, ludunt monachi

Cuando el abad pone los dados, los monjes juegan.

A 618, D 695, COU I.751, T 967, Bebel (1879: 62, nº 219)

Forte cubos primum posuit cum futilis abbas, / tunc sese monachi ludere iure putant

Cuando, por casualidad, el indiscreto abad ha puesto primero los cubos, entonces los monjes piensan que juegan legítimamente.

Melanchthon (*Carm.* 4, 371-372). A 618

Cuando el guardián juega a los naipes, ¿qué harán los frailes? MK 20574 R. M.

Como anda el guardián, andan los frailes. MK 20575 R. M.

Cuando el abad está contento, lo está todo el convento. MK 20576, S 23 R. M.

Si bien canta el abad, bien responde el sacristán. MK 20577 R. M.

Cuando el sargento juega a los dados, ¿qué harán los soldados? MK 20580 R. M.

Cuando los alcaldes andan por las tabernas, ¿han de andar los alguaciles por las iglesias? MK 20581 R. M.

Cuando el amo es tañedor, los mozos son bailadores. MK 20564 R. M.

En casa del tañedor, cada cual es danzador. MK 20560 N.-C.

Cuando el amo es juglar, ¿qué han de hacer los criados sino bailar? MK 20563 R. M.

Cuando el amo es juglar, la familia es bailadora. MK 20562 C., S 70

Cuando los viejos son gaiteros, ¿qué harán los mozos solteros? MK 20578 C.

El danzante tiene cuatro chiquillos y todos son danzantillos. MK 20565 R. M.

En casa del gaitero, todos danzan. MK 20568 R. M.

En casa del gaitero, todos son danzantes. MK 20568 R. M.

En casa del músico, todos saben cantar. MK 20571 R. M.

En casa del tamborilero, el que menos, toca el pandero. MK 20569

En casa del tamborilero, los hijos son bailadores. MK 20561 C.

En casa del tañedor, todos danzan a su son. MK 20570 R. M.

En cabañas de pastorcillos, todos tocan caramillos. MK 20566 R. M.

En casa de pastora, todos caramillos tocan. MK 20567 R. M.

En casa del jabonero, el que no cae, resbala. MK 20573 R. M.

En casa del alboguero, todos son albogueros. MK 20559 S.-N.-C., S 51

En casa del fullero, todos conocen los naipes. MK 20572 R. M.

8.26. El gobernante difunde su estado

Τῆς γὰρ κεφαλῆς ὀδυνωμένης ἐξαίφνης πάντα τὰ ἀρρωστήματα συμβαίνειν

Cuando está mal la cabeza, de repente vienen todos los achaques.

Himerio (*Or.* 45, 3), atribuyéndolo a Demóstenes. T 966

A capite bona ualetudo

De la cabeza, la buena salud.

Séneca (*Clem.* II 2, 1). SD 7, HL 10, M 192, A 1355, D 26, COU I.6

Vt in corporibus, sic in imperio grauissimus est morbus qui a capite diffunditur

Como ocurre en los cuerpos, en un imperio es gravísima la enfermedad que se difunde desde la cabeza.

Plinio el Joven (*Ep.* IV 22, 7). SD 10333 y 10377, HL 8946, VF 368, M 195 y 350, A 1355, D 3299, COU I.3131

Vtque in corporibus, sic in imperio, grauissimus est morbus, qui a capite diffunditur

Tal como en el cuerpo, así en un imperio, la enfermedad más grave es la que se origina en la cabeza.

Plinio el Joven (*Ep.* IV 22, 7). SD 10377, VF 368

Qua caput, et cetera membra

Por donde [va] la cabeza, también [van] los otros miembros.

San Agustín (*Enarr. Ps.* 29, 14). T 966

Cum caput aegrotat, corpus simul omne laborat

Cuando la cabeza está enferma, al mismo tiempo todo el cuerpo sufre.

B 641, T 966, W 4050

Dum caput aegrotat, omnia alia membra dolent

Cuando la cabeza está enferma, todos los miembros duelen.

A 1355, D 697, COU I.756, Bebel (1879: 43, nº 139)

Quando caput dolet, caetera membra dolent

Cuando duele la cabeza, duelen los demás miembros.

SD 8074, HL 6971, COU I.2471

Cuando duele la cabeza, duele todo el cuerpo. MK 28252

Cuando duele la cabeza, todos los miembros duelen. MK 19523 H.-R. M.

Cuando la cabeza anda al revés, ¿cómo andarán los pies? MK 28251 H.-R. M.

En doliendo la cabeza, hasta los pies flaquean. MK 19524 R. M.

Mal los pies sostienen cuando la cabeza duele. MK 19525 R. M.

8.26.1

Ἰχθὺς ἐκ τῆς κεφαλῆς ὄζειν ἄρχεται

El pez empieza a oler por la cabeza.

Apostolio (9, 18); Erasmo (*Adag.* IV 2, 97). A 1067 y 1355, T 965

Piscis a capite foetet

El pez hiede por la cabeza.

Erasmo (*Adag.* IV 2, 97). SD 7549, HL 6475, A 1067, D 2348, G 2437, COU I.2301

El peje, por la cabeza hieda [sic]. MK 55808 R. M.

El pez comienza a pudrirse por la cabeza. COU II.944, G II.4017

El pez, a oler mal empieza, por la cabeza. COU II.943

Por la cabeza el pez a oliscar empieza. MK 50135 R. M.

8.27. El pueblo paga las culpas del gobernante

Ὅφρ' ἀποτείση / δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων, οἱ λυγρὰ νοεῦντες / ἄλληι παρκλίνουσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες

Con el fin de que el pueblo sea castigado por culpa de los reyes que, movidos por un mal designio, se apartan de la recta equidad y se niegan a pronunciar juicios irreprochables.

Hesíodo (*Op.* 260-262). A 1280

Humiles laborant, ubi potentes dissident

Los humildes sufren cuando los poderosos se pelean.

Fedro (I 30, 1). SD 3683, HL 3322, VF 380, P 1223, M 482, D 1130, G 1206, COU I.1262, T 964

Quidquid delirant reges plectuntur achiui

Todas las locuras de los reyes las pagan los aqueos.

Horacio (*Ep.* I 2, 14). SD 8460, HL 7238, VF 368, P 2501, M 516, G 609 y 2639, COU I.631, T

964

Inferior horret, quidquid peccat superior

El inferior teme todo en lo que se equivoca su superior.

cf. Publilio Siro (230 / I 1). A 1280, D 1226, G 1332, COU I.1402

Principium delicta plebs luit

Los errores de los príncipes los paga la plebe.

COU I.2387

La grey purga las locuras de su rey. MK 53455 R. M.*Las culpas del rey las paga la grey.* MK 55809 R. M.*Reina mal el rey, y lo paga la grey.* MK 28256 R. M.*El inferior paga las culpas del superior.* MK 33258 R. M.*El inferior pecha lo que el superior peca.* MK 33259 R. M.*¿Riñen los amos? Mal para los criados.* MK 13291 R. M.*Dueños dan, e siervos lloran.* MK 21630 S.-R. M.*Dueños lo dan, y siervos lo lloran.* MK 14340 Z.-N.-C.*Señores apobrecen, y criados padecen.* MK 14365 R. M.*Lidian los toros, mal para las ramas [sic, scil. ranas].* MK 33255 C.*

8.28. No asociarse con el poderoso

Μέτρει σεαυτόν· πράγμα μηδὲν ἀνθρώπων / δυνατωτέρω σύναπτε μηδὲ κοινώνει

Mide tus posibilidades: no te alíes o asocies para ningún asunto con un hombre más poderoso que tú.

Babrio (67, 9-10)

Contra potentes nemo est munitus satis

Contra los poderosos nadie está suficientemente protegido.

Fedro (II 6, 1). SD 1530, HL 1480, P 511

Dulcis inexpertis cultura potentis amici; / expertus metuit [metuet]

Es dulce para los inexpertos el cultivo del amigo poderoso; el experto lo teme [temerá].

Horacio (*Ep.* I 18, 86-87). SD 2345, HL 2216, VF 380, M 481, G 731, W 6398*Non intrat unquam regium limen fides*

La lealtad nunca traspasa el umbral de los reyes.

Séneca (*Ag.* 285). SD 6295, VF 369, M 515, A 1277*Nulla breui est cum meliore fides*

No hay lealtad alguna para el pequeño con uno mejor.

Aviano (11, 10). T 994

Numquam est fidelis cum potente societas

La alianza con un poderoso nunca es de fiar.

Fedro (I 5, 1). SD 6638, HL 5742, VF 379, P 1999, M 483, A 607 y 1277, D 2087, G 2147, COU I.2067, T 994, W 19254

Pauperior caueat sese sociare potenti

Guárdese el más pobre de asociarse con el poderoso.

Aviano (11, 15). B 2503, M 490, W 20976

Si in clientelam felicitis hominis potentisque perueneris, aut ueritas aut amicitia perdenda est

Si haces negocios con hombres dichosos y poderosos, o la verdad o la amistad se ha de perder.

Pseudo-Publilio Siro (App. 96)

Haud tutum est cum dominis facetiis ludere

No es seguro jugar con los señores elegantes.

M 482, A 607, COU I.1202, W 10672a

Al pobre no es provechoso acompañarse con el poderoso. MK 11799 N.-C.*Del hombre poderoso, estar siempre receloso.* MK 55949 R. M.*Compañía con tu mayor, piensas ser su amigo y eres su servidor.* MK 11804 R. M.

Deja la compañía del mayor y toma la del igual o la del menor. MK 11801 R. M.
La compañía, para honor, antes con tu igual que con tu mayor. MK 11800 N.-M.-R. M.
Mal es que ande el chico con el grande. MK 11810 R. M.
Si quieres ser señor, antes con tu igual que con tu mayor. MK 11802 R. M.
Trata con pobres y humildosos, y no con ricos orgullosos. MK 11805 R. M.
El grande junto al chico, se hace mayor; y el chico junto al grande, se hace menor. MK 11803 R. M.
Ni mucho trato con rico, ni cuenta con pico. MK 61410 R. M.
Plata es la amistad del pobre, y la del rico es cobre. MK 3310 R. M.
Al poderoso y al porfiado déjalos en el campo, que te será más sano. MK 59646 C.
Con tu amo a coyuntería, te daría mal día. MK 14338 R. M.
El que ha de servir, ha de sufrir. MK 14342 C.
Ponte a servir a un amo, y sabrás lo que es malo. MK 14343 R. M.
Quien con amo asienta, ya es de propiedad ajena. MK 14356 R. M.
Quien se concierta con un amo, ya no es suyo; que es extraño. MK 14357 R. M.
Quien sirve a señores muy principales, rodará por hospitales. MK 14375 R. M.
Sirve a señor, y sabrás qué es dolor. MK 14341 N.-C.

8.28.1

«Τὴν μὲν αὐτός» φησί «λήψομαι πρώτην· / βασιλεὺς γάρ εἰμι· λήψομαι δὲ κάκεινῃν / ὡς ἐξ ἴσου κοινωνός. ἢ τρίτη δ' αὐτῆ / κακόν τι δώσει μὴ θέλοντί σοι φεῦγειν.»

«Me llevo la primera», dijo «porque soy el rey. Me llevo la segunda en calidad de socio a partes iguales. Y esta tercera te puede sentar mal si no quieres escaparte ya.»

Babrio (67, 5-8)

Ego primam tollo, nominor quia leo

Yo cojo la primera parte, porque me llamo león.

Fedro (I 5, 7). SD 2459, HL 2305, VF 379, P 782, D 729, G 792, COU I.812

leonina societas

sociedad leonina

Ulpiano (*Dig.* XVII 2, 29, 2); Erasmo (*Adag.* I 7, 89); cf. Fedro (I 5); cf. Esopo (*Fab.* 149 P). SD 4713, HL 4208, M 559

Nominor quia leo

Porque me llamo león.

Fedro (I 5, 7). SD 6165

Quia nominor leo

Porque me llamo león.

cf. Fedro (I 5, 7). SD 8367, HL 7193, P 2485, M 493, COU I.812

[llevarse/quedarse con/ser] la parte del león. Buitrago (2002: 447); Doval (1995: 165-166)

[ser/poner] condiciones leoninas. Buitrago (2002: 145)

acuerdo leonino. CREA

cláusula leonina. REDES (*s. v. leonino*)

condición leonina. REDES (*s. v. leonino*)

contrato leonino. REDES (*s. v. leonino*)

sistema leonino. REDES (*s. v. leonino*)

8.28.2

Cum domino cerasum res est mala mandere seruum

Es mal asunto que el criado coma cerezas con su señor.

B 672, M 481, W 4125

Difficile est multum cerasis cum principe uesci

Es difícil comer muchas cerezas con un príncipe.

A 1281, COU I.671

Tollunt matura et tibi proiciunt dura

Cogen las maduras y a ti te arrojan las duras.

A 1281, COU I.3047

No comas cerezas con ningún señor: tú las comerás una a una, y él dos a dos. MK 11566 R. M.

Si comes cerezas con tu señor, tú las comerás una a una, y él dos a dos. MK 4226 R. M.

Si con tu señor comes cerezas, tú apenas las probarás y él quedará harto de ellas. MK 33268 R. M.

En burlas ni en veras, con tu señor no partas peras. MK 4242 N.-R. M.

En burlas ni en veras, con tu señor no partas peras; darte ha las duras, y comerse ha las maduras.
MK 4241 Z.-C.

En burlas nin en veras, con tu señor non partas peras. MK 55359 S.-R. M.

8.29. Desconfiar de la gracia del poderoso

Gratia magnatum nescit habere statum

La gracia de los grandes no sabe ser regular.

B 1251

Gratia regalis non est res perpetua

La gracia real no es cosa perpetua.

SD 3376, HL 3061, P 1073, COU I.1173, B 1252, W 10429

Gracia de rey nunca está parada: o crece, o mengua: o sube, o baja. MK 55703 R. M.

Favor del soberano, lluvia de verano. MK 55702 R. M.

Voluntad de rey, a cualquier viento se vuelve. MK 55704 R. M.

8.29.1

Aurae serenae et principi ridenti non credas: quia facile mutantur

No confíes en el cielo sereno ni el príncipe que ríe, porque fácilmente cambian.

Bebel (1879: 19, nº 40)

Decipiunt multos (ut nos docuere parentes) et fauor haud durans principis atque ducum, et muliebris amor, nec non aprile serenum, labile uel folium, quod, rosa pulchra, gerit

Engañan a muchos (como nos enseñaron nuestros padres) el favor no duradero del príncipe y de los jefes; el amor de una mujer; el cielo sereno de abril; o la inestable hoja que engendra la hermosa rosa.

Singer (1995-2002: VI.46, s. v. Herr), Bebel (1879: 48, nº 160)

Decipiunt multos: fauor principis, muliebris amor, aprile serenum, labile folium rosae

A muchos engañan el favor de un príncipe, el amor de una mujer, el cielo sereno de abril, el frágil pétalo de la rosa.

A 439, G 600

Ridenti domino nec caelo crede sereno; / ex facili causa dominus mutatur et aura

No confíes en señor sonriente ni en cielo sereno, por la más leve causa cambia el tiempo y el señor.

SD 8957, HL 7658, VF 359, D 2865, G 2922, W 26876

En amistad de señor, sol de invierno y palabra de mujer, confianza no debes poner. MK 3004 R. M.

8.30. El poderoso obliga

Βία πνήτων, πλουσίων παράκλησις

Violencia de pobres, súplica de ricos.

Apostolio (4, 97). T 971

Τὰς δὲ τῶν τυράννων δεήσεις ἴσμεν ὅτι μεμειγμένα ἀνάγκαις εἰσὶν

Sabemos que las peticiones de los tiranos van asociadas a obligaciones.

Platón (*Ep.* 7, 329d). T 971

Cogit rogando, cum rogat potentior

Cuando el más poderoso pide, obliga pidiendo.

Pseudo-Publilio Siro (74). D 400

Durum est negare superior cum supplicat

Es muy duro negarse cuando es el superior quien lo suplica.

Publilio Siro (660 / D 25). SD 2396, HL 2253, P 763, M 492, T 971

Potestas non solum si inuitet, sed etiam si supplicet, cogit

El poderoso, no sólo cuando invita, sino incluso cuando ruega, obliga.

Macrobio (*Sat.* II 7, 2). SD 7704, HL 6619, M 484, G 2489, T 971

Si opulentus it petitum pauperioris gratiam, / pauper metuit congregiri

Si un rico va a pedir un favor a un pobre, el pobre teme disputar.

Plauto (*Aul.* 246-247)

Est rogare ducum species uiolenta precandi

Que los jefes rueguen es un modo violento de pedir.

B 995, M 271, D 791, W 7769

Magnatum preces imperia

Los ruegos de los grandes son mandatos.

B 1743

Preces mandatum armatae

Los ruegos de los grandes están armados.

B 1743

El poderoso, rogando manda. MK 55961 R. M.

Ruego del poderoso, mandato es imperioso. MK 50364 R. M.

Si el poderoso ruega, rogando manda. MK 50363, MK 55962 C. C.-R. M.

Ruego de grande, fuerza es que te hace. MK 50362 N.-C.

El ruego del señor al criado tiene la fuerza del mandado. MK 4191 R. M.

El rey, cuando ruega, manda. MK 55748 R. M.

Rey que ruega, manda y ordena. MK 55749 R. M.

Ruego de rey, mandato es. MK 55750 R. M.

Quien ruega, manda. MK 50355 R. M.

8.30.1

Dominari ex parte est cum superior supplicat

Cuando un superior nos suplica, en parte lo dominamos.

Publilio Siro (661 / D 27). SD 2275, HL 2169

Quien manda, en ruegos no se anda. MK 38636 R. M.

Quien manda, no ruega. MK 38635 C.

Quien quiera mandar, no ha de rogar. MK 38637 R. M.

8.31. *El pez grande se come al chico*

Οἱ δίκην ἰχθύων ζῶντες, καὶ γὰρ οὗτοι καταπίνουσι τὸν ἐμπεσόντα, ἐλαύνοντες ὁ ἰσχυρότερος τὸν ἀσθενέστερον

Viviendo como si fueran peces, pues éstos devoran lo que se encuentran, persiguiendo el más fuerte al más débil.

Atenágoras (*Leg.* 34, 3)

Προσοφλεῖν τὸν λεγόμενον τῶν ἰχθύων βίον, ἐν οἷς φασιν ὁμοφύλοις οὕσι τὴν τοῦ μείονος ἀπώλειαν τῷ μείζονι τροφήν γίνεσθαι καὶ βίον

Son deudores del dicho sobre la vida de los peces, que dice que incluso en los que son de la misma especie, la muerte del más pequeño se convierte en alimento y vida para el más grande.

Polibio (XV 20, 3). T 1180

Ὅφεις ἦν μὴ φάγη ὄφιν δράκων οὐ γενήσεται

Una serpiente no se hace grande si no se come a otra serpiente'

Apostolio (13, 79). T 1180

Natura humanis omnia sunt paria: / qui pote plus, urget, piscis ut saepe minutos / magnu' comest, ut avis enicat accipiter

Todos los humanos son semejantes en su naturaleza: quien puede más, acosa, como a menudo el pez grande se come a los pequeños, como el gavilán mata a las aves.

Varrón (*Sat. fr.* 289, 1-3 B). A 1069

Piscis saepe minutos magnus comest

A menudo el pez grande se come a los pequeños.

Varrón (*Sat. fr.* 289, 2-3 B). SD 7551, VF 379, M 484, G 2438, T 1180

Mundi sunt oculi tui ne uideas malum et respicere ad iniquitatem non poteris; quare non respicis super inique agentes et taces deuorante impio iustiore se / et facies homines quasi pisces maris et quasi reptile non habens principem?

Tus ojos son demasiado puros para mirar el mal y no puedes contemplar la iniquidad; ¿por qué contemplas a los traidores y callas cuando el impío devora a uno más justo, y tratas a los hombres como a los peces del mar y a un reptil, que no tiene jefe?

Biblia (*Hab.* 1, 13-14)

Et cum deuorauerit unus piscis maior minorem, deuoratur et ipse a maiore

Y así como un pez mayor ha devorado a otro menor, éste [el desventurado] es devorado por el mayor.

San Agustín (*Enarr. Ps.* 64, 9)

Minor apud illos esca maioris est

En ellos, el menor es devorado por los mayores.

San Ambrosio (*Hexaem.* V 5, 13)

Sunt uelut pisces inuicem se deuorantes

Son como peces que se devoran mutuamente.

San Agustín (*Enarr. Ps.* 64, 9)

Ἀλληλοφάγοι δὲ τῶν ἰχθύων οἱ πλεῖστοι, καὶ ὁ μικρότερος παρ' ἐκείνοις βρῶμά ἐστι τοῦ μείζονος

Muchos de los peces se devoran mutuamente, y entre ellos el menor es el alimento del mayor.

San Basilio Magno (*Hom. Hex.* 7, 3)

Οὐκοῦν διὰ τοῦτο ἡγούμενος, ἵνα μὴ ὡς ἐρπετὰ ὦμεν· διὰ τοῦτο ἄρχων· ἵνα μὴ ὡς οἱ ἰχθύες καταπίνωμεν

Por esto hay un jefe, para que no seamos como reptiles; por esto hay un gobernante, para que no nos devoremos mutuamente como los peces.

San Juan Crisóstomo (*Serm. Gn.* 4, 2 [PG 54, 596])

In mari pisces maiores deuorant minores

En el mar los peces grandes se comen a los pequeños.

G 1284, COU I.1347

Piscem uorat maior minorem

El [pez] mayor se come al pez menor.

SD 7548, HL 6476, P 2269, A 1069, D 2347, G 2436, COU I.2300, W 21508f

El pece grande come al chico. MK 59712 C.

Los peces mayores tragan a los menores. MK 59713 H.-C.

Pescado grande englute el chico. MK 59711

En la tierra, como en los mares, los peces chicos son pasto de los grandes. MK 33261 R. M.

El pez grande se come al chico, y así el pobre al rico. Doval (1997: nº 918)

Los peces grandes comen a los chicos, y así a los pobres los ricos. MK 10920 C.-R. M.

vid. Apéndice 9.54

8.32. El débil sufre el choque con el fuerte

Ἐὰν γάρ μοι σὺ προσψαύσῃς, κατακλῶμαι, κἄν τε ἐγὼ μὴ θέλω σοι προσψαύσῃσαι

Si tú me tocaras, me rompería, aunque yo no quisiera tocarte.

Fabulae Aesopicae (Furia, 1809: II.166-167, nº 329; Halm, 1863: 204, nº 422)

Χύτρα καὶ πέτρα οὐ συμφωνεῖ

La olla y la piedra no armonizan.

Epicteto (*Dissert.* III 12, 12). T 1588

Nam me siue tibi seu te mihi conferat unda, / semper ero ambobus subdita sola malis

Pues tanto si el oleaje me lleva hacia ti como si te arrastra hacia mí, siempre seré la única víctima de ambas desgracias.

Aviano (11, 13-14)

Olla luit, si petra ruit uel si ruit olla

Tanto si cae la piedra, como si cae la olla, recibe la olla.

SD 6806, VF 380, G 2195, W 19780

Si la redoma da a la piedra, o la piedra a la redoma, malo para la redoma. MK 33253 Z.

Si la redoma da en la piedra, o la piedra en la redoma, mal para la redoma. MK 15234 C.

Si el cántaro da en la piedra, mal para el cántaro; si la piedra da en el cántaro, mal para el cántaro, no para la piedra. MK 15233 C.

Si la piedra da en el cántaro, mal para el cántaro, y si el cántaro da en la piedra, mal para el cántaro. MK 15232 N.

Entre la piedra y el cántaro, éste es siempre el mal parado. MK 15236 R. M.

Sea yo cántaro, y no piedra, si tropiezo en ella. MK 15235

8.33. El inferior cede ante el superior

Cedere maiori uirtutis fama secunda est

Ceder ante el mayor es el segundo grado del valor.

Marcial (*Spec.* 32, 1). T 1264

Maiori minor cedat in arte sua

El menor ceda ante el mayor en su campo.

T 1265, W 14289

Vbi maior, minor cessat

Donde hay superior, el inferior acata.

SD 10171, HL 8805, D 3243, COU I.3082, T 1265

Donde hay patrón, no manda marinero. MK 33264, MK 38677

Donde hay piloto, no manda marinero. MK 38677 R. M.

El abad debe cantar, y el acólito acompañar. MK 33265 R. M.

8.34. Tener poco contacto con el poderoso

«Ἵ Σόλων» ἔφη «τοῖς βασιλεῦσι δεῖ ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἥδιστα ὀμιλεῖν.» Καὶ ὁ Σόλων «μὰ Δία» εἶπεν «ἀλλ' ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἄριστα.»

Dijo [Esopo]: «Solón, con los reyes hay que tener pocas palabras o muy agradables.» Y Solón replicó: «¡No, por Zeus! Muy pocas o muy útiles.»

Plutarco (*Vit. Sol.* 28, 1)

Monuit cum eo aut quam rarissime aut quam iucundissime loqueretur, quo scilicet apud regias aures uel silentio tutior uel sermone esset acceptior

[Aristóteles a Calístenes] le aconsejó que hablara con él [Alejandro] o lo menos posible, o sobre temas alegres, de forma que, ante los oídos del rey, estuviera más seguro por su silencio o mejor considerado por su conversación.

Valerio Máximo (VII 2 ext., 11)

Ante reyes o grandes, o calla o cosas gratas habla. MK 8588, MK 55373 R. M.–N.

Delante reyes o grandes, calla o cosas gratas habla. MK 29607 Z.

¿Con el Rey buscas debate? Estás loco de remate. MK 55760 R. M.

¿Con el rey lo has, pobre Tomás? MK 55761 R. M.

Con el rey, poquitas. MK 55758 C.

Con el Rey, poquitas, o pocas, y esas muy bellacas. MK 55759 C.

8.34.1

Ἄλεν' ἀπὸ μείζονος ἀνδρός

Huye de un hombre más grande.

Apostolio (3, 15; *cf.* 3, 56); Diogeniano (2, 56); Gregorio Ciprio (1, 31); *Suda* (α 1149)

Πόρρω Διός τε καὶ κεραυνοῦ

Lejos de Zeus y del rayo.

Diogeniano (7, 77b); *Suda* (η 2086)

Ὅτι ἐπισηφολής ἐστὶ βίος πένητι, δυναστοῦ ἄρχοντος πλησίον παροικοῦντος

Pues la vida es peligrosa para el pobre mientras vive cerca de un príncipe poderoso.

Fabulae Aesopicae (Furia, 1809: II.166-167, nº 329; Halm, 1863: 204, nº 422)

Vive tibi, quantumque potes praelustria uita: / saeuum praelustri fulmen ab arce uenit. / Nam quamquam soli possunt prodesse potentes, / non prosit potius, siquis obesse potest

Vive para ti y, en cuanto puedas, evita lo muy brillante: el terrible rayo procede de un fuego muy brillante. Pues, aunque sólo los poderosos pueden ser útiles, es mejor que no lo sea quien puede perjudicarnos.

Ovidio (*Trist.* III 4, 5-8)

Fuge procul a uiro maiore

Huye lejos de un hombre más grande.

Erasmus (*Adag.* III 4, 60)

Porro a Ioue atque fulmine

Lejos de Júpiter y del rayo.

Erasmus (*Adag.* I 3, 96)

Procul a Ioue, procul a fulmine

Lejos de Júpiter, lejos del rayo.

cf. Erasmus (*Adag.* I 3, 96). SD 7859, HL 6767, M 259, G 2542, COU I.2397

De jefes y burros viejos, lo más lejos. MK 34666 R. M.

De jefes y mulos, cuanto más lejos, más seguros. MK 34667 R. M.

De los jefes y de los mulos, lejos del culo. MK 34668 R. M.

De oficiales y patas de mulos, cuanto más lejos, más seguros. MK 41849 R. M.

Del amo y el mulo, lo más lejos del culo. MK 4233 R. M.

Del jefe y del perro viejo, lejos. MK 34669 R. M.

De los jefes y del sol, mientras más lejos, mejor. MK 34670 R. M.

Del rey, del sol y del fuego, lejos. MK 55783 R. M.

El rey es como el fuego, que al que está más cerca más le calienta y quema. MK 55781 C.*

De tres cosas no te has de fiar: del rey, del tiempo, ni de la mar. MK 55780 R. M.

De rey, río y religión, líbranos, Señor. MK 55779 R. M.

Rey, río y clero, los peores linderos. MK 55778 R. M.

Río, rey y religión, tres malos vecinos son. MK 55777 R. M.

Del rey y del Papa guarde Dios mi capa. MK 55773 R. M.

Del rey, del Papa y de quien no tiene capa. MK 55770 R. M.

Rey ni guerra, no los vea yo en mi tierra. MK 55786 R. M.

Al rey y al río, nunca le tengas muy vecino; porque si se enoja, todo lo deja barrido. MK 55776 C.

El rey y el camino, mal vecino. MK 55775 C.*

Antes huyas del señor que del terrón. MK 4231 Z.–N.

Donde está el rey, a cien leguas. MK 55782 C.
Reyes tengamos, y no los veamos. MK 55784 R. M.

8.34.2

Ab equinis pedibus procul recede

Ponte lejos de los pies del caballo.
cf. Erasmo (*Adag.* I 3, 95). G 18, COU I.22

Procul a pedibus equinis

Lejos de los pies de los caballos.
 Erasmo (*Adag.* I 3, 95)

Ἐκ τῶν ποδῶν ἵππείων

Lejos de los pies de los caballos.
 Erasmo (*Adag.* I 3, 95)

Apartarse de los pies de las bestias. MK 51571 Z.

Apartarse de los pies de las bestias, así de las mansas como de las traviesas. MK 51572 C.*

A bicho que no conozcas, no le pises la cola. MK 51573 R. M.

8.34.3

At ego taceo. Non est enim facile in eum scribere qui potest proscribere

Pero yo me callo, pues no es fácil escribir contra quien puede desterrar.
 Macrobio (*Sat.* II 4, 21) citando a Polión. *cf.* SD 6150

Nihil de principe, parum de Deo

Nada [se diga] del príncipe; poco, de Dios.
 SD 5938, HL 6255, M 515

Parum de principe, nihil de Deo

Poco [se diga] del príncipe; de Dios, nada.
 SD 7247, HL 6197

No digas mal del rey entre dientes, porque en todas partes tiene parientes. MK 55792 R. M.

Con el tirano, no aprovecha ni bien hablar ni bien callar. MK 60979 R. M.

Con el Rey, y la Cruzada, y la Santa Inquisición, chitón. MK 55774 C.–R. M.

A veces vale más callar por Dios que hablar de Dios. MK 8660 R. M.

Más vale callar por Dios que hablar de Dios. MK 8585 R. M.

8.35. El poder se sostiene con amistades

Καὶ γὰρ πλουτοῦσιν καὶ ἀρχὰς καὶ δυναστείας κεκτημένοις δοκεῖ φίλων μάλιστα εἶναι χρεια

Incluso los ricos, los dirigentes y los poderosos muestran que necesitan amigos más que nada.
 Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 1, 1155a6-7)

Οὐ τόδε τὸ χρυσοῦν σκῆπτρον τὸ τὴν βασιλείαν διασωζόν ἐστιν, ἀλλὰ οἱ πολλοὶ φίλοι σκῆπτρον βασιλεῦσιν ἀληθέστατον καὶ ἀσφαλέστατον

No es el cetro de oro lo que puede conservar un reino, sino que para los reyes unos amigos son su más verdadero y seguro cetro.

Jenofonte (*Cyr.* VIII 7, 14)

Cum plurimis amicitiiis fortuna principum indigeat, praecipuum est principis opus amicos parare

Como a la fortuna de los príncipes le convienen muchas amistades, es tarea primordial del príncipe ganarse amigos.

Plinio el Joven (*Paneg.* 85, 6)

Non exercitus, neque thesauri praesidia regni sunt, uerum amici quos neque armis cogere, neque auro parare queas

No son los ejércitos ni los tesoros los salvaguardias de un reino, sino los amigos a quienes no puedes forzar con las armas, ni procurarlos con dinero.

- Salustio (*Jug.* 10, 4). SD 6266, HL 5484, M 515, D 1959, G 1998
Nullum maius boni imperii instrumentum est quam bonos amicos esse
 No hay ningún instrumento mayor para un buen gobierno que los buenos amigos.
 Tácito (*Hist.* IV 7, 3). SD 6598, HL 5714, M 22 y 256
Iustitia erga subditos melior est quam multitudo exercituum
 La justicia para con los súbditos es mejor que una multitud de ejércitos.
 M 250
Regnum saluatur per amicos
 Los reinos son salvados por los amigos.
 M 516
Rex est mendicus cui non est ullus amicus
 El rey que no tiene ningún amigo es un mendigo.
 SD 8946, HL 7647, VF 138, G 2920, W 26847
El rey ha menester a los suyos. MK 55649 R. M.
Rey sin grey, ya no es rey. MK 55804 R. M.
Non hay reina sin su vecina. MK 55647 S.-Z.-N.
Más vale tener amigos que señorío. MK 3394 R. M.
El señor sin amigos no vale un comino. MK 3385 R. M.
Nada vale el señorío sin amigo. MK 3395 R. M.
Nada vale señorío sin compañero ni amigo. MK 15830 R. M.
Poco vale el señorío sin compañero o amigo. MK 11764 R. M.
Quien tiene compañía, tiene señoría. MK 11763 C.
Riqueza con tristeza, peor que pobreza. MK 56124 R. M.
Riqueza sin compañía, no es alegría. MK 56125 R. M.

8.35.1

- Principis est uirtus maxima nosse suos*
 El mayor mérito de un príncipe es conocer a los suyos.
 Marcial (VIII 15, 8). SD 7792, HL 6706, VF 366, P 2354, D 2440
Buen reinar es en las voluntades. MK 55687 R. M.

8.35.2

- Opes regum corda subditorum*
 Las riquezas de los reyes son los corazones de sus súbditos.
 Divisa de Leopoldo II. Motto de la Orden Imperial Austríaca de Leopoldo (1808-1918)
 SD 7035, HL 6023
Ninguno de otros es señor si no lo es del corazón. MK 4190 C.

8.35.3

- Inuiso semel principe, seu bene seu male facta premunt*
 Una vez aborrecido príncipe, sus obras, estén bien o mal, le aplastan.
 Tácito (*Hist.* I 7, 2). SD 4394
El pueblo fuerte no aguanta al mal rey. MK 55678 R. M.

8.36. El poder es adulado

- Adulatio perpetuum malum regum*
 La adulación a los reyes es un mal perpetuo.
 Curcio (VIII 5, 6). SD 383, HL 314, M 6
Aetate prouecta speciem magis in amicitia principis quam uim tenuit

Hasta una edad avanzada mantuvo, en su amistad con el príncipe, más la apariencia que la esencia.

Tácito (*Ann.* III 30)

Ὡς τῶν ἐχόντων πάντες ἄνθρωποι φίλοι

¡Cuán amigos son todos de los poderosos!

Menandro (*Monost.* 854); Eurípides (*fr.* 462, 2 N²)

Speciem magis in amicitia principis, quam uim retinet [sic] aulici

En la amistad con el príncipe los cortesanos guardan más la apariencia que la esencia.

cf. Tácito (*Ann.* III 30). SD 9638

Adonde está el rey, allí está la corte. MK 55641 C.

Donde no está el rey, no está la corte. MK 55642 R. M.

Delante del rey, todos callan; pero detrás del rey, todos hablan. MK 55790 R. M.

Detrás del rey hablan mal. MK 44523

Por detrás del rey todos murmuran de él. MK 55791 R. M.

A so capa, rióme yo del rey y del papa. MK 23995 R. M.

Las espaldas vueltas, al mismo rey le hago morisquetas. MK 23996 R. M.

Por detrás, del mismo rey te burlarás. MK 23997 R. M.

Bajo mi manto, al rey mato. MK 23991 Z.–C.

Delante hago acato, y por detrás al rey mato. S 28

So mi manto, al rey mato. MK 34074 Z.

Para medrar hay que adular. MK 1006 R. M.

Quien al poderoso adula, no ensalza: especula. MK 55978 R. M.

Quien más adula, hace más fortuna. MK 1007 R. M.

Quien no sabe adular, no sabe medrar. MK 1008 R. M.

Quien sabe adular, logra medrar. MK 1010 R. M.

Del adulador se agrada mucho el señor. MK 1031 R. M.

El rico sólo ayuda a quien le adula. MK 56185 R. M.

Los amigos del rico son de mal cobre, y de buen oro los del pobre. MK 3017

8.37. Resignarse al poder que se tiene

Hoc sustinete maius ne ueniat malum

Aguantad esta calamidad, no sea que os venga otra mayor.

Fedro (I 2, 31). SD 3561

Sufre lo poco, por no venir a sufrir lo mucho. MK 48103 C.

Conservemos este señor, no venga otro peor. MK 48104 R. M.

Dios conserve a mi señor, por miedo de otro peor. MK 14287 R. M.

Mal amo has de guardar, por miedo de empeorar. MK 14285 Z.–N.–R. M., S 71

Rogad por el mal señor, por miedo de otro peor. MK 4236 H.–R. M.

Cuando es malo un señor, tras él viene otro peor. MK 4237 H.–R. M.

Se va un señor, y viene otro peor. MK 4238 R. M.

Cuando tovieres un mal vecino, non ruegues que te se vaya, non venga otro peor. MK 38193 S.

Mientras tienes ruin señor, sufre y busca otro mejor. MK 14286 H.–R. M.

vid. Apéndice 8.15.1

Apéndice 9. Temas complementarios

9.01. La veracidad de las paremias

In prouerbiis, ueritas

En los proverbios está la verdad.

G 1302, COU I.1362

Cien refranes, cien verdades. MK 54622 R. M.

Decir refranes, es decir verdades. MK 54623 R. M.

En cada día refrán tienes una verdad. MK 54624 R. M.

Los refranes son depuradas verdades. MK 54621 R. M.

Tantos refranes, tantas verdades. MK 54628 R. M.

Los refranes de los viejos siempre salen verdaderos. MK 54629 R. M.

Refrán de los abuelos es probado y verdadero. MK 54630 R. M.

Hombre refranero, medido y certero. MK 54652 R. M.

Los locos y los refranes dicen las verdades. MK 37040 R. M.

Quien habla por refranes es un saco de verdades. MK 54626 R. M.

Los refranes no engañan a nadie. MK 54645 R. M.

No hay refrán que no diga una verdad; y si una no, es porque dice dos. MK 54625 R. M.

No hay refrán que no sea verdadero. MK 54620 Z.-R. M.

Refranes que no sean verdaderos y febreros que no sean locos, pocos. MK 54627 R. M.

Refrán viejo, nunca miente. MK 54634 R. M.

Los refranes viejos son profecías. MK 54635 C.

Los refranes viejos todos son sentencias. MK 54631 R. M.

Refranes de viejas son sentencias. MK 54632 R. M.

Los refranes son evangelios chiquitos. MK 54641 C.

Los refranes son hermanos bastardos del Evangelio. MK 54642 C.

Los refranes viejos son evangelios pequeños. MK 54636 C.

Refrán de los abuelos, breve evangelio. MK 54637 R. M.

Refrán de tiempo remoto, evangelio corto. MK 54638 R. M.

Refranes antiguos, evangelios chicos. MK 54639 R. M.

Refranes heredados, evangelios abreviados. MK 54640 R. M.

Gente refranera, gente embustera. MK 54671 R. M.

9.02. Imagen: Cuerpo sin alma

Quanti est sine anima corpus, tanti est sine amicis homo

Un cuerpo sin alma es tanto cuanto un hombre sin amigos.

Cecilio Balbo (*Nug. phil.* 15, 8), atribuido a Pitágoras

Tanti homo est sine amico, quanti corpus absque spiritu est

Tanto es un hombre sin amigos como un cuerpo sin alma.

Pseudo-Publilio Siro (363)

Casa sin mujer, cuerpo sin alma viene a ser. MK 42769 R. M.

La casa sin fuego y sin ama, semeja al cuerpo sin alma. MK 30883 R. M.

Salón sin damas, cuerpo sin almas. MK 42782 R. M.

Hermosa y vana, cuerpo sin alma. MK 43998 R. M.

Hermosura sin gracia, cuerpo sin alma. MK 7108 R. M.

Casa sin fuego, sin el alma el cuerpo. MK 30882 R. M.

Huerta sin agua, cuerpo sin alma. MK 31565 R. M.

Consejo sin remedio, es alma sin cuerpo. MK 12919 C.

9.03. A cada cual le gusta lo suyo

Πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ

Pues todo [artesano] ama su propia obra.

Aristóteles (*Eth. Nic.* IX 7, 1167b34-35). T 551

Suum cuique rem esse carissimam

Para cada uno, lo suyo es lo más querido.

Petronio (15, 1). A 1072, COU I.2975

Suum cuique placet

A cada uno le gusta lo suyo.

Plinio el Viejo (XIV 71). SD 9852, HL 8494, P 2856, M 36, A 164, G 3180, COU I.2998

Suum cuique pulchrum est

Para cada cual lo suyo es hermoso.

Cicerón (*Tusc.* V 22, 63); Erasmo (*Adag.* II 1, 15). SD 9853, HL 8495, VF 90, P 2857, M 36, A 164 y 1072, D 3158, G 3181

Suus cuique est carus

Para cada cual lo suyo es querido.

Plauto (*Capt.* 400). SD 9858, HL 8500, D 1630

Te tua, me delectant mea

A ti te gustan tus cosas; a mí, las mías.

Cicerón (*Tusc.* V 22, 63). P 2878

Omnis presbyter suas commendat reliquias, quelibet uulpes caudam suam laudat

Todo sacerdote recomienda sus propias reliquias, cualquier zorro alaba su propia cola.

Rómulo (*Fab.* App. 36 Oesterley). T 548

Quisque sibi placet et sapiens sibi uidetur

Cada cual se complace consigo mismo y le parece que es sabio.

G 2798

Sua cuique uoluptas

A cada uno, su propio deseo.

G 3146

A cada uno le gusta lo suyo. MK 52981 R. M.

A cada uno su gusto le parece el mejor del mundo. MK 29139 R. M.

Cada cual con su gusto va bien servido. MK 29140 R. M.

Cada uno quiere las cosas a la medida de sus narices. MK 29141 R. M.

Cada uno quiere las cosas al gusto de su paladar. MK 29142 R. M.

Cada uno quiere las cosas al sabor de su paladar. MK 29142 R. M.

Lo mío me sepa a almendras; lo demás huélame a mierda. MK 762 R. M.

Cada uno defiende a los suyos. MK 24265 R. M.

Cuanto me eres, tanto me dueles. MK 24266 R. M.

Tanto quiere el pobre a su hijo como al suyo el rico. MK 48195 R. M.

–Hijo, mucho te quiero. –Padre, así haré yo a los míos si los tengo. MK 48217 R. M.

Cada ruín piensa que es bueno en sí. MK 16223 C.

Hombre o mujer, cada cual se juzga mejor de lo que es. MK 16224 R. M.

No hay cosa tan bien repartida como el talento: cada cual del suyo está contento. MK 34060 R. M.

vid. Apéndices 2.20.1, 5.43, 7.03

9.03.1

Cuilibet fatuo placet sua claua

A cualquier necio le gusta su propia maza.

A 1029, G 518, COU I.514

A cada necio agrada su porrada. MK 45052 Z.–N.–C.

Al sabio el más saber le agrada; y al necio, sólo su porrada. MK 56871 R. M.

9.03.2*In cuiuslibet ore mucus nasi sui dulcis est*

En la boca de cada uno el moco de la propia nariz es dulce.

G 1265

Suus cuique crepitus bene olet

A cada cual le huele bien su propia ventosidad.

Erasmus (*Adag.* III 4, 2). SD 9857, HL 8499, D 3159, COU I.3000*A cada uno le güele bien el pedo de su culo.* MK 24884 C.*A ninguno le huelen mal sus pedos.* MK 24885 R. M.*A ninguno le huelen mal sus pedos, ni bien los ajenos.* MK 24887 R. M.*A ninguno le huelen mal sus peos, ni le parecen sus hijos feos.* MK 24888 R. M.*Más hiede el pedo ajeno que el nuestro.* MK 24886 C.*Lo malo propio bien nos huele; lo bueno extraño mal nos hiede.* MK 16217 R. M.*Para oler lo ajeno, todos tenemos buen olfato; para oler lo propio, todos romadizados.* MK 16221 R. M.*A ninguno le huelen bien sus pedos aunque sean suyos.* MK 24889**9.03.3***Stercus cuique suum bene olet*

A cada cual le huele bien su propio excremento.

SD 9680, HL 8319, VF 167, G 3131, COU I.2948

A ninguno le hiede su mierda, sino la ajena. MK 16216 R. M.*Ningún cagado se huele.* MK 16219 R. M.*Olíale mal a Marifinura, y estaba sentada sobre su basura.* MK 16220 R. M.**9.04. El hambre domina la voluntad***Λιμῶ γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀντειπεῖν ἔπος*

Pues contra el hambre no hay réplica alguna.

Menandro (*Monost.* 447). T 719*Ὡν ἦρξε γαστήρ, τὸ φρονεῖν ἀφηρέθη*

Están privados de la sensatez aquellos a quienes domina el estómago.

Menandro (*Monost.* 876)*Venter praecepta non audit*

El vientre no escucha las normas.

Séneca (*Ep.* 21, 11). SD 10473, HL 9057, P 3038, M 207, A 1410, D 3349, G 3351, COU I.3163*Difficile est uacuo uerbis imponere uentri*

Es difícil enganyar con palabras a un vientre vacío.

A 1410, G 655, COU I.672

Esurienti ne occurras

No te enfrentes a un hambriento.

SD 2614, VF 105, G 838, COU I.876

Ieiunus uenter non audit libenter

Un vientre en ayunas no escucha de buena gana.

SD 3739, VF 105, P 1241, G 1213, COU I.1273, W 13085

Inanis uenter non audit uerba libenter

Un vientre vacío no escucha las palabras de buena gana.

SD 4186, HL 3738, P 1361, G 1320, COU I.1273 y 1386

Venter caret auribus

El vientre carece de oídos.

Erasmus (*Adag.* II 8, 84). SD 10472, HL 9056, P 3037, M 207, A 1412, D 3347, G 3350, COU

I.3161, W 32995e

Venter non habet aures

El vientre no tiene oídos.

P 3037, A 1412, G 3350, COU I.3161, W 33000a

La hambre no admite razones. MK 29714 R. M.

Estómago con hambre, no quiere razones, sino panes. MK 29713 R. M.

Al vientre no le convencen razones, sino mendrugos. MK 29712 R. M.

Estómago hambriento no admite argumentos. MK 29715 R. M.

El vientre ayuno no oye a ninguno. MK 29708 Z.-N.-C.

Estómago con hambre, no escucha a nadie. MK 29709 R. M.

La hambre no tiene aguante. MK 29711 R. M.

El hambre no tiene espera. MK 29716 R. M.

Hambre fiera no da espera. MK 29710 R. M.

9.05. Conocimiento mediante una parte o indicio

Ἐκ τοῦ κρασπέδου τὸ πᾶν ὕφασμα

Por el borde [se conoce] todo el tejido.

Diogeniano (5, 15)

Τὸν Αἰθίοπα ἐκ τῆς ὄψεως

Al etíope [se lo conoce] por su apariencia.

Diogeniano (5, 15)

Ab uno disce omnes

A partir de uno, entérate de [cómo son] todos.

Virgilio (*Aen.* II, 65-66). SD 110, HL 103, VF 429, P 44, M 192, G 24 y 887, COU I.31

Accipe nunc Danaum insidias, et crimine ab uno / disce omnes

Escucha ahora las insidias de los Dánaos y, a partir de una única acusación, entérate de [cómo son] todos.

Virgilio (*Aen.* II, 65-66). SD 161, VF 193, P 58, M 287

Ex digito gigas

Por el dedo [se conoce] al gigante.

SD 2725, HL 2491

Ex pede Herculem

Por el pie se conoce a Hércules [por su tamaño].

SD 2770, HL 2530, D 843, G 881

Ex uno omnia spectata

A partir de uno, obsérvalo todo.

Erasmus (*Adag.* I 2, 78)

Por la muestra se conoce el paño. MK 33283 C.

Por la muestra se saca el paño. MK 42712 Z.

Por la muestra, si no hay engaño, veréis qué tal es el paño. MK 42713 R. M.

Para muestra, basta un botón. MK 42715 R. M.

Para muestra, un botón basta, y un hombre para casta. MK 43629 R. M.

Juzgando la pieza por la muestra, se acierta a veces, y a veces se yerra. MK 35456 R. M.

La pieza, por la muestra. MK 42714 R. M.

No juzguéis la pieza por la muestra. MK 42716 R. M.

9.05.1

Οὕτως καί μοι τόδε ἀπόκριται, ὁ Φειδίας ἂν ποτε ἰδὼν ὄνυχά λέοντος ἔγνω ἂν, ὅτι λέοντός ἐστιν, εἰ μὴ ἑωράκει ποτὲ λέοντα ὄλον;

Bueno, pero contéstame esto: cuando Fidias vio la garra del león, ¿habría sabido que era de un

león si no hubiera visto antes un león entero?

Luciano (*Herm.* 55), atribuido a Fidias

Ἐξ ὄνυχος τὸν λέοντα

Por la garra [se conoce] el león.

Plutarco (*Mor.* 410c = *Def. orac.* 3), atribuido a Alceo

Ex ungue leonem

Por la garra [se conoce] el león.

cf. Plutarco (*Mor.* 410c = *Def. orac.* 3)

SD 2794, HL 2547, VF 89, P 872, A 303, D 863, G 886, COU I.929

Leonem ex unguibus aestimare

Juzgar el león por sus garras.

Erasmus (*Adag.* I 9, 34)

Por la uña se saca el león. MK 33278 C.

9.05.2

Ἡ κέρκος τῆ ἀλώπεκι μαρτυρεῖ

La cola atestigua el zorro.

Diogeniano (5, 15)

Cauda de uulpe testatur

La cola delata el zorro.

Erasmus (*Adag.* I 9, 35). M 286, A 305, B 459, G 409, COU I.386

Por la cola se conoce la zorra. MK 33282 R. M.

A la zorra se conoce por la cola, y al hombre, por sus obras. MK 12599 R. M.

Por el rabo se tañe el asno. MK 5353 C.*

9.05.3

Ex auricula asinum

Por la oreja [se conoce] el asno.

SD 2708, HL 2476, VF 89, D 812, G 864, COU I.905

El burro se conoce por las orejas, y el necio, por los ojos y las cejas. MK 44992 R. M.

Los asnos se conocen por la albarda. S 101

Por el ojo se conoce el besugo, como el enfermo por el pulso. MK 33280 R. M.

Por el rastro se da con la liebre. MK 33281 R. M.

9.05.4

Alia uoce psittacus, alia uoce coturnix loquitur

Con una voz habla el papagayo, con otra la codorniz.

A 934, G 108

Aliud noctua sonat, aliud cornix

De un modo suena la lechuza, de otro la corneja.

A 934, G 133

Auis a cantu dignoscitur

El ave se distingue por su canto.

A 301, D 251, G 301

Canit auis quaeuis sicut rostrum sibi creuit

Cada ave canta según le ha crecido el pico.

A 934, G 388

E cantu cognoscitur auis

Por el canto se conoce el ave.

SD 2401, HL 2258, A 301, G 772, COU I.794

Ex cantu, passer

Por el canto [se conoce] el pájaro.

COU I.908

Quaelibet auis ex proprio cantu dignoscitur

Cualquier ave se distingue por su propio canto.

Bebel (1879: 21, nº 45)

Qualis auis, talis cantus

Cual el ave, tal el canto.

G 2612, COU I.2453, Bebel (1879: 21, nº 45)

Vox cicadam prodit

La voz descubre la cigarra.

G 3451

Por el canto se conoce el pájaro. MK 33276 C.

Al hombre, en el hablar; y al pájaro, en el cantar. MK 15485 R. M.

Al pájaro, por su canto, y por sus milagros al santo. MK 12600 R. M.

Por su canto se conoce el pájaro, y por su fruto el árbol. MK 33277 R. M.

9.05.5*Ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον [γινώσκο]*

Por el fruto [conozco] el árbol.

Diogeniano (5, 15). T 117

A fructibus eorum cognoscetis eos: numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus?

Por sus frutos los conoceréis: ¿acaso se cosechan uvas de los espinos o higos de los abrojos?

Biblia (*Mt.* 7, 16). SD 22, HL 25, P 8, G 1082, COU I.8

Arbor de fructu suo cognoscitur neque enim de spinis colligunt ficus neque de rubo uindemiant uuam

El árbol se conoce por su propio fruto porque ni se cosecha un higo de los espinos ni se vendimia la uva del zarzal.

Biblia (*Lc.* 6, 44)

Ex fructibus eorum cognoscetis eos

Por sus frutos los conoceréis.

Biblia (*Mt.* 7, 20). SD 2731, P 858

Ex fructu arbor agnoscitur

Por el fruto se reconoce el árbol.

Biblia (*Mt.* 12, 33)

Arbor erat qualis, fas est cognoscere malis

Por como era el árbol es lícito conocer los frutos.

W 1241

Arbor ex fructu cognoscitur

El árbol se conoce por su fruto.

cf. Biblia (*Mt.* 12, 33; 7, 20). SD 782, HL 723, COU I.216

Arbor ex fructu, nequam cognoscitur actu

El árbol por el fruto, se conoce al malo por su acto.

W 1242

Arbor sit qualis, fas est cognoscere malis

Por como sea el árbol, es lícito conocer sus frutos.

W 1258

Arbor ut ex fructu, sic nequam noscitur actu

Como el árbol por el fruto, así se conoce al malo por su acto.

W 1259

Dux largus patriam fama ditabit honesta; / Arbor queque suo de fructu fit manifesta

Un jefe generoso enriquecerá su patria con una fama honesta; cualquier árbol se revela por su propio fruto.

W 6843

Ex fructu cognoscitur arbor

Por el fruto se conoce el árbol.

cf. Biblia (*Mt.* 12, 33); Erasmo (*Adag.* I 9, 39). SD 2732, HL 2497, A 302, G 579 y 868, COU I.912

Ex fructu dulci dulcis cognoscitur arbor

Por un fruto dulce se conoce un árbol dulce.

W 8257

Ex fructu, ut palma, uirtus cognoscitur alma

Como por el fruto [se conoce] la palmera, la virtud se conoce por el alma.

W 8258

Fructibus ex propriis arbor cognoscitur omnis

Todo árbol se conoce por sus propios frutos.

A 302, G 1083, COU I.1132, W 10018

Fructibus ipsa suis, que sit, cognoscitur arbor: / Tu quoque nunc factis nosceris ipsa tuis

El mismo árbol se conoce por los frutos que tenga: tú también serás conocido ahora por tus propios hechos.

W 10019

Lignum per fructum, hominem cognosce per actum!

¡Conoce el árbol por el fruto, al hombre por el acto!

W 13772

Quaelibet ex fructu proprio cognoscitur arbor

Cualquier árbol se conoce por su propio fruto.

A 302, COU I.2444

Se monstrat fructus, de qua sit arbore ductus

El fruto muestra de qué árbol ha sido cogido.

W 27751

Sepe probat fructus, de qua sit stipite ductus

A menudo el fruto prueba de qué tronco ha sido cogido.

W 27236

Los árboles, en sus frutos se conocen. MK 12362 R. M., S 89

Por el fruto se conoce el árbol. MK 33287 R. M.

Árboles y hombres, por su fruto se conocen. MK 33288 R. M.

Por su canto se conoce el pájaro, y por su fruto el árbol. MK 33277 R. M.

9.05.6

E culmo spica conicitur

Por la paja se deduce [cómo fue] la espiga.

SD 2404, HL 2260, COU I.795

Por la paja se ve cuál la espiga fue. MK 33286 C.

9.06. Término medio y moderación en todo

Ἵβρις κακὸν μέγιστον ἀνθρώποις ἔφθ

La desmesura es el mayor mal para los hombres.

Menandro (*Monost.* 795)

Καλὸν τὸ καιροῦ παντὸς εἰδέναι μέτρον

Es hermoso conocer la medida en cada momento.

Menandro (*Monost.* 381)

Μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον

La medida [es] lo mejor en todo.

Pitágoras (*Carm.* aur. 38)

Bebel (1879: 82, nº 292)

Μέτρον ἄριστον

La medida [es] lo mejor.

Diógenes Laercio (I 93), atribuido a Cleobulo. Bebel (1879: 82, nº 292)

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς [...]. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν

La virtud es, pues, un hábito de escoger que consiste en un término medio relativo a nosotros [...]. Un término medio en relación con dos vicios: uno por exceso y otro por carencia.

Aristóteles (*Eth. Nic.* II 6, 1106b36-1107a3)

Aurea mediocritas

Dorada medianía.

Horacio (*Carm.* II 10, 5). SD 919, HL 835, VF 210, P 273, G 276

Auream quisquis mediocritatem / diligit, tutus caret obsoleti / sordibus tecti, caret inuidenda / sobrius aula

Quien ama la dorada medianía, estando seguro está libre de lo sórdido de una casa cochambrosa, estando sereno está libre de la envidia palaciega.

Horacio (*Carm.* II 10, 5-8). SD 923, M 357, A 1431

Est modus in rebus; sunt certi denique fines / quos ultra citraque nequit consistere rectum

En las cosas hay una medida; en suma, hay ciertos límites de un lado y de otro fuera de los cuales lo recto no puede mantenerse.

Horacio (*Serm.* I 1, 106-107). SD 2585, HL 2406, VF 207, P 814, M 370, A 819 y 1455, D 787, G 826, COU I.859

Imponit finem sapiens et rebus honestis

El sabio pone límite incluso a las cosas honestas.

Juvenal (6, 444). SD 3838, HL 3448, VF 208, M 535, D 1166, G 1250

In plerisque rebus mediocritas optima est

En la mayoría de las cosas lo mejor es la medianía.

Cicerón (*Off.* I 36, 130). SD 4075, HL 3642, M 357

Intacta inuidia media sunt

Los medios están libres de envidia.

Livio (XLV 35, 5). A 1431

Inter utrumque tene

Mantente entre lo uno y lo otro.

Ovidio (*Met.* II, 140). SD 4351, VF 210, G 1377

Magni animi est magna contemnere, ac mediocria malle quam nimia

Es propio de una gran alma desdeñar lo grande y preferir lo moderado a lo excesivo.

Séneca (*Ep.* 39, 4). SD 4941, HL 4453, VF 106, M 239, D 1516, G 1527

Mediocritatem illam tenere, quae est inter nimium et parum

Mantener aquella medianía que está entre lo excesivo y lo poco.

Cicerón (*Off.* I 25, 89). D 1577

Modum adhibe

Usa la moderación.

cf. Séneca (*Ira* I 9, 2). SD 5332, HL 4791

Modus omnibus in rebus

Moderación en todas las cosas.

cf. Plauto (*Poen.* 238). A 819, D 1643, COU I.1699

Modus omnibus rebus [...] optimum est habitu

En todas las cosas lo mejor es tener moderación en la disposición.

Plauto (*Poen.* 238). SD 5336, HL 4795, P 1681, COU I.1700

Omni rei moderatio est adhibenda

Hay que usar moderación para todas las cosas.

Pseudo-Publilio Siro (271)

Omnis in modo est uirtus

Toda virtud consiste en la moderación.

Séneca (*Ep.* 66, 9). P 2103

Virtus est medium uitiorum et utrimque reductum

La virtud es el término medio entre dos vicios equidistantes.

Horacio (*Ep.* I 18, 9). SD 10653, P 3091, M 632, D 3410

Non est hominis felicitas habere temporalia ad abundantiam, sed sufficit ei mediocritas

La felicidad del hombre no está en tener lo temporal en abundancia, sino que le basta una medianía.

Kempis (*Imit.* I 22, 2). D 1945

In medio stat uirtus, quando extrema sunt uitiosa

La virtud se halla en el medio cuando los extremos están viciados.

SD 4015, HL 3599, P 1318, M 370 y 627, A 1455, D 1262, G 1286, COU I.1348; *cf.* W 37430

Mensura omnium rerum optima

La medida, lo mejor de todas las cosas.

SD 5221, HL 4711, A 819, G 1633, COU I.1680, Bebel (1879: 82, nº 292)

Omne nimium nocet

Todo lo excesivo perjudica.

SD 6823, HL 5887, P 2061, A 1296, D 2146, G 2202, COU I.2111, W 39202

Omne nimium uertitur in uitium

Todo lo excesivo se convierte en vicio.

A 1373, G 2203, COU I.2112

Optima in rebus omnibus mediocritas

En todas las cosas la medianía es lo mejor.

SD 7054, HL 6035, COU I.2171

Primus non sum nec imus

No soy ni el primero ni el último.

G 2528

Quando extrema sunt uitiosa, in medio consistit uirtus

Cuando los extremos están viciados, en el medio reside la virtud.

SD 8075, P 899, A 1455, G 1286, W 6515a

En el medio consiste la virtud. MK 60382 R. M.

El medio es lo mejor. MK 60371 Z.–R. M.

Busca el medio en todo, y tendrás buen acomodo. MK 60372 R. M.

Busca en todo el medio, que es lo bueno. MK 60373 R. M.

El mejor remedio es procurar siempre el medio. MK 54930 H.–R. M.

Mesura es cordura. MK 41964 R. M.

Para honrada vida, peso y medida, cuenta y razón, y la verdad encima. MK 31383 R. M.

Quien tiene seso, para todo tiene medida y peso. MK 13627 R. M.

Todo en la vida tiene su medida. MK 41939 R. M.

El buen seso huye de todo exceso. MK 41941 R. M.

No seas extremado, si no quieres ser notado. MK 23495 R. M.

No vivas por extremos, ni llores duelos ajenos. MK 23752 R. M.

Todo lo excesivo es vicioso. MK 23475 R. M.

Todos los extremos son viciosos. MK 23748 H.–R. M.

De los extremos, el medio. MK 60377 R. M.

El medio es mejor que los extremos. MK 60375 C.

Entre medios y extremos, prefiere los medios. MK 60378 R. M.

No hay extremo sin su medio. MK 60376 R. M.

Todo extremo es vicioso; sólo el medio es virtuoso. MK 60379 R. M.

Todos los medios son buenos, y malos todos los extremos. MK 60380 R. M.
Las cosas agradan en buen medio, y fastidian con exceso. MK 60381 R. M.
Malo es pasarse y malo no llegar: en un buen medio te debes quedar. MK 60383 R. M.
Entre lo más y lo menos está el buen medio. MK 60374 R. M.
Ni tan poco que no baste, ni tanto que no se gaste. MK 60394 R. M.
Ni tanto que enfade, ni tan poco que no baste. MK 60392 R. M.
Ni tanto que me sobre, ni tan poco que no me baste. MK 60393 R. M.
Ni tan alto que llegue al cielo, ni tan bajo que arrastre por el suelo. MK 60401 R. M.
Ni tanto ni tan calvo. Tarnovska (2005: 214)
Entre lo festivo y lo serio, toma un buen medio. MK 60430 R. M.
Entre lo salado y lo soso está el punto sabroso. MK 60431 R. M.
Entre correr y estar parado, hay un medio. MK 60424 R. M.
Entre correr y parar, hay un paso regular. MK 60425 R. M.
Entre espuela y freno se logra el buen medio. MK 60422 R. M.

9.06.1

Medio tutissimus ibis

Irás más seguro por el medio.

Ovidio (*Met.* II, 137). SD 5137, HL 4637, VF 210, P 1626, M 371, D 1579, G 1287 y 1599, COU I.1349 y 1637

Id por medio, y no caeréis. MK 51647 N.–R. M.

Ir por los extremos no es de discretos. MK 23751 R. M.

9.06.2

Μηδὲν ἄγαν

Nada en exceso.

Eurípides (*Hipp.* 265)

Id arbitror / adprime in uita esse utile, ut ne quid nimis

Considero que, en la vida, es especialmente útil esto: que nada [sea] en exceso.

Terencio (*Andr.* 60-61). SD 3720

Ne quid nimis

Nada en exceso.

Terencio (*Andr.* 61); Erasmo (*Adag.* I 6, 96). SD 5628, HL 5038, VF 457, P 1751, M 371, A 1296, D 1826, G 1775, COU I.1801

Nil nimis

Nada en exceso.

Terencio (*Heaut.* 519). SD 6065, VF 206, P 1850, G 1901, 1926 y 2309

Nil nimium. Satis est, ne sit et hoc nimium

Nada excesivo. Es suficiente que no sea excesivo.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 7, 7), atribuido a Anacharsis

Vitiosum est ubique quod nimium est

Está viciado en todas partes lo que es excesivo.

Séneca (*Tranq. anim.* 9, 6). SD 10739, HL 9290, M 192 y 596, A 1296 y 1373, G 3437, COU I.3228

Nada con exceso: todo a su compás y peso. MK 23494 R. M.

Nada en demasía, ni en la tristeza ni en la alegría. MK 23473 R. M.

Lo demasiado causa empacho. MK 23467 R. M.

Lo demasiado causa enfado. MK 23468 R. M.

Lo demasiado no hace provecho, sino daño. MK 23469 R. M.

Lo demasiado, siempre ha dañado. MK 23470 R. M.

Lo que es demasiado, ni lo quiere Dios ni el diablo. MK 23471 R. M.

Toda demasía enfada y hastía. MK 23474 R. M.
Lo demasiado rompe el saco. MK 23465 C.
Lo demasiado rompe la talega. MK 23466 C.
Bastante es mejor que demasiado. MK 23464 R. M.
Con demasía, aun lo mejor malo sería. MK 23461 R. M.
Tanto es lo de más como lo de menos. MK 23484 N.-C.-C. C.
De cada cosa un poco, y nada en todo. MK 41960 Z.-N.
De lo mucho, poco; y de lo poco, nada. MK 41956 R. M.
De lo poco, poco; de lo mucho, no nada. MK 41955 Z.-N.-R. M.
De nada, mucho. MK 41958 R. M.
De todo algo, y de nada mucho. MK 41957 R. M.
De todo un poco y de nada mucho, regla es de hombre ducho. MK 41959 R. M.
Nada en cantidad demasiada, sino oro, aceite, trigo y cebada. MK 56065 R. M.

9.07. Los hechos prevalecen a las palabras

Ἔργοις φιλόπονος ἴσθι, μὴ λόγοις μόνον
 Sé trabajador con obras, no con palabras sólo.
 Menandro (*Monost.* 256)

Fides sine operibus mortua est
 La fe sin obras está muerta
 Biblia (*Jc.* 2, 20). SD 3109, D 2998

Operibus credite et non uerbis
 Creed en las obras y no en las palabras.
 Biblia (*Io.* 10, 38). SD 7031, HL 6020, VF 460, P 2114, G 2281, COU I.2166

Acta non uerba
 Hechos, no palabras.
 SD 183, HL 161, P 67, G 47, COU I.52

Dictis facta suppetant
 Que los hechos se correspondan a las palabras.
 G 643, COU I.661

Facta potentiora sunt uerbis
 Los hechos tienen más fuerza que las palabras.
 SD 2952, HL 2689, G 938, COU I.990

Facta, non uerba
 Hechos, no palabras.
 SD 2951, HL 2688, VF 172, P 921, G 937, COU I.990

Mare uerborum gutta rerum
 Un mar de palabras, una gota de cosas.
 SD 5081, HL 4582, P 1605, A 702, D 1554, G 1582, COU I.1616, W 14443a

Parum loqui, multa facere
 Hablar poco, hacer mucho.
 SD 7248, HL 6198, P 2169, G 2332, COU I.2224

Re opitulandum, non uerbis
 Hay que prestar ayuda con hechos, no con palabras
 Erasmo (*Adag.* III 9, 7). SD 8780, HL 7480, D 2823, G 2886, COU I.2700

Res, non uerba
 Cosas, no palabras.
 SD 8907, HL 7608, VF 466, P 2617, G 2910, COU I.2722

Verbum laudatur, si factum sequatur
 La palabra se alaba, si le sigue el hecho.
 SD 10502, HL 9086, A 375 y 702, D 3362, G 3366

- Hacer, mucho; y hablar, poco.* MK 35782 R. M.
Haz mucho y habla poco; que lo contrario hace el loco. MK 35781 R. M.
Haz, y no digas. MK 35783 R. M.
Obra, y habla poco. MK 29618, MK 52594 Z.–C.
Obrar mucho y poco hablar, cosa es de alabar. MK 35785 R. M.
Obrar mucho, hablar poco, y favorecer a todos. MK 35784 R. M.
Obrar mucho, y hablar poco; que lo demás es de loco. MK 29619 R. M.
En palabras no creo, sino en hechos. MK 52661 R. M.
Obras quiero; que de palabras estoy hasta el pelo. MK 52693 R. M.
Obras vea yo; palabras no. MK 52695 R. M.
Obras, obras quiero; que en palabras no creo. MK 52692 R. M.
Obras son amores, hermano Polo; obras son amores, que no amor solo. MK 52712 C.
Obras son amores, y no buenas razones. MK 52711 S.–Z.–N.–C.
Más obrar que hablar. MK 46250 R. M.
Más vale un hecho que cien palabras. MK 52663 R. M.
Más valen dones que buenas razones. MK 52664 R. M.
Más valen dos cabras que dos mil palabras. MK 52665 R. M.
Diciendo y haciendo. MK 18033 Z.
Diciendo y haciendo, el tiempo es oro; charlando y durmiendo, el tiempo es lodo. MK 18034 R. M.
Diciendo y haciendo, el tiempo va cundiendo. MK 18035 R. M.
Donde hay obras, las palabras sobran. MK 46249 R. M.
Necedad es dar más fe a palabras que a obras. MK 16118 R. M.
Dan testimonio los hechos; que las palabras se las lleva el viento. MK 52706 R. M.
Obras, hechos son; y palabras, vana conversación. MK 52691 R. M.
Hablen obras, y no palabras alabanciosas. MK 2205 R. M.
Muchas palabras y ninguna obra, todas ellas sobran. MK 52779 R. M.
Palabras sobran donde no hay obras. MK 52689
Donde las obras tras ellas no van, en balde palabras se dan; mas cuando el hacer al decir se sigue, puede la boca decir lo que el corazón concibe. MK 52761 C.
Las obras [sic.] son cosa hueca, si con obras no las rellenan. MK 52678 R. M.
Las palabras sólo son buenas cuando las obras van con ellas. MK 52755 R. M.
Palabras sin obras, barato se venden. MK 52829 R. M.
Palabras sin obras, guitarra sin cuerdas. MK 52830 R. M.
Palabras sin obras, tiros con pólvora sola. MK 52831 R. M.
La palabra es pluma; el hecho es plomo. MK 48413 R. M.
Las palabras son de pluma, y las obras son de plomo. MK 52679 R. M.
Las palabras son de viento; los hechos son de hierro. MK 52680 R. M.
Las palabras son de viento; los hechos, edificio con buen cimiento. MK 52681 R. M.
Las palabras tienen alas, y las obras son pesadas. MK 48414 R. M.
Obras y palabras, lo uno es piedra que queda, y lo otro viento que pasa. MK 52698 R. M.
Las palabras, hembras son; y el hecho es de varón. MK 46247 H.–R. M.
Las muchas palabras son indicio de las pocas obras. MK 52677 C.
Cosa es de tontos y locos hablar mucho y hacer poco. MK 52821 R. M.
Poco hablar y mucho obrar, mucho te ha de aprovechar. MK 29617 R. M.
vid. Apéndice 1.20

9.07.1. Los ejemplos prácticos prevalecen a las palabras

Longum iter est per praecepta, breue et effiçax per exempla

Enseñar a través de los preceptos [gramaticales] es un largo camino; breve y eficaz, a través de los ejemplos

Séneca (*Ep.* 6, 5). SD 4851, HL 4365, VF 260, P 1548, M 193, A 470, D 1485, G 1494, COU

I.1533

Melius homines exemplis docentur, quae in primis hoc in se boni habent, quod adprobant quae praecipiant fieri posse

A los hombres se les enseña mejor con los ejemplos, lo que tiene de bueno en primer lugar que prueban que se puede hacer lo que ordenan.

Plinio el Joven (*Paneg.* 45, 6). SD 5172, HL 4673, P 1634, M 194

Omnis doctor in uitae ratione peccans turpior est

Todo maestro que yerra en las normas de vida es más infame.

Pseudo-Publilio Siro (App. 34)

Pluris docentis uita quam sententia

Más la vida del que enseña que sus palabras.

Pseudo-Publilio Siro (295)

Magis mouent exempla quam uerba

Conmueven más los ejemplos que las palabras.

Santo Tomás de Aquino (*Sum. Theol.* I 2, quaest. 34, art. 1 co.). A 470, COU I.1564

Exemplo melius quam uerbo quisque docetur

A cualquiera se enseña mejor con un ejemplo que con palabras.

Werner (1912: 30 = E 135)

Exemplo plus quam ratione uiuimus

Vivimos más con el ejemplo que con la razón.

G 894, COU I.940

Primum facere, postea docere

Primero hacer, después enseñar.

G 2522

Validiora sunt exempla quam uerba

Son más eficaces los ejemplos que las palabras.

SD 10419, HL 9009, P 3016, G 3327, COU I.3146

Verba mouent, exempla trahunt

Las palabras mueven, los ejemplos arrastran.

SD 10489, HL 9075, P 3043, M 195 y 433, A 470, D 3356, G 3358, COU I.3169, W 33069

Más aprovecha un ejemplo que un precepto. MK 20544 R. M.

Más enseñan buenas acciones que buenos sermones. MK 20542 R. M.

Más vale el ejemplo que el consejo. MK 20545 R. M.

Más vale un buen ejemplo que sermones ciento. MK 20546 R. M.

Más vale un ejemplo que cien consejos. MK 20547 R. M.

No hay consejo como el buen ejemplo. MK 20548 R. M.

Bien predica quien bien vive. MK 20540 R. M.

Buen ejemplo y buenas razones avasallan los corazones. MK 20541 R. M.

Ejemplos alzan templos; las palabras valen menos. MK 20536

Corrige las faltas de otros con tu ejemplo y en ti primero. MK 20532 C.

Reprende las vidas ajenas con buen ejemplo, y no con dicho ni cuento. MK 20533 C.

Reprende las vidas ajenas con tu ejemplo, no con tu entendimiento. MK 20534 C.

Enderézate primero que endereces a tu compañero. MK 20550 R. M.

Hace, padre, o no prediquéis a nadie. MK 20551 R. M.

Para enderezar a quien va tuerto, enderézate tú primero. MK 20554 R. M.

Bien predica fray Ejemplo, sin alborotar el templo. MK 20535 R. M.

No hay predicador tan persuasivo como fray Ejemplo. MK 20539 R. M.

No hay tal maestro como fray Ejemplo. MK 20543 R. M.

Lo que no se hace, mal se persuade. MK 20553 R. M.

Mal predica quien mal vive. MK 20556 R. M.

Quien no enseña con ejemplo, pierde y hace perder el tiempo. MK 20549 R. M.

9.08. *Aprecio por lo novedoso*

Est natura hominum nouitatis auida

La naturaleza de los humanos es ávida de novedad.

Plinio el Viejo (XII 11). SD 2587 y 5561, HL 4988, VF 51, P 815, M 404

Est quoque cunctarum nouitas carissima rerum

La novedad es también la más querida de todas las cosas.

Ovidio (*Pont.* III 4, 51). M 404, A 903, G 832, COU I.868

Hominum natura, nouitatis ac peregrinationibus auida est

La naturaleza de los humanos es ávida de novedades y de viajes.

Plinio el Viejo (XVII 66). M 616

Populus est nouarum rerum cupiens pauidusque

El pueblo es deseoso de cosas nuevas y a la vez las teme.

Tácito (*Ann.* XV 46, 1). HL 6557, M 477

Quod si tam Graecis nouitas inuisa fuisset / quam nobis, quid nunc esset uetus?

Pero, si la novedad hubiera sido a los griegos tan odiosa como a nosotros, ¿qué sería ahora antiguo?

Horacio (*Ep.* II 1, 90). SD 8677

Recedant uetera, noua sint omnia

Atrás lo viejo, todo sea nuevo.

Santo Tomás de Aquino (*Himno "Sacris solemnibus iuncta sint gaudia"*, 3). SD 8790, HL 7488

Est noua res grata: uilet res inueterata

Una cosa nueva es agradable, una cosa envejecida pierde su valor.

SD 2588, HL 2408, VF 51, P 817, W 7737

Grata rerum nouitas

La novedad de las cosas es grata.

SD 3369, HL 3055, P 1069, A 162 y 903, G 1119, COU I.1171, W 37137

In noua fert animus

El espíritu acepta lo novedoso.

G 1294, COU I.1355

Omne nouum carum, uilesцит quotidianum

Todo lo nuevo es querido, lo habitual tiene poco valor.

SD 6824, HL 5888, A 192 y A 903, COU I.2113

Rerum nouarum cupidi

Ávidos de cosas nuevas.

SD 8885

Lo viejo enfada, y lo nuevo agrada. MK 45825 R. M.

Cosa nueva todo el mundo la aprueba. MK 45811 R. M.

La novedad entretiene. MK 45816 R. M.

Las cosas nuevas aplacen. MK 45817 Z.-R. M.

Todo lo nuevo aplice, aunque sea contra razón. MK 45818 C.

Todo lo nuevo nos parece bueno. MK 45810 R. M.

Lo novel, todo bel. MK 45819 Z.-C.

Lo nuevo parece bello siempre; pero no lo es las más veces. MK 45821 R. M.

Nuevo y bello, viene [sic] a ser lo mesmo. MK 45820 R. M.

Lo nuevo sabe a bueno. MK 45815 R. M.

Toda fruta nueva sabe bien. MK 45813 R. M.

El caso nuevo hace olvidar el viejo. MK 45823 R. M.

Donde hay nueva loa, la vieja se desdora. MK 45824 R. M.

A Cristo viejo, ni siquiera un credo; al santo que está de moda, las oraciones todas. MK 45831 R. M.

A santo nuevo, mucho rezo. MK 45827 R. M.

A Virgen vieja, ni una salve siquiera: todo para la nueva. MK 45832 R. M.

Al santo viejo, telarañas; al niño, lámparas y candeleros de plata. MK 45829 R. M.
Lo nuevo es lo que priva; santo viejo no influye arriba. MK 45830 R. M.
Para el santo nuevo, ofrendas y rezos; el santo apolillado, a oscuras y olvidado. MK 45828 R. M.
Lo nuevo aplace, y lo viejo satisface. MK 45826, S 86 R. M.
 vid. Apéndices 1.22, 6.17

9.09. Una mano lava la otra

Χεὶρ χεῖρα νίπτει, δάκτυλοι δὲ δακτύλους

Una mano lava otra mano, y unos dedos otros dedos.

Menandro (*Monost.* 832); Epicarmo (*fr.* 338 R-N); Pseudo-Platón (Axioch. 366c)

Manus manum lauat

Una mano lava la otra.

Séneca (*Aproc.* 9, 6); Petronio (45, 13). SD 5072, HL 4572, VF 139, P 1604, M 12, A 752, G 1580, COU I.1615

Dextra fricat laeuam, uultusque fricatur ab illis

La mano derecha frota la izquierda, y con ellas se frota la cara.

SD 2059, HL 1967, COU I.656

Manus manum fricat

Una mano frota la otra.

Erasmus (*Adag.* I 1, 33). SD 5072, G 1579, COU I.1615

La una mano lava la otra e las dos el rostro. MK 11307 S.-Z.-N.-C.

Una mano lava la otra, y ambas la cara. Doval (1997: nº 1123)

Una mano lava la otra, y ambas lavan la cara. S 588

Una mano lava la otra, y las dos lavan la cara. S 588

Un dedo a otro y todos al rostro. MK 11308 Z.-N.-C.-R. M.

La una mano tira, y la otra hila. MK 11309 R. M.

vid. Apéndices 1.23, 2.09

9.10. Engaño con palabras halagüeñas

Habet suum uenenum blanda oratio

La palabra halagüeña tiene su veneno.

Publilio Siro (214 / H 12). SD 3431, HL 3117, P 1108, M 154, D 1042, G 1141, COU I.1196

Homo semper in os fert aliud, aliud cogitat

El hombre siempre tiene una cosa en los labios y piensa otra.

cf. Publilio Siro (216 / H 14). D 1105

Iuravi lingua, mentem iniuratum gero

He jurado con la lengua, albergo un corazón que no ha prestado juramento.

Cicerón (*Off.* III 108, 5), atribuido a Eurípides. D 1372

Blandae mendacia linguae

Engaños con palabras halagüeñas.

SD 1093, G 336

Demulcet multum dulcis promissio stultum

Una promesa dulce agasaja mucho al necio.

SD 1988, HL 1903, A 996, G 611, COU I.634

Dulcia uerba serit, qui falsum dicere quaerit

Quien quiere mentir siembra palabras dulces.

SD 2341, VF 235, G 726, COU I.749, W 6368

Mulcent delirum uerba polita uirum

Las palabras refinadas seducen al hombre perturbado.

A 996, G 1687, COU I.1721

- Al hablar, suave como un guante; pero la intención, con más trompa que un elefante.* MK 23924 R. M.
- Bellas palabras, a necios y a cuerdos engañan.* MK 52668 R. M.
- Bonitas palabras, al más diestro engañan.* MK 1250 R. M.
- En las palabras blandas hay más engaño que en las ásperas.* MK 23925 R. M.
- Palabras mansas, y entrañas falsas.* MK 23926 R. M.
- Palabritas mansas ¿a quién no engañan?* MK 23927 R. M.
- So el buen dicho está el engaño escondido.* MK 21244 R. M.
- Buenas palabras y malos hechos engañan a los locos y a los cuerdos.* MK 23890 R. M.
- Buenas palabras y ruines hechos engañan a sabios y necios.* MK 23892 R. M.
- Debajo de la buena palabra está el engaño.* MK 21219 R. M.
- Malos hechos solapados por buenas palabras, ¿a quién no engañan?* MK 23893 R. M.
- Buenas palabras, y obras malas.* MK 23891 R. M.
- Deciros he palabras de santo; y echaros he las uñas de gato.* MK 23902 Z.-N.-R. M.
- Halagar con la boca y morder con la cola.* MK 23903 Z.-N.-C.
- Las palabras buenas son, mas el babear me mata que es de traidor.* MK 34085 C.
- Las palabras buenas son, mas el sonsonete fuego que le queme.* MK 34086 C.
- Las palabras buenas son, mas las señas al diablo doy.* MK 34087 C.
- Las palabras buenas son; pero ¿y la intención?* MK 23907 R. M.
- La paz de Judas: hablar bien y procurar muerte.* MK 23906 C.-R. M.
- Detrás de la cruz está el diablo, y so la buena razón, el engaño.* MK 21222 R. M.
- So la buena razón empece el engañador.* MK 21214 C.
- So la buena razón, yace el engaño.* MK 21213 Z.-R. M.
- Entre flores y primores se esconden los pensamientos traidores.* MK 24030 R. M.
- Hay palabras torcidas que a una parte miran y a otra tiran.* MK 34088 R. M.
- En hora mala para el que mal me quiere y bien me habla.* MK 23904 Z.-N.-C.
- Pablo, mal te quiero y bien te hablo.* MK 23905 R. M.
- Palabras de almíbar y hechos de acíbar.* MK 23909
- Palabritas azucaradas, palabritas endemoniadas.* MK 23920 R. M.
- Palabritas confitadas, entrañitas dañadas.* MK 23921 R. M.
- Palabritas confitadas, y el diablo en las entrañas.* MK 23922 R. M.
- De los que son dulzarrones de palabra, no fíes nada.* MK 23923 R. M.
- Hablar a sabor del paladar, engañoso hablar.* MK 8409 R. M.
- Hombre dulzarrón, casi siempre falso y bribón.* MK 23976 R. M.
- So la azucarada razón se esconde la traición.* MK 17013 R. M.
- Cuando te vengan con palabras melosas, echa un nudo en la bolsa.* MK 1328 R. M.
- Lenguaje meloso, trato engañoso.* MK 23912 R. M.
- Melositas palabras suavemente engañan.* MK 1251 R. M.
- Palabras dulces y melosas, a las veces traen ruines obras.* MK 1347 N.-C.
- Palabras melosas, heraldos son donde ruines obras.* MK 23914 R. M.
- Palabras melosas, siempre engañosas.* MK 23913 R. M.
- Palabras melosas, y accioncitas merdosas.* MK 23916 R. M.
- Palabras melositas, obras malditas.* MK 23917 R. M.
- Palabras melositas, palabras falsitas.* MK 23918 R. M.
- Palabras melositas, tan falsas como bonitas.* MK 23919 R. M.
- Palabritas melosas, palabritas sospechosas.* MK 23915 R. M.
- Lisonjas en boca de embajador, tienen mal sabor.* MK 1108 R. M.
- A mucha cortesía, mayor cuidado, por si es falsía.* MK 13765 R. M.
- El hombre demasiado cortés, falso es.* MK 13769 R. M.
- El prudente desconfía de la mucha cortesía.* MK 13766 R. M.
- La demasiada cortesía especie es de engaño.* MK 13770 R. M.

La demasiada cortesía huele a falsía. MK 13767 R. M.
Quien muy cortés se te viene, engañarte quiere. MK 13771 R. M.
Siempre hay falsía en la mucha cortesía. MK 13768 R. M.

9.10.1

Impia sub dulci melle uenena latent

Bajo la dulce miel se esconden malvados venenos.

Ovidio (*Am.* I 8, 104). SD 3836, HL 3444, VF 234, P 1274, M 454, A 1272, D 1164, G 1247, COU I.1313

Dulcia uerba uenenum celant

Las palabras dulces ocultan veneno.

G 730, COU I.750

Mellitum uenenum, blanda oratio

Palabra halagüeña, veneno dulce.

G 1616, COU I.1659

Debajo de la miel está el veneno. MK 4556 R. M.

Bajo la capa de bueno, está el veneno. MK 23993

La ponzoña, en lo más dulce se da. MK 62782 H.–R. M.

En lo amargo está lo bueno, y en lo más dulce, el veneno. MK 1530 R. M.

En lo amargo está lo sano; que lo dulce hace daño. MK 1529 R. M.

Lo amargo es provechoso, y lo dulce, dañoso. MK 1531 R. M.

Lo amargo es sano, y lo dulce hace daño. MK 56975 R. M.

Lo amargo has de apetecer; que lo dulce daño suele hacer. MK 1532 R. M.

No parece hay más miel en ellos por de fuera que en una cordera, que por adentro ambicioso es el intento. MK 23974 C.

Si sabe a miel, lejos de él. MK 23973

Palomito sin hiel, no fies mucho de él. MK 23961 R. M.

9.10.2

Ore suo benedicebant et corde suo maledicebant

Con su boca bendecían, pero con su corazón maldecían.

Biblia (*Ps.* 61, 5). SD 7101

In melle sunt linguae sitae uestrae; corda felle sunt sita

Vuestras lenguas están puestas en la miel; vuestros corazones están puestas en la hiel.

G 1288

Mel in ore, uerba lactis, / fel in corde, fraus in factis

Miel en la boca, palabras de leche; hiel en el corazón, engaño en los hechos.

SD 5143, HL 4647, M 41, A 816, D 1580, G 1600, COU I.1638

Qui mel in ore gerit, me retro pungere quaerit

Quien tiene miel en la boca, busca pincharme por detrás.

COU I.2532

Miel en la boca y hiel en el corazón, es de falso hipocritón. MK 23911 R. M.

Miel en las palabras, y hiel en el alma. MK 23910 R. M.

Las palabras, como miel; las obras, como la hiel. MK 23908 H.

Debajo de la miel hay hiel. MK 23971 C.

Dedadita de miel y azumbre de hiel. MK 23972 R. M.

9.10.3

Noli homines blando nimium sermone probare; / fistula dulce canit uolucrum dum decipit auceps

No aprecies a los hombres de palabras demasiado halagüeñas: el cazador toca el dulce

caramillo mientras engaña al pájaro.

Disticha Catonis (1, 27). SD 6135, HL 5398, M 8, A 1377, G 1025, COU I.1075 y 1927

In uiscum uolucres ducit cum cantibus auceps

El cazador conduce los pájaros hacia la liga con cantos.

M 8, B 1486

La mosca fue a la miel, y no para su bien. MK 28855 R. M.

Más moscas se cazan con miel que con hiel. MK 1342 R. M.

Más moscas se cogen con una gota de miel que con un cuartillo de vinagre. MK 1343 R. M.

Quien pájaro ha de tomar, no le ha de ojear. MK 10231 Z.-N.-R. M.

Quien pájaros quiera cazar, no ha de vocear. MK 10232 R. M.

vid. Apéndice 9.17

9.10.4

Aliud clausum in pectore, aliud promptum in lingua

Una cosa encerrada en el pecho, otra manifiesta en la boca.

G 129, COU I.131

Lengüita de oro, y corazoncito de plomo. MK 24003 R. M.

Lisonja en la lengua, malicia en el seno. MK 1107 R. M.

Si la lengua erró, el corazón no. MK 34083 N.-C.

Una en la boca y otra en el corazón. MK 23999 Z.-R. M.

Uno en la boca y otro en el corazón, género es de traición. MK 24000 R. M.

Como la lengua es falsa y el corazón no, dice la lengua lo que no siente el corazón. MK 24001 R. M.

El corazón siente, y la boca miente. MK 24002 R. M.

El dicho yo le apruebo; el propósito, no lo entiendo. MK 34082 Z.

Los que dicen lo que no siente, mala gente. MK 24004 R. M.

9.11. El dinero da valor a la persona

Χρήματα χρήματ' ἀνὴρ

Dinero, dinero es el hombre.

Alceo (*fr.* 360, 3 V), atribuido a Aristodemo; Píndaro (*Isthm.* 2, 11); Crisipo (*Prov. fr.* 2 A); Zenobio (6, 43); Diogeniano (6, 94); Gregorio Ciprio (3, 98); *Mantissa Proverbiorum* (5, 15); Macario (8, 95); Apostolio (18, 32); *Suda* (χ 477). T 1784

Assem habeas, assem ualeas

Tienes un as, vales un as.

Petronio (77, 6). SD 874, HL 796, P 264, M 45, D 222, G 255, COU I.252

Habes, habeberis

Tienes, serás considerado.

Petronio (77, 6). P 1102, M 45

Quantum quisque sua nummorum seruat in arca / tantum habet et fidei

Cuántas monedas cada uno guarda en su arca, tanto crédito tiene.

Juvenal (3, 143-144). SD 8096, HL 6989, VF 311, P 2420, M 525

Tanti quantum habeas sis

Eres tanto cuanto tienes.

Horacio (*Serm.* I 1, 62). P 2871, M 526, A 140, G 3192, COU I.3016

Tanti re uera estis, quantum habetis

En realidad, tanto sois cuanto poseéis.

Apuleyo (*Apol.* 23, 5)

Vbique tanti quisque, quantum habuit, fuit

En cualquier parte, cada uno ha sido tanto cuanto ha tenido.

Séneca (*Ep.* 115, 14)

Quantum habebis, tantus eris

- Cuanto tengas, tanto serás.
 San Agustín (*Disc. Christ.* 2, 2 [PL 40, 676]). SD 8090, HL 6983, A 140, D 2554, G 2646, COU I.2479
- Cuanto tienes, tanto vales.* MK 18384, MK 55998 C. C.–R. M.
Tanto vales cuanto tienes. MK 55999 R. M.
Tanto tienes, tanto vales; no tienes nada, no vales nada. MK 56001 R. M.
Tanto uno vale como lo que tiene y puede valer. MK 55997 C.
Tanto vales como has, y quien más ha, vale más. MK 55996 H.–R. M.
Tanto vales como tienes: si no tienes más que cien reales, no más de ciento vales. MK 18381 C.
Tanto vales cuanto has y cuanto haber podrás. MK 56002 R. M.
Tanto vales cuanto has, e tu haber demás. MK 55995 S.–Z.–R. M.
Tanto vales cuanto has; que el saber es por demás. MK 56942 R. M.
Blas, tanto vales como has: ni un ardite más. MK 56004 R. M.
No se te olvide, Tomas: tanto vales como has; ni un ochavo más. MK 56006 R. M.
Tanto vale cada uno en la plaza cuanto lo que tiene en la caja. MK 56003 R. M.
Como ganas, así andas. MK 25594 R. M.
Más valdrás si tuvieres más. MK 56010 R. M.
Para valer, tener. MK 56000
Tanto vales como vas, y tu haber demás. MK 63256 N.
Animal de los animales, porque mucho tienes, mucho vales; que si nada tuvieras, nada valieras. MK 56009 R. M.
Mientras gane algo, algo más valgo. MK 25595 R. M.
Si tienes mucho, vales mucho; si no tienes ná, no vales ná. MK 56008 R. M.
Quien poco tiene, poco se precia. MK 51177 R. M.
El ser consiste en el tener: de quien nada tenga, nadie echará cuenta. MK 51199 R. M.
Quien no tiene nada, no vale nada. MK 51141 R. M.
Quien no tiene, no es tenido. MK 51142 R. M.
Ser sin tener, apenas es ser. MK 51179 R. M.
Si nada tienes, nada eres. MK 51180 R. M.
Sin dinero, el hombre es cero. MK 51176 R. M.
Nada más vales que el valor de tus reales. MK 18382 R. M.
Quien no tiene más que veinte reales, éstos vale. MK 18383 R. M.
Si tienes un ochavo, vales un ochavo. MK 56005 R. M.
Si un duro tengo, un duro valgo, ni más ni menos. MK 18385 R. M.
Por mi dinero, entro y salgo, luzco y valgo. MK 18450 R. M.
Rudo soy; pero pues tengo algo, algo valgo. MK 56007 R. M.
Cien pobres, cien mierdas. MK 51186 R. M.
A quien mucho debe, en mucho se le tiene. MK 17466 R. M.
Dime cuánto debes, y te diré cuánto vales. MK 17468 R. M.
Dime lo que debes, y te diré quién eres. MK 17469 R. M.
Mucho deber, de grandes señores es. MK 17470 R. M.
Quien no debe, en poco se tiene. MK 17467 R. M.
Quien no tiene débito, no tiene crédito. MK 17472 R. M.
Tan de señores es deber, que el que no debe no lo suele parecer. MK 17471 R. M.
 vid. Apéndice 1.31

9.12. La pobreza es una carga

[...] πενήνην / μητέρ' ἀμηχανίης ἔλαβον τὰ δίκαια φιλεῦτες, / ἢ τ' ἀνδρῶν παράγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην / βλάβτους' ἐν στήθεσσι φρένας, κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης

Pobreza, madre de la impotencia, que desvía el ánimo de los hombres hacia el error, corrompiendo los sentimientos en su pecho bajo una imperiosa necesidad.

Teognis (384-387)

Πενίας βαρύτερον οὐδέν ἐστι φορτίον

No hay carga más pesada que la pobreza.

Menandro (*Monost.* 660)

Ἀργάλεον πενία κάκον ἄσχετον

La pobreza es un mal doloroso e incontrolable.

Alceo (*fr.* 364 V)

Ingenium quondam fuerat pretiosius auro, / at nunc barbaria est grandis habere nihil

En otro tiempo el ingenio era más precioso que el oro, pero ahora es una gran barbarie no tener nada.

Ovidio (*Am.* III 8, 3-4). M 137 y 291

Maxima putantur onera paupertas et senectus

La pobreza y la vejez se consideran las mayores cargas.

cf. Cicerón (*Sen.* 5, 14). SD 5103, HL 4612, VF 67, P 1616, A 1396, D 1562, G 1590, T 656

Nullum paupertate grauius est onus

Ninguna carga es más pesada que la pobreza.

A 1106, COU I.2048

Olim scire nihil uitium fuit, est modo uirtus; / iam nihil est uitium praeter habere nihil

En otros tiempos no saber nada era un defecto, hoy es una virtud: ya nada es un defecto, excepto no tener nada.

SD 6805, VF 252

Paupertas, cum dolore fertur

La pobreza se soporta con dolor.

A 1106, G 2368, COU I.2249

El mayor mal de los males es carecer de metales. MK 50793 R. M.

Mal añejo es no tener dinero. MK 50794 R. M.

Nada hay tan duro como no tener un peso duro. MK 50795 R. M.

No hay dolor tan lastimero como no tener dinero. MK 50802 R. M.

No hay mayor pesar que no tener qué yantar. MK 50801 R. M.

No hay tal dolor como no tener nada que asar y ver el asador. MK 50804 R. M.

No siento peor pesar que no tener que gastar. MK 50800 Z.-C.

Donde no se come, no hay bien que llegue ni mal que no sobre. MK 50810 C.

Donde no hay qué comer, ¿qué alegría puede haber? MK 51111 R. M.

Donde no hay qué comer, no hay placer. MK 51112 R. M.

En la casa do no hay qué comer, todos lloran y no saben de qué. MK 51107 C.

La pobreza hace al hombre estar en tristeza. MK 51103 Z.

La pobreza tiene por amiga a la tristeza. MK 51104 R. M.

Los pobres, nunca ahito y siempre aflitos. MK 51118 R. M.

Mohina es la casa que non ha farina. MK 51101 S.-Z.-N.-R. M.

No tener nada, es cosa angustiosa y desairada. MK 51138 R. M.

Pobreza, madre de tristeza. MK 51105 R. M.

Poco dura la alegría en la casa del pobre. MK 51100 R. M., S 54

Quien no ha dinero, no es placentero. MK 51102 Z.-H.-R. M.

Sin dinero, no hay gusto entero. MK 51113 R. M.

Triste debe de estar quien no tiene qué gastar. MK 51106 C.

Gran maestra es la pobreza; pero empuja a hacer vileza. MK 50965 R. M.

No hay virtud ninguna que la pobreza no destruya. MK 50956 R. M.

No hay virtud ninguna que necesidad de miseria no la consuma- MK 50955 C.

Pobreza no es vileza; mas es maestra que la enseña. MK 50959 R. M.

Pobreza no es vileza; mas hace hacer feeza. MK 50960 R. M.

Pobreza no es vileza; pero por ahí se empieza. MK 50961 R. M.

Pobreza, vileza. MK 50963 R. M.

Pobreza, víspera de vileza. MK 50962 R. M.
Quien dice que pobreza no es vileza, no tiene seso en la cabeza. MK 50957 C.
Tras la puerta del pobre, la vileza se esconde. MK 50964 R. M.

9.13. Lo común se descuida

Communiter negligitur quod communiter agitur

Lo que se conduce en común, en común se descuida.
 A 295, G 459

Communiter negligitur, quod communiter possidetur

Lo que se posee en común, en común se descuida.
 SD 1428, HL 1361, G 458, COU I.438

Naturale uitium est negligi quod communiter possidetur

Es un defecto natural descuidar lo que se posee en común.
 SD 5582, HL 5005, D 1710

Negotia pluribus commissa segnius expediuntur

Los negocios confiados a muchos se resuelven más lentamente.
 A 1370, G 1797, COU I.1826

La que de muchos es, de nadie es. MK 53009 R. M.

Lo que es de muchos no es de ninguno. MK 53011 R. M.

Lo que es de muchos, es de pocos. MK 53010 R. M.

Lo que es de todos, es de ninguno, o, casi siempre, de sólo uno. MK 53012 R. M.

Lo que es de todos, no tiene más que un amo: el diablo. MK 53005 R. M.

Obra de común, obra de ningún. MK 7399, MK 11322 C.-N.

Obra de muchos, no es obra, que es obrucho. MK 11323 R. M.

Casa de concejo, pajar viejo. MK 7410 R. M.

Hacienda de común, hacienda de ningún. MK 7407 R. M.

Hacienda de muchos amos, no es de nadie sino del diablo. MK 53004 R. M.

Hacienda de muchos, el diablo la lleva. MK 53006 R. M.

Hacienda de muchos, hacienda de todos y de ninguno. MK 53007 R. M.

Hacienda de muchos, todos desgajan y no la defiende ninguno. MK 53008 R. M.

Prado común, hierba corta. MK 7409 R. M.

Viña de muchos, nadie la labra, y la vendimia uno. MK 53001 R. M.

Viña de muchos, no la labra ninguno. MK 53002 R. M.

Olla de muchos, mal mejida y bien comida. MK 11567 C.

Olla de muchos, mal mejida y peor cocida. MK 11568 C.

Olla de muchos, no bulle. MK 52997

Cuenca de muchos, bien chupada y mal lavada. MK 52989 C.

A más manos, menos trabajo. MK 11324 R. M.

9.13.1

Bestia multorum corroditur ore luporum

Animal de muchos es roído por la boca de los lobos.
 COU I.315

Oveja de muchos, lobos la comen. MK 52998 C.

Oveja de todos, cómo la comen los lobos. MK 7408 R. M.

Asno de muchos, lobos lo comen. MK 52990 S.-Z.-N.-C., S 98

Asno de todos, yantar de lobos. MK 7405 R. M.

Asno comunal, albarda caída. MK 7400 R. M.

Asno comunal, no hay más desdichado animal. MK 7401 R. M.

Asno de muchos, cargado de palos y casi siempre ayuno. MK 52995 R. M.

Asno del concejo, huesos y pellejo. MK 7402 R. M.
Asno del concejo, muchos palos y poco pienso. MK 7403 R. M.
El asno del común es el peor tratado. MK 7406, S 99 R. M.
Asno de muchos no muere viejo. MK 52991 R. M.
Asno del concejo, si es joven, no llega a viejo. MK 7404 R. M.
Asno de dos dueños, por dos trabaja y come por medio. MK 52994 R. M.
Asno de dos, válgale Dios. MK 52993 R. M.
Asno de tres, muerto es. MK 52992 R. M.
Puerco de a medias, no es mío. MK 52999 R. M.
Vaca de muchos, bien ordeñada y mal alimentada. MK 53000 R. M.

9.14. Hay que recordar los favores recibidos y olvidar los que se hacen

Τὸ μνημονεῦειν μᾶλλον ὧν ἔπαθεν ἀγαθῶν ἢ κακῶν, καὶ ἀγαθῶν ὧν ἔπαθε μᾶλλον ἢ <ὧν> ἐποίησεν
 Recordar más el buen trato que el malo, y los beneficios que se recibieron que los que se hicieron.

Aristóteles (*Rhet.* I 13, 1374b16-18)

Ἐγὼ νομίζω τὸν μὲν εὖ παθόντα δεῖν μεμνησθαι πάντα τὸν χρόνον, τὸν δὲ ποιήσαντ' εὐθὺς ἐπιλελῆσθαι

Yo considero que los que han recibido [un favor] deberían recordarlo toda su vida, pero los que los han hecho deberían olvidarlo directamente.

Demóstenes (18, 269)

Χάριν λαβὼν μέμνησο καὶ δοῦς ἐπιλαθοῦ

Cuando recibas un favor, acuérdate, y cuando tú lo hagas, olvídate de él.

Menandro (*Monost.* 827)

9.15. Los favores se olvidan y las ofensas se recuerdan

Memoria beneficiorum fragilis, iniuriarum tenax

El recuerdo de los beneficios es efímero; el de las ofensas, persistente.

Pseudo-Séneca (*Mor.* 128). SD 5195, HL 4688, M 361, COU I.1663

Multi sunt obligandi, pauci offendendi, nam memoria beneficiorum fragilis est, iniuriarum tenax

Hay que obligar a muchos a ofender a pocos, porque el recuerdo de los beneficios es efímero y persistente el de las ofensas.

Pseudo-Séneca (*Mor.* 128). SD 5474, VF 128, M 80

Re uera memoria beneficiorum fragilis est, iniuriarum tenax

Es cierto que el recuerdo de los beneficios es efímero; el de las ofensas, persistente.

Pseudo-Publilio Siro (*App.* 84)

Cui placet obliuiscitur, cui dolet, meminit

A quien le gusta, se olvida; a quien le duele, lo recuerda.

A 928

In uento scribit laedens, in marmore laesus

El que ofende escribe en el viento; el ofendido, en mármol.

SD 4168, HL 3723, A 928, D 1330, COU I.1379

Ingrati immemores beneficiorum esse solent

Los ingratos suelen ser poco memoriosos de los beneficios [recibidos].

A 642, G 1340, COU I.1407

Nemo accepta beneficia calendario inscribit

Nadie escribe los beneficios recibidos en un registro.

A 170, D 1763, G 1806, COU I.1831

La memoria de agravio y de injuria, mucho más que beneficio dura. MK 55153 C.

La memoria de los beneficios se la lleva el viento; la de las injurias tiene hondo cimientto. MK 33515

R. M.

La memoria del mal, despacio está; la del bien, presto se va. MK 55154 C.
La memoria del mal, es de por vida; la del bien, presto se olvida. MK 33516 R. M.
Se olvida una buena acción, y no se olvida un bofetón. MK 55156 R. M.
Se olvida una buena acción, y no se olvida una mala intención. MK 55157 R. M.
Se olvida una buena acción, y no un buen bofetón. MK 33518 R. M.
Beneficio recibido, olvidado o desagradecido. MK 33479 R. M.
Beneficio recibido, presto cae en el olvido. MK 33478 R. M.
El beneficio, olvidado apenas recibido. MK 33480 R. M.
Favor logrado, favor olvidado. MK 33481 R. M.
La cosa más olvidada es el beneficio que nos hicieron. MK 33484 R. M.
Nada tan presto se olvida como la buena obra recibida. MK 33485 R. M.
Presto se olvida el servicio. MK 33474 Z.-C.
Quien tomó, lo olvida; quien dio, lo recuerda toda su vida. MK 33486 R. M.
Ayer te hube menester; pero hoy no se acuerda de ayer. MK 33477 R. M.
Como soy algo lerdo, del bien que me hiciste no me acuerdo. MK 33476 R. M.
Mal haya el vientre que del pan comido, no se le viene mente. MK 33717 N.-C.
Mal haya la barriga que del pan comido se olvida. MK 33718 R. M.
Agravio no olvidado, no perdonado. MK 55158 R. M.
Cosa mal dicha no se olvida. MK 46510 C.*
Cosa mal dicha, y fea, no cae jamás en tierra. MK 46514 C.
El agraviado, nunca desmemoriado. MK 46515 R. M.
Hombre agraviado, nunca desmemoriado. MK 55155 R. M.
Ofensa recibida, nunca se olvida. MK 46511 R. M.
Una mala palabra nunca es olvidada. MK 46512 R. M.
vid. Apéndices 1.37, 5.34

9.15.1

Labitur ex animo bene factum, iniuria durat

Del alma resbala el beneficio; la ofensa, perdura.

Monosticha Catonis (34). SD 4604, HL 4095

Quien a otro agravia, escríbelo en el agua; pero quien el agravio recibe, en su corazón lo escribe.
 MK 55160 R. M.

El ofensor escribe en tierra; el ofendido, en piedra. MK 55159 R. M.

Quien recibe un bien, lo escribe en arena; quien recibe un mal, lo graba en piedra. MK 33517 R. M.

Quien recibe injuria, escribe en cobre; y quien la hace, en adobe. MK 55161 R. M.

9.16. Lo prestado se pierde

Praesertim ut nunc sunt mores: adeo res redit / siquis quid reddit, magna habendast gratia

Especialmente como ahora son las costumbres: las cosas han llegado a un punto en que, si alguien paga algo [una deuda], debe tenerse por un gran favor.

Terencio (*Phorm.* 55-56). SD 7736

Cosa prestada, casi perdida. MK 52116 R. M.

Dar, prestar y fiar, todo es dar. MK 52112 R. M.

Lo fiado, rara vez pagado. MK 24595 R. M.

Lo prestado es medio dado. MK 52114 R. M.

Lo prestado es primo hermano de lo dado. MK 52115 R. M.

Lo prestado, casi nunca recobrado, y nunca mejorado. MK 52118 R. M.

Lo prestado, ni agradecido ni pagado. World Wid Web

Del fiar y el prestar nació el no pagar. MK 24594 R. M.

El deber es padre del no pagar. MK 17427 R. M.
El deber es tan antiguo como el no pagar. MK 17428 R. M.
El deber y no pagar es tan antiguo como el mear. MK 17429 R. M.
El no pagar es tan antiguo como el deber. MK 48301 R. M.
El primero que debió, no pagó; y así el no pagar nació. MK 48300 R. M.
Al fiar, llámalo regalar. MK 24596 R. M.
Llama a lo fiado regalado, que es el nombre más apropiado. MK 24597 R. M.
Quien vende al fiado, lo da regalado. MK 24605 R. M.
Quien hoy fía, se arrepiente otro día. MK 24642 R. M.
Pagar en tres pagas se usa: tarde, mal y nunca. MK 48312 R. M.
Tarde, mal y nunca son tres malas pagas. MK 48311 R. M.
Tarde, mal y nunca, tres tercios, como alquilé de casa. MK 48313 R. M.
A fiar lo mató el mal pagar. MK 24593 R. M.
Cobra y no pagues, que somos mortales. MK 11005 R. M.
Cuando el fiador no tiene que pagar lo fiado, milagro declarado. MK 24632 R. M.
Nadie se apresura para pagar, y todos para cobrar. MK 11006 R. M.
vid. Apéndice 1.37

9.17. La afabilidad concilia los ánimos

Μέγιστον ὀργῆς ἐστὶ φάρμακον λόγος

La palabra es el mayor remedio contra la ira.

Menandro (*Monost.* 476)

Ἄρ' ἐστὶ θυμοῦ φάρμακον χρηστὸς λόγος;

¿No es acaso un remedio contra la ira una palabra amable?

Menandro (*Monost.* 46)

Ὀργῆς νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι

Las palabras son la cura de la ira padecida.

Esquilo (*Prom.* 380)

Consilio melius uincas quam iracundia

Convencerás mejor con un consejo que con ira.

Publilio Siro (95 / C 11). SD 1483, HL 1431, COU I.455

Difficile dictu est quantopere conciliet animos hominum comitas affabilitasque sermonis

Es difícil expresar en qué medida concilia los ánimos de los hombres la dulzura y la afabilidad de la palabra.

Cicerón (*Off.* II 14, 48). SD 2102 y 9888, HL 2011, M 9

Praecipiant ut oratione benigna multitudinis animos ad beniuolentiam alliciant militesque blande appellando sermone deleniant

Preceptúan que atraigan con un habla benigna los ánimos de la multitud hacia la benevolencia y seduzcan a los soldados dirigiéndose a ellos con un discurso halagüeño.

Cicerón (*Off.* II 14, 48)

Responsio mollis frangit iram; sermo durus suscitatur furorem

La respuesta suave aplaca la ira; la palabra dura suscita el furor.

Biblia (*Prov.* 15, 1). SD 8935, HL 7636, P 2618, A 995, D 2850 y 2975, G 2917 y 3021, COU I.2730

Frangitur ira grauis cum sit responsio suauis

Se aplaca la violenta ira cuando la respuesta es suave.

SD 3252, HL 2940, P 1014, D 973, G 1073, COU I.1121, W 9927

Ingenium mite omnibus, asperum nemini gratum est

Un carácter suave agrada a todos; un carácter áspero, a nadie.

G 1338

Mollis sermo iram frangit

- El habla suave aplaca la ira.
SD 5347, HL 4806, G 1657, COU I.1701
- Mulcet superba lene uerbum pectora*
La palabra afable seduce los corazones soberbios.
A 995, COU I.1722
- Qui gratum dat aue, responsum fertque suaue*
Quien ofrece un agradable saludo recibe una respuesta afable.
SD 8206, HL 7073, A 997, G 2704, COU I.2521
- Bien hablar y hacerse agradable, cuesta poco y mucho vale.* MK 1249 R. M.
Buen hablar de boca, mucho vale y poco costa. MK 13467 Z.-C.
Cortesía de boca, gana mucho a poca costa. MK 13690
Cortesía de boca, mucho vale, y poco costa. MK 13689 N.-C.
Cortesía es bien hablar, cuesta poco y mucho val. MK 13691 C.
Mucho vale y poco cuesta, a mal hablar buena respuesta. MK 1306 C.
Palabra cortés, vale mucho y no cuesta res. MK 13695 R. M.
Buenas palabras no cuestan cobre y valen más que plata. MK 1257 R. M.
Más valen buenas palabras que el oro ni la plata. MK 1259 R. M.
Buena palabra es media paga. MK 1253 R. M.
El afable doquiera cabe. MK 1272 R. M.
Habla a todos mesurado, pues no te cuesta un cornado. MK 1273 R. M.
Palabras blandas rinden armas. MK 1261 R. M.
Palabras de buen comedimiento, no obligan y dan contento. MK 1247 C.
Cual palabra dicen al hombre, tal corazón le ponen. MK 1323 R. M.
Cual palabra te dicen, tal corazón te meten. MK 1324 R. M.
A palabras torcidas, respuesta derecha. MK 55441 R. M.
Al hombre enfadado, buenas razones. MK 1302 R. M.
Buenas palabras al más airado calman. MK 1308 R. M.
Buenas palabras las fieras amansan. MK 1309 R. M.
El agraviado, con dulces palabras ha de ser aplacado. MK 1300 C.
La blanda respuesta quiebra la ira, y la dura, la despierta. MK 55434 Z.-N.-R. M.
La blanda respuesta, la ira quiebra; la dura, la despierta. MK 1303 C.
La buena palabra a los amigos agrada y a los enemigos aplaca. MK 1310 R. M.
La dulzura quita el enojo y la cordura abre el ojo. MK 1301 C.
La mansa respuesta quebranta la ira. MK 1304 C.-R. M.
La respuesta blanda amansa la saña. MK 1307 R. M.
La respuesta blanda, amansa la saña. MK 55435 H.
La respuesta mansa, la ira quebranta. MK 1305 C.
Palabras blandas, ¿a quién no ablandan? MK 1260 R. M.
Buenas palabras, las peñas quebrantan MK 1255 R. M.
Palabras buenas, quebrantan las peñas. MK 1256 R. M.
Más apaga buena palabra que caldera de agua. MK 1299 N.-C.
Con buenos modos lograrás lo que con malos no podrás. MK 1267 R. M.
Las buenas palabras untan; las malas, punzan. MK 1321 C.-R. M.
Las buenas palabras, no rompen dientes; las malas, a veces. MK 1322 R. M.
Más moscas se cazan con miel que con hiel. MK 1342 R. M.
Más moscas se cogen con una gota de miel que con un cuartillo de vinagre. MK 1343 R. M.
No todo se alcanza a punta de lanza; con palabritas melosas se consiguen las más de las cosas. MK 1319 R. M.
- La miel se hace querer, y la fiel se hace aborrecer.* MK 1340
Más se logra con amor que con dolor. MK 1344 R. M.
Más vale lamiendo que mordiéndolo. MK 1341 N.

Boca dulce abre puertas de fierro. MK 1294
Cortesía y bien hablar cien puertas nos abrirán. MK 13693 R. M.
El hablar bien te abrirá puertas cien. MK 29283 R. M.
Buenas palabras y buenos modales todas las puertas abren. MK 1296 R. M.
Buenos modales juntan caudales y abren puertas principales. MK 1297 R. M.
El bien hacer abre cien puertas; y el mal agradecer las cierra. MK 7567 R. M.
Los buenos modales abren puertas principales. MK 1298 R. M.
Buenas palabras y buenos modos dan gusto a todos. MK 1258 R. M.
Buenos modos lo consiguen todo. MK 1265 R. M.
Con arte, paciencia y buen modo, se consigue todo. MK 1266 R. M.
El hombre de buenos modos, es imán de todos. MK 1268 R. M.
Los buenos modos agradan a todos. MK 1269 R. M.
Hombre cortés, de todos estimado es. MK 13703 R. M.
Hombre de buen trato, a todos es grato. MK 1270 R. M.
De gavilán bravo se hace manso, y de manso bravo, según es del cetrero el trato. MK 1325 R. M.
Lo que bien a bien puedas lograr, por fuerza no lo has de tomar. MK 1316 R. M.
Lo que por bien pudieras lograr, no lo logres por mal. MK 1318 R. M.
A quien has de contentar, no le has de enojar. MK 1312 C.
vid. Apéndices 1.38.1, 2.08, 9.10.3

9.18. Sinceridad (a pecho descubierto)

Epistularum, quas mihi, ut ais, aperto pectore scripsisti obliuisci me iubes
 Me obligas a olvidarme de las epístolas que me escribiste, como dices, con el pecho abierto.
 Plinio el Joven (*Ep.* VI 12, 3)
In qua nisi, ut dicitur, apertum pectus uideas tuumque ostendas, nihil fidum, nihil exploratum habebas
 A menos que, como se dice, veas un pecho abierto y muestres el tuyo, no tienes nada en confianza, nada cierto.
 Cicerón (*Lael.* 26, 97)
Nec apertis pectoribus haurimus
 Ni sentimos [las verdades halladas por los sabios] con los pechos abiertos.
 Séneca (*Ep.* 59, 9)
Quid aperto pectore in hostem / mittor [...]?
 ¿Por qué me lanzo contra el enemigo con el pecho abierto?
 Ovidio (*Ars* III, 667-668)
Aperi pectus tuum amico
 Que tu pecho se abra al amigo.
 San Ambrosio (*Off.* III 22, 128 [PL 16, 180d])
Solatium quippe uitae huius est, ut habebas cui pectus aperias tuum, cum quo arcana participes, cui committas secreta pectoris tui
 El consuelo es sin duda propio de esta vida, para que tengas a quien abrirle tu pecho, a quien comunicar secretos, a quien confiar las intimidades de tu corazón.
 San Ambrosio (*Off.* III 22, 131 [PL 16, 181c])
a corazón abierto. Buitrago (2002: 18)
a pecho abierto. CORDE
a pecho descubierto. Buitrago (2002: 33)
abrir [su] corazón. DRAE (*s. v. corazón*); Buitrago (2002: 18)
abrir [su] pecho. DRAE (*s. v. pecho*)

9.19. Desconfiar de lo apacible

Altissima quaeque flumina minimo labuntur sono

Los ríos más profundos son los que fluyen con menos ruido.

Curcio (VII 4, 13). SD 571, HL 505, VF 205, P 168, M 319, A 12, D 134, G 141 y 143, COU I.144

Demissos animo ac tacitos uitare memento: / qua flumen placidum est, forsan latet altius unda

Procura evitar a los abatidos y a los callados: por donde el río es tranquilo, quizás se oculta un agua más profunda.

Disticha Catonis (4, 31, 2). SD 1986 y 7965, HL 1902, VF 187, M 40, A 12, G 2582, COU I.2428 y 2635

Ab homine et flumine taciturno caue

Guárdate del hombre callado y del río silencioso.

SD 86, HL 84, G 20, COU I.24

Aqua profunda est quieta

El agua profunda está tranquila.

G 216, COU I.206

Caue tibi a silente aqua et muto cane

Guárdate del agua silenciosa y del perro callado.

M 408, B 471, G 414, COU I.391

Caue tibi ab aquis silentibus

Guárdate de las aguas silenciosas.

SD 1312, HL 1216, P 440, D 367, G 415, COU I.391, *cf.* W 2566b

Flumina tranquillissima saepe sunt altissima

Los ríos muy tranquilos a menudo son muy profundos.

G 1034, COU I.1087

El agua silenciosa es la peligrosa. MK 23949 R. M.

La corriente silenciosa es la más peligrosa. MK 23939 R. M.

La mar en calma, ¡qué bien engaña! MK 23979 R. M.

No hay agua más peligrosa que la que duerme. MK 1743 R. M.

Agua mansa, traidora y falsa. MK 23948 R. M.

Del agua mansa no fíes nada. MK 23946 R. M.

Del agua mansa se asombra el perro. MK 23947 R. M.

En río manso no metas tu mano. MK 23938 N.

En río quedo, no pongas el dedo. MK 23937 Z.-R. M.

Del agua mansa me guarde Dios, que de la brava yo me guardaré. MK 23942 Z.-M.-R. M., S 40

Del agua mansa te guarda; que la recia presto se pasa. MK 23943 N.-R. M.

Del río manso me guarde Dios; que del fuerte yo me guardaré. MK 23936 S.

Guárdate del agua mansa; que de la recia, ella misma te aparta. MK 23944 R. M., S 42

Guárdate del agua mansa y de la mujer brava. MK 23945 R. M.

Cuando más va el río callado, pásalo con más cuidado. MK 23940 R. M.

Do va más hondo el río, hace menos ruido. MK 56815 N.-R. M.

Río que corre callado, río atraidorado, y con muchos hombres comparado. MK 23941 R. M.

El río, por donde suena se vadea. MK 58412 R. M.

En arroyo sonante no peligras el caminante. MK 2852 R. M.

Cuando el río hace ruido, o no lleva agua, o va muy crecido. MK 55840 N.-C.

Del toro manso me libre Dios; que del bravo me libraré yo. MK 23959 R. M.

9.20. Los extremos se parecen

Extrema se tangunt

Los extremos se tocan.

SD 2879, HL 2623, G 908, COU I.959

Extremities, aequalitates

Extremos, igualdades.

A 474, D 862, G 911, COU I.961

Los extremos se tocan. MK 23754 R. M.

Los extremos tienen igual gesto. MK 23755 R. M.

Cabeza y cola, enroscada la culebra, se tocan. MK 23753 R. M.

Carlistas y republicanos, se dan la mano. MK 23756 R. M.

vid. Apéndices 1.53, 2.47.1

9.20.1

Ἀπὸ πλησμονῆς ὀκόσα ἂν νοσήματα γένηται, κένωσις ἰῆται, καὶ ὀκόσα ἀπὸ κενώσιος, πλησμονή, καὶ τῶν ἄλλων ἢ ὑπεναντίωσις

Las enfermedades ocasionadas por la abundancia se curan con la reducción, y las [ocasionadas] por la reducción, con la abundancia; y así todas las cosas con sus contrarias.

Hipócrates (*Aphor.* 2, 22)

Ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ' ὅταν ξηρὸν πέδον / ἄκαρπον ἀύχμῳ νοτίδος ἐνδεῶς ἔχη

La tierra desea el agua cuando el árido llano estéril por la sequía necesita humedad.

Eurípides (*fr.* 898, 7-8 N²); Aristóteles (*Magn.* II 11, 3, 1208b16-17; II 11, 29, 1210a). T 1331

Ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν ξηρανθεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν

La tierra seca desea la lluvia, la nube cargada de lluvia desea caer sobre la tierra.

Eurípides (*fr.* 898 N²); Aristóteles (*Eth. Nic.* VIII 2, 1155b3-4)

Contraria contrariis curantur

Las cosas contrarias se curan con sus contrarias.

cf. Hipócrates (*Aphor.* 2, 22). SD 1539, HL 1489, VF 114, P 516, M 355, D446, G 489, COU I.475, W 35737

Terra amat imbrem

La tierra ama la lluvia.

Erasmus (*Adag.* II 3, 64)

9.21. Lo repetido disgusta

Δις κράμβη θάνατος

Una berza dos veces es la muerte.

Erasmus (*Adag.* I 5, 38)

Crambe bis posita mors

Una berza puesta dos veces [en la olla] es la muerte.

Erasmus (*Adag.* I 5, 38)

Occidit miseros crambe repetita magistros

La berza recalentada mata a los miserables maestros.

Juvenal (7, 154). SD 1591, HL 1544, A 253, COU I.2095

Berza vuelta a calentar y mujer vuelta a casar, al diablo se le pueden dar. MK 40246 R. M.

Ni berza recalentada, ni mujer vuelta a casa. MK 11148 R. M.

Ni berza vuelta a calentar, ni mujer vuelta a casar. MK 11149 R. M.

Comida recalentada no vale nada. MK 2449 R. M.

Manjar recalentado, para el gato. MK 2450 R. M.

Vianda recalentada no vale nada. MK 11023 R. M.

Caldo recalentado, doilo al diablo. MK 8459 R. M.

De carnero dos veces asado, ni un bocado. MK 11091 R. M.

Ni amigo reconciliado, ni manjar dos veces guisado. MK 3522 N.-C.-R. M.*, S 67

Ni manjar recalentado, ni amigo reconciliado. MK 3525 R. M.

Ni plato recalentado, ni amigo reconciliado. MK 11022 R. M.
Guiso recalentado y amigo reconciliado, dales de lado. MK 3534 R. M.
Ni guiso recalentado, ni amigo reconciliado, ni mujer de otro reino. MK 2451 R. M.
Amigo reconciliado y caldo recalentado pierden el sabor. MK 3514, S 66 R. M.
Ni mozo trasnochado, ni caldo recalentado, ni amigo reconciliado. MK 61376 R. M.
Ni amigo reconciliado, ni asado recalentado. MK 3524 R. M.
Ni amigo reconciliado, ni carnero dos veces asado. MK 3523 C.
Ni amigo reconciliado, ni chocolate recalentado. MK 3524 R. M.
Amigo reconciliado, chocolate recalentado. MK 3512 R. M.
Amigos reconciliados, pasteles recalentados. MK 3513 R. M.
Ni pan recalentado, ni enemigo reconciliado. MK 20975 R. M.
vid. Apéndices 1.54, 4.20

9.22. La muerte es igual para todos

Aequat omnes cinis, impares nascimur, pares morimur

A todos iguala la ceniza: desiguales nacemos, iguales morimos.

Séneca (*Ep.* 91, 16). SD 420, HL 351, P 134, A 846, D 95, G 92, COU I.92

Aequo pulsat pede

Golpea con igual pie.

Horacio (*Carm.* I 4, 13). SD 433, HL 363, COU I.94

Di diuites sunt, deos decent opulentiae / et factiones, uerum nos homunculi, / satillum animae qui quom extemplo emisimus, / aequo mendicus atque ille opulentissimus / censetur censu ad Acheruntem mortuos

Sólo los dioses son ricos, las riquezas y las grandezas convienen a los dioses, pero nosotros, los hombrecillos, en cuanto exhalamos el débil aliento que nos anima, una vez muertos, en el Aqueronte somos censados igual los mendigos y los más ricos.

Plauto (*Trin.* 490-494)

Dispar uiuendi ratio est, mors omnibus una

Múltiples son los modos de la vida; la muerte es una sola para todos.

Monosticha Catonis (3)

Nudus ad infernas, stulte, uehere rates

Necio, desnudo irás hacia las balsas infernales.

Propertio (*III* 5, 14). M 383 y 522

Omnia cinis aequat

La ceniza todo lo iguala.

cf. Séneca (*Ep.* 91, 16). A 846, G 2224, COU I.2127

Omnia mors aequat

Todo lo iguala la muerte.

Claudiano (*Rap. Proserp.* II 302). SD 6892, HL 5935, VF 70, P 2082, M 384, A 846, D 2171, G 2232, COU I.2129

Serius aut citius sedem properamus ad unam

Más tarde o más temprano, nos apresuramos hacia una misma morada.

Ovidio (*Met.* I0, 33). SD 9278, HL 7976, VF 73, P 2723, M 142, G 3019

Si nocentem innocentemque idem exitus maneat, acrioris uiri est merito perire

Si tanto el inofensivo como el dañino tienen un mismo final, es propio del hombre riguroso morir dignamente.

Tácito (*Hist.* I 21). M 386

Vnus introitus est omnibus ad uitam, et similis exitus

La entrada a la vida es una sola para todos, y semejante es la salida.

Biblia (*Sap.* 7, 6). SD 10277, HL 8906, D 3278

Communis ad letum uia

El camino hacia la muerte es el mismo para todos.

COU I.437

Cunctos mors una manet

A todos nos aguarda una sola muerte.

COU I.554

Debilis ac fortis ueniunt ad lumina mortis

El débil y el valiente acuden a la luz de la muerte.

SD 1930, HL 1841, A 844

Impares nascimur; pares morimur

Nacemos diferentes, morimos iguales.

G 1242, COU I.1306

Mors omnibus communis

La muerte es común a todos.

Erasmus (*Adag.* III 9, 12). G 1674, COU I.1711

Después de muertos, todos iguales seremos. MK 42359 C. C.–R. M.

La muerte es juez tan severo, que a todos los mide por un raser. MK 42362 R. M.

La muerte es la gran igualadora. MK 42363 R. M.

La muerte lo iguala todo, lo ataja todo, lo barre todo. MK 42357 C.

La muerte todas las cosas iguala. MK 42360 R. M.

La muerte todo lo barre, todo lo iguala y todo lo ataja. MK 42358 C.

La justicia y la muerte igualan a todos los vivientes. MK 35605 R. M.

La muerte y el amor, igualadores son. MK 42361 R. M.

La muerte y el juego no respetan privilegios. MK 42364 R. M.

La muerte y el sueño igualan al grande con el pequeño. MK 42365 R. M.

Muerte y enfermedades no distinguen de linajes. MK 42366 R. M.

A los bienes y a los males, la muerte los hace iguales. MK 42367 R. M.

La que mucho hizo, se muere, y la que poco, también. MK 42374 C.

9.22.1

Aequa lege necessitas / sortitur insignes et imos, / omne capax mouet urna nomen

Con una misma ley trata la necesidad a los poderosos y a los humildes: una espaciosa urna remueve todos los nombres.

Horacio (*Carm.* III 1, 14-16). SD 413, HL 344, VF 70, M 564, D 92, G 85 y G 2198

Aequa tellus pauperi recluditur regumque pueris

La misma tierra se abre para el pobre y para los hijos de los reyes.

Horacio (*Carm.* II 18, 32-34). SD 414, HL 345, VF 71, P 131, M 379 y 596, D 94, G 86, COU I.89

Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque tures

La pálida muerte golpea con un mismo pie las cabañas de los pobres y los palacios de los reyes.

Horacio (*Carm.* I 4, 13-14). SD 7178, HL 6147, VF 71, P 2153, M 384, A 843, D 2236, G 2315, COU I.2209

Mors seruat legem: tollit cum paupere regem

La muerte cumple una ley: se lleva con el pobre al rey.

SD 5391, HL 4858, P 1696, A 843, G 1676, COU I.1712

El pobre y el cardenal, todos van por un igual. MK 42342 N.–C.

Ricos y pobres, flacos y gordos, todos muerden el polvo. MK 42370 R. M.

Ricos y pobres, la tierra se los come. MK 42371 R. M.

Tan presto muere el rico como el mendigo. MK 42372 R. M.

También cubrirá la tierra a quien mucho cubrió della. MK 42373 R. M.

La muerte a nadie perdona: ni a tiara ni a corona. MK 42354 C.–R. M.

El amor tiene la misma condición que la muerte, que así acomete los altos alcázares de los reyes como las humildes chozas de los pastores. S 73

El rey y el acemilero pasan por un mismo rasero. MK 42355 R. M.

La muerte no distingue entre pastores y reyes. MK 42356 R. M.

La muerte mata al rey y al papa, y de toda justicia escapa. MK 42351 R. M.

La muerte no perdona al rey ni al papa, ni a quien no tiene capa. MK 42352 R. M.

Ni el rey ni el papa de la muerte escapa. MK 42353 R. M.

De la muerte no se escapa ni el duque, ni el rey, ni el Papa. MK 42344 R. M.

De la muerte no se escapa ni el rico, ni el rey, ni el Papa. MK 42344 R. M.

El monaguillo y el Papa, el vasallo y el monarca, iguales ante la Parca. MK 42343

Muérese el rey, y el Papa, y el duque, y el prior de Guadalupe. MK 42350 C.

El Papa y el monaguillo se van del mundo por un mismo portillo. MK 42345 R. M.

El Papa y el zapatero, ambos van por un rasero. MK 42346 R. M.

Papas y sacristanes, en siete pies de tierra caben. MK 42347 R. M.

También se muere el Papa como el que no tiene capa. MK 42348 H.-R. M.

Tan pobre muere el Papa como el que no tiene capa. MK 42349 R. M.

9.22.2

Omni aetati mors est communis

La muerte es común a todas las edades.

Cicerón (*Sen.* 19, 68). P 2076

Nemo sibi multos promittat adhuc puer annos: / quot fora terga bouum tot habent pelles uitulorum

Que ningún niño se prometa [vivir] muchos años: la espalda de los bueyes tiene tantos agujeros como la piel de los terneros.

SD 5839, VF 61, A 1460, G 1840, COU I.2685, W 16441

Saepe prius moritur uitulus, quam uacca, nouellus: / saepe ferox iuuenem mors rapit ante senem

A menudo se muere antes un joven ternero que una vaca: la muerte cruel arrebatada con frecuencia a los jóvenes antes que a los viejos.

A 1460, D 2892

A la vejez y a la juventud las espera el ataúd. MK 42376 R. M.

A la fosa, lo mismo que la vieja va la moza. MK 42375 R. M.

Lo mismo dan el pellejo los mozos que los viejos. MK 42377 R. M.

De los mozos mueren algunos; pero de los viejos no escapa ninguno. MK 42379 R. M.

La muerte lo mismo siega lo duro que lo maduro. MK 42378 R. M.

De becerros y vacas, van pellejos a las plazas. MK 15340 Z.

De becerros y vacas, van pieles a las plazas. MK 42382, MK 50455 R. M.-N.

Tan presto se va el cordero como el carnero. MK 42306 H.

Tan presto va el cordero como el carnero. MK 42380 C.

La muerte lo mismo borreguea que carnecea. MK 42381

9.23. La audacia conduce al éxito

Θεὸς δὲ τοῖς ἀργοῖσιν οὐ παρίσταται

La divinidad no ayuda a los perezosos.

Menandro (*Monost.* 335)

Audaces fortuna iuuat

La fortuna ayuda a los audaces.

cf. Virgilio (*Aen.* X, 284); Séneca (*Ep.* 94, 28); Macrobio (*Sat.* VI 1, 62). SD 893, HL 824, VF 437, P 268, M 55, D 226, G 264, COU I.260

Audendum est; fortes adiuuat ipsa Venus

Hay que atreverse: la misma Venus ayuda a los valientes.

Tibulo (I 2, 16). SD 904, HL 822, VF 180, M 28 y 54, G 266, T 1421

Audentes deus ipse iuuat

La misma divinidad ayuda a los atrevidos.

Ovidio (*Met.* IO, 586). SD 905, HL 823, VF 180, M 55, G 267, COU I.262

Audentes fortuna iuuat

La fortuna ayuda a los atrevidos.

Virgilio (*Aen.* X, 284); Séneca (*Ep.* 94, 28); Macrobio (*Sat.* VI 1, 62). SD 906, HL 824, VF 179

Audentes fortuna iuuat, piger ipisi sibi obstat

La fortuna ayuda a los atrevidos, el perezoso se estorba a sí mismo.

Séneca (*Ep.* 94, 28). SD 907, VF 180, G 268, COU I.263

Dei fortioribus adsunt

Los dioses asisten a los valientes.

Tácito (*Ann.* IV 17, 5). SD 1966, VF 180, P 641, D 586, G 604

Fors et uirtus miscentur in unum

La suerte y el valor se mezclan en uno solo.

Virgilio (*Aen.* XII, 714). SD 3188

Fortes enim, non modo fortuna adiuuat, ut est in ueteri prouerbio, sed multo magis ratio

Pues a los valientes no sólo los ayuda la fortuna, como dice el viejo proverbio, sino mucho más la razón.

Cicerón (*Tusc.* II 4, 11). SD 3195

Fortes fortuna adiuuat

La fortuna ayuda a los valientes.

Terencio (*Phorm.* 203); Erasmo (*Adag.* I 2, 45). SD 3196, HL 2899, VF 180, P 1002, M 228, A 528, D 957, G 1047, COU I.1100

Fortibus est fortuna uiris data

La fortuna está reservada a los varones valientes.

Ennio (*Ann.* 233 S), *apud* Macrobio (*Sat.* VI 1, 62). SD 3198, HL 2901, M 228, COU I.1101

Fortuna fortes metuit, ignauos premit

La fortuna teme a los valientes y oprime a los pusilánimes.

Séneca (*Med.* 159). SD 3216, HL 2915, M 228, A 528, D 961, G 1056, COU I.1108

Ignauis precibus fortuna repugnat

La fortuna desdeña las súplicas de los pusilánimes.

Ovidio (*Met.* VIII, 73). SD 3747, HL 180, M 423

Ingrata quae tuta; ex temeritate spes

Lo seguro es poco atractivo; en el riesgo hay esperanza.

Tácito (*Hist.* III 26, 5). SD 4252, VF 309, G 885, COU I.928

Nemo timendo ad summum peruenit locum

Nadie alcanzó el lugar más alto temiendo.

Publilio Siro (426 / N 50). SD 5853, HL 5204, M 592

Animum fortuna sequitur

La fortuna sigue al valor.

G 191

Audacem Forsque Venusque iuuant

Al audaz lo ayudan el Azar y Venus.

HL 816, G 263

Audaces fortuna iuuat non omnibus horis

La fortuna no a todas horas ayuda a los audaces.

SD 894, VF 180, COU I.260, Werner (1912: 6 = A 130)

Audaces fortuna iuuat, timidusque repellit

La fortuna ayuda a los audaces y repele a los cobardes.

G 264, COU I.260

Audendum est: fortes adiuuat ipse Deus

Hay que atreverse: el mismo Dios ayuda a los valientes.

- cf. Tibulo (I 2, 16). T 1421, W 1699*
Fortes fortuna timet, ignavos premit
 La fortuna teme a los valientes y oprime a los pusilánimes.
cf. Séneca (Med. 159). Bebel (1879: 109, nº 403)
- Non mare transisset, pauidus si nauta fuisset*
 Si el marinero tuviera miedo, no atravesaría el mar.
 A 1334, COU I.1975
- Otiosis nullus adsistit deus*
 Ningún dios asiste a los ociosos.
 G 2304
- Virtuti fortuna comes*
 La fortuna es compañera del valor.
 SD 10679, HL 9242
- A los alentados favorece la fortuna. S 54*
A los atrevidos ayuda la fortuna. S 103
A los audaces la fortuna les ayuda. S 103
A los osados ayuda la fortuna. MK 5674 Z.-C.
Al hombre osado, la fortuna le da la mano. MK 5675 N.-M.-R. M.
La fortuna ayuda a los osados. MK 59370 R. M.
Fortuna y ocasión favorecen al osado corazón. MK 5684 R. M.
Hombre osado, bien afortunado. MK 5685 R. M.
Sé osado, y serás afortunado. MK 5697 R. M.
A los que se atreven, les ayuda la suerte; y a los que no, los deja para quien son. MK 5678 R. M.
El mundo es para los osados; no para los tímidos y callados. MK 5683 R. M.
La fortuna al temeroso desprecia y al osado ayuda. MK 5686 R. M.
A quien irresoluto anda, fortuna le vuelve la espalda. MK 62099 R. M.
Para el cobarde, o no hay buena suerte, o le llega tarde. MK 10980 R. M.
A quien osadía tiene, Dios le da gracia, y vence. MK 5679 R. M.
A quien se aventura, Dios le ayuda. MK 5680 R. M.
Dios ayuda a los osados. MK 5681 R. M.
Dios desprecia a los cobardes. MK 10977 R. M.
A virtud atrevida, a veces buena salida. MK 5676 N.-C.
El más atrevido saca mejor partido. MK 5682 R. M.
Quien no se aventura, no ha ventura. MK 5689, MK 45291, MK 60951 Z.-R.-C. C.-R. M., S 107
Quien no se aventura, no merece ventura. MK 60952 R. M.
Quien no arriesga, no medra. MK 60941 R. M.
Quien no se aventuró, poco medró. MK 60942 R. M.
Quien no aventura, no gana. MK 60939 R. M.
Quien no se atreve, no vence. MK 60946 R. M.
Quien no se aventuró, ni perdió ni ganó. MK 45290 N.
Quien no risca, no pesca. MK 45288 Z.-N.
Quien no risica, no rosica. MK 45287
Quien no se arriesga, no pesca. MK 60945 R. M.
Quien no se arrisca, no prisca. MK 60944, S 94 R. M.
Quien no se aventura, no prende. MK 60943 R. M.
Quien no es atrevió, no pasa el río. MK 5691 R. M.
Quien no se aventura, no pasa la mar. MK 60950, S 107 R. M.
Quien no se osa aventurar, no pasa la mar. MK 5690 N.
Quien no se aventura, ni anda a caballo ni a mula. MK 45289, MK 60947 Z.-N.-C. C.-R. M.
Quien no se aventuró, de laceria no salió. MK 60949 R. M.
Quien nunca se arriesga, nunca sale de laceria. MK 60948 R. M.

vid. Apéndice 2.26

9.24. La noche es el momento para lo ilícito

Vt iugulent homines surgunt de nocte latrones, / ut te ipsum serues, non expergisceris?

Para degollar a los hombres, los ladrones se levantan de noche: ¿no te desvelarías tú para salvarte a ti mismo?

Horacio (*Ep.* I 2, 32-33). SD 10336

Hostiles regnant in nocte spiritus

Por la noche reinan los espíritus malvados.

G 1200, COU I.1255

Optima fugientibus nox

Para los que huyen, la noche es lo mejor.

G 2285

La noche es capa de pecadores. MK 45692 R.-H.-C.

La noche es amiga de ladrones. MK 45693 R. M.

La noche, para los lobos y los ladrones. MK 45694 R. M.

Amantes y ladrones, gustan de la sombra y los rincones. MK 3663 R. M.

En el campo, a salto de mata, y en el pueblo a noche por mesón, anda el ladrón. MK 36041 R. M.

vid. Apéndice 2.27

9.25. Imagen: la caza y la pesca como engaño

Amite leui rara tendit retia

Extiende con una ligera horquilla sus claras redes.

Horacio (*Epod.* 2, 33)

casses tendere

tender redes

Tibulo (*I* 6, 5). A 1365

Fallite fallentes [...] in laqueos, quos posuere, cadant

Engañad a las que os engañan; [...] caigan en los lazos que ellas tendieron.

Ovidio (*Ars* I, 645-646). M 288, A 541, COU I.1342

in transenna deducere

tirar a las redes <a alguien>

Plauto (*Pers.* 480). M 53

laqueos ponere

poner lazos <a alguien>

Ovidio (*Ars* I, 646)

retia tendere

tender las redes <a alguien>

Horacio (*Epod.* 2, 33); Ovidio (*Met.* IV, 513; VII, 701; VIII, 331); Marcial (*II* 27, 1)

tragulam iniicere

echar el dardo <a alguien>

Plauto (*Epid.* 690). M 290

foueam fodere

cavar la fosa <a alguien>

A 542

in laqueum inducere

llevar a un lazo <a alguien>

Erasmus (*Adag.* I 10, 5)

laqueos obtendere

poner delante lazos <a alguien>

A 1365

armar lazo <a alguien>. DRAE (s. v. *lazo*)
echar la red <a alguien>. DRAE (s. v. *red*)
echar las redes <a alguien>. DRAE (s. v. *red*)
tender la red <a alguien>. DRAE (s. v. *red*)
tender las redes <a alguien>. DRAE (s. v. *red*)
tender un lazo <a alguien>. DRAE (s. v. *lazo*)
 vid. Apéndice 2.28.1

9.25.1

Galbina decipitur calamis et retibus ales

El pájaro pálido es engañado con varitas [con liga] y redes.

Marcial (XIII 68, 1-2). M 288

in laqueos cadere/incidere

caer en los lazos

Ovidio (*Ars* I, 646); Quintiliano (*Inst.* V 10, 101); Juvenal (10, 314).

in trasenna decipere

caer en la red

Plauto (*Rud.* 1235)

in trasennam deducere

hacer caer en la red <a alguien>

Plauto (*Pers.* 480)

Suo ipsius laqueo captus est

Cayó en su propio lazo.

Erasmus (*Adag.* I 1, 53). M 289

In insidiis suis capientur iniqui

Los malvados caen en sus propios lazos.

Biblia (*Prov.* 11, 6). SD 3983

caer en el lazo <de alguien>. DRAE (s. v. *lazo*)

caer en la red <de alguien>. Buitrago (2002: 96)

caer en las redes <de alguien>. Buitrago (2002: 96)

9.25.2

Munera magna quidem misit, sed misit in hamo / et, piscatorem piscis amare potest?

Muchos regalos envió, pero los envió en un anzuelo, ¿y el pez puede amar al pescador?

Marcial (VI 63, 5). SD 5511

Non ego illi extemplo hamum ostendam, sensim mittam lineam

No le mostraré inmediatamente el anzuelo, soltaré el sedal poco a poco.

Plauto (*Most.* 1070)

Sua munera mittit cum hamo

Envía sus regalos con un anzuelo.

G 3147

arrojar el anzuelo <a alguien>. Buitrago (2002: 241)

echar el anzuelo <a alguien>. Buitrago (2002: 241)

lanzar el anzuelo <a alguien>. Buitrago (2002: 241)

poner el anzuelo <a alguien>. Buitrago (2002: 241)

tirar el anzuelo <a alguien>. Buitrago (2002: 241)

9.25.3

hamum uorare

morder el anzuelo

Plauto (*Curc.* 431; *Truc.* 42). M 53
comer(se) el anzuelo. Buitrago (2002: 490)
morder el anzuelo. Buitrago (2002: 490)
picar el anzuelo. Buitrago (2002: 490)
tragar(se) el anzuelo. Buitrago (2002: 490)

9.26. La ociosidad es fuente de mal

Ὡς πολλὰ θνητοῖς ἡ σχολή ποιεῖ κακά

iCuántos males causa el ocio a los mortales!

Menandro (*Monost.* 875)

Blandoque ueneno / desidiae uirtus paulatim euicta senescit

Y, vencida por el dulce veneno de la pereza, la virtud poco a poco se debilita.

Silio Itálico (III, 580-581). M 421

Diurna quies uitii alimenta ministrat

Una prolongada inactividad proporciona alimento a los vicios.

Disticha Catonis (1, 2). SD 2188, HL 2086, VF 101, P 705, M 422, A 491, D 650, G 681, COU I.693

Nihil agendo homines male agere discunt

No haciendo nada, los hombres aprenden a obrar mal.

Columela (*Rust.* XI 1, 26), atribuido a Catón el Viejo. SD 5923, HL 5246, VF 101, P 1172, M 424, A 491, D 1839, G 1873, COU I.1868

Otium [...] beatas / perdidit urbes

El ocio ha echado a perder las felices ciudades.

Catulo (51, 15-16). M 424

Plus uigila semper neu somno deditus esto; nam diurna quies uitii alimenta ministrat

Estáte siempre más despierto y no seas adicto al sueño, pues una prolongada inactividad proporciona alimento a los vicios.

Disticha Catonis (1, 2). A 491, COU I.1772

Sunt, quorum corpus innoxium est, et in mille facinorum furias mens otiosa discurrit

Hay [personas] cuyo cuerpo es honrado y cuya mente ociosa se mueve hacia mil furores de maldades.

Pseudo-Publilio Siro (App. 95)

Vitanda est improba Siren, / desidia

Hay que evitar esa perniciosa sirena, la pereza.

Horacio (*Serm.* II 3, 14-15). SD 10728, HL 9284, M 425

Vt niteat uirtus, absit rubigo quietis

Para que resplandezca la virtud hay que alejar el óxido de la inactividad.

Monosticha Catonis (72)

Multam malitiam docuit otiositas

La ociosidad enseñó mucha maldad.

Biblia (*Sí.* 33, 29). SD 5461, HL 4914, P 1712, D 1674, G 1710, COU I.1738

Otiositas, mater nugarum, nouerca uirtutum

La ociosidad, madre de las frivolidades, madrastra de las virtudes.

San Bernardo de Claraval (*Cons.* II 13 [PL 182, 756b]). G 2305, COU I.2200

Corrumpunt otia mentem

Los ocios corrompen la mente.

W 3581

Non operando peris: res age, tutus eris

No haciendo nada estás perdido: haz algo y estarás seguro.

SD 6341, HL 5535, VF 101, P 1923, G 2030, W 18164

Omnium malorum origo otium

El ocio es origen de todos los males.

SD 7007, HL 6001, A 955, G 2270, COU I.2155

Omnium uitiorum quasi magistra quaedam atque origo otiositas

La ociosidad es como una especie de maestra y el origen de todos los vicios.

G 2276

Otia dant uitia

Los ocios producen los vicios.

SD 7148, HL 6105, P 2139, A 955, G 2300, COU I.2198, W 20490

Otium malorum omnium origo

El ocio es el origen de todos los males.

SD 7155, HL 6110

Pestis est mortalibus ignauia

La inacción es una peste para los mortales.

G 2424

El ocio abre la puerta, y el vicio se entra. MK 46462 R. M.

La holgazanería, de todos los vicios es portería. MK 31035 R. M.

La ociosidad es madre de todos los vicios. MK 46459 R. M.

A tu hijo dale oficio; que el ocio es padre del vicio. MK 20148 R. M.

Al ocioso, no hay vicio que no le acompañe. MK 46458 C.

Dámelo ocioso, y dártelo he vicioso. MK 46460 R. M.

Dámelo perezoso, y te lo daré vicioso. MK 49697 R. M.

Ocioso, vicioso. MK 46461 R. M.

La ociosidad es causa de mucho mal. MK 46455 H.

Muchos males engendra la ociosidad. MK 46454 Z.-R. M.

La pereza engendra maleza. MK 49698 R. M.

La pereza no hace buena maesa. MK 49670 R. M.

La pereza nunca hizo buen hecho. MK 49669 R. M.

La pereza nunca hizo cosa buena. MK 49668 C.

Gente parada, malos pensamientos. MK 46470 R. M.

Hombre parado, no piensa en bueno, sino en malo. MK 46471 R. M.

La ociosidad es madre de los pensamientos. MK 46472 R. M.

Hombre ocioso, hombre peligroso. MK 46475 R. M.

Padre perezoso hace a sus hijos viciosos. MK 20590 R. M.

Si nada haces, mal haces. MK 46374 R. M.

El demasiado sueño es malo para el alma y para el cuerpo. MK 59241 R. M.

La holganza cría ladrones. MK 31034 R. M.

La ociosidad es la madre de una vida padre. MK 46403

vid. Apéndice 2.29

9.26.1

Capiunt uitium ni moueantur aquae

Las aguas se corrompen si no se mueven.

Ovidio (*Pont.* I 5, 6). SD 1239, HL 1137, A 11, D 195, G 395, COU I.371

Cernis ut ignauum corrumpunt otia corpus / ut capiant uitium ni moueantur aquae

Ves cómo los ocios dañan el cuerpo perezoso, igual que las aguas se corrompen si no se mueven.

Ovidio (*Pont.* I 5, 5-6). SD 1333, HL 1244, M 421

Non prohibere aqua profluente

No privar [a nadie] del agua corriente.

Cicerón (*Off.* I 16, 52). SD 6365, HL 5553, G 2039

Aquae uitium ni moueantur

Las aguas son vicio si no se mueven.

cf. Ovidio (*Pont.* I 5, 6). COU I.208

Sicut in stagno generantur uermes, sic in otioso malae cogitationes

Así como en la charca nacen gusanos, así en el ocioso los malos pensamientos.

G 3082

Agua detenida es mala para bebida. MK 1736 R. M., S 37

Agua detenida no debe ser bebida. MK 1736 R. M., S 37

Agua detenida, agua podrida. MK 1735 R. M.

Agua estancada no vale nada. MK 1739 R. M.

Agua estancada, agua encenagada. MK 1737 R. M.

Agua estancada, agua envenenada. MK 1738 R. M.

Agua estantía, mala bebía. MK 1740 R. M.

Agua corriente no mata a la gente; agua sin correr, puede suceder. MK 1712 R. M.

Agua corriente, no mata a la gente; agua estancá, la matará. MK 1711 R. M., S 37

Agua corriente no daña el diente. MK 1710 R. M.

Agua corriente sana a la gente. MK 1713 R. M.

Agua corriente, agua inocente. MK 1708 R. M.

Agua corriente, mierda no consiente. MK 1709 R. M.

Agua que corre, nunca mal coge. MK 1707 C., S 38

Quien bebe agua de aljibe, poco vive. MK 1744 R. M.

9.26.2

Facito aliquid operis, ut semper te diabolus inueniat occupatum

Trabaja en algo para que el diablo te encuentre siempre ocupado.

San Jerónimo (*Ep.* 125, 11). SD 2944, VF 94, P 905, D 880, G 936

Semper te diabolus occupatum inueniat

Que el diablo te encuentre siempre ocupado.

San Jerónimo (*Ep.* 125, 11). SD 9236, HL 7933, COU I.2818

Bibite, fratres, bibite, ne diabolus uos otiosos inueniat

Bebed, hermanos, bebed, que el diablo no os encuentre ociosos.

cf. San Jerónimo (*Ep.* 125, 11). SD 1079, P 346

Otium est puluinar diaboli

El ocio es la almohada del diablo.

SD 7153, HL 6109, A 956, D 2228, G 2306, COU I.2201

Pigritia est puluinar Satanae

La pereza es la almohada de Satanás.

A 956, COU I.2292

Al hombre parado, lo tienta el pecado. MK 46468 R. M.

Al ocioso y desocupado tienta el diablo. MK 60221 R. M.

Cada uno en su casa ocupado, y cata al diablo bracicruzado. MK 35835 R. M.

A quien trabaja, sólo un demonio le tienta; pero al que no trabaja, cincuenta. MK 46469 R. M.

9.27. Lo dicho no puede revocarse

Ρίψας λόγον τις οὐκ ἀναιρεῖται πάλιν

Cuando se ha lanzado una palabra, no se recoge de nuevo.

Menandro (*Monost.* 692)

Et semel emissum, uolat irreuocabile uerbum

La palabra, una vez pronunciada, vuela irrevocable.

Horacio (*Ep.* I 18, 71). SD 2661, HL 2440, P 2697, M 554, A 994, D 807, G 846, COU I.885

Nescit uox missa reuerti

La palabra, una vez lanzada, no sabe volver.

Horacio (*Ars* 390). SD 5905, HL 5235, VF 349, P 1814, M 155 y 431, A 994, D 1834, G 1868, COU I.1866

Quod dixi, dixi

Lo que he dicho, lo he dicho.

G 2822

La palabra que sale de la boca, nunca más torna. MK 48441 C.

Palabra dicha, no puede ser recogida. MK 52749 R. M.

Palabra echada, mal puede ser retornada. MK 48440 C.

Palabra que se escapó, a la boca no volvió. MK 48442 R. M.

Palabra que se escapó, escapada se quedó. MK 48443 R. M.

Vuela la palabra, que, desque dicha, no puede ser revocada. MK 48444 R. M.

Dicha la palabra, no puede ser revocada, ni tampoco la piedra arrojada. MK 48439 R. M.

La piedra y la palabra no se recoge después de echada. MK 48438 C.

Ni la piedra ni la palabra retroceden después de lanzadas. MK 48437

Ni la piedra vuelve a la honda, ni la palabra dicha a la boca. MK 48435 R. M.

Palabra que dijiste y piedra que tiraste, no las recobraste. MK 48436

Palabra y piedra suelta, no tienen vuelta. MK 48433 Z.-N.-C.-R. M.

Vanse y no tornan la piedra de la honda y la palabra de la boca. MK 29564 R. M.

Vase la piedra de la honda, y la palabra a la boca no torna. MK 48434 N.

Tiempo, palabras y piedras no tienen vuelta. MK 60554 R. M.

Palabras y flechas son tuyas hasta que las sueltas; pero dejadas escapar, no vuelven atrás. MK 48432 R. M.

9.28. Lo dicho se desvanece

Quod scripsi, scripsi

Lo que he escrito, lo he escrito.

Biblia (*Jo.* 19, 22). SD 8665, HL 7389, P 2540, D 2765

Littera scripta manet

La letra escrita permanece.

SD 4820, P 1530, W 13903

Littera scripta manet, uerbum imbelle perit

La letra escrita permanece, la débil palabra perece.

G 1491, COU I.1528

Quid sunt uerba nisi uerba?

¿Qué son las palabras, sino palabras?

SD 8439, HL 7228, G 2778, COU I.2603

Verba uolant, scripta manent

Las palabras vuelan, los escritos permanecen.

SD 10495, HL 9080, P 3045, M 545, A 1000, D 3359, G 3361, COU I.3173, W 33093a

Vox audita perit, littera scripta manet

La palabra oída perece, la letra escrita permanece.

G 3450, COU I.3243

Lo escrito escrito queda, y las palabras el viento las lleva. MK 19492 R. M.

Lo hablado se desvanece; lo escrito, permanece. MK 19494 R. M.

Lo hablado se lo lleva el viento; lo escrito queda de asiento. MK 19496 R. M.

Lo hablado se va; lo escrito, escrito está. MK 19495 R. M.

Lo que se habla, el aire se lo lleva; y lo que se escribe, para siempre queda. MK 19493 R. M.

Cosa que hablaste, fuése al traste; cosa que escribiste, perpetua la hiciste. MK 19490 R. M.

A lo escrito has de agarrarte; que las palabras se las lleva el aire. MK 19485 R. M.

Donde el papel escrito habla, no valen palabras. MK 19486 R. M.

Palabra dicha no vale lo que escrita. MK 19483 R. M.

Bien prueba el delito el papel escrito; mas la cosa hablada, prueba poco o nada. MK 19482 R. M.
Los testigos se vuelven o se mueren; pero lo escrito habla siempre. MK 19497 R. M.
Parlamento, charlamiento; cuanto allí se habla se lo lleva el viento. MK 51355 R. M.
Palabras y plumas, el viento las lleva. MK 48428 R. M.
Palabras y plumas, el viento las tumba. MK 48429 Z.
Palabras, plumas y riñas de enamorados, el aire se las ha llevado. MK 52828 R. M.
Palabras y canciones, el viento las traspone. MK 48430 R. M.
Palabras y hojas secas el viento se las lleva. MK 52702 R. M.
Palabras y viento, cosas sin asiento. MK 48431 R. M.
Dan testimonio los hechos; que las palabras se las lleva el viento. MK 52706 R. M.
Las palabras son de pluma, y las obras son de plomo. MK 52679 R. M.
Las palabras son de viento; los hechos son de hierro. MK 52680 R. M.
Las palabras son de viento; los hechos, edificio con buen cimiento. MK 52681 R. M.
Obras y palabras, lo uno es piedra que queda, y lo otro viento que pasa. MK 52698 R. M.
"Lo escrito, escrito está": lo dijo Pilatos, que no era ningún pelagatos. MK 19491 R. M.
Buena es la escritura, porque siempre conserva su figura. MK 19500 R. M.
La pluma y la tinta hablan siempre. MK 19487 R. M.
Lo que está en pergamino está en camino. MK 19489 N–C.
Prieto sobre blanco, siempre habla claro. MK 19488 R. M.
Buena memoria es la escritura, pues para siempre dura. MK 19502 R. M.
La memoria más segura lo es menos que la escritura. MK 19503 R. M.
Memoria que dura, la escritura. MK 19504 R. M.
Por la escritura, lo que había de olvidarse perdura. MK 19505 R. M.
Donde no hay escritura, no hay obligación ninguna. MK 19518 R. M.
Nada hay muy duradero: las palabras se las lleva el viento y lo escrito lo borra el tiempo. MK 10738
 R. M.
 vid. Apéndice 2.34

9.29. Para un mal nudo, una mala cuña

Quaerendus cuneus est malus trunco malo
 Hay que buscar la mala cuña para el mal tronco.
 Pseudo-Publilio Siro (307)
Malo arboris nodo malus cuneus requirendus est
 Para un mal nudo de árbol se requiere una mala cuña.
 San Jerónimo (*Ep.* 69, 5). A 457, COU I.1596
Duro nodo, durus quaerendus est cuneus
 Para un nudo duro, hay que buscar una cuña dura.
 SD 2393, HL 2250, A 457 y 682, G 765, COU I.788
Malo nodo malus quaerendus cuneus
 Para un mal nudo hay que buscar un mal cuño.
 Erasmo (*Adag.* I 2, 5). G 1559, COU I.788
Qualis caudex, talis cuneus
 Como es el tronco, así es la cuña.
 G 2613, COU I.2454
A mal ñudo, mal cuño. MK 46109 Z.–N.
A ñudo ciego, cuño de acero. MK 46111 C.
La peña es dura, pero más recia es la cuña. MK 24987 N.–C.
A mal nudo, buen cuño. MK 11972 R. M.
 vid. Apéndice 2.47.3

9.30. *Lo duro se destruye con lo duro*

Durum durum destruit

Lo duro destruye lo duro.

SD 2395, HL 2252, A 458, G 766, COU I.789

Durum et durum non faciunt murum

Duro y duro no hacen muro.

A 458, G 770, COU I.791

Duro, con duro se ablanda. MK 58551 R. M.

A fuerza de duros se ablanda lo más duro. MK 58550 R. M.

Duro con duro, no hizo jamás buen muro. MK 57990 C.

Duro con duro, sin mezcla se hacen muro. MK 58552 R. M.

9.31. *Si no eres casto, sé cauto*

Caute si non caste

[Vvive] cautamente, si no [vives] castamente.

SD 1303, HL 1206

Nisi caste, saltem caute

Si no [vives] castamente, al menos [vive] cautamente.

SD 6092, HL 5359, M 95 y 241, W 28730a

Si non caste, caute

Si no [vives] castamente, [vive] cautamente.

SD 9370, HL 8048, B 3122

Si no eres casto, sé cauto. MK 51629 C.–R. M.

vid. Apéndice 3.11.1

9.32. *Es difícil guardar lo que gusta a muchos*

Maximo periclo custoditur quod multis placet

Con muy gran peligro se guarda lo que gusta a muchos.

Publilio Siro (326 / M 18). SD 5109, HL 4616, M 76, A 155 y 429, D 1565, G 1594, COU I.1630

Non facile solus serues quod multis placet

No fácilmente guardarás tú solo lo que gusta a muchos.

Publilio Siro (408 / N 32). SD 6270, HL 5487, VF 157, P 1904, D 1964, G 2001

Quod a multis petitur, difficulter custoditur

Lo que es apetecido por muchos, difícilmente se custodia.

A 429, G 2813, COU I.2639, Bebel (1879: 68, nº 242)

Con peligro se guarda lo que a muchos agrada. MK 16514 R. M.

Lo de todos deseado, a muy peligro guardado. MK 16512 N.–R. M.

Lo mucho deseado, difícilmente es guardado. MK 15097 C.

Mal se guarda lo que muchos quieren con ansia. MK 15098 R. M.

vid. Apéndice 3.51

9.33. *El alcohol hace perder la razón*

Ὁ πολὺς ἄκρατος ὀλίγ' ἀναγκάζει φρονεῖν

El vino puro en abundancia hace por fuerza ser poco sensato.

Menandro (*Monost.* 571; *fr.* 512 K-Th)

Οἶνον γὰρ ἐμποδίζεται τὸ συμφέρον

Pues el vino impide hacer lo que conviene.

Menandro (*Monost.* 585)

Mihique ignoscas quod animi impos uini uitio fecerim

Y me perdonarás lo que hiciera al estar perturbado por culpa del vino.

Plauto (*Truc.* 829)

Nec perditis addictus obruat uino mentis calorem

No ahogue en vino el calor de su inspiración [quien aspire a un arte sobrio y se interese por grandes temas].

Petronio (5, 6). A 1448, COU I.1808

Sapientia uino obumbratur

La sabiduría es ofuscada por el vino.

Plinio el Viejo (XXIII 41); Erasmo (*Adag.* II 2, 61). P 2674, M 541, A 1448, G 3405, COU I.2903

Crapula ingenium offuscat

La embriaguez ofusca el ingenio.

COU I.493

Dum uinum intrat, exit sapientia

Cuando entra el vino, sale la sabiduría.

A 1448, G 749, COU I.773

A mucho vino, poco tino. MK 7780 R. M.

Bebe sin precaución, y perderás la razón. MK 7795

Borrachera, seso fuera. MK 7797

De vino abastado, de razón menguado. MK 7792 R. M.

Do entra beber, sale saber. MK 6866 N.

Donde el vino entra, la razón mengua. MK 7794 R. M.

Donde el vino entra, la razón se ausenta. MK 7794 R. M.

Donde entra el beber, sale el saber. MK 7793 R. M.

Donde entra el mucho vino, sale el tino. MK 7782 R. M.

El mucho vino saca al hombre de tino. MK 7784 R. M.

Hombre envinado, hombre desatinado. MK 7786 R. M.

Obrará el vino, y perderá el tino. MK 7779 C.*

Quien se envina, no atina. MK 7783

Quien vino bebe, tino pierde. MK 7781

Vino adentro, afuera el seso. MK 7796 R. M.

A mucho vino, no hay cabeza. MK 7789 R. M.

De borracho a loco va muy poco. MK 7800 R. M.

El buen vino hace mala cabeza. MK 7790 R. M.

El ebrio y el demente son dos ausentes. MK 7802 R. M.

El hombre embriagado, sin irse se ha ausentado. MK 7805 R. M.

Alma borracha no siente. MK 7798 R. M., S 57

Alma borracha no siente pena. MK 7799 R. M.

El hombre bebido, ni está consigo, ni está conmigo. MK 7806 R. M.

El vino y el tino no andan por un camino. MK 7785 R. M.

En el jarro, haces del vino lo que quieres; en tu cabeza, hace él lo que quiere. MK 7791 R. M.

El vino, poco, trae ingenio; mucho, se lleva el seso. MK 6905 R. M.

De las uvas sale el vino, y del vino los desatinos. MK 7787 R. M.

El vino saca al hombre de tino; y a la mujer, el lino. MK 58016 R. M.

Quien mucho vino bebe, a sí se daña y a los otros hiede. MK 6864 R. M.

vid. Apéndice 3.19

9.34. La ira hace perder la razón

Θυμὸν φυλάττου· τὸ φρονεῖν γὰρ οὐκ ἔχει

Guárdate de la ira, pues no sabe ser sensata.

Menandro (*Monost.* 355)

Μαινόμεθα πάντες, ὁπότεν ὀργιζόμεθα

Todos enloquecemos cuando nos encolerizamos.

Menandro (*Monost.* 503); Filemón (*fr.* 184 K). T 1750

Impedit ira animum ne possit cernere uerum

La ira impide que el espíritu pueda discernir la verdad.

Disticha Catonis (2, 4, 2). SD 3820, HL 3429, VF 160, P 1269, M 312, D 1158

Ira furor brevis est

La ira es una locura pasajera.

Horacio (*Ep.* I 2, 62). SD 4429, HL 3948, VF 160, P 1436, M 312, D 1351, G 1402

Ira initium insaniae

La ira es el principio de la locura.

Ennio (*Incert.* 18 V), *apud* Cicerón (*Tusc.* IV 23, 52). SD 4431, HL 3949, VF 160, D 1352, G 1403, COU I.1456

Ira perturbatio plerumque brevis est, et ad tempus: ideo leuiores sunt quae repentino motu accidunt, quam ea, quae meditata inferuntur

La ira es una perturbación normalmente pasajera y accidental: son más leves las [injurias] que se producen por algún movimiento repentino que las que se hacen con meditación.

Cicerón (*Off.* I 8, 27). M 312

Numquam iratus mediocritatem illam tenebit quae est inter nimium et parum

El airado nunca mantendrá aquella medianía que está entre lo mucho y lo poco.

Cicerón (*Off.* I 25, 89). G 2150

Brevis quaedam est insania ira

La ira es como una locura pasajera.

San Basilio Magno (*Hom.* 10, 1 [PG 31, 355b])

Μανία τίς ἐστὶν ὀλιγοχρόνιος ὁ θυμός

La ira es como una locura pasajera.

San Basilio Magno (*Hom.* 10, 1 [PG 31, 356b])

Momentanea quaedam insania est ira

La ira es como una locura momentánea.

cf. San Basilio Magno (*Hom.* 10, 1 [PG 31, 355b]). G 1658

La ira es locura el tiempo que dura. MK 34462 R. M.

La ira, con la locura alinda. MK 34461 R. M.

De airado a loco va muy poco. MK 34459 R. M.

Del airado al loco no hay diferencia. S 46

Del loco al airado, no va un palmo. MK 37048 R. M.

Entre el loco y el airado, media un paso. MK 34460 R. M.

Si la ira durara, sería locura clara. MK 34464 R. M.

Quien se enfurece, si no es loco, lo parece. MK 34463 R. M.

9.35. Hay que deliberar largamente y actuar con decisión

Βουλὴν ἅπαντος πράγματος προλαμβάνει

Toma previamente consejo para cada acción que emprendas.

Menandro (*Monost.* 111)

Βουλῆς ἄμεινον οὐδὲν ἐστὶν ἐν βίῳ

En la vida no hay nada mejor que la reflexión.

Menandro (*Monost.* 126)

Σύμβουλος οὐδεὶς ἐστὶ βελτίων χρόνου

No hay mejor consejero que el tiempo.

Menandro (*Monost.* 714). T 1584

Deliberandum est diu, quicquid statuendum est semel

Hay que deliberar largamente lo que hay que decidir de una vez.

Publilio Siro (132 / D 10). SD 1976, HL 1890, M 282, D 567, G 606, T 1584

Deliberare utilia mora tutissima est

Deliberar qué es útil es la más segura demora.

Publilio Siro (128 / D 6). SD 1978, HL 1891, G 607

Et prius quam incipias consulto, et ubi consulueris, mature facto opus est

Antes de comenzar, delibera, y, en cuanto hayas deliberado, hay que obrar con rapidez.

Salustio (*Cat.* 1, 6). SD 2652, VF 174, G 844

Posteriores cogitationes sapientiores solent esse

Los últimos pensamientos suelen ser los más sabios.

Cicerón (*Phil.* XII 2, 5). SD 7692, HL 6607, M 359, A 1052, D 2394

Prius quam incipias consulto et, ubi consulueris, mature facto opus est

Antes de comenzar, delibera, y, en cuanto hayas deliberado, hay que obrar con rapidez.

Salustio (*Cat.* 1, 6). SD 7802, HL 6716, P 2358, M 298, A 1049, D 2444, G 2534

Quod facis, fac citius

Lo que haces, hazlo de prisa.

Biblia (*Io.* 13, 27). SD 8594, HL 7334, VF 173, D 2737

Antequam incipias, consulto

Antes de comenzar, delibera.

Erasmus (*Adag.* II 3, 70)

Cochlea in consiliis, in factis esto uolucris

Sé un caracol en las deliberaciones, un ave en los hechos.

M 503

Cogitationes posteriores sunt saniores

Los últimos pensamientos son más saludables.

SD 1406, HL 1323, A 1052, G 452, COU I.427

Deliberandum est saepe, statuendum est semel

Hay que deliberar muchas veces, decidir una vez.

cf. Publilio Siro (132 / D 10). SD 1977, VF 174, P 646, M 358

Diu deliberata cito facito

Una vez deliberado largamente, hazlo rápido.

M 359

Al pensar, despacio; al hacer, nada reacio. MK 54557 R. M.

De vagar piensa, y obra de prisa. MK 18040 R. M.

Despacio el pensar, y pronto el ejecutar. MK 54559 R. M.

Despacio piensa, y obra aprisa. MK 54556 N.–R. M.

El pensar, despacio; el obrar, rápido. MK 54558 R. M.

Para determinar, despacio; para ejecutar, como un rayo. MK 54560 R. M.

Paso a paso al aconsejar, y pronto a ejecutar. MK 12866 R. M.

Pereza en el determinar, y prisa en el ejecutar. MK 54561 R. M.

Piensa, di y haz aprisa. MK 15386 C.

En cosa alguna, pensar muchas y hacer una. MK 54562 N.

En cualquier cosa, pensar muchas y hacer una sola. MK 54564 C.

Lo que has de hacer una vez, medítalo diez. MK 54568 R. M.

Pensar muchas y hacer una. MK 54563 N.–C.

Entre el propósito y la ejecución, haya mucha reflexión. MK 34094 R. M.

Haz pensando y harás acertando. MK 54579

Lo que quieras hacer, piénsalo antes bien. MK 54567 R. M.

Lo que quisieras hacer, antes lo piensa y lo mira. MK 54566 H.

Lo que una vez se ha de hacer, muchas se ha de pensar. MK 54569 R. M.

Pensando mucho y corrigiendo más, buena tu obra sacarás. MK 54581 R. M.

Buena es la tardanza cuando el camino asegura. MK 59985 H.

Buena es la tardanza que el camino asegura. MK 36294 Z.–N.

Buena es la tardanza que hace la carrera asegurada. MK 36295 C.*

No daña la tardanza que hace segura la carrera. MK 36296 R. M.
Tardío, pero seguro. MK 59986
El pensamiento postrero es más sabio que el primero. MK 54575 R. M.
Las cosas bien pensadas, bien acertadas. MK 54576 C.-R. M.
Lo bien pensado no sale errado. MK 54577 R. M.
Lo que se hace con consejo, tiene buen suceso. MK 54580 R. M.
Quien se detiene a pensar no quiere errar. MK 54578 R. M.
 vid. Apéndices 3.45, 4.11

9.36. La belleza no es un atributo masculino

Animo uirum pudicae, non oculo eligunt
 Las [mujeres] decentes escogen a su marido con el alma, no con el ojo.
 Publilio Siro (36 / A 36). M 165
Forma uiros neglecta decet
 Un aspecto desaliñado conviene a los varones.
 Ovidio (*Ars I*, 509). SD 3180, HL 2887, M 75
Non est ornamentum uirile concinnitas
 No es adorno varonil la armonía.
 Séneca (*Ep.* 115, 3). M 51
Sint procul a nobis iuuenes ut femina compti, fine coli modico forma uirilis amat
 Lejos de nosotros esos jóvenes que se arreglan como mujeres: a la belleza del hombre le va bien cuidarse poco.
 Ovidio (*Her.* 4, 75-76)
El hombre y el oso, cuanto más feo, más hermoso. MK 7146 R. M.
El oso y el hombre, que asombre. MK 31204 R. M.
Más vale ser sabio y feo que hermoso y necio. MK 7147 R. M.
El hombre, que espante; y la mujer, que encante. MK 58009 R. M.
La mujer, que encante; y el hombre, que espante. MK 7133 R. M.
Las hermosas, al burdel; y los hermosos, a la horca. MK 58010 R. M.
 vid. Apéndices 2.04, 2.05, 3.48

9.37. Desconfiar de lo que huele bien

Bene olere quia nihil olebant uidebantur
 Parecía que olían bien porque no olían a nada.
 Cicerón (*Att.* II 1, 1)
Malo quam bene olere, nihil olere
 Prefiero no oler a nada que oler bien.
 Marcial (VI 55, 5). SD 5034, HL 4528, M 500, G 1561, COU I.1601, T 1395
Nec male olere mihi, nec bene olere placet
 No me gusta ni oler mal ni oler bien.
 Ausonio (*Epigr.* 84, 2). M 500, D 1733, T 1395
Non bene olet qui semper bene olet
 No huele bien quien siempre huele bien.
 Marcial (II 12, 4); San Jerónimo (*Ep.* 130, 19). SD 6181, HL 5431, VF 88, P 1884, M 500, D 1910, G 1970, COU I.1940, T 1395
Optimus odor in corpore est nullus
 El mejor olor en el cuerpo es ninguno.
 Séneca (*Ep.* 108, 16). T 1395
Ideo bene olent qui nihil olent
 Por esto huelen bien los que no huelen a nada.
 G 1211, COU I.1270

Algo hiede quien siempre bien huele. MK 49883 R. M.
No huele bien quien siempre huele bien. MK 49884 R. M.
Bien huele quien a nada huele. MK 49885 R. M.
 vid. Apéndice 3.53.3

9.38. Desconfiar de las personas marcadas

Caue a signatis

Guárdate de los señalados.
 SD 1305, HL 1211, VF 88, D 364

Cautus homo cauit quotquot natura signauit

El hombre prudente se guarda de cualquiera a quien ha señalado la naturaleza.
 A 617, COU I.390

Effuge quem turpi signo natura notauit

Huye de quien la naturaleza ha marcado con una señal defectuosa.
 SD 2448, HL 2299, A 617, D 727, COU I.811

Ab homine signato, liberanos domine. MK 36991 Z.

Al que nació señalado, no le traigas a tu lado. MK 36987 C.

Con el hombre que nació señalado, mucho cuidado. MK 36988 R. M.

De hombre a quien Dios señaló, ni la conversación. MK 36994 R. M.

De hombre señalado de la mano de Dios, libera nos. MK 36995 R. M.

De quien Dios señaló de su mano, no estés cercano. MK 36996 R. M.

Dios me libre de hombre marcado por naturaleza. MK 36989 R. M.

Dios no me ponga cercano de hombre señalado de su mano. MK 36997 R. M.

Dios nos libre, hermano, de los que Él señaló de su mano. MK 36998 R. M.

El Dio que te guarde del señalado. MK 36993

Guárdate de aquél a quien Dios señaló. MK 36999 R. M.

Guárdete Dios de los que Él señaló. MK 32373 R. M.

Si natura te señala, o es muy buena o es muy mala. MK 36986 Z.-N.-R. M.

De persona señalada, y de viuda tres veces casada. MK 36992 Z.-N.-R. M.

9.38.1

Crine ruber, niger ore, breuis pede, lumine laesus / rem magnam praestas, Zoile, si bonus es

Cabello rojo, rostro negro, corto de pie, vista lesionada, proporcionas, oh Zoilo, un gran tema si eres bueno.

Marcial (XII 54). SD 1626, HL 1569, A 149, COU I.502

In russa pelle uix est animus sine felle

En roja piel difícilmente hay espíritu sin hiel.

SD 4110, HL 3677, A 149, G 1305, COU I.1366

Raro breues humiles, longos uidi sapientes; albos audaces miror rufosque fideles

Rara vez he visto [hombres] bajos humildes, y altos sabios; admiro a los blancos audaces y a los pelirrojos fieles.

SD 8758, HL 7456, VF 88, P 2567, G 2883, W 26283

Rufi sunt minus fideles

Los pelirrojos son menos fieles.

SD 8988, HL 7688, P 2640, A 1196, D 2879, COU I.2744

Rufum et barbatam a longe saluta

De lejos saluda al pelirrojo y a la barbuda. La mujer, la belleza y los vestidos

SD 8989, HL 7689, A 1197, D 2880, G 2934, COU I.2745

Hombre bermejo y mujer barbuda, de una legua los saluda. MK 56603 C.

A la mujer barbuda o muy velluda, el diablo la sacuda. MK 44290 R. M.

- A la mujer barbuda, de lejos me la saluda, con dos piedras, que no con una.* MK 44288 C.
A la mujer bigotuda, de lejos la saluda. MK 44297 R. M.
A mujer con barbas, de lejos y a pedradas saludarla. MK 44289 R. M.
La mujer barbuda, de lejos se la saluda. MK 44287 H.
Mujer con barbas, ¡Dios nos valga! MK 44291 R. M.
La mujer que tiene barbas en la cara, suele tenerlas en el alma. MK 44294 R. M.
Mujer alta y bigotona, sargentona. MK 44298 R. M.
Mujer barbona, mala persona. MK 44293 R. M.
Mujer bigotona, buen marimacho y mala persona. MK 44299 R. M.
Mujer con barbas, más las tienen en el alma que en la cara. MK 44295 R. M.
Con mujer barbuda y hombre desbarbado, ¡mucho cuidado! MK 44292 R. M.
Hombre lampiño y mujer barbona malas personas. MK 6364 R. M.
Ni de hombre sin barbas, ni de mujer con ellas. MK 6374 R. M.
Ni aire colado, ni mujer de pelo colorado. MK 56595 R. M.
¿Amigo pelirrojo? Ándate con ojo. MK 56596 R. M.
A hombre de pelo rojo, húyele el rostro. MK 56606 R. M.
Barbirrojo, tramposo. MK 56597
Bermejizo, mal haya el padre que te hizo. MK 56568 R. M.
Bermejo, mal pelo. MK 56572 R. M.
Bermejo, mala carne y peor pellejo. MK 56590 H.
Bermejo, o cordobés, o diente ahelgado, dalo al diablo. MK 56564 N.-C.
Cabeza bermeja, alma perversa. MK 56583 R. M.
Cabeza roja, alma engañosa. MK 56584 R. M.
Cuando la rana críe pelo, habrá un bermejo bueno. MK 56601 R. M.
Hombre bermejo, saludalo desde lejos. MK 56604 R. M.
Hombre bermejo, siempre malo y nunca viejo. MK 56570 R. M.
Hombre con poca barba y bermejo de color, no lo hay peor. MK 6373 R. M.
Hombre rojo y el demuño, todo es uno. MK 56567 R. M.
Hombre rojo y gato de Angola, cógelos por la cola. MK 56594 R. M.
Hombre rojo y perro lanudo, primero muertos que los conozca ninguno. MK 56599 R. M.
Pelirrojete, más malo es que siete. MK 56571 R. M.
Pelirrojo, peor que cojo. MK 56566
Pelo bermejo, mala carne y peor pellejo. MK 56569 Z.-C.
Rojo esparteño, mal pelo. MK 56573 R. M.
Rojo rojizo, el diablo lo hizo. MK 56575 R. M.
Rubio arrojado, parece bueno y es malo. MK 56578 R. M.
Rubio arrojado, siempre atraidorado. MK 56579 R. M.
Rubio arrubiado, nunca fue sino falso. MK 56576 C.
Rubio bermejo, ni joven ni viejo. MK 56605 R. M.
Rubio rojete, mal pelete. MK 56574 R. M.
Rubio rubial, nunca leal. MK 56580 R. M.
Rubio rubiel, guárdate de él. MK 56582 R. M.
Rubio rubiel, nunca fiel. MK 56581 R. M.
So el cabello rubio buen piojo rabuyo. MK 4524 N.-C.
Cabeza rubicunda, alma de Judas. MK 56585 R. M.
Rubicundo era Judas el traidor: ni mujer ni hombre, ni perro ni gato de aquella color. MK 56587 R. M.
Si bermejo no hubiera sido, Judas a Cristo no hubiera venido. MK 56586 R. M.
Al hombre barbirrojo y al perro rabicorto no los pierdas de ojo. MK 6383 R. M.
Barba de tres colores, no la traen sino traidores. MK 6380 N.-C., S 116
Barba roja y mal color, debajo del cielo no le hay peor. MK 6382 C.

- Barba rubia, desde lejos la saluda.* MK 6384 R. M.
Barba ruja, presto puja. MK 6379 Z.-C.*
Barbirrojo, y pelirrojo, doite al demoño. MK 56565 R. M.
En ruin ganado poco hay que escoger; y en la barba roja menos que creer. MK 56602 C.
Falso por natura, cabello negro, la barba rubia. MK 6381 N.-C.
Bermejo, ni hombre, ni gato, ni perro; y mujer, mucho menos. MK 56591 R. M.
Colorado, ni cochino, ni perro, ni gato. MK 10603 R. M.
Cuñados y perros bermejos, pocos buenos. MK 14933 N.-M.-R. M.
De cuñados y perros bermejos, vive lejos. MK 14931 R. M.
De pelo bermejo, ni gato ni perro. MK 56588 R. M.
De perro bermejo, nunca buen pellejo. MK 49973 N.-R. M.
De tal pelo, ni gato ni perro. MK 38401, MK 56589 N.-R. M.-Z.
En cada concejo, hay su perro bermejo. MK 38343, MK 56608 N.-C.
Gata bermeja, cuales las hace, tales las piensa. MK 56592 C.
Gata bermeja, tal las hace cual las piensa. MK 25939 R. M.
Gata rubia, cuales las hace, tales las cuida. MK 56593 C.
Ni gato ni perro de color bermejo. MK 25940 R. M.
Nunca falta un perro bermejo que sale de través. MK 17019 N.
Nunca falta un perro bermejo que sale de través en concejo. MK 19068 R. M.
So el caballo [sic] rubio, buen piojo rabudo. MK 8201 Z.
Asno cojo, y hombre rojo y el demuño, todo es uno. MK 5339 N.-C., S 98
Dios nos libre de un cojo, de un rojo y de uno que le falta un ojo. MK 11282
Dios nos libre de un tuerto, de un cojo y de un pelirrojo. COU II.717
Ni de hombre rojo, tuerto o cojo, ni de canto redondo. MK 56600 R. M.
Zurdos, calvos, capones, tuertos y rubios, no deberían estar en el mundo. MK 65073 R. M.
Con hombre bisojo, ándate con ojo. MK 7422 R. M.
Dios me libre de ojos bizcos, que todo lo ven torcido. MK 7423 R. M.
Tratando con hombre tuerto, ten los ojos muy abiertos. MK 61672 R. M.
Tuerto, sal de mi huerto. MK 61673 R. M.
Tuerto, y no de nube, so la piel gran mal encubre. MK 61671 N.-C.
Vista atravesada, vista atraidorada. MK 64808 R. M.
Vista tuerta, mal alma muestra. MK 61675, MK 64809 R. M.
Calvo, y no de tiña; tuerto, y no de nube, so la piel gran mal encubre. MK 8529 C.
Cojo, y no de espina; calvo, y no de tiña; tuerto, y no de nube, todo mal encubre. MK 36990 Z.-N.
En cabezas ajenas escarmenté, y de tuertos y cojos no me fié. MK 61677 R. M.
Mozo zurdo, cojo, ni tuerto, no entre en mi güerto. MK 65072 C.
No fíes en hombres tuertos, ni menos en corcovados: si los cojos fueren buenos, escríbelo por milagro. MK 61676 R. M.

9.39. Seguir los buenos consejos

Qui bonum respuit consilium sibi ipsi nocet

El que rechaza un buen consejo se perjudica a sí mismo.

SD 8155, HL 7033, P 2439, A 308, D 2574, G 2676, COU I.2499, W 23884a

El buen consejo no merece menosprecio. MK 12729 R. M.

Quien buen consejero tuvo y lo desoyó, su mal buscó. MK 12734 R. M.

Quien consejo desdeña, se despeña. MK 12846

Quien desprecia el buen consejo, arrepentirse ha de ello. MK 12730 R. M.

Quien no tomare el buen consejo, arrepentirse ha de ello. MK 12879 N.-R. M.

Aunque seas prudente viejo, no desdeñes el consejo. MK 12845 N.-C.

Quien consejos no quiere, buena ayuda se pierde. MK 12847 R. M.

Llévate del buen consejo, y serás sabio y morirás viejo. MK 12731 R. M.

Quien no oye consejos, no llega a viejo. MK 12849 R. M.
Quien toma el buen consejo, llega a viejo; y quien no lo tomó, no llegó. MK 12732 R. M.
Quien de otros no se aconseja, si mal le sucede, ¿a quién se queja? MK 12848 R. M.
Quien no toma consejo, no merece remedio. MK 12850 R. M.
Quien solo se aconseja, solo se desaconseja. MK 12851, S 31 R. M.
Quien solo se aconseja, solo se pela. MK 12851, S 31 R. M.
 vid. Apéndice 5.08

9.40. Se aprende con la experiencia de lo malo

Πεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω

El necio entiende una cosa cuando ya se ha hecho.

Zenobio (2, 14); Zenobio Ath. (5, 48); Homero (*Od.* XVII, 32); cf. Hesíodo (*Op.* 218)

Ἀλιεὺς πληγεῖς νοῦν οἴσει

Pescador herido se hará sensato.

Zenobio (2, 14); Zenobio Ath. (3, 21; 5, 48); cf. Sófocles (*fr.* 115 R). T 1690

Τὰ κακὰ παιδεύειν μόνα / ἐπίσταθ' ἡμᾶς, ὡς ἔοικε

Sólo las desgracias saben enseñarnos, según parece.

Menandro (*Dysk.* 699-700)

Expertus metuit

El experimentado lo teme.

Horacio (*Ep.* I 18, 87). P 896, A 570 y 1014, G 902, COU I.954

Deficiendo discamus

Aprendamos de las propias deficiencias.

SD 1954, HL 1870

Errando corrigitur error

El error se corrige errando.

SD 2534, HL 2371, G 810, COU I.832

Errando discitur

Errando se aprende.

SD 2535, HL 2372, A 1235, D 762, G 811, COU I.833

Error hesternus sit tibi doctor hodiernus

Que el error de ayer te sirva hoy de maestro.

SD 2543, HL 2380, P 806, M 188, G 815, COU I.840, W 7177

Facit experientia cautos

La experiencia nos hace cautos.

SD 2942, HL 2684, P 918, D 878, W 8696

Nocumentum, documentum

Lo que perjudica enseña.

SD 6121, HL 5385, VF 255, P 1870, A 349, D 1885, G 1953, COU I.1922, W 17080d

Post mala prudentior

Después de los males se es más prudente.

Erasmus (*Adag.* I 3, 99)

Quae nocent, docent

Lo que perjudica enseña.

SD 7995, HL 6909, P 2400, A 349, G 2598, COU I.2440, W 23023

De los escarmentados nacen los avisados. COU II.607

De los escarmentados salen los arteros. MK 22024 Z.-N.-R. M.

El mal paso hace al hombre cauto. MK 22039 R. M.

Los reveses hacen al hombre prudente. MK 16948 R. M.

El trabajo aviva el seso. MK 61264 R. M.

Los trabajos anticipan el seso. MK 16947 R. M.

Después del daño, cada uno es sabio. MK 22031 R. M.
Después del daño, el necio es sabio. MK 22031 R. M.
Dolorosa experiencia es la mejor ciencia. MK 22032 R. M.
El daño recibido nos hace ser advertidos. MK 22038 R. M.
No hay tal documento como el escarmiento. MK 22029 R. M.
Cayendo y levantando, va el hombre asesando. MK 13612 R. M.
Del tiempo y la experiencia es hija la prudencia. MK 53360 R. M.
El escarmentado busca el vado. MK 22009 N.-C.
El escarmentado busca la puente y deja el vado. MK 22010 R. M.
El escarmentado, bien conoce el vado. MK 22008 N.-C.
El escarmiento no vuelve a pasar por donde ha pasado. MK 22011
Quien tropieza y da de hinojos, abra más los ojos. MK 22021 R. M.
Quien tropieza, avisado queda. MK 22020 R. M.
De beneficios salen ingratos, y de caídos, avisados. MK 33503 R. M.
Cayendo se aprende a andar. MK 23700 R. M.
Cayendo se aprende a no caer. MK 22016 R. M.
El tropezar avisa para que no se ande aprisa. MK 22018 R. M.
Entre caer y tropezar se aprende a andar. MK 22019 R. M.
Incauto fui, hasta que cayendo aprendí. MK 22017 R. M.
Quien tropieza, a aprender empieza. MK 61545 R. M.
Tropezando se aprende a andar, y perdiendo, a ganar. MK 61546 R. M.
Tropezando se aprende a no caer. MK 61547 R. M.
Tropezando y cayendo, a andar va el niño aprendiendo. MK 61548 R. M.
Tropezando, cayendo y volviéndose a levantar, aprende el bueno a tropezar. MK 22022 R. M.
Tropezar enseña a andar. MK 61549 R. M.
De errada, acertada. MK 21910 R. M.
El errar es maestro del no errar. MK 21911
Errando errando, se hace el hombre sabio. MK 23703 R. M.
Errando se aprende. MK 21906 C.
Errando se aprende a acertar. MK 21907 R. M.
Errando se aprende a herrar. MK 21908 R. M.
Errando, al acierto nos vamos acercando. MK 21909
Por haber errado un día, no erré más en mi vida. MK 21912
Un yerro puede ser un acierto. MK 21913
Quien no yerra, no escarmienta. MK 21852 R. M.
Quien no yerra, no se enseña. MK 21853 R. M.

9.40.1

Tranquillas etiam naufragus horret aquas

El náufrago teme incluso las aguas tranquilas.

Ovidio (*Port.* II 7, 8). SD 10049, HL 8688, VF 255, P 2918, M 394 y 593, A 570 y 1014, D 3205, G 3238, COU I.3054

Ignem semel tactus, timet ignem postmodo cattus

El gato tocado una vez por el fuego, en lo sucesivo teme el fuego.

A 570 y 1014, G 1218, COU I.1280

Ignem formidat adusta manus

La mano quemada teme el fuego.

SD 3749, HL 3378, G 1220, COU I.1281

Perfusus calida gelidam timet aquam

Quien ha sido rociado con agua caliente, teme la fría.

G 2413

Quien se quema en la sopa, asopla en la fruta. MK 22005
Quien una vez se quemó con la sopa, a otra vez, sopla. MK 22006 R. M.
Gato escaldado, del agua fría escapa. COU II.1131
Gato escaldado, del agua fría ha miedo. MK 21999 Z.-N.-C.
Gato al cual mordió la culebra, ha miedo de la cuerda. MK 21997 R. M.

9.40.2

Ἀλλ' οὐκ αὖθις ἀλώπηξ [πάγαις ἀλώσεται]
 Pero no otra vez la zorra [se deja coger en la trampa].
 Zenobio (1, 67); Zenobio Ath. (5, 45). T 397
Qui semel est laesus fallaci piscis ab hamo, / omnibus unca cibis aera subesse putat
 El pez que ha sido herido una vez por el falaz anzuelo, piensa que hay curvados garfios bajo todas los alimentos.
 Ovidio (*Pont.* II 7, 9-10). G 2745
Simia non capitur laqueo
 La mona no se coge con un lazo.
 Erasmo (*Adag.* I 10, 31). COU I.3251
Vulpes non iterum capitur laqueo
 La zorra no se caza otra vez con el lazo.
 Erasmo (*Adag.* II 5, 22). SD 10818, HL 9358, M 54, A 118, D 2448, G 3456, COU I.3251
La zorra sólo una vez en el lazo se toma. MK 22000 R. M.
A pájaro escarmentado no le esperes enligado. MK 22028 R. M.
Cerotico de pez, no me engañaréis otra vez. MK 22012 C.
Le dijo la rana al pez: "No me pillarás otra vez." MK 22001 R. M.

9.40.3

Δις ἐξαμαρτεῖν ταῦτόν οὐκ ἀνδρὸς σοφοῦ
 Cometer dos veces el mismo error no es propio del hombre sabio.
 Menandro (*Monost.* 183). T 457
Δις πρὸς τὸν αὐτὸν αἰσχρὸν ἴπροσκοροῦσαι λίθον
 Es vergonzoso tropezar dos veces con la misma piedra.
 Menandro (*Monost.* 204)
Δις πρὸς τὸν αὐτὸν αἰσχρὸν προσκρούειν
 Es vergonzoso tropezar dos veces con la misma piedra.
 Zenobio (3, 29). T 458
Bis ad eundem lapidem offendere
 Tropezar dos veces con la misma piedra.
 Cicerón (*Fam.* X 20, 2); Erasmo (*Adag.* I 5, 8). SD 1082, HL 983, VF 255, P 348, COU I.317
Lapsus semel, fit culpa si iterum cecideris
 Habiendo caído una vez, no tienes disculpa si caes otra vez.
 Publilio Siro (303 / L 12). SD 4644, HL 4131, A 1086, D 1402, COU I.1486
Ridetur chorda qui semper oberrat eadem
 Hace reír quien siempre se equivoca en la misma nota musical.
 Horacio (*Ars* 356); Erasmo (*Adag.* I 5, 9). SD 8958, VF 233
Saxa malum refero rursus ad icta pedem
 Hago recaer el mal pie en las piedras golpeadas.
 Ovidio (*Trist.* II 1, 16). A 1086, COU I.2796
Peccare idem bis haud uiri sapientis est
 Cometer dos veces el mismo error no es propio del hombre sabio.
 P 2211, W 21065
Una vez engañan al cuerdo, y dos al necio. MK 21279 C.

Una vez engañan al prudente, y al necio veinte. MK 21280 R. M.

Una vez engañan al prudente, y dos al inocente. MK 21278 N.-R. M.

Quien en una misma piedra dos veces tropieza, merece que se quiebre la cabeza. COU II.2182

Quien en una piedra dos veces tropieza, no es maravilla que se quiebre la cabeza. MK 45068 N.

Quien en una piedra dos veces tropieza, no es raro que se quiebre la cabeza. MK 54799 C. C.-R. M.

9.41. El árbol viejo no puede trasplantarse

Γεράνδρον μεταφυτεύειν

Transplantar un tronco viejo.

Zenobio (3, 1); Gregorio Ciprio (M. 2, 76); Apostolio (5, 32); *Suda* (γ 180). T 643

Δένδρον παλαιὸν μεταφυτεύειν δύσκολον

Es difícil transplantar un árbol viejo.

Comparatio Menandri et Philistionis (II, 48); Menandro (*Monost. Pap. Bouriant*, 1, 4; *Pap.* 13, 11). T 643

Quamuis uetus arbustum posse transferri

Aunque sea veje, un árbol puede ser trasplantado.

Séneca (*Ep.* 86, 14). T 643

Annosam arborem transplantare

Transplantar un árbol viejo.

Erasmus (*Adag.* I 4, 43)

Árbol viejo, no es para traspuesto. MK 61377 R. M.

Árbol viejo y replantado, antes seco que agarrado. MK 5159 R. M.

Trasplanta el árbol nuevo, pero no el viejo. MK 61378 R. M.

vid. Apéndice 5.15.3

9.42. Aprender de los expertos mayores

A boue maiore discit arare minor

Del buey mayor aprende a arar el menor.

SD 3, HL 5, A 625, D 17, G 2, COU I.2

Junto al buey viejo aprende a arar el nuevo. MK 4916 R. M.

Aprende de maestro, y vendrás a ser diestro. MK 4913 R. M.

Lección diaria, la del aprendiz que junto al oficial trabaja. MK 4917 R. M.

Trabajando al lado del maestro, el oficial se hace más diestro. MK 4914 R. M.

Viendo trabajar al maestro, se aprende el oficio presto. MK 4915 R. M.

vid. Apéndice 5.25.6

9.43. La avaricia es causa de maldades

Crudelitatis mater est auaritia

La avaricia es madre de la crueldad.

Quintiliano (*Inst.* IX 3, 89). SD 1636, VF 199

Amor sceleratus habendi

El criminal afán de poseer.

Ovidio (*Met.* I, 131). SD 657, VF 198, G 182

Auaritia fidem probitatem ceterasque artes bonas subuortit

La avaricia destruye la fidelidad, la honradez y las demás buenas prácticas.

Salustio (*Cat.* 10, 4). SD 963

Auaritia porro hominem ad quod uis maleficium impellit

La avaricia impulsa al hombre directamente a cualquier mala acción.

Rhetorica ad Herenium (II 34)

Auaritia prima scelerum mater

- La avaricia es la madre de todos los crímenes.
Claudio (*Cons. Stil.* II 111). P 292
- Auri caecus amor ducit in omne nefas*
El ciego amor al oro conduce a todo crimen.
Rutilio Namaciano (*Redit.* I, 358). SD 925, HL 841, M 135, G 279, COU I.270
- Auri sacra fames*
Execrable hambre de oro.
Virgilio (*Aen.* III, 57). SD 927, HL 843, VF 438, P 277, M 135, G 280
- Duae res sunt [...] quae omnes ad maleficium impellant, luxuries et auaritia*
Hay dos cosas que impulsan a todos a malas acciones: el lujo y la avaricia.
Rhetorica ad Herenium (II 34)
- Ex auaritia [...] omnia scelera ac maleficia gignuntur*
De la avaricia nacen todos los crímenes y malas acciones.
Cicerón (*Rosc. Amer.* 27, 75). SD 2709, HL 2477, P 851, G 865, COU I.906
- Quid non mortalia pectora cogis / auri sacra fames?*
¿A qué no obligas a los humanos corazones, execrable hambre de oro?
Virgilio (*Aen.* III, 56-57). SD 8421, HL 7215, VF 197, P 2495, M 65
- Auaritia est radix omnium malorum*
La avaricia es la raíz de todos los males.
cf. Biblia (*1Tm.* 6, 10). SD 961, HL 875, M 131, A 134, G 297, COU I.286
- Avaro nihil est scelestius*
No hay nada más malvado que un avaro.
Biblia (*Si.* 10, 9). SD 967, HL 880, M 61
- Radix omnium malorum est cupiditas*
La raíz de todos los males es la codicia.
Biblia (*1Tm.* 6, 10). SD 8738, HL 7435, A 134, D 2793, G 2876, COU I.2692
- Auaritia hominem ad quoduis maleficium impellit*
La avaricia impulsa al hombre a cualquier mala acción.
cf. *Rhetorica ad Herenium* (II 34). SD 964, HL 877, M 61
- Auiditas malum facit*
La avidez hace mal.
A 346, G 300, COU I.290
- Omnis improbitatis mater est auaritia*
La avaricia es madre de toda vileza.
SD 6980, HL 5983, A 134, D 2196, G 2266, COU I.2150
- La codicia es raíz de todos los males.* MK 11257 H.-R. M.
- La codicia abre la puerta y todos los pecados entran.* MK 11258 R. M.
- La codicia lo quiso todo, y púsose del lodo.* MK 11259 R. M.
- En arca de avariento, el diablo yace dentro.* MK 5875 N.-C.-R. M., S 90
- El codicioso presto se concierta con el tramposo.* MK 11225 R. M.
- El codicioso e el revoltoso, presto s'avienen.* MK 11223 S.
- El tramposo, el codicioso y el tahir, presto se conciertan.* MK 11224 C.
- Encontróse el codicioso con el tramposo.* MK 11222 C.
- Contra todos vicios, poco dinero.* MK 63405 R. M.

9.43.1

- Auarus ipse miseriae causa est suae*
El mismo avaro es la causa de su propia miseria.
Publilio Siro (14 / A 14). SD 970, HL 884, VF 199, M 61, G 298
- In nullum auarus bonus est, in se pessimus*
El avaro no es nadie con nadie; consigo mismo, pésimo.
Publilio Siro (234 / I 5). SD 4031, HL 3612, VF 199, P 1324, M 63, G 1295

El avariento, para sí es malo y para nadie es bueno. MK 5933 R. M.

Para nadie es bueno el avaro, y para sí muy malo. MK 5934 R. M.

9.44. Las apariencias engañan

Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πείρα σφαλερή, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή

La vida es corta, el aprendizaje largo, la ocasión fugitiva, la experiencia engañosa, el juicio difícil.

Hipócrates (*Aphor.* 1, 1)

Experientia fallax, iudicium difficile

La experiencia es engañosa, el juicio difícil.

cf. Hipócrates (*Aphor.* 1, 1). SD 2855, HL 1603

Vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experientia falax, iudicium difficile

La vida es corta, el aprendizaje largo, la ocasión fugitiva, la experiencia engañosa, el juicio difícil.

cf. Hipócrates (*Aphor.* 1, 1). SD 10705, HL 9264, VF 251, P 3101, A 1457, D 3418 y 3419, COU I.3223

Πολλάκι γὰρ γνώμην ἐξαπατῶσ' ἰδέαι

Pues las apariencias a menudo confunden nuestro entendimiento.

Teognis (128)

Decipimur specie recti

Somos engañados por la apariencia de rectitud.

Horacio (*Ars* 25). SD 1942, HL 1855, VF 263, P 634, M 41, D 554, G 598, COU I.617

Decipit / frons prima multos

La primera impresión engaña a muchos.

Fedro (IV 2, 5-6). SD 1943, HL 1856, P 635, M 40, G 599, COU I.618

Fallaces sunt rerum species

La apariencia de las cosas es engañosa.

Séneca (*Ben.* IV 34, 1). SD 2969, HL 2705, P 927, M 40, A 90, D 889, G 941, COU I.993

Formosos saepe inueni pessimos / et turpi facie multos cognoui optimos

Conozco a muchas personas hermosas muy malas y a muchos muy buenos con una cara fea.

Fedro (III 4, 6-7). SD 3186, HL 2895, M 39, D 954, G 1043, COU I.1098, T 1392

Frons, oculi, uultusque persaepe mentiuntur; oratio uero saepissime

El aspecto, los ojos y la cara engañan muchas veces; pero la palabra, muchísimas.

Cicerón (*Quint. frat.* I 1, 5). SD 3264, HL 2952, VF 235, M 363, COU I.1129

Fronti nulla fides

Ninguna confianza en el aspecto.

Juvenal (2, 8). SD 3266, HL 2953, P 1022, M 408, D 982, G 1081, COU I.1131

Nimium ne crede colori

No creas demasiado en el aspecto.

Virgilio (*Ecl.* II, 17). SD 6091 y 6691, HL 5358, VF 90, P 1859, M 41 y 42, D 1879

Nolito fronti credere

No creas en el aspecto.

Marcial (I 24, 4). SD 6148, HL 5407, VF 90, P 1878, G 1962, COU I.1931

Non semper ea sunt quae uidentur

Las cosas no siempre son lo que parecen.

Fedro (IV 2, 5). SD 6393, HL 5576, P 1935, M 42, D 2009, G 2048, COU I.1995

Quaedam falsa ueri speciem ferunt

Ciertas cosas falsas tienen apariencia de verdad.

Séneca (*Irā* II 22, 2). SD 8019, HL 6926, M 43, G 2606, COU I.2443

Intus Nero, foris Cato

Por dentro un Nerón, por fuera un Catón.

San Jerónimo (*Ep.* 125, 18). SD 4375, HL 3901, P 1420, M 41, A 154, D 1323, G 1384, COU

I.1443

Fallitur uisus

La vista engaña.

SD 2981, HL 2715, A 90, G 949, COU I.1000

Homo non est ex fronte diiudicandus

No ha de juzgarse al hombre por su aspecto.

SD 3616, HL 3250, A 591, D 1101, G 1181, COU I.1235

Apariencias, falsas pareencias. MK 4517 R. M.*La vana apariencia engaña a la inexperiencia.* MK 4532 R. M.*Las apariencias engañan.* MK 4530 R. M., S 85*Las apariencias son engañosas: con cara de una cosa, son otra cosa.* MK 4531 R. M.*No hay que fiarse de las apariencias.* S 85*Falsa apariencia engaña a la mejor ciencia.* MK 4529 R. M.*La experiencia no se fía de la apariencia.* MK 23661 R. M.*Quien tiene ciencia, no se fía de las apariencias.* MK 4537 R. M.*Mala y engañosa ciencia es juzgar por las apariencias.* MK 4533 R. M.*¡Ojo y pestaña; que la vista engaña!* MK 63777 R. M.*Mucho ojo, que la vista engaña.* MK 52248 R. M.*No te fíes de la cara; que hasta al padre el hijo engaña.* MK 16079 R. M.*A veces una cosa ves, y otra es.* MK 4513 R. M.*A veces, no es el hombre lo que parece.* MK 4512 R. M.*La mitad de las cosas no son lo que parecen.* MK 4519 R. M.*Muchas veces no son las cosas lo que parecen.* MK 4520 R. M.*Parecer y no ser, a menudo suele suceder.* MK 4534 R. M.*So la color está el engaño.* MK 23809 R. M.*Tras la buena color del paño se oculta el engaño.* MK 23810 R. M.*En la tina, todo lo blanco no es harina.* MK 4492 C.*No es todo harina lo que blanquea.* MK 4491 H.-R. M.*No es todo verde lo que parece.* MK 4501 R. M.*Bien hablar y mal hacer, cedacillo de cerner.* MK 23895 N.-C.**Buena palabra, e triste fato.* MK 23889 Z.*Buenas palabras y malos hechos engañan a los locos y a los cuerdos.* MK 23890 R. M.*Buenas palabras y ruines hechos engañan a sabios y necios.* MK 23892 R. M.*Buenas palabras, y obras malas.* MK 23891 R. M.*Palabras buenas, por centenas; acciones malas, a millaradas.* MK 23894 R. M.*De lo que te digan, ná; y de lo que veas, la mitad.* MK 4526 R. M.*Hombre de buenos dichos, casi siempre mal bicho.* MK 23900 R. M.*Malos hechos solapados por buenas palabras, ¿a quién no engañan?* MK 23893 R. M.*vid. Apéndices 3.52, 5.54*

9.45. No cambiar lo que está bien

Stultum est queri de aduersis ubi culpa est tua

Es necio quejarse de la adversidad cuando la culpa es tuya.

Publilio Siro (608 / S 25). SD 9711, HL 8351, COU I.2961

Bene qui stat, non moueatur

Quien está bien, que no se mueva.

SD 1040, HL 943, P 331, COU I.309

Quieta non mouere

No mover lo que está tranquilo.

SD 8489, HL 7262, P 2505, M 504, G 2791, COU I.2615

Regula certa datur: bene qui stat, non moueatur

Se da como segura esta regla: quien está bien, que no se mueva.

SD 8832, HL 7534, A 868, D 2813, G 2892, COU I.2706

Quien bien está, no se mude. MK 32719, MK 49908 Z.–H.–R. M.

Quien bien está, no se mueva. MK 32719 R. M.

Quien está bien, no se cure de mover. MK 49909 R. M.

Si bien estás, no te mudarás. MK 5327 R. M.

Si estás bien, mudarte no convién. MK 49911 R. M.

María, si bien estás, no te mudarás. MK 49910 N.–C.

Muchos por mejorar llegaron a empeorar. MK 2729 R. M.

Quien busca el mejorarse, suele equivocarse. MK 2730 R. M.

Quien busca mejora, a veces empeora. MK 2731 R. M.

Quien más quiere que bien, a mal vien. MK 2739 R. M.

Quien bien está y mal busca, si mal le viene, Dios le ayuda. MK 2726, MK 32720 M.–R. M.

Quien bien tiene y mal busca, si bien le viene, Dios le ayuda. MK 20618 N.

Quien bien tiene e mal escoge, por mal que le venga non se enoje. MK 20617 S.–Z.–N.

Quien bien tiene y mal escoge, por mal que le venga, no se enoje. MK 2727 R. M.

Quien bien tiene y mal escoge, no se enoje. S 132

Quien bien tiene y mal desea, vaya y viva en la galea. MK 20619 Z.

A quien se muda, múdasele la ventura. MK 32722 R. M.

Bien estabas en tu nido, pájaro pinto. MK 49920 R. M.

Donde pasaste tu mocedad, no lo dejes por mejorar. MK 49915 R. M.

Quien está sentado, no se levante. MK 5326 R. M.

Quien tiene buen asiento no haga movimiento. MK 5325 C.

vid. Apéndice 6.04

9.46. *Es más fácil juzgar en lo ajeno que en lo propio*

Διό μοι δοχοῦσι συμφορὰς μὲν ἀλλήλων / βλέπειν ἀκριβῶς, ἀγνοεῖν δὲ τὰς οἴκοι

Por esto, creo yo, se ven tan exactamente los fallos de otros y se ignoran los de casa.

Babrio (66, 7-8)

Ἐξ οὗ δὴ συνέβη τοὺς ἀνθρώπους τὰ μὲν ἀλλότρια κακὰ ἐξ ἀπόπτου κατοπτάζεσθαι, τὰ δὲ ἴδια μὴ προσορᾶσθαι

Desde entonces ocurrió que los hombres ven de entrada los defectos de los demás mientras no distinguen los suyos propios.

Esopo (*Fab.* 266 P)

Οὐθεὶς ἐφ' αὐτοῦ τὰ κακὰ συνορᾷ, [...] / σαφῶς, ἑτέρου δ' ἀσχημονοῦντος ὄμεται

Nadie es consciente de sus propios defectos, pero se dará cuenta cuando otro haga algo feo.

Menandro (*fr.* 521 K-Th). T 1288

Ἄπαντές ἐσμεν εἰς τὸ νουθετεῖν σοφοί, / αὐτοὶ δ' ἀμαρτάνοντες οὐ γινώσκομεν

Todos somos expertos en hacer amonestaciones, pero no reconocemos que nos equivocamos.

Menandro (*Monost.* 57-58); Eurípides (*fr.* 1042 N²)

Aliena uitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt

Los vicios ajenos los tenemos ante los ojos; los nuestros, en la espalda.

Séneca (*Ira* II 28, 8). SD 504, HL 444, VF 166, P 154, M 645, A 389, D 118, G 113, COU I.118, T 1288

Clodius accusat moechum, Catilina Cathegum

Clodio acusa al adúltero; Catilina, a Catego.

cf. Juvenal (2, 26). G 446, COU I.423

Cum tua peruideas oculis mala lippus inunctis, / cur in amicorum uitis tam cernis acutum / quam aut aquila aut serpens Epidaurius?

Con los ojos cerrados por las legañas cuando miras tus propios defectos, ¿por qué, cuando se trata de los defectos de los amigos, los distingues tan agudo como un águila o la serpiente de

Epidauro?

Horacio (*Serm.* I 3, 25-27)

Cum uitia alterius satis acri lumine cernas / nec tua prospicias, fis uerso crimine caecus

Cuando ves con mirada penetrante los defectos de otro y no te fijas en los tuyos, te haces ciego por el delito contrario.

Monosticha Catonis (48-49)

Dixerit insanum qui me, totidem audiet atque / respicere ignoto discet pendentia tergo

Quien a mí me llame loco, también lo oír y aprenderá a mirar lo que le cuelga, sin saberlo, de la espalda.

Horacio (*Serm.* II 3, 298-299)

Est enim proprium stultitiae aliorum uitia cernere, obliuisci suorum

Pues es propio de la necedad ver los defectos ajenos y olvidar los propios.

Cicerón (*Tusc.* III 30, 73). SD 2575, HL 2399, M 570, A 389, D 785 y 795, G 822, COU I.854

Est proprium stultitiae aliorum uitia cernere, obliuisci suorum

Es propio de la necedad ver los defectos ajenos y olvidar los propios.

Cicerón (*Tusc.* III 30, 73). SD 2596, P 822

In alio pediculum, in te ricinum non uides

Ves en el otro un piojo, en ti no ves una garrapata.

Petronio (57, 7). SD 3870, HL 3476, P 1283, M 144, G 1259, COU I.1324, T 1289, W 11660

In suo quisque negotio hebetior est quam in alieno

En su propio asunto cada cual es más torpe que en el ajeno.

Curcio (VII 4, 10)

Loripedem rectus derideat

El que camina recto se ríe del patizambo.

Juvenal (2, 23); Erasmo (*Adag.* III 2, 21). A 277, G 1498, COU I.1536

Loripedem rectus derideat, Aethiopem albus: / quis tulerit Gracchos de seditione querentes?

El que anda recto se ríe del patizambo; el blanco, del negro. ¿Quién puede aguantar a los Gracos quejándose de una sedición?

Juvenal (2, 23-24). M 344, G 1498, T 1291

Loripedem rectus nigrum derideat albus

El que anda recto se ríe del patizambo; el blanco, del negro.

cf. Juvenal (2, 23); Erasmo (*Adag.* III 2, 21). G 1498, T 1291, W 13964 (cf. W 15920, 15922)

Nemo in sese temptat descendere, nemo, / sed praecedenti spectatur mantica tergo

Nadie intenta descender al fondo de sí mismo, nadie; pero se mira la alforja del que va delante.

Persio (4, 23-24)

Non uidemus manticae quod in tergo est

No vemos la alforja que llevamos en la espalda.

Catulo (22, 21); Erasmo (*Adag.* I 6, 90). SD 6443, HL 5610, VF 167, P 1941, M 145, G 1847 y 2070, COU I.2012, T 1288

Papulas obseruatis alienas, obsiti plurimis ulceribus

Os fijáis en los granitos ajenos y estáis cubiertos de úlceras.

Séneca (*Vit. beat.* 27, 4). SD 7638, VF 330, P 2157, M 144, T 1289

Peras imposuit Iuppiter nobis duas: / propriis repletam uitii post tergum dedit, / alienis ante pectus suspendit grauem. / Hac re uidere nostra mala non possumus; / alii simul delinquunt, censores sumus.

Júpiter nos cargó con dos alforjas: nos puso a la espalda una llena de los propios defectos y la otra, cargada con los ajenos, delante del pecho. Por eso no podemos ver nuestras maldades; pero, en cuanto los demás cometen una falta, somos sus censores.

Fedro (IV 10, 1-5)

Qui ne tuberibus propriis offendat amicum, / postulat, ignoscet uerrucis illius: aequum est, / peccatis ueniam poscentem reddere rursus

Quien pide a un amigo que no se ofenda con sus pústulas, deberá excusar las verrugas de aquél: es justo que el que pide indulgencia para sus faltas, también la conceda a su vez.

Horacio (*Serm.* I 3, 73-75). M 23, T 1289

Quis tulerit Gracchos de seditione querentes?

¿Quién soportará que los Gracos se lamenten de una sedición?

Juvenal (2, 24). SD 8522, HL 7287, T 1287

Suus cuique attributus est error, sed non uidemus manticae quod in tergo est

A cada cual le ha sido dado el defecto que le es propio, pero no vemos la alforja que llevamos en la espalda.

Catulo (22, 20-21). P 2858

Tu causam tuam non nosti, qui alienas tam facile discas

Nada sabes de tu propia causa, tú, que tan fácilmente entiendes las ajenas.

Cicerón (*Fam.* X 26, 2)

Dixit latro ad latronem

Dijo el ladrón al ladrón.

Biblia (*Lc.* 23, 40). SD 2220, HL 2115, P 148, COU I.709

Itaque quoniam facilius est de alienis iudicare, quam de suis; dum aliorum praecipitium uident, non prospexerunt quid ante suos pedes esset

Como es más fácil juzgar a los demás que a uno mismo, mientras ven el precipicio de los otros, no ven el que se abre ante sus pies.

Lactancio (*Div. Inst.* II 3, 16 [PL 6, 266b])

Nostram peram non uidentes, aliorum, iuxta Persium, manticae consideremus

No viendo nuestra alforja, observamos, conforme a Persio, la bolsa de los otros.

San Jerónimo (*Ep.* 102, 2)

Aliter de illis ac de nobis iudicamus

De distinta manera juzgamos a los demás que a nosotros.

SD 535, HL 473, G 127

Crimina qui cernunt aliorum, non sua cernunt

Los que ven los crímenes de los otros, no ven los suyos propios.

G 510, COU I.501

Falco meis sed talpa tuis erroribus extas: / si capis, ante tuos tolle, deinde meos

Eres un halcón con mis errores y un topo con los tuyos: si eres capaz, quita antes los tuyos y después los míos.

T 1289, W 8727a

Foris Argus, domi talpa

Fuera, un Argos; en casa, un topo.

SD 3173, HL 2880, COU I.1092

Nil nostra uitia cernimus, nimis caeci

No distinguimos nada nuestros vicios, somos demasiado ciegos.

G 1927

Papulas alienas obseruat, ipse plurimis ulceribus obsitus

El mismo que está cubierto de muchísimas úlceras se fija en los granitos ajenos.

cf. Séneca (*Vit. beat.* 27, 4). SD 7200, HL 6161

Quilibet in suo proprio negotio hebetior est quam in alieno

Cualquiera es más torpe en su propio asunto que en el ajeno.

cf. Curcio (VII 4, 10). SD 8495, HL 7267, G 2794

Los hechos de los otros, a los ojos, y a las espaldas los propios. MK 12643 R. M.

Quien de vicios está lleno, no ve los suyos, sino los ajenos. MK 63379 R. M.

Siempre el vicio ajeno nos parece peor que el nuestro. MK 16212 R. M.

Veo lo que te cuelga, y no lo que me arrastra. MK 55274 R. M.

No ves tus duelos, y ves los ajenos. MK 16209 R. M.

El ojo no se ve a sí, y ve a otro. MK 35471 R. M.

Quien mucho mira a los otros, no se ve a sí mismo. MK 16211 R. M.
Para lo ajeno, Candelita; para lo propio, cieguita. MK 16210 R. M.
Ve la vecinilla la chispa en la casa ajena, y no mira la suya, que se la quema. MK 12652 R. M.
Vemos la alforja delantera de las faltas ajenas, y no vemos la trasera de las nuestras. MK 12642 C.*
Como tenemos la jorobita atrás nadie se ve la suya. MK 16193
El corcovado no ve su chepa, y se burla de la ajena. MK 16190 R. M.
El corcovado no ve su corcova y ve la de su compañero. MK 16188 N.
El corcovado no ve su corcova, y ve la otra. MK 16189 C.
El corcovado no ve su giba, y ve la mía. MK 16191 R. M.
El corcovado non vee la su corcova, sinón la ajena. MK 16187 S.-Z.-C.
Hay quien no se ve su joroba, pero le cuenta las viruelas a una mosca. MK 16192 R. M.
Ningún jorobado se va la joroba. MK 16194 R. M.
Tu joroba bien la oteo; la mía es la que no veo. MK 12651 R. M.
vid. Apéndice 6.07

9.46.1

Hypocrita, eice primum trabem de oculo tuo, et tunc uidebis eiicere festucam de oculo fratris tui
 Hipócrita, saca primero la viga de tu propio ojo, y entonces verás para sacar la paja del ojo de tu hermano.
 Biblia (*Mt.* 7, 5). SD 3689, T 1289

Quid uides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non uides?
 ¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano, y no ves la viga en tu propio ojo?
 Biblia (*Mt.* 7, 3). SD 8385 y 8447, P 2489, A 925, D 2595, COU I.2590

Quid uides festucam in oculo fratris tui, trabem autem quae in oculo tuo est non consideras?
 ¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano pero no observas la viga que hay en tu propio ojo?
 Biblia (*Lc.* 6, 41). SD 10586, VF 330

Quomodo potes dicere fratri tuo «Frater sine eiciam festucam de oculo tuo», ipse in oculo tuo trabem non uidens? hypocrita, eice primum trabem de oculo tuo et tunc perspicies ut educas festucam de oculo fratris tui
 ¿Cómo puedes decir a tu hermano: «Hermano, deja que saque la paja de tu ojo», tú que no ves la viga en tu propio ojo? Hipócrita, saca primero la viga de tu propio ojo, y entonces verás para quitar la paja del ojo de tu hermano.
 Biblia (*Lc.* 6, 42)

Stipulam in alieno oculo facilius prospicere quam in suo trabem
 Ver más fácilmente la paja en el ojo ajeno que la viga en el propio.
 Tertuliano (*Apol.* 39, 14). SD 9686, HL 8329, A 925, D 3110, COU I.2951

Caue, quaeso, ne per trauem tuam festucam meam uideas
 Cuidate, por favor, de no ver mi paja a través de tu viga.
 M 143

Cernere festucam mos est in fratris oculo; / in propriis oculis non uidet ipse trabem
 Se acostumbra a ver la paja en el ojo del hermano, y esta misma [persona] no ve la viga en sus propios ojos.
 T 1289, W 2634

Festucam ex alterius oculo eiicere
 Sacar la paja del ojo de otro.
 Erasmo (*Adag.* I 6, 91)

En el ojo de su vecina vee una paja, y en el suyo no vee una tranca. MK 16195 Z.-N.-C.
En el ojo del vecino vemos una paja como una viga de molino. MK 55262 R. M.
La paja en el ojo ajeno, y no la viga en el nuestro. MK 16196 N.
No vemos la viga en nuestro ojo y vemos la paja en el de otro. MK 16198 R. M.

Vemos la paja en el ojo ajeno, y no vemos la viga en el nuestro. MK 12644 R. M.
Veo una pajueta en el ojo del vecino, y no una tranca en el mío. MK 55275 R. M.
Quien en el ojo ajeno ve la arista, en el suyo no adiverte la viga. MK 12646 R. M.
Quien ve la mota en el ojo ajeno, vea la viga en el suyo. MK 12645 R. M.
Ninguno ve en su ojo el arguero, sino en el ajeno. MK 16202 C.
Vese el arguero en el ojo ajeno, y no la viga de lagar en el nuestro. MK 16197 C.

9.46.2

- Ἀ τοῖς ἄλλοισιν ὡς φαῦλα ἐπιτιμᾶς, ταῦτα πρότερον αὐτὸς ποιέειν φυλάσσειο*
 De los vicios que censures en los demás, tú mismo luego te salvarás.
 Arsenio (4, 23d), atribuido a Eusebio (*fr.* 49 M)
- Γίνωσκε σαυτὸν νουθετεῖν ἄλλους θέλων*
 Conócete a ti mismo cuando quieras reprender a los demás.
 Menandro (*Monost.* 138)
- Ὅταν τι μέλλῃς τὸν πέλας κατηγορεῖν, / αὐτὸς τὰ σαυτοῦ πρώτ' ἐπισκέπτου κακά*
 Cuando estés para presentar una acusación contra tu prójimo, mira primero tus propios defectos.
Comparatio Menandri et Philistionis (III, 41-42). T 1290
- Cum accusas alium, propriam prius inspice uitam*
 Cuando acuses a otro, examina primero tu propia vida.
Monosticha Catonis (41). A 1250, D 500, COU I.525, T 1290
- Is qui, quod in altero uitium reprehendit, in eo ipse reprehenditur*
 Aquel que es reprendido en aquello en lo que reprendía como vicio en otro.
 Cicerón (*Verr.* II, III 4)
- Perturpe est enim, quod obicitur in obiciente cognosci*
 Es vergonzoso que se conozca lo que se reprocha en el que reprocha.
 Pseudo-Publilio Siro (*App.* 54)
- Quae culpare soles ea tu ne feceris ipse: / turpe est doctori, cum culpa redarguat ipsum*
 No hagas tú mismo lo que sueles condenar: es vergonzoso para el maestro cuando su propia falta lo contradice.
Disticha Catonis (1, 30). T 1290
- Qui alterum incusat probri, sumpse enitere oportet*
 Quien acusa a otro de mala conducta, es preciso que él mismo brille.
 Plauto (*Truc.* 160). SD 8132, HL 7016, COU I.2491
- Qui alterum peccati arguit, ipse a peccato debet alienus esse*
 Quien acusa a otro de pecado, debe estar libre de pecado.
 San Ambrosio (*Off.* III 11, 72 [PL 16, 166b]). SD 8133, VF 264, G 2667
- Cum fueris censor, primum te crimine purga*
 Cuando seas crítico, primero depúrate de tu falta.
 A 193, D 504, COU I.536
- Ignoscito aliis quasi pecces cotidie*
 Perdona a los otros pensando que tú te equivocas cada día.
Appendix sententiarum (32 R). T 1290
- Qui alteri uult iniuste dicere, se prius respiciat*
 Quien a otro quiere decir algo injustamente, que se mire primero a sí mismo.
 A 193 y 1250, G 2666, COU I.2490
- Qui alterum incusat improbi, eum ipsum se intueri oportet*
 Quien acusa a otro de mala conducta, debería mirarse a sí mismo.
cf. Plauto (*Truc.* 160). SD 8131, P 2433, A 1429, T 1289, W 23822
- Qui in alium paratus est dicere, omni culpa carere debet*
 Quien está dispuesto a hablar contra otro, debe carecer de toda culpa.
 SD 8212, HL 7079, A 193, D 2634, COU I.2524

Vnusquisque commedat uirtutem, in qua uiget; et reprehendit uitium, in quo delinquit

Cada cual recomienda la virtud en la que prevalece, y reprende el vicio en que ha incurrido.

SD 10281

Antes de murmurar de tu vecino, date una vuelta a ti mismo. MK 12654 R. M.

Cuando vayas a murmurar, mírate por dentro, y no murmurarás. MK 44656 R. M.

Júzgate a ti antes de juzgarme a mí. MK 12655 R. M.

Quien a mí escarnece, en sus hechos piense. MK 12659 R. M.

Quien a mí escarnece, sus hechos no vee. MK 16200 N.-R. M.

Quien a mí escarnece, sus hechos no vee, que si sus hechos viera, a mí no me escarneciera. MK 16199 Z.

Quien a mí escarneció, sus hechos no vio; que si sus hechos viera, a mí no me escarneciera. MK 44479 R. M.

Quien a otro quiere juzgar, por sí debe comenzar. MK 12658 R. M.

Quien de mí dice, a sí propio se mire. MK 44478 R. M.

Quien dice de mí, diga de sí; que bien tendrá qué decir. MK 44658 R. M.

Quien dice de mí, diga de sí; y nos pondremos a oír. MK 44659 R. M.

Quien dice de mí, mírese a sí. MK 44477 C.

Quien dice de mí, mucho de sí tiene que contar, y nos pondremos a escuchar. MK 44660 R. M.

Quien escarnece los ajenos, no ve sus hechos. MK 12647 R. M.

Si hablar de otros quieres, date una vuelta y verás cómo eres. MK 12649 R. M.

Procure ser, en todo lo posible, el que ha de reprender, irrepreensible. MK 55246

Quien ha de reprender, de todo vicio ha de carecer. MK 55243 Z.-H.-R. M.

Siempre ha de hablar quien más tiene por qué callar. MK 55270 R. M.

Mis vicios definiendo y censura los ajenos. MK 55257 R. M.

No quieras reprender lo que a en ti echan de ver. MK 55244 R. M.

No reprendas a otro el vicio que hay en ti propio. MK 55245 R. M.

Reprende vicios ajenos quien de los suyos está lleno. MK 55247 R. M.

Reprende vicios ajenos quien está lleno de ellos. MK 55247 R. M.

Vicio que es tuyo propio no lo reprendas a otro. MK 55276 R. M.

Antes de decir de otro: "cojo es", mírate tú los pies. MK 12653 R. M.

Mira tu lodo, y deja el del otro. MK 12656 R. M.

Mira tus culpas y penas, y no mires las ajenas. MK 12657 R. M.

Quien no ve sus propias tachas, dice al asno otras borrachas. MK 12648 R. M.

Si el buey se mirara el rabo, no hablaría mal de su amo. MK 14308 R. M.

Si la cabra se mirase el rabo, no diría mal de su amo. MK 12661 R. M.

Mete la mano en tu seno, y no hablarás del piojo ajeno. MK 12676 R. M.

No hay como un pringoso para ver manchas en otro. MK 16208 R. M.

Si cada uno se juzgase, no sería menester alcalde. MK 12660 R. M.

9.46.3

Ecce quam nigra es: sic dixit cacabus ollae

"¡Mira qué negra eres!", así dijo el puchero a la olla.

SD 2433, HL 2284, A 958, G 784, COU I.805

Vae tibi nigrae, dicebat caccabus ollae

Vete, negra, decía el puchero a la olla.

A 958, D 3323, COU I.3144

Dijo la sartén al cazo: quita allá, que me tiznas. S 898

Dijo la sartén a la caldera: quítate allá, negra. S 898

Dijo la sartén a la caldera: tírte allá, culinegra. S 898

Dijo la sartén a la caldera: tírte allá, ojinegra. S 898

Dijo la corneja al cuervo: Quítate allá, negro; y el cuervo a la corneja: Quitaos vos allá, negra. S

269

9.46.4*Asinum asellus culpat*

El asno culpa al burro.

A 277, G 246, COU I.245

O miserum bellum, dum tundit asellus asellum!

¡Oh miserable guerra, mientras el asno golpea al burro!

A 277, COU I.2080

*Dijo el asno al mulo: Tira allá, orejudo. S 99***9.46.5***Pᾶον παραιεῖν ἢ παθόντα καρτερεῖν*

Es más fácil dar consejos que ser fuerte cuando se sufre.

Menandro (*Monost.* 693); Eurípides (*Alc.* 1078). T 1693*Facile omnes, cum ualemus, recta consilia aegrotis damus*

Cuando estamos sanos, fácilmente damos todos buenos consejos a los enfermos.

Terencio (*Andr.* 309); Erasmo (*Adag.* I 6, 68). SD 2919, HL 2665, VF 122, P 911, M 109, A 310, D 875, G 929, COU I.984*Non facit ipse aeger quod sanus suaserit aegro*

El mismo enfermo no hace lo que, estando sano, recomienda a un enfermo.

Monosticha Catonis (57)*Valentes recte consulunt aegrotis*

Los que están sanos aconsejan rectamente a los enfermos.

A 310, D 3328, G 3325, COU I.3145

*A los enfermos los sanos, saludables consejos damos. MK 12719 R. M.**Cuando estamos buenos, damos consejos a los enfermos; mas si malos estamos, no los tomamos. MK 21059 C.-R. M.**Cuando salud tenemos, fácilmente damos buenos consejos al enfermo. MK 32930 R. M.**Fácilmente, el sano da consejo al doliente. MK 12721 R. M.**Los sanos a los enfermos damos saludables consejos. MK 32931 bis R. M.**El sano al doliente, so regla le mete. MK 32931 N.-C.-R. M.***9.47. El ave se procura su propia desgracia***Ipsa sibi auis mortem creat*

La propia ave se procura a sí misma la muerte.

Plauto (*fr.* 47 L)*Malum sibi auem cacare*

Para su mal caga el ave.

San Isidoro (*Etym.* XII 7, 71)*Turdus ipse sibi malum cacat*

El mismo tordo se caga para su propio mal.

San Isidoro (*Etym.* XII 7, 71); Erasmo (*Adag.* I 1, 55)*vid. Apéndice 6.09.2***9.48. La proximidad disminuye la autoridad***Cuncta ut ex longinquo aucta in deterius adferuntur*

Todo lo que desde la lejanía es importante [de cerca] se hace peor.

Tácito (*Ann.* II 82, 2). M 338, A 201, COU I.551

Facilitas auctoritatem, seueritas amorem deminuit

La blandura disminuye la autoridad; la severidad, el amor.

Tácito (*Agr.* 9, 4). SD 2922, HL 2668, M 209, G 933

Maior e longinquo reuerentia

De lejos es mayor el respeto.

Tácito (*Ann.* I 47, 3). SD 4962, HL 4472, VF 329, P 1574, M 339, A 201, D 1520, G 1533, COU I.1574

Maiora credi de absentibus

Las cosas se creen mayores sobre los ausentes.

Tácito (*Hist.* II 83, 1). M 339

Minuit praesentia famam

Con la presencia disminuye la fama.

Claudiano (*Gild.* 385). SD 5271, HL 4745, VF 329, M 205, A 201, D 1636, G 1647, COU I.1687

Quae e longinquo, magis placent

Lo que se ve desde la lejanía, gusta más.

P 2396, G 2584, COU I.2433

Quotidiano conuictu auctoritas minuitur

Con la diaria convivencia disminuye la autoridad.

SD 8727, HL 7429, M 209, A 201, D 2782, G 2871, COU I.2689

vid. Apéndices 1.48, 6.11

9.49. Hay que hablar poco y escuchar mucho*Οὐκ ἔστι σιγᾶν αἰσχρόν, ἀλλ' εἰκῆ λαλεῖν*

No es vergonzoso callar, sino hablar a la ligera.

Menandro (*Monost.* 566)

Σιγή ποτ' ἐστὶν αἰρετωτέρα λόγου

El silencio es a veces más deseable que la palabra.

Menandro (*Monost.* 709)

Σιγᾶν ἄμεινον ἢ λαλεῖν ἂ μὴ πρέπει

Es mejor callar que decir lo que no conviene.

Menandro (*Monost.* 710)

Auribus frequentius quam lingua utere!

Utiliza más frecuentemente los oídos que la lengua.

Pseudo-Séneca (*Mor.* 104). P 278

Exigua his tribuenda fides, qui multa loquuntur

Poco crédito hay que conceder a los que hablan mucho.

Disticha Catonis (2, 20, 2). SD 2833, HL 2584, P 887, M 96, A 983, D 833, G 896, COU I.943

In multiloquio non deerit peccatum

En el mucho hablar no falta el error.

Biblia (*Prov.* 10, 19). SD 4023, HL 3605, P 1322, M 97, A 983, D 1264, G 1290, COU I.1351

Sit autem omnis homo uelox ad audiendum, tardus autem ad loquendum

Pero sea todo hombre rápido para escuchar, pero lento para hablar.

Biblia (*Jc.* 1, 19). G 3106

Nemo secure loquitur, nisi qui libenter tacet

Nadie habla sin dudas sino quien calla de buena gana.

Kempis (*Imit.* I 20, 2). SD 5836, HL 5190, VF 222, M 553

Postremus dicas, primus taceas

Habla el último, calla el primero.

San Isidoro (*Etym.* VI 8, 12), atribuido al poeta Marcio. SD 7695, HL 6611, P 2317, G 2486, COU I.2347

Audi multa, loquere pauca, et non errabis

Escucha mucho, habla poco y no errarás.

SD 910, HL 827, A 989, D 231, G 270, COU I.264

Mendacium semper in multiloquio

Hablar mucho es siempre propio de los mentirosos.

A 983, G 1624, COU I.1669

Multiloqui mendaces

Los que hablan mucho son mentirosos.

B 1929, M 97

Multum loqui et uerum dicere, semper difficile est

Hablar mucho y decir la verdad, siempre es difícil.

M 97

Non est eiusdem, et multa, et opportuna dicere

No es lo mismo hablar mucho y hablar oportunamente.

Erasmus (*Adag.* I 2, 99)

Vt non multa loqui, plura autem audire moneret, / linguam unam natura, duas dedit omnibus aures

Para aconsejarnos no hablar mucho sino escuchar mucho, la naturaleza nos ha dado a todos una sola lengua y dos orejas.

M 433, A 989

Habla poco y oye más, y noerrarás. MK 29307 R. M.

Habla poco, escucha asaz, y noerrarás. MK 29306 C.

Poco hablar y mucho escuchar, es el modo de noerrar. MK 29313 R. M.

Poco hablar y mucho oír, y no tendrás que sentir. MK 29314 R. M.

Habla poco y mucho escucha; que para eso tienes dos orejas, y bocas, sólo una. MK 29309 R. M.

Mucho escuchar y poco hablar buena fama te han de dar. MK 29310 R. M.

Oye mucho y habla poco, pues lo contrario hace el loco. MK 29311 R. M.

Oye mucho y habla poco, si quieres ser estimado y, a tiempo, necesitado. MK 29312 R. M.

A mucho hablar, poco acertar. MK 29354

El gran hablador, mal acertador. MK 29355 C.

El que mucho habla, por necesidad tiene que errar. S 688

Mucho hablar, mucho errar. MK 29353 S.-Z.-C.

Quien mucho habla, mucho yerra. MK 29357 Z.-C.

Quien mucho habla, mucho yerra, pero en algo acierta. MK 29361 R. M.

Comenzar a hablar, comenzar a errar. MK 29356 R. M.

Quien en mucho hablar se empeña, a menudo se despeña. MK 29524 R. M.

Mucho hablar y poco errar no los vi juntos andar. MK 29359 R. M.

Más fácil es acertar callando que no errar hablando. MK 29470 R. M.

Más vale acertar callando que errar hablando. MK 29472 R. M.

Más vale callar que errar. MK 8591 R. M.

Más veces se acierta en el callar que en el hablar. MK 29471 R. M.

Nadie yerra por callar, y hablando mucho, mucho se suele errar. MK 8592 R. M.

Quien no habla, no yerra. MK 8593 R. M.

Boca cerrada y ojo abierto, no hizo jamás un desconcierto. MK 8563 C.

9.49.1

Audi, uide, tace, si uis uiuere in pace

Escucha, mira y calla, si quieres vivir en paz.

SD 911, HL 828, P 269, M 503, A 989, D 232, G 271, COU I.265, W 1712

Oír, ver y callar. MK 8606 Z.-C.

Oír, ver y callar, para vivir en paz. MK 8618 C.-R. M.

Oye, ve y calla, y vivirás vida holgada. MK 8631 C.-R. M.

Oyendo, viendo y callando, con todos en paz me ando. MK 8619 R. M.

Si quieres vivir en paz, oye, mira y taz. MK 8615 H.-R. M.

Cuanto sabes no dirás, cuanto ves no juzgarás, si quieres vivir en paz. MK 8718 N.-C.
Escucha, mira y aprende a callar, si quieres vivir en paz. COU II.1104
Oír, ver y callar, esto sí que es negociar. MK 8662 R. M.
Oír, ver y callar, para apaciguar. MK 8621 R. M.
Oír, ver y callar, para con nadie tropezar. MK 8622 R. M.
Oye, ve y calla, y con nadie tendrás batalla. MK 8620 R. M.
Quien su vida ha de salvar, ha de ver, oír y callar. MK 8630
Quien oye, ve y calla, del mundo goza y a nadie daña. MK 8632 R. M.
Quien quisiere del mundo gozar, ha de ver, oír y callar. MK 8629 R. M.
Regla para buen vivir, callar después de ver y oír. MK 8634 R. M.
Oír, callar y ver, hace buen hombre y buena mujer. MK 8612 R. M.
Oír, ver y callar, por la tierra y por la mar. MK 8661 R. M.
Oír, ver y chitón, y más no supo Salomón. MK 8664 R. M.
Oír, y ver y callar, recias cosas son de obrar. MK 8607 N.-C.
Quien oye, ve y calla, de tonto no tiene nada. MK 8666 R. M.
Oír, ver y callar, para triunfar. MK 8663
Quien quiera crecer, ciego, mudo y sordo ha de ser. MK 19169 R. M.
Quien quiera medrar que no ve y que no oye ha de aparentar. MK 19170 R. M.
Si quieres medrar, has de oír, ver y callar. MK 8648 R. M.
En callando, hay paz. MK 8616 R. M.
Quien en todo calla, en todo paz halla. MK 8623 R. M.
En callando, no hay quimera. MK 8617 R. M.
Oír, y ver y callar, y preguntando, decir verdad con libertad. MK 8608 C.
Ver, oír, oler, gustar y callar, vida ejemplar. MK 8633 R. M.

9.49.2

Dixisse me, inquit, aliquando paenituit, tacuisse numquam
 [Jenócrates] dijo: "A veces me he arrepentido de haber hablado, nunca de haber callado."
 Valerio Máximo (VII 2 ext., 6), atribuido a Jenócrates. SD 2217, VF 222, G 696

Nulli tacuisse nocet, nocet esse locutum
 A nadie perjudica haber callado, [pero] perjudica haber hablado.
Disticha Catonis (1, 12, 2). SD 6575, HL 5701, P 1884, M 553, A 988, D 2067, G 2120, COU I.2041

Rumores fuge ne studeas nouus auctor haberi; / nam nulli tacuisse nocet, nocet esse locutum
 Evita la murmuración, no quieras que te tengan por su causante, pues a nadie perjudica haber callado, [pero] perjudica haber hablado.
Disticha Catonis (1, 12). SD 8991, M 554, D 2882

Saepius locutum, nunquam me tacuisse paenitet
 Más a menudo se arrepiente uno de haber hablado, nunca de haber callado.
 Pseudo-Publilio Siro (336). G 2954

Tacere pro se praestat, quam contra loqui
 Callar en favor de uno mismo aprovecha más que hablar en contra.
 Pseudo-Publilio Siro (359)

Tacendo non incurritur periculum
 Callando no se corre peligro.
 G 3183

De haber hablado se arrepintieron muchos; de haber callado, ninguno. MK 8690 R. M.
De hablar, todo el mundo se arrepintió; de callar, no. MK 8691 R. M.
De lo que no dije no me arrepentí: de lo que dije, sí. MK 8692 R. M.
Los menos, por callar se arrepintieron. MK 8688 C.
Decir me pesó; callar, no. MK 8689 R. M.

Hablar a muchos pesó, y haber callado, a ninguno. MK 8686 H.–R. M.
Comer poco, hablar poco y madrugar, a nadie dio pesar. MK 41977 R. M.
En el callar rara vez hay riesgo. MK 8614
Por callar, a nadie vi ahorcar. MK 8627 R. M.

9.50. Hay que acomodarse al lugar

Ἦθη μετέρχου τὰ προσήκοντα ξένοις

Intenta seguir las costumbres que son propias de tus huéspedes.

Menandro (*Monost.* 310)

Ἄλλ' ἔπου χώρας τρόποις

Pero sigue los modales de un sitio.

Appendix proverbiorum (1, 20); Macario (1, 89); *Suda* (a 1142)

Ἄλλοτε δ' ἀλλοῖον τελέθειν καὶ χώρα ἔπεσθαι

Mostrarse unas veces de una manera, otras de otra, y acomodarse al lugar.

Zenobio (1, 24); Zenobio Ath. (5, 50); Diogeniano (1, 23); Gregorio Ciprio (1, 8); Apostolio (1, 39). T 560

Νόμοις ἔπεσθαι τοῖσιν ἐγχώροις καλόν

Es conveniente acomodarse a las costumbres del país.

Menandro (*Monost.* 518); Sófocles (*fr.* 937 R)

Ξένος ὢν ἀκολουθεῖ τοῖς ἐπιχωρίοις νόμοις

Si eres extranjero, adáptate a las costumbres del lugar.

Menandro (*Monost.* 547)

Vt homines sunt, ita morem geras

Como sean los hombres, así te acomodarás a sus costumbres.

Plauto (*Most.* 725); Terencio (*Adelph.* 431)

SD 10331, HL 8944, M 594 y 600, A 830, G 3306, COU I.3130

Ad terrae morem uitae decet esse tenorem

Conviene que tu modo de vida sea como las costumbres de la tierra en que vives.

A 1389, D 77, G 62, COU I.68

Id quod adest boni consulendum

Hay que considerar como bueno lo que se presenta.

A 830, G 1210, COU I.1268

Te seruare decet mores illamque loquelam / eius telluris, incola cuius eris

Te conviene mantener las costumbres y el habla de esa tierra cuyo habitante serás.

W 31744

Así hagamos como veamos. MK 558 R. M.

Como verás, así harás. MK 556 C.

Como vieres haz, si quieres vivir en paz. MK 559 R. M.

Do fueres, harás como vieres. MK 551 Z.–N.–C.–C. C. –R. M.

Según veas, así harás, y siempre acertarás. MK 561 R. M.

Ve do vas: como vieres, así faz. MK 549 S.–Z.–N.–R. M.

Acá como acá, y allá como allá. MK 547 H.

Allí como allí, y aquí como aquí. MK 548 C.*

Ve donde vas, y como vieres, así haz, y como sonaren, así bailarás. MK 550 R. M.

Dondequiera que fueres haz lo que vieres; y si gastan albarda, procura que la tuya sea la más larga. MK 552 C.–R. M.

Si vas a tierra donde los hombres usen albarda, póntela tú más ancha y más larga. MK 586 R. M.

Cuando pases por la tierra de los tuertos, cierra un ojo. MK 569 R. M.

Donde veas a todos cojear, debes, a lo menos, renquear. MK 575 R. M.

Donde jueguen, juega; donde renieguen, reniega. MK 572 R. M.

Ni a reír donde lloran, ni a llorar donde ríen. MK 580 R. M.

9.50.1*Ὁ Κρηὶς τὸν Κρηῖτα*

El cretense contra el cretense.

Diogeniano (7, 31)

Κρητίζειν

Comportarse como un cretense.

Zenobio (4, 62)

Κρηὶς πρὸς Αἰγινήτην

Cretense con el de Egina.

Diogeniano (5, 92); Zenobio Ath. (5, 53)

Πρὸς Κάρα καρίζεις

Con el cario, te haces el cario.

Diogeniano (7, 65); Erasmo (*Adag.* I 2, 30)*Cretensis Cretensem*

El cretense contra el cretense.

Erasmo (*Adag.* I 2, 26); cf. Diogeniano (7, 31). M 287*Cretensis cum Aegineta*

Cretense con el de Egina.

Erasmo (*Adag.* I 2, 27)*Cretiza cum Cretensi*

Hazte el cretense con el cretense.

Erasmo (*Adag.* I 2, 29). M 287, A 554, COU I.530*Cum Care carizas*

Con el cario, te haces el cario.

Erasmo (*Adag.* I 2, 30)*Con los cretenses se ha de cretizar.* MK 563 C.***9.50.2***um fueris Romae, romano uiuito more, / cum fueris alibi, uiuito sicut ibi*

Cuando estés en Roma, vive según la costumbre romana; cuando estés en otro lugar, vive como [vivan] allí.

SD 1696, VF 217, P 563, G 534, COU I.536, W 4176

Cum Romae fueritis, romano uiuite more

Cuando estéis en Roma, vivid según la costumbre romana.

SD 1728, HL 1656, M 128, COU I.546

Dum Romae fueris romano uiuito more

Mientras estés en Roma, vive según la costumbre romana.

G 745

Si fueris Romae, romano uiuito more; / si fueris alibi, uiuito sicut ibi

Si estás en Roma, vive según la costumbre de los romanos; si estás en otro lugar, vive como [vivan] allí.

SD 9349, HL 8034, P 2737, A 1190, D 3014, G 3046, COU I.2859

Cuando estuvieras en Roma, vivirás a uso romano. MK 562 H.-R. M.*Cuando fueres a Roma, vive como en Roma.* MK 565 R. M.*En Roma, como en Roma.* MK 564 C.*Si a Roma vas, como vieres haz.* MK 566 R. M.**9.50.3***Nihil nimirum in his exercitationibus doctores peccant qui necesse habent cum insanientibus furere. Nam nisi dixerint quae adulescentuli probent, ut ait Cicero, «soli in scolis relinquentur»*

Sin duda en nada se equivocan los maestros que, en sus prácticas, consideran necesario obrar locamente con los locos; porque, si no dijeran lo que aprueben los chicos, «se quedarían solos en las escuelas», como dice Cicerón.

Petronio (3, 2), remitiendo no literalmente a Cicerón (*Cael.* 17, 41)

Cum stulto, stultus, sapiens sis cum sapiente

Sé necio con el necio, sabio con el sabio.

SD 1736, VF 217, P 574, G 540, COU I.548, W 4485

Necesse est cum insanientibus furere, nisi solus reliqueris

Con los locos es necesario obrar locamente, si no te quedas solo.

cf. Petronio (3, 2). SD 5701, VF 245, P 565, A 624, D 1726, G 1789, COU I.538

Cuando estés entre tontos, hazte el tonto. MK 570 R. M.

Cuando topares con el loco, fíngete necio. MK 37152 N.-C.

Entre locos, hazte el loco, o te tendrán en poco. MK 578 R. M.

Donde hay pocos cuerdos y muchos locos, arrinconados están los pocos. MK 59782 R. M.

Donde hay pocos cuerdos y muchos locos, no seas tú de los pocos. MK 59783 R. M.

En la tierra donde todos son locos, la locura es ser hombre cuerdo. MK 576 R. M.

No sabe poco quien sabe ser cuerdo con el cuerdo y loco con el loco. MK 581 R. M.

¿Quieres librarte de un loco? Hazte el loco. MK 37169 R. M.

A un loco, echarle otro loco, o dos si uno es poco. MK 54351 R. M.

A un loco, loco y medio. MK 54352 R. M.

A un loco, otro. MK 54350 C.

Con el loco, loco. MK 37145 R. M.

9.50.4

Ἀλωπεκίζειν πρὸς ἑτέραν ἀλώπεκα

Zorrear con otra zorra.

Zenobio (1, 70); Zenobio Ath. (5, 53); Erasmo (*Adag.* I 2, 28). T 272

Consonus esto lupis, cum quibus esse cupis

Sé unísono con los lobos con los deseas estar.

G 474, COU I.458

Contra uulpem uulpinandum

Contra la zorra hay que zorrear.

A 1473, COU I.474

Cum uulpe prudens uulpinabitur

El prudente zorreará con la zorra.

A 1473, COU I.550

Cum uulpe uulpinare

Zorrear con la zorra.

Erasmo (*Adag.* I 2, 28). SD 1741, HL 1664, G 542, COU I.550

Vlula cum lupis, cum quibus esse cupis

Aúlla con los lobos con los que deseas estar.

SD 10232, HL 8861, P 2959, A 624, D 3262, G 3278, COU I.3096, W 32113

Cuando vivas entre zorros, zorrea tú un poco. MK 51569 R. M.

Cuando estés entre cucos y zorros, sélo tú más que todos. MK 54358 R. M.

Si entre lobos has de morar, aprende a auallar. MK 584 R. M.

Si entre lobos vives, aúlla; y si entre burros, rebuzna. MK 585 R. M.

Si entre burros te ves, rebuzna alguna vez. MK 583 R. M.

Donde la gente ladre, ladra y no hables. MK 574 R. M.

Donde ladrar se use, ladra y no dudes. MK 573 R. M.

Donde hablen, habla; donde ladren, ladra. MK 571 R. M.

Si el ladrar se usa, ¿por qué lo rehusas? MK 582

9.51. *El oficio es un refugio*

Λιμὴν πέφυκε πᾶσι παιδεία βροτοῖς

La educación es para todos los mortales un refugio.

Menandro (*Monost.* 436)

Λιμὴν ἀτυχίας ἐστὶν ἀνθρώποις τέχνη

La destreza es para los hombres un refugio en el infortunio.

Menandro (*Monost.* 430)

Artem qui sequitur, raro pauper reperitur

Quien aprende un arte, raramente se ve pobre.

SD 852, HL 775, A 106, G 241, COU I.238

Res ualet, ars praestat; si res perit, ars restat

El dinero tiene valor, [pero] vale más el oficio: si el dinero desaparece, el oficio queda.

SD 8925, HL 7627, P 2616, A 106 y 808, G 2915, COU I.2728, W 26790

El oficial tiene oficio y al. MK 46584 Z.-N.

El oficial tiene oficio y caudal. MK 46585 R. M.

Oficial, aunque no haya ál, rico se puede llamar. MK 46592 R. M.

Quien ha oficio y viña arrienda, tiene hacienda. MK 46589 R. M.

Quien ha oficio, ha beneficio. MK 46586 Z.-N.-R. M.

Quien sabe buen oficio manual, lleva consigo un caudal. MK 46588 R. M.

No hay oficio bueno ni malo que no dé de comer a su amo. MK 46599 C.

Quien buen oficio sabe, de buena despensa tiene la llave. MK 46606 R. M.

Quien oficio tiene, su casa mantiene. MK 46605 R. M.

Quien tiene oficio, su pan lleva consigo. MK 46604 R. M.

En casa del oficial asoma la hambre, mas no osa entrar. MK 46596 N.-C.-R. M.

En casa del oficial, llega la hambre a la puerta, mas no entra. MK 46597 R. M.

Manos duchas mondan huevos que no largos dedos. MK 29229 N.-C.

Manos duchas, comen truchas. MK 29228 S.-Z.-N.

El trabajo nunca dejes, aunque no ganes lo que mereces; que el trabajar, rico habías de ser y no lo habías de dejar. MK 61261 R. M.

Quien quiera ser rico, trabaje desde chico. MK 61305 R. M.

Trabajo y fortaleza, manantial de riqueza. MK 61303 R. M.

Faz arte, y caerte ha parte. MK 29231 R. M.

Haz arte, e caerte ha parte. MK 35845 S.

Haz arte, y caerte ha en parte. MK 49866 N.

Quien tiene arte, tiene parte. MK 46587 C.

Quien tiene arte, alcanza parte; quien tiene arte y modo, lo alcanza todo. MK 29243 R. M.

Con modo y manera lograrás cuanto quieras. MK 29242 R. M.

vid. Apéndice 7.14

9.52. *El ciego no puede guiar*

Μήτε τυφλὸν ὀδηγόν, μήτ' ἀνόητον ζῦμβουλον

No tomar como guía a un ciego, ni como consejero a un estúpido.

Apostolio (11, 50). T 1000

Ἦν κίνδυνος ἡγεμόσι τυφλοῖς ἐπόμενον εἰς βάραθρον ἀμαθίας πεσεῖν

Quien tiene como guía a un ciego cae en el precipicio de la ignorancia.

Libanio (*Or.* 1, 8). T 1000

Οὐ γὰρ τυφλὸν ἡγεμόνα τοῦ χοροῦ ἐστήσατο καὶ ἐτίμα μάλιστα

De otro modo no habría puesto a un ciego como conductor del coro y como lo de mayor estima.

Platón (*Rep.* VIII 554b)

Cum [...] sua ipsi non uidebant, caecum adhibebant ducem

Cuando ellos mismos no veían sus propios [asuntos], empleaban un ciego como guía.

Cicerón (*Tusc.* V 38, 112). A 273

Vt si / caecus iter monstrare uelit

Como si un ciego quisiera mostrar el camino.

Horacio (*Ep.* I 17, 3-4). A 273, T 1000

Caecus caeco dux

Un ciego es guía para otro ciego.

Erasmo (*Adag.* I 8, 40)

Caecus monstrat uiam

El ciego enseña el camino.

cf. Horacio (*Ep.* I 17, 4). G 375

Neque caecum ducet, neque amentem consultorem

No tomará como guía a un ciego ni como consejero a un demente.

SD 5860, G 1848

Un ciego mal guía a otro ciego. MK 10476 R. M.

Con mal va la compañía, si lleva a un ciego por guía. MK 10475 R. M.

Cuando los ciegos guían, guay de los que van detrás. MK 12744, MK 28250 Z.-C.-H.

El hombre tuerto, mal adalid toma en el ciego. MK 10477 R. M.

vid. Apéndice 8.15

9.52.1

Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foueam cadunt

Si un ciego sirve de guía a otro ciego, ambos caen en el hoyo.

Biblia (*Mt.* 15, 14); cf. San Jerónimo (*Ep.* 7, 5); cf. Abelardo, Pedro (*Ep.* 1, 9); cf. Pseudo-Beda ([PL 90, 1093b]). SD 9320, HL 8009, P 2731, D 324, COU I.2845, T 1000

Caecus caecos ducat in foueam

Un ciego conducirá al hoyo a los ciegos.

San Jerónimo (*Ep.* 7, 5)

Nempe eo peruenies, ut salire non possit, qui sal ipse non habeat: non illuminet caecus, non accendat

Sin duda llegarás a esta conclusión: que no pueda saltar quien no tenga sal, que un ciego no ilumine [a otros], un [fuego] extinto no quemará.

San Jerónimo (*Dial. adv. Luc.* 6 [PL 23, 168c])

Si caecus caecum duxerit, ambo in foueam cadunt

Si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en el hoyo.

cf. Biblia (*Mt.* 15, 14). SD 9321, A 273

Si el ciego guía al ciego, ambos caerán en la hoyo. MK 10473 H.-R. M.

Cuando un ciego guía a otro ciego, en el abismo dan luego. MK 12745 R. M.

Si el ciego al ciego adiestra, en la hoyo dan entrambos. MK 10474 R. M.

9.53. Aprender de los males ajenos

Βλέπων πεπαίδευμ' εἰς τὰ τῶν ἄλλων κακά

He aprendido mirando a los males de los demás.

Menandro (*Monost.* 121)

Σωφρονισμὸς γίνεται τοῖς ἀνθρώποις τὰ τῶν πέλας δυστυχήματα

Los hombres se vuelven comedidos ante el infortunio de sus vecinos.

Esopo (*Fab.* 149 P, epimitio)

Bonum est fugienda aspicerе in alieno malo

Es bueno ver en el mal ajeno lo que hay que evitar.

Publilio Siro (47 / B 4). SD 1136, HL 1031, P 381, D 310, G 352, COU I.334

Ex aliis sumere exemplum sibi

Tomar ejemplo de los otros para uno mismo.

Terencio (*Adelph.* 416). M 193

Ex uitio alterius sapiens emendat suum

El sabio enmienda su propio defecto a partir del de otro.

Publilio Siro (150 / E 4)

SD 2801, HL 2553, M 193 y 535, G 889, COU I.932

Multorum disce exemplo, quae facta sequaris, / quae fugias; uita est nobis aliena magistra

Aprende del ejemplo de muchos qué hechos seguirás, cuáles evitarás: para nosotros, la vida de los demás es maestra.

Disticha Catonis (3, 13). SD 5489, HL 4933, M 194

Optimumque est, ut uulgo dixere, aliena insania frui

Y es muy bueno, como dijeron al vulgo, hacer uso de la ajena locura.

Plinio el Viejo (XVIII 6, 3); Erasmo (*Adag.* II 3, 39). A 629, G 112, COU I.2180

Periculum ex aliis facere tibi quod ex usu siet

Experimentar en los otros lo que te pueda ser útil.

Terencio (*Heaut.* 210). P 2245, M 198

Quid cautus caueas aliena exempla docebunt

Los ejemplos ajenos te enseñarán de qué tienes que guardarte siendo cauto.

Monosticha Catonis (38)

Vos ego nunc moneo: felix quicumque dolore / alterius discas posse cauere tuo

Esto os aconsejo yo ahora: dichoso eres quien del dolor de otro aprendes a poder evitar el tuyo propio.

Tibulo (III 6, 43-44), atribuido a Lígdamo. M 199

Casus dementis, correctio fit sapientis

El caso del loco se convierte en corrección del sabio.

G 405, COU I.382

Feliciter sapit qui periculo alieno sapit

Felizmente sabe quien sabe por el peligro ajeno.

M 193, A 629, D 908, G 977, COU I.1026

Felix quem faciunt aliena pericula cautum

Dichoso aquel a quien hacen cauto los peligros ajenos.

SD 3046, HL 2768, VF 255, P 953, A 629, D 909, G 980, COU I.1029, W 8952

Harto es bueno castigar en mal ajeno. MK 22091 N.*Mal ajeno, da consejo.* MK 22075 R. M.*Quien por mal de otro se castiga, avisa.* MK 22089 Z.*Aquél es afortunado que en ajenos peligros se hace avisado.* MK 22072 R. M.*Aquel es bien aventurado a quien los daños ajenos hacen hado.* MK 59532 R. M.*Bienaventurado el que en otro ha escarmentado.* MK 22069 C.*Buen alzado pone en su seno quien se castiga en mal ajeno.* MK 22090 Z.-N., S 62*Buena doctrina para sí toma, y divina, el que en otro se castiga.* MK 22092 C.*Dichoso el que escarmienta en cabeza de otro.* MK 22068*Dichoso el varón que escarmienta en cabeza ajena, y en la suya non.* MK 22067 N.-M.-C.*Escarmentar en cabeza ajena, es lección barata y buena.* MK 22070 R. M.*Sin daño suyo se enseña quien escarmienta en cabeza ajena.* MK 22076 R. M.*Viéndote a ti caer, en tu cabeza escarmenté.* MK 22101 R. M.*En la llaga ajena tendrás medicina buena.* MK 22074 R. M.*Aprender en mal ajeno, es de hombre de buen seso.* MK 22071 R. M.*Del defecto ajeno el sabio enmienda el suyo.* MK 22078 R. M.*En el ajeno daño toma doctrina el sabio.* MK 22079 R. M.*A su costa aprende el necio, y a costa del necio el cuerdo.* MK 22080 R. M.*A su costa aprende el tonto, y el listo, a la de otros.* MK 22081 R. M.

Donde el loco se perdió, aviso el cuerdo halló. MK 22086 R. M.
Donde el necio se perdió, el cuerdo aviso tomó. MK 19075 C.
Donde se perdió el loco, halló aviso el cuerdo. MK 22087 R. M.
El cuerdo con lo que vio, escarmentó. MK 22088
El necio sirve a los listos de escarmentadero. MK 22082 R. M.
Para eso cae el necio: para que en él escarmienten ciento. MK 22083 R. M.
Para eso cae el necio: para que escarmiente el discreto. MK 22084 R. M.

9.54. *El hombre es un peligro para el hombre*

Ab homine homini cotidianum periculum

El hombre es un peligro cotidiano para el hombre.

Séneca (*Ep.* 103, 1). SD 87, HL 85, VF 35, P 33

Cum tibi praeponas animalia bruta timore, / unum hominem scito tibi praecipue esse timendum

Cuando antepongas las bestias a cualquier temor, piensa que lo que tienes que temer, ante todo, es el hombre.

Disticha Catonis (4, 11)

Homini plurima ex homine sunt mala

Para el hombre, muchos males provienen del hombre.

Plinio el Viejo (*VII* 1). SD 3585, HL 3212, M 346

Lupus est homo homini, non homo

El hombre es un lobo para el hombre, no un hombre.

Plauto (*Asin.* 495). SD 4880, M 179, COU I.1551

Pernicies homini quae maxima? solus homo alter

¿Cuál es el mayor peligro para un hombre? Solo otro hombre.

Ausonio (*Sept. Sap. Sent.* 1, 2), atribuido a Bías de Priene

Quid est homini inimicissimum? Alter homo

¿Cuál es el mayor enemigo para el hombre? Otro hombre.

Pseudo-Publilio Siro (*App.* 67). SD 8402, HL 7206, D 2601

Homo homini aut deus, aut lupus

El hombre para el hombre es o un dios o un lobo.

M 598

Homo homini lupus

El hombre es un lobo para el hombre.

Erasmus (*Adag.* I 1, 70); cf. Plauto (*Asin.* 495); Burton, Hobbes, Bacon. SD 3608, HL 3228, VF 35, P 1183, M 598, A 1386, D 1098, G 1176, COU I.1229

Homo homini lupus, mulier mulieri lupior, et sacerdos sacerdoti lupissimus

El hombre es un lobo para el hombre, pero la mujer es más lobo para la mujer y el sacerdote es el más lobo para otro sacerdote.

D 1098, COU I.1229, 1727 y 2756

Ἄνθρωπος ἀνθρώπου λύκος

El hombre es un lobo para el hombre.

Erasmus (*Adag.* I 1, 70)

El hombre es un lobo para el hombre. World Wide Web

El hombre es el enemigo del hombre. MK 31203 R. M.

El hombre tiene su mayor enemigo en el hombre mismo. MK 20902 R. M.

El mayor enemigo del hombre es el hombre. MK 20901 C.

vid. Apéndice 8.31

Índice de los apéndices

Apéndice 1. Amistad	609
1.01. La amistad da la felicidad	609
1.02. La amistad es un refugio	611
1.03. La amistad alivia el dolor.....	613
1.04. La amistad es un tesoro	613
1.05. La amistad es más necesaria que el fuego y el agua.....	617
1.06. Amistad entre virtuosos.....	617
1.07. Amistad entre iguales	618
1.08. Amistad basada en similitud de costumbres	622
1.09. Amistad entre iguales en edad	623
1.10. Amistad entre iguales (animales).....	624
1.11. La igualdad engendra concordia	626
1.12. Influjo de amigos y compañías.....	628
1.13. Los amigos tienen una sola alma	636
1.14. El amigo es otro yo.....	639
1.15. Lo de los amigos es común	643
1.16. Conflictos entre iguales.....	649
1.17. Número de amigos.....	650
1.18. Los verdaderos amigos son escasos.....	651
1.19. Probar las amistades.....	654
1.20. Amistades de hecho y de palabra	656
1.21. Convivencia prolongada.....	657
1.22. Amistades viejas y nuevas.....	658
1.23. Reciprocidad en la amistad	660
1.24. Honestidad en la amistad	663
1.25. La adversidad prueba la amistad	664
1.26. Comportamiento en la adversidad y la prosperidad	668
1.27. Amistad desinteresada	671
1.28. Amistad y adulación.....	671
1.29. La prosperidad granjea amistades	672
1.30. La adversidad despoja de amistades	674
1.31. El dinero granjea amistades.....	676
1.32. La pobreza despoja de amistades	678
1.33. El dinero granjea parientes	680
1.34. La comida granjea amistades.....	680
1.35. Amistades forjadas en el alcohol	683
1.36. El dinero perjudica a la amistad.....	684
1.37. Préstamos y deudas entre amistades	684

1.38. Amistad y falsedad	687
1.39. Amistad y sinceridad	689
1.40. Defectos de las amistades	691
1.41. Amonestación entre amigos.....	692
1.42. Peligros de la amistad falsa	695
1.43. Amar como si se odiara	696
1.44. La amistad que termina no era auténtica	698
1.45. La amistad debe deshacerse poco a poco.....	699
1.46. Perjuicio de la pérdida de la amistad	700
1.47. Amistad y ausencia	700
1.48. Falta de respeto y exceso de confianza	701
1.49. Bromas excesivas entre amigos.....	702
1.50. Amigos imprudentes	703
1.51. Amistad e intereses propios	703
1.52. No interceder entre dos amigos.....	704
1.53. Discusiones entre amigos	704
1.54. Desconfiar de las reconciliaciones.....	705
Apéndice 2. Amor	707
2.01. Los amantes son dos partes de un todo.....	707
2.02. Lo querido y los ojos.....	707
2.03. Amor platónico	708
2.04. Lo bello es querido	708
2.05. La belleza es un reclamo.....	709
2.06. Los ojos inician el amor	709
2.07. El trato engendra el amor.....	711
2.08. El amor se alcanza con halagos y afabilidad.....	712
2.09. Reciprocidad en el amor.....	712
2.10. Amor no correspondido	714
2.11. El amor da la felicidad	714
2.12. El amor iguala a todos	714
2.13. Nada es difícil para quien ama	715
2.14. El amor todo lo puede	717
2.15. No hay que resistirse al amor.....	718
2.16. Hay que huir del amor	718
2.17. El amor no tiene medida	718
2.18. El amor no puede ocultarse.....	719
2.19. El amor hace perder la voluntad	719
2.20. El amor es ciego.....	720
2.21. El amor obnubila.....	723
2.22. El amor hace enloquecer	724
2.23. Amor y majestad no congenian.....	727

2.24. Amor y edad.....	727
2.25. Los amores ancianos son muy intensos.....	729
2.26. El amor carece de temor.....	729
2.27. El amor y la nocturnidad.....	731
2.28. El amor es una milicia.....	731
2.29. El amor surge de la ociosidad.....	732
2.30. No hay amor sin comida ni bebida.....	733
2.31. La demora alienta el amor.....	736
2.32. El amor abomina la ausencia.....	736
2.33. El amor requiere exclusividad.....	739
2.34. Juramentos de amor.....	740
2.35. Riñas de amor.....	742
2.36. Amor y celos.....	744
2.37. El amor es dulce y amargo.....	744
2.38. El amor es doloroso.....	746
2.39. El amor es angustioso.....	749
2.40. El amor se incentiva con el dolor.....	749
2.41. El amor es una enfermedad sin cura.....	750
2.42. La herida del amor la sana quien la causó.....	750
2.43. El amor antiguo perdura.....	751
2.44. El primer amor no se olvida.....	752
2.45. El amor es inmortal.....	753
2.46. El amor no se puede reemplazar.....	753
2.47. Un amor reemplaza a otro.....	753
2.48. Amor y odio.....	756
Apéndice 3. Mujer.....	758
3.01. La inferioridad de la mujer.....	758
3.02. Todas las mujeres son iguales.....	758
3.03. Función reproductiva.....	759
3.04. Reclusión en el hogar.....	760
3.05. La mujer hace la casa.....	763
3.06. La virtuosa es mejor para esposa.....	765
3.07. La virtud es mejor que la belleza.....	766
3.08. La no virtuosa se desprecia.....	767
3.09. El pudor no se recupera.....	767
3.10. La virginidad en la mujer.....	768
3.11. La virtud y fama en la mujer.....	769
3.12. La casta lo es pues no ha sido solicitada.....	770
3.13. La custodia de la mujer.....	770
3.14. La mujer es indomable e incustodiable.....	771
3.15. La mujer obedece a la violencia.....	772

3.16. La mujer es lujuriosa.....	773
3.17. La mujer debe ser recatada.....	775
3.18. La mujer es caprichosa y vana.....	775
3.19. La mujer hace perder la razón al varón.....	776
3.20. La mujer arruina al varón.....	778
3.21. La mujer es un cúmulo de defectos.....	779
3.22. Rechazo de la mujer perfecta.....	779
3.23. La mujer es avara.....	779
3.24. La mujer es un mal necesario.....	780
3.25. La mujer es origen de males.....	780
3.26. La mujer es malvada y cruel.....	782
3.27. Rechazo de la mujer y del matrimonio.....	783
3.28. La mujer mala.....	786
3.29. La esposa esclaviza al varón.....	787
3.30. La mujer buena.....	787
3.31. Hay que evitar a las mujeres.....	789
3.32. La mujer, el mar y fuego son tres males.....	789
3.33. La mala mujer echa al varón de su casa.....	790
3.34. La mujer es incapaz de hacer el bien.....	791
3.35. La mujer es un peligro oculto.....	792
3.36. La mujer cuando piensa sola piensa mal.....	792
3.37. No hay que confiar en la mujer.....	792
3.38. No hay que creer a la mujer.....	793
3.39. La mujer es astuta y engañadora.....	796
3.40. La mujer usa el llanto para engañar.....	797
3.41. La mujer es voluble.....	800
3.42. La mujer no tiene moderación.....	801
3.43. La mujer es colérica.....	802
3.44. La mujer es vengativa.....	803
3.45. La mujer es temeraria.....	803
3.46. La mujer es necia.....	804
3.47. Rechazo de la mujer sabia.....	805
3.48. La belleza es media dote.....	806
3.49. La bella es necia.....	807
3.50. La bella es impúdica.....	808
3.51. La bella causa inquietud.....	808
3.52. La bella es malvada.....	809
3.53. Apología de la belleza desnuda.....	810
3.54. La belleza es vana y falaz.....	812
3.55. La mujer es coqueta.....	813
3.56. La mujer bella es soberbia.....	813
3.57. La mujer debe ser callada.....	814

3.58. La mujer es demasiado locuaz	815
3.59. La mujer es cotilla	816
3.60. La mujer no puede guardar secretos	817
3.61. Tareas femeninas: el tejido	818
3.62. La mujer no debe mandar	819
3.63. La mujer debe obedecer	821
3.64. La mujer y la bebida	821
Apéndice 4. Matrimonio.....	823
4.01. El matrimonio viene por el hado.....	823
4.02. La mujer debe casarse	823
4.03. El consentimiento hace el matrimonio	824
4.04. Edad de los cónyuges.....	825
4.05. El carácter es mejor que el dinero	826
4.06. La casta de la esposa.....	826
4.07. Correspondencia geográfica entre los cónyuges	827
4.08. Correspondencia social entre los cónyuges.....	827
4.09. Correspondencia económica entre los cónyuges	829
4.10. No hay que casarse en mayo	831
4.11. Antes de casarse hay que pensárselo	831
4.12. Quien se casa, quiere casa	832
4.13. El marido no puede dañar a su esposa	832
4.14. Adaptación de las costumbres.....	832
4.15. Los defectos de los cónyuges.....	833
4.16. El matrimonio tiene dos días buenos.....	833
4.17. El duelo por viudedad es corto	834
4.18. Adulterio	834
4.19. El préstamo de la esposa	836
4.20. Segundas nupcias.....	836
Apéndice 5. Familia.....	838
5.01. Honrar a los padres.....	838
5.02. Amar a los padres	839
5.03. Amar a los hijos	840
5.04. Tener paciencia con los padres.....	840
5.05. El juicio paterno	841
5.06. Importancia de la educación.....	841
5.07. Conocer a los padres.....	842
5.08. Obedecer a los padres	842
5.09. Severidad paterna.....	842
5.10. Indulgencia paterna	844
5.11. Piedad paterna.....	845

5.12. El castigo como prueba de amor	846
5.13. Educar y aprender desde la infancia	847
5.14. Lo aprendido en la infancia no se olvida	848
5.15. Lo que no se aprende en la infancia se ignora	849
5.16. Lo primero que se contiene perdura.....	851
5.17. Los ejemplaridad de los mayores	851
5.18. Semejanza entre progenitores y descendientes	852
5.19. De buenos padres, buenos hijos	853
5.20. De malos padres, malos hijos.....	854
5.21. Semejanza debida a la educación.....	854
5.22. De tales padres, tales hijos	854
5.23. De tal madre, tal hija	856
5.24. De tal ave, tal huevo	858
5.25. Otros animales iguales a sus progenitores.....	859
5.26. Semejanza entre árboles, sus partes y frutos	861
5.27. De buen material, buen producto	863
5.28. La degeneración del linaje.....	863
5.29. El linaje no honra por sí solo	864
5.30. Permanecer junto a la familia	866
5.31. Odio entre parientes	866
5.32. Odio entre hermanos	866
5.33. La tiranía de la esposa y los hijos.....	867
5.34. Enemigos en el hogar	867
5.35. Amistades vs. parentela	870
5.36. Número de hijos	872
5.37. Los hijos dan dolores	873
5.38. Buenos hijos	873
5.39. Hijos varones preferibles.....	874
5.40. Amor materno	874
5.41. Desazón materna.....	875
5.42. Indulgencia materna.....	875
5.43. Ceguera materna.....	876
5.44. Madrastras.....	877
5.45. Suegras y nueras.....	878
5.46. El heredero representa al difunto	881
5.47. El heredero es el hijo	881
5.48. El ausente no hereda.....	881
5.49. Herencia y deudas	882
5.50. Lo heredado es temporal	882
5.51. Herencias sin esfuerzo.....	882
5.52. Herederos dilapidadores	883
5.53. Herederos interesados	886

5.54. Falso duelo del heredero	887
5.55. No nombrar heredero al médico	888
5.56. Herencia moral de delitos	888
Apéndice 6. Casa	890
6.01. La casa es la patria	890
6.02. Casa propia, la mejor	890
6.03. La seguridad de la casa	892
6.04. Es mejor permanecer en casa	893
6.05. Necesidad de un gobierno	894
6.06. No descuidar la casa.....	894
6.07. Dificultad del gobierno doméstico.....	895
6.08. Cada cual puede mucho en su casa	895
6.09. El hombre hace la casa.....	898
6.10. El señor difunde su ejemplo.....	900
6.11. El inferior conoce los defectos del superior.....	902
6.12. El criado es testigo mudo, sordo y ciego.....	902
6.13. No servir a dos amos.....	903
6.14. Quien sirve debe conformarse.....	904
6.15. El único esclavo es el señor.....	904
6.16. Criados buenos.....	905
6.17. Criados nuevos y viejos	905
6.18. Tratar al criado con moderación.....	906
6.19. Tratar al criado con violencia.....	907
6.20. Huir del amo encolerizado	908
6.21. Tratar al criado con indulgencia.....	909
6.22. Amos buenos.....	909
6.23. Amos malos.....	910
6.24. El criado es enemigo del amo	910
6.25. Normas del hospedaje	911
6.26. Incomodidad del hospedaje.....	912
6.27. Interés en el hospedaje.....	913
Apéndice 7. Patria.....	915
7.01. Madre tierra	915
7.02. Amor a la patria.....	916
7.03. La propia patria es la mejor	916
7.04. Mejor poco en la patria que mucho fuera	917
7.05. Deseo de permanecer en la patria.....	918
7.06. Rechazo del desprecio a la patria	918
7.07. Servir a la patria	918
7.08. Morir por la patria.....	919

7.09. Dios, patria y rey.....	920
7.10. Con la espada y el arado.....	920
7.11. Todo el mundo es patria.....	921
7.12. Patria es donde se está bien.....	921
7.13. Toda tierra es patria con sabiduría.....	922
7.14. Toda tierra es patria con habilidad.....	922
7.15. Toda tierra es patria con virtud.....	923
Apéndice 8. Gobierno.....	924
8.01. Necesidad de un gobierno.....	924
8.02. Rectitud del gobierno.....	924
8.03. Cargos son cargas.....	924
8.04. El poder no se puede compartir.....	925
8.05. Poder fruto de la casualidad.....	929
8.06. Poder de origen divino.....	930
8.07. El poder determina la ley.....	930
8.08. Por tener el poder se viola la ley.....	931
8.09. Muchas leyes denotan mal gobierno.....	932
8.10. El poder se somete a la ley.....	932
8.11. El poder se sustenta en su fuerza.....	933
8.12. El gobernante debe ser virtuoso.....	933
8.13. Para gobernar, hay que haber sido gobernado.....	935
8.14. El gobernante debe dominarse a sí mismo.....	936
8.15. El gobernante debe ser sabio.....	938
8.16. El gobernante no es virtuoso.....	939
8.17. El gobernante es soberbio (y avaro).....	939
8.18. El gobernante es arbitrario y caprichoso.....	940
8.19. El gobernante debe ser clemente.....	940
8.20. El gobernante es temido y odiado.....	942
8.21. El gobernante no debe ser temido.....	942
8.22. El gobernante es colérico.....	943
8.23. El gobernante alcanza a todos.....	944
8.24. El gobernante es rencoroso.....	945
8.25. El gobernante difunde su ejemplo.....	945
8.26. El gobernante difunde su estado.....	947
8.27. El pueblo paga las culpas del gobernante.....	948
8.28. No asociarse con el poderoso.....	949
8.29. Desconfiar de la gracia del poderoso.....	951
8.30. El poderoso obliga.....	951
8.31. El pez grande se come al chico.....	952
8.32. El débil sufre el choque con el fuerte.....	954
8.33. El inferior cede ante el superior.....	954

8.34. Tener poco contacto con el poderoso	954
8.35. El poder se sostiene con amistades	956
8.36. El poder es adulado.....	957
8.37. Resignarse al poder que se tiene	958
Apéndice 9. Temas complementarios	959
9.01. La veracidad de las paremias	959
9.02. Imagen: Cuerpo sin alma	959
9.03. A cada cual le gusta lo suyo	960
9.04. El hambre domina la voluntad.....	961
9.05. Conocimiento mediante una parte o indicio	962
9.06. Término medio y moderación en todo	965
9.07. Los hechos prevalecen a las palabras	969
9.08. Aprecio por lo novedoso.....	972
9.09. Una mano lava la otra.....	973
9.10. Engaño con palabras halagüeñas.....	973
9.11. El dinero da valor a la persona.....	976
9.12. La pobreza es una carga.....	977
9.13. Lo común se descuida.....	979
9.14. Hay que recordar los favores recibidos y olvidar los que se hacen	980
9.15. Los favores se olvidan y las ofensas se recuerdan	980
9.16. Lo prestado se pierde.....	981
9.17. La afabilidad concilia los ánimos.....	982
9.18. Sinceridad (a pecho descubierto)	984
9.19. Desconfiar de lo apacible	985
9.20. Los extremos se parecen.....	985
9.21. Lo repetido disgusta.....	986
9.22. La muerte es igual para todos.....	987
9.23. La audacia conduce al éxito	989
9.24. La noche es el momento para lo ilícito	992
9.25. Imagen: la caza y la pesca como engaño	992
9.26. La ociosidad es fuente de mal.....	994
9.27. Lo dicho no puede revocarse	996
9.28. Lo dicho se desvanece	997
9.29. Para un mal nudo, una mala cuña	998
9.30. Lo duro se destruye con lo duro	999
9.31. Si no eres casto, sé cauto	999
9.32. Es difícil guardar lo que gusta a muchos.....	999
9.33. El alcohol hace perder la razón.....	999
9.34. La ira hace perder la razón.....	1000
9.35. Hay que deliberar largamente y actuar con decisión	1001
9.36. La belleza no es un atributo masculino.....	1003

9.37. Desconfiar de lo que huele bien.....	1003
9.38. Desconfiar de las personas marcadas	1004
9.39. Seguir los buenos consejos.....	1006
9.40. Se aprende con la experiencia de lo malo.....	1007
9.41. El árbol viejo no puede trasplantarse.....	1010
9.42. Aprender de los expertos mayores	1010
9.43. La avaricia es causa de maldades	1010
9.44. Las apariencias engañan.....	1012
9.45. No cambiar lo que está bien.....	1013
9.46. Es más fácil juzgar en lo ajeno que en lo propio	1014
9.47. El ave se procura su propia desgracia	1020
9.48. La proximidad disminuye la autoridad	1020
9.49. Hay que hablar poco y escuchar mucho.....	1021
9.50. Hay que acomodarse al lugar	1024
9.51. El oficio es un refugio	1027
9.52. El ciego no puede guiar	1027
9.53. Aprender de los males ajenos	1028
9.54. El hombre es un peligro para el hombre.....	1030