

Un helenista español desconocido: Antonio Martínez de Quesada (1718-1751)

1. *A modo de introducción y de noticia biográfica.*

Nada mejor que el horaciano *habent sua fata libelli* para resumir el triste sino que le cupo a la obra de Quesada, caída en nuestras manos por azar cuando revolvíamos, en busca de otros papeles, el desván de la Facultad de Derecho de la Complutense, donde hoy yace, sin orden ni concierto, parte de los fondos antiguos de la biblioteca del viejo caserón de San Bernardo. Un volumen mss. de 23 por 15 cm. y de 283 "hojas útiles", como dice una apostilla final¹, con la encuadernación y signatura antigua de la Biblioteca Complutense Ildefonsina², nos deparó la ocasión de conocer un *Enchiridion mythico-physico-ethicum* que contenía, entre otras cosas, un extensísimo y pormenorizado comentario a la *Teogonía* de Hesíodo³. Su autor, fallecido en 1751,

¹ Ésta procede seguramente del encuadernador (*vide* nota 4).

² E. L., C. 4, N. 6. Lleva también la nueva de la Bibl. Univ., Est. 119, Tabla 2, núm. 6.

³ El título del volumen es: ENCHIRIDION MYTHICO- / PHYSICO-ETHICUM / COMPLECTENS / *Expositionem in Hesiodi Theogoniam. Item Libellum de / Diis, quorum apud Hesiodum / Non fit mentio / In quo / Omnes gentilitatis Diū explicantur, / explanantur, et enucleantur. / Accedit / Hymnus in B. Virginem Mariam Grae / cè,*

según noticia del título, D. Antonio Martínez de Quesada, aparecía como presbítero, primer familiar bibliotecario del Colegio Mayor complutense de San Ildefonso, maestro de retórica en la Facultad de Filosofía y profesor de griego y hebreo.

Aumentaba el interés del ejemplar, cuya lectura sistemática emprendimos, no sólo la importancia de la materia, sino el misterio que rodeaba la figura del autor. Ni siquiera el que se encargó de componer la portada y de encuadernar los originales de Quesada, formando con ellos un volumen unitario⁴, tenía ya conocimiento cierto de las circunstancias de su vida y por ello dejó en blanco el espacio reservado a dar una noticia sobre el autor. La mano piadosa de un tal Aparicio relleno el hueco el 29 de mayo de 1805⁵ con una anécdota que oyó referir años

idemque Latinè pro opere finito. / Authore / D. ANTONIO MARTINEZ DE / QUESADA, / PRESBYTERO, / Majoris Divi Ildephonsi Collegii Co- / mplutensis primo familiare bibliothecario, in praecleara Philosophiae facultate / Magistro, Rhetorices, linguarumque / Graecae, et Hebraicae eruditissimo / ut opera loquuntur, professore. / Obiit anno Domini 1751.

⁴ Los manuscritos son de mano de Quesada: la grafía y la firma del Comentario de Hesíodo (*vide* pág. 429) corresponden a las de la única carta autógrafa de aquél conservada (*vide* pág. 393). Este dato se lo debemos a D. Antonio Martínez Conesa, que se ha tomado la molestia de cotejar con dicho documento unas xerocopias de nuestro manuscrito. La portada no puede ser de mano de Quesada, puesto que da la noticia de su muerte. Tampoco es de Aparicio (*vide infra*) la encuadernación, porque de lo contrario no diría lo que dice. Nos imaginamos los hechos de la siguiente manera. El autor dejó a su muerte, posiblemente encuadernados, los originales contenidos en esta obra, escritos con trazo rápido pero claro, y cuidadosamente corregidos. Transcurrido cierto tiempo, alguien sintió la necesidad de encuadernarlos de nuevo; recopió algunas hojas poco claras y equivocó la colocación de ciertas adiciones y correcciones que en trozos de papel había añadido el autor a sus originales. Este encuadernador puso al dorso de la portada un epígrafe "Noticia del Author". Debajo de ella escribe Aparicio: "El que pensaba dar la noticia que indica el epígrafe presente dejó de hacerlo no se sabe por qué causas. Deseando suplir en algún modo su falta, se escribe esta anécdota adquirida hace algunos años de la boca de un criado del autor y cantor que fue de la Iglesia de este Colegio Mayor".

⁵ De este Aparicio no hemos podido averiguar nada. Advertimos desde ahora que modernizamos tanto la ortografía como la acentuación de los textos reproducidos en este trabajo.

atrás à un antiguo "criado" de Martínez y cantor de la iglesia del colegio de San Ildefonso:

Pasando un calesero de esta ciudad por su pueblo, le djo Quesada, entonces muy muchacho, si le quería traer a Alcalá. El calesero en atención a su poca edad no se atrevió a condescender con su ruego; mas a poco de haber salido del lugar, advirtió que le seguía el muchacho y, compadecido de él y en vista de su determinada resolución, le subió a la calesa y le trajo a esta ciudad. Lo primero que hizo el joven fue informarse de la situación del colegio donde se enseñaba la gramática; se presentó al instante a la puerta de la aula, y reparando en él el dómine (D. Antonio Pastor), que veía muy poco, preguntó: ¿Quién es aquel? Calló el muchacho a la primera interpelación; mas a la segunda que se le hizo, respondió con viveza: Señor, soy un aficionado a las letras; respuesta que dio a reir a todos los circunstantes. Pero el dómine infirió de ella alguna cosa grande, y desde entonces le cobró una afición singular, por cuyo motivo le hizo aprender después las lenguas latina, griega y hebrea, no desdeñándose de confesar que el discípulo aventajaba al maestro.

Atemperaban la escasa credibilidad de la historieta otras noticias más concretas sobre la obra, amistades y duración de la vida de Quesada, que Aparicio añadía acto seguido:

Compuso por lo menos otras dos obras: una intitulada, *La vida del hombre desde su niñez*, y la otra, *La vida de Santo Tomás de Villa Nueva*, en verso; las cuales, por no tener el autor medios para costear su impresión, las dio a un amigo a fin de que cuidase de publicarlas en la ciudad de Valencia; mas la muerte, habiéndole arrebatado a la mitad de su carrera, pues falleció como a la edad de 40 años, dio motivo a que no se imprimiesen las dichas obras, ni se haya sabido más de ellas. El autor fue amigo de los PP. jesuitas de esta ciudad, con quienes comunicaba sus escritos.

Sobre estos datos nos empeñamos, sin fruto, en identificar a Antonio Martínez de Quesada con alguno de los personajes conocidos de Alcalá. Vana tarea, pues su nombre no figura en el *Índice de los colegiales del Mayor de San Ildefonso y Menores*

de Alcalá, compuesto por el marqués de Ciadoncha ⁶, ni aparece tampoco en ninguno de los documentos que consultamos en el Archivo Histórico Nacional. Por otra parte, se nos hacía muy dudoso el nombre de Antonio Pastor atribuido por Aparicio al dómine que tan cariñosa acogida diera al joven “aficionado a las letras”, pues conocíamos la existencia de un Juan Francisco Pastor ⁷ que tuvo a su cargo la enseñanza del griego en Alcalá desde 1734 a 1764, y la de un Ángel Gregorio Pastor ⁸ que fue profesor de hebreo. Por razones de mero sentido común, nos inclinamos a creer que el dómine en cuestión fuera en realidad D. Juan Francisco, pues, admitido que Quesada murió “como a la edad de cuarenta años”, situábamos su nacimiento *ca.* 1710/11, su llegada a Alcalá hacia el 1725/26 y su supuesta accesión a la cátedra de retórica con posteridad al 1734, fecha en que Juan Francisco Pastor ocupó la de griego. Suponíamos —siempre especulando con meros *argumenta ex probabile*— que, antes de ganar la cátedra, Pastor daría ya clase y que su discípulo, por lealtad al maestro, no quiso presentarse como candidato a ésta, aun superándole en conocimientos.

Nos interesa referir cómo se fue configurando nuestra interpretación de los hechos, incluso a riesgo de parecer prolijos, para poner de relieve el porcentaje de aciertos y de errores a que se expone el historiador cuando opera con datos escasos, poco fidedignos e inconexos, y se ve reducido a las meras luces de la *divinatio*. Queremos además subrayar cuán necesaria y urgente es la publicación sistemática y orgánica de los documentos históricos, muy en especial la de los epistolarios, por banales y carentes de interés que parezcan a los propósitos concretos de cada historiador. Decimos esto, porque en parte los enigmas que se nos planteaban sobre la figura de Antonio Martínez de Quesada nos los han venido a resolver, de una manera también casual, dos recientes trabajos que a primera vista ninguna relación guardaban con nuestro tema. Nos referimos a la monografía del

⁶ Madrid, C. S. I. C. Instituto “Jerónimo Zurita”, 1946.

⁷ AHN, sección Universidades 1232 F.

⁸ *Ibidem*.

P. Echánove sobre Burriel⁹, y al tomo segundo del epistolario de Mayans, publicado por ese benemérito e infatigable investigador que es D. Antonio Mestre¹⁰. Ambos nos han facilitado el acceso a un mismo acervo documental —interpretado en un caso desde un punto de vista particular, y ofrecido en el otro íntegramente en bruto— que incidía de lleno en nuestra problemática: una serie de cartas en las que un amigo de Quesada, el P. Burriel, refería su caso, solicitando apoyo, a D. Gregorio Mayans.

Polarizado el interés del primero, como es natural, en la figura del jesuita Andrés Marcos Burriel, la de Antonio Martínez de Quesada le sirve de mero telón de fondo para proyectar los atractivos perfiles de su biografiado. Para Echánove, Quesada no es sino un hombre “de corto genio y desgraciada suerte”¹¹, que despertó, con el compadecido afecto, la rebeldía del jesuita frente a las injusticias de la vida; un hombre apocado y gris del que “no puede decirse que influyera, por lo menos en algún aspecto decisivo, en la conducta ni en las ideas de Burriel”. Retenida su atención por las tristes noticias que da Burriel a Mayans sobre su amigo y sus frustrados esfuerzos por ayudarle, es lógico que Echánove se forme esa idea, cautivado por el patriotismo de Burriel, por sus deseos de reforma cultural, por su sensibilidad a los valores del espíritu y por su solidaridad con los sufrimientos del prójimo. Pero, cuando se conoce la obra de Quesada, se impone matizar esa impresión, quizá un poco superficial, como veremos más adelante. Al menos, eso nos parece, polarizada como está, a su vez, nuestra atención (y con ella nuestra simpatía) hacia ese patético representante del humanismo español dieciochesco.

Antonio Mestre, por su parte, no presta especial atención al erudito complutense, que en su obra no es sino un nombre más en el nutrido censo de los *dramatis personae*. En cambio, nos ofrece íntegramente las dieciocho cartas donde se alude de pasada o por extenso a Quesada. Esta documentación, limitada en

⁹ *La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel, S. J. (1731-1750)*, Madrid, C. S. I. C. Instituto “Enrique Flórez”, 1971.

¹⁰ *Gregorio Mayans y Siscar. Epistolario II. Mayans y Burriel*, Valencia, 1972, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva 4.

¹¹ *Op. cit.* 136. Las relaciones de Burriel y Quesada, *ibid.*, 135-139.

el tiempo pero preciosa, permite, unida a las referencias a su persona en los *Apuntamientos de algunas ideas para fomentar las letras*¹² del P. Andrés Burriel, llegar a algunas conclusiones importantes sobre la vida y obra del helenista alcalaíno.

Para ser fieles a nuestro ánimo de describir las fases de nuestra aproximación a la realidad histórica de Martínez de Quesada, debemos dejar constancia ahora de la inexactitud de nuestras conclusiones provisionales. La documentación histórica de primera mano desmiente los datos de la portada del libro, contradice los informes de Aparicio en parte, echa por tierra la casi totalidad de nuestra previa composición de lugar y la confirma, no obstante, en un punto. Gracias al testimonio de Burriel nos consta que Quesada ni fue jamás catedrático ni *primus familiaris bibliothecarius* del Mayor de San Ildefonso, sino un mero *famulus bibliothecae*, lo que es algo mucho más modesto; se nos demuestra también que ni siquiera era presbítero cuando escribió sus obras; y que no murió hacia los 40 años, sino a los 33, con lo cual la fecha de su nacimiento ha de ponerse en 1718. Sin embargo, Burriel confirma el lapidario *obit anno Domini 1751* de la portada del mss. ildefonsino, explicita la amistad del helenista con los PP. jesuitas de Alcalá, apuntada por Aparicio, y nos da a conocer cuáles de sus escritos se enviaron a Valencia y el amigo a quien se los entregó. Por otra parte, nos depara la satisfacción de comprobar la exactitud de nuestra conjetura: su maestro alcalaíno fue, como nos suponíamos, D. Juan Francisco Pastor. Por último, lo que cuenta el jesuita sobre la extrema pobreza de Quesada da ciertos visos de verosimilitud a la hermosa historia del calesero compadecido, que nos resistíamos a tener por cierta en un primer momento. Al afán de aprender ha de añadirse la penuria como uno de los móviles que impulsaron al muchacho a abandonar el hogar, y en ella se tendría una explicación razonable a ese inexplicable consentimiento a su partida de los suyos. Lo que embellecido por la leyenda se ofrece con los rasgos de una *ἀναγκήσις*, en realidad no sería sino una emigración forzada por la pobreza.

El ms. de Alcalá que conserva las obras de Quesada miente, por tanto, en su manera de presentar al autor, bien porque a

¹² Publicadas en apéndice en la obra de Echánove (nota 9), 252-326.

escasos años de su muerte se hubiera "mitificado" en cierto sentido su memoria, bien porque se pretendiera con ello recomendar su obra a los lectores, bien porque se estimase conveniente hacerlo así para el lustre de la biblioteca de la Universidad. Todo esto encierra una sana lección de modestia para el filólogo clásico acostumbrado a combinar datos escasos y contribuye a prevenirle sobre la veracidad de las *subscriptions* y demás noticias accesorias de los mss., a las que tiende a conceder excesivo crédito. La falsa pista por donde nos conducía la portada nos hizo perder un tiempo precioso buscando a nuestro hombre por donde no se le podía encontrar.

Y después de este largo preámbulo, pasemos ahora a ocuparnos de la biografía de Quesada, según se puede reconstruir de la antedicha documentación. El P. Andrés Marcos Burriel, nacido el 29 de noviembre de 1719 en la villa de Buenache de Alarcón (Cuenca), tras haber enseñado primero en el Colegio Imperial y en el Seminario de Nobles de Madrid, es designado maestro de filosofía en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en la Universidad de Alcalá para el curso de 1747-48. Luego de un descanso veraniego en Jesús del Monte, se incorpora, ya avanzado octubre, a su puesto docente. El 27 de este mes escribe a Mayans desde Alcalá y en la carta siguiente, datada del 24 de noviembre, le dice a su corresponsal:

Heme dedicado ahora, que hay tiempo y quien me ayude, a entender medianamente por lo menos el griego¹³.

Muy poco posterior (19 de enero de 1748) es la carta donde presenta al erudito valenciano a Martínez de Quesada, a quien describe como "mozo, paisano mío" y "muchacho de treinta años, pobre y humilde". No hace falta ser muy perspicaz para reconocer en el profesor de griego que halló Burriel recién llegado a Alcalá a Martínez de Quesada y para suponer que cimentaban su mutua confianza y amistad poderosas razones cuya clave nos ofrece el propio jesuita: la parecida edad (Quesada era un año mayor) y la misma patria chica. Al menos, de la declaración de Burriel parece desprenderse que Quesada nació en Buenache o

¹³ *Ep.* núm. III, 372 Mestre.

en localidad vecina¹⁴; y su rápido intimar con éste sugiere un mutuo conocimiento previo.

Esa misma carta contiene también otros importantes datos sobre nuestro humanista, aunque no lleguen a dar, como dice el P. Echánove, su "ficha completa":

El libro Greco-Latino, y Disertaciones de Antiquis Hispanorum Diis, que envió a Vmd. es obra de un mozo, paisano mío, de singular talento, aplicación, modestia y costumbres, D. Antonio Martínez de Quesada, al cual ha criado D. Juan Pastor, catedrático de gramática y griego de esta Universidad y ahora es fámulo del Colegio Mayor con destino de cuidar de la preciosa librería que estos años han compuesto después de haber dejado perecer preciosísimos manuscritos antes de ahora. Es muchacho de 30 años, pobre y humilde; aquí no conocen su mérito y aunque han tratado ordenarle con algo y que prosiga cuidando como desea la librería, no se ha compuesto. Yo deseo ayudarle con una trampa honrada, para esto envió a Vmd. sus Comentarios sobre la Teogonía de Hesíodo y Disertaciones que ha enmendado algo con mis advertencias y añadido la de Maya, todo lo cual hará Vmd. que lo vean en Valencia algunos que puedan celebrarlas al Sr. arzobispo y Sr. Dean Dn. Francisco Mayoral que le conoce, no para que le lleven a Valencia, como han pretendido, sino para que mirando como colegiales de aquí a esta librería le faciliten y le den algo con que poderse ordenar y estar como sobre-estante sin ser fámulo. Si Vmd. conoce a estos señores tenemos menos que hacer. El ha de escribir a Dn. Francisco que yo le he quitado este juguete suyo y por mi propia autoridad, como así es, le he enviado a Vmd. y que estando ya ahí no puede menos de rogarle que pase por él los ojos¹⁵.

Confirma este documento, en primer lugar, la paternidad del mss. ildefonsino, y por añadidura depara noticias interesantes sobre su contenido y fecha de composición, como más adelante

¹⁴ El cura párroco de Buenache ha tenido la amabilidad de comunicarme: "He mirado en el archivo parroquial, y no aparece 'a partida de Antonio Martínez de Quesada, he mirado del año 1712 al 1751, no hay nada, ni siquiera el apellido «de Quesada» sale una sola vez". Queda, pues, excluido el primer término de la disyuntiva.

¹⁵ *Ep.* núm. 115, 381 Mestre.

veremos. De momento sólo nos interesa considerar los datos estrictamente biográficos. El personaje que aquí nos presenta es un erudito sin recursos, que trabaja en la biblioteca del Colegio en condiciones harto inadecuadas a cualquier actividad del espíritu. El Colegio, no disponiendo de fondos para retribuirle, pretende garantizarse su permanencia en la biblioteca mediante algún beneficio eclesiástico, sin echar mano a las menguadas arcas de la Universidad. Y la intención de la “honrada trampa” de Burriel, al dar a conocer por mediación de Mayans las obras de Quesada a las autoridades eclesiásticas de Valencia, se acomoda a esta situación de hecho. No aspira a que subvencionen su publicación, sino a que concedan a su autor, una vez conocida su valía, el tan deseado beneficio que le permita proseguir con independencia sus tareas en la biblioteca ildefonsina, sin desempeñar la función de “fámulo”, que imaginamos sería la de atender a los lectores, ocuparse de la policía de la sala y la custodia de los libros, y realizar menesteres como los que el propio Quesada menciona (pág. 393). Tanto el arzobispo, como el deán, D. Francisco Mayoral, habían sido colegiales del Mayor de San Ildefonso y de ellos se podía esperar que sintieran algún amor por la biblioteca de su *alma mater*. A este último, que debía de haber abandonado no hacía mucho las aulas universitarias, le conocía incluso Quesada personalmente. Las relaciones, por lo demás, de nuestro humanista con D. Juan Francisco Pastor no eran, según aquí se nos presentan, las estrictamente académicas de discípulo a maestro descritas en la versión idealizante de Aparicio. Quesada fue acogido posiblemente en el domicilio de aquél como “criado” mientras duraron sus estudios, y de esta humilde condición pasó, al finalizarlos, a la de “fámulo” de una institución, lo que equivalía a cambiar una servidumbre por otra no menos enojosa.

La segunda noticia de nuestro helenista corresponde al 29 de febrero del mismo año. “Ya este mozo querido mío, Antonio Martínez —le comunica el jesuita a Mayans— ha logrado con qué ordenarse, por tanto importará menos que ese buen señor no le atienda”¹⁶. Fracasada la gestión con D. Francisco Mayo-

¹⁶ *Ep.* núm. 119, 388 M.

ral, según le comunicaría Mayans a Burriel en carta perdida, muy posiblemente por las buenas relaciones y los buenos oficios de este último, se consigue la concesión de un beneficio por otra jerarquía eclesiástica. De qué jerarquía se trata lo sabemos por carta posterior de Burriel, donde se percibe cierta impaciencia en él por conocer la opinión de su corresponsal sobre la obra de su protegido:

Espero qué me dice Vmd. en leyendo el tomo de mi Martínez a quien ya el obispo de Salamanca ha dado con qué ordenarse. Podrá este mozo ser muy singular en adelante (5 de abril)¹⁷.

La primera vez que Mayans se manifiesta sobre el joven heleanista es el 13 de abril. Se trata de dos líneas convencionales que no reflejan interés excesivo por su caso. Preocupado por otros muchos asuntos, escribe desde Oliva:

A d. Antonio Martínez dirá V. Rma. todo lo que quisiere en abono de su obra que presto acabaré de leer y restituiré. Deseo su bien en todo¹⁸.

Transcurridos tres meses, ¡todavía no había encontrado tiempo suficiente para leer el manuscrito! Burriel vuelve a la carga, disculpando en cierto modo su interés por el trabajo de su amigo, para prevenir tal vez un juicio desfavorable de su corresponsal; y aprovecha la ocasión para comunicarle el nuevo fracaso de sus últimas gestiones:

La obra de Martínez más es muestra de lo que este mozo pudiera hacer teniendo fomento que obra singular. Yo le amo mucho por su habilidad y bellas costumbres y también por su desgracia; pues ahora sale fallido un beneficio que le había conferido el obispo de Salamanca que está aquí visitando esta Universidad y Colegio Mayor. No quiero maldecir (10 de mayo de 1748)¹⁹.

Por fin Burriel parece conseguir de Mayans (en comunicación

¹⁷ *Ep.* núm. 121, 391 M.

¹⁸ *Ep.* núm. 122, 393 M.

¹⁹ *Ep.* núm. 123, 395 M.

hoy perdida) la promesa de ponerle a Quesada unas letras. La satisfacción personal de éste, que se adelanta a escribirle remitiéndole una lista de los mss. ildefonsinos, las esperanzas que concebiría de ser apoyado por un hombre a cuyo servicio implícitamente se ponía, así como la habilidad diplomática de su amigo al lanzar a Mayans un bien cebado anzuelo, pueden verse en la siguiente misiva de Burriel, fechada a 24 de mayo de 1748:

Sr. Dn. Gregorio y estimadísimo favorecedor mío:

Mi querido don Antonio Martínez de Quesada, que es uno de los hombres más modestos y agradecidos del mundo, viéndose tan honrado de Vmd. en mis cartas y leyendo en una de ellas que Vmd. se disponía a escribirle, ha creído ser de obligación prevenir a Vmd. y escribir él primero, y así de su propio motivo ha dispuesto la adjunta que yo de muy buena gana me he encargado de dirigir a Vmd. creyendo que le será muy agradable por darle motivo a fomentar los estudios de este precioso mozo que por su infatigable aplicación, ingenio y costumbres merece este efecto de la humanísima dignación de Vmd. y que por otro lado está en necesidad extrema de semejante consuelo por el desfallecimiento a que muchas veces le reduce por una parte su suma pobreza, y por otra el lastimoso sistema de las cosas por acá. Dígolo así porque sé que en Vmd. no ha de excitar esta noticia desprecio alguno, sino un vivísimo afecto de compasión, como en mí. Además puede ser utilísima su comunicación para lograr copia de algún escrito o noticia que se deseara de esta biblioteca del Colegio Mayor, de que cuida, porque sobre ser diligentísimo lo hará con toda voluntad y con sumo primor. Ha querido enviar esa breve noticia de los manuscritos que aquí hay porque Vmd. con ella pueda preguntar a ciencia cierta lo que de aquí deseara saber. Echará Vmd. de menos varias cosas que en otro tiempo existieron aquí y que citan Morales, Pérez y otros con D. Nicolás Antonio. Yo he buscado muchos códices que éstos citan y me he hallado burlado, así como también faltan los libros arábigos que menciona Alvar Gómez. La razón es porque, sobre el ningún cuidado de la librería en el siglo inmediato, al fin de él se dieron uno o dos carros de tomos manuscritos al célebre Torija y es milagro que quedase lo que hoy se encuentra ²⁰.

²⁰ *Ep.* núm. 124, 397 M. El "célebre Torija" era un pirotécnico que fabricaba cohetes con los pergaminos.

Los llamamientos de Burriel se van haciendo cada vez más explícitos y en ellos reaparece el estribillo de la "suma pobreza" del joven helenista, en forma ya casi angustiada. Pero Mayans no parece comprender, o comprende demasiado bien y no quiere darse por aludido. Otros problemas personales acaparan por completo su atención. Y así se limita a agradecer cortésmente la deferencia de Martínez de Quesada, y a ojear por encima el índice remitido. Desde Oliva le dice al jesuita (1 de junio de 1748):

Rmo. padre maestro y señor mío, mi íntimo amigo.
 Bien muestra V. Rma. serlo con la amistad que me concilia de D. Antonio Martínez de Quesada, cuya carta aprecio mucho y la leeré después de haber despachado el correo ...

Ni aun tiempo he tenido para leer el índice de esos manuscritos. Responderé al amigo D. Antonio con estimación y le daré pruebas efectivas de ella. Yo amo entrañablemente a todos los hombres de bien. Y sólo me falta el poder para favorecerlos²¹.

Burriel respira y, terminado el curso, responde desde Jesús del Monte, donde está veraneando, de esta guisa:

Vmd. escriba cuando quiera al amigo D. Antonio Martínez a quien yo, cuando baje a la fiesta de nuestro padre S. Ignacio, propondré la especie de las traducciones con viveza, pero sería mayor ésta sabiendo la calidad de la obra y la cantidad (19 de julio)²².

Mayans parece haber comprendido al fin la perentoria necesidad económica de Quesada y en una carta perdida ofrecería a Burriel, de manera harto imprecisa, pagarle al necesitado joven algunas traducciones. Pero todavía no se ha dignado ponerse en contacto directo con el fámulo ildefonsino. El 31 de julio, festividad del patrón de los jesuitas, Burriel se entrevista con Quesada y por sus propios ojos puede ver la extremosidad de su situación. No

²¹ *Ep.* núm. 125, 398, 399 M.

²² *Ep.* núm. 127, 401 M.

tarda en escribir (9 de agosto de 1748) a Mayans en estos términos:

Cuando bajé a Alcalá a la fiesta de nuestro padre S. Ignacio dije a D. Antonio Martínez los afectos de Vmd. que estimó sumamente, leíle aquel capítulo de carta en que Vmd. le convida a emplearse en hacer algunas traducciones largas que se han de publicar en su nombre y por las cuales se le gratificará honrosamente. A esto me dijo que, no sabiendo la materia de que tratan semejantes obras ni si acaso es superior a su talento ni tampoco de qué lengua a qué lengua se ha de hacer la traducción y la extensión de el trabajo, no puede responder cosa determinada, pero que generalmente puede decir que Vmd. y ese caballero, en cuyo obsequio quiere Vmd. que se emplee, cuenten desde luego con él para todo aquello a que se extiendan sus fuerzas y posibilidades y además que se sirva Vmd. explicarse a la larga sobre este punto y él responderá sinceramente lo que puede hacer.

Yo añadido que este pobre mozo de quien yo estoy cada día más enamorado se halla en constitución tan infeliz que en los días de mi ausencia de Alcalá, no pudiendo mantenerse en el Colegio, porque en éste, aunque le estiman, nada le dan, resolvió marchar a su país y llegó a poner en venta su corazón, que son sus libros. Detúvole el rector a quien yo he hecho conocer y estimar el tesoro que tienen en este mozo y logró que la capilla del Colegio le señalase una ayuda de costa bien que corta. Puso en consulta, como yo le había instado antes muchas veces, el darle la cátedra de griego, pero se denegó, porque ésta y todas las demás de lenguas, retórica, etc., a excepción de una sola de gramática, están suprimidas por Decreto Real para desempeñar el Colegio. (Así está aquella grande escuela donde estudiaron los Montanos, Zuritas, Agustines, Salmerones, Marianas, etc. y no hay que echar aquí la culpa a los jesuitas que renunciaron las cátedras de humanidad como Vmd. vio en la carta de Mariana.) Con todo eso creo que D. Antonio se mantendrá aún aquí, a lo menos, hasta que se abra concurso para curatos en Cuenca o en Toledo. Si lograra ordenarse no saldría de aquí, para esto he hecho yo vivísimas diligencias y por merced de mi favorecedor el arzobispo de Larissa ya estuviera ordenado, si no fuera de tan extraña condición el obispo de Salamanca que le dio un beneficio y ahora le niega las dimisorias para ordenarse acá a títulos de él. Por lo demás, él no tiene ocupación

alguna forzosa y ahora sólo se entretiene en examinar las etimologías griegas y hebreas que el P. Larramendi atribuye a su vascuence ²³.

Este documento demuestra palpablemente que Quesada ni fue catedrático de retórica ni pudo ser profesor de griego. Asimismo revela como cruel sarcasmo que Aparicio estimase “criado” de nuestro erudito a aquel viejo cantor de la Iglesia de San Ildefonso que le refirió la anécdota de su niñez. Se ponen, asimismo, de manifiesto la dignidad y honestidad científicas de nuestro helenista, así como su afición al estudio, al que se entregaba de lleno tan pronto tenía cubiertas sus necesidades más perentorias.

La carta anterior de Burriel se cruza con otra de Mayans del 10 de agosto, en la que éste “especificaba” finalmente su deseo:

Como yo he emprendido una fuerte correspondencia literaria de la cual resultarán muchas y grandes ideas útiles a España, por eso deseaba saber de D. Antonio Martínez de Quesada si traduciría en latín algunas obras, dado caso que fuese necesario ponerlas en dicha lengua. Dije esto sin particular y determinada intención. Pero puede ser que se ofrezca el caso.

El corresponsal del jesuita, como puede verse, no quería comprometer en firme su palabra. A continuación agregaba:

Ya días ha envié a mi hermano los manuscritos de D. Antonio, pero, como ha estado ausente algunos días, no sé si los habrá encaminado a nuestro común amigo D. Agustín de Orobio y por esta incertidumbre y mis ocupaciones no he escrito cuatro líneas a mi estimadísimo D. Antonio Martínez a quien quiero tanto como a V. Rma. ²⁴.

La excusa de la incertidumbre de si habrían llegado los manuscritos de Quesada a manos de Orobio —que a las veces hacía de correo entre Burriel y Mayans— no justifica la desatención de este último. Burriel le escribió a Quesada adjuntándole la anterior misiva, a la que éste respondió inmediatamente con la siguiente epístola inédita:

²³ *Ep.* núm. 128, 403 M.

²⁴ *Ep.* núm. 129, 405, 406 M.

R. P. Maestro y dueño mío: recibo la de V. R. adjunta la del señor Mayans, cuyas expresiones estimo muy mucho al mismo, y a V. R. por cuya causa dispuso este favor. A su contenido no me parece haber ahora cosa notable que responder, cuando él mismo lo deja para en adelante, cuando acaso se ofrezca. Yo, cuando considero lo pobre de mi ingenio, no dejo de admirar la propuesta, mas en todo caso, estando en otro estado mis cosas, no habrá en mí falta, concurriendo gustoso con mis talentos tales cuales sean, que es cuanto de mi parte puedo poner. En mis pretensiones no se ha dado paso. Y preguntando a un colegial qué había de ellas, me respondió no se había vuelto a mentar, razón que me persuade a que del todo están olvidadas. Ahora, sobre la trabajosa molestia de la librería, me obligan como precepto, asistir por las siestas y las noches a un enfermo que es el señor Agüero, lo que aunque por la afición que a ese señor profesó, no me causa mucho disgusto; pero, por lo que tiene de mandato, es algo pesado, y por lo que tenía de trabajoso, intolerable; pues confieso a V. R. ingenuamente que la noche pasada la he pasado toda en vigilia con su antecedente siesta, de modo que, trémulo, el pulso no sufre regir la pluma, como dan muy bien a entender los caracteres que formo. Estas cosas, y otras de su línea, son las que me hacen decaecer, y obligan a que, si no me ordeno para librarme de estas pensiones, lo abandone todo, aunque sea sin cierta determinación. Sin embargo de esto, envió a V. R. lo que dice Vossio de Athenas, que es al pie de la letra lo que contiene la esquila adjunta y aunque, si era larga, me hubiera detenido un día, enviara también la noticia de los cronicones, si la supiera, pues mi deseo es hallar ocasiones de servir a V. R., a quien suplico me mande cuanto yo pueda hacer, y sea de su agrado.

Dios me guarde a V. R. por largos años.

Alcalá y agosto 25 de 1748.

Quien más a V. R. estima, y desea servir.

Antonio Martínez de Quesada.

P.º M.º Andrés Marcos Burriel.

El documento inédito y descubierto en la BAHM (núm. 53) por D. Antonio Martínez Conesa, que generosamente lo ha puesto a nuestra disposición, tiene un especial valor como elocuente testimonio de Quesada sobre sí mismo. El joven erudito deja entrever su desilusión sobre las propuestas de Mayans con cierta

ironía ingenua, expresa su desesperanza sobre las gestiones realizadas para mejorar su situación, y protesta del empleo abusivo de sus servicios, pese a su delicado estado de salud. No cabe más fehaciente confirmación de la situación de servidumbre en que se hallaba el fámulo de la biblioteca ildefonsina.

Burriel le remite a Mayans esa carta con una breve observación donde traduce a términos explícitos los eufemísticos de Quesada.

He esperado la respuesta de Martínez a la de Vmd. y es la que pongo con ésta. Como tuviera un decente pasar en Alcalá, se podría contar con él para cualquier cosa grande. Yo me congojo mucho por no poderle ayudar ²⁵.

Las cartas se han puesto boca arriba: Quesada no está dispuesto a aceptar una nueva servidumbre si no recibe un pago decoroso. Mayans devuelve, siempre indirectamente, los manuscritos después de su infructuoso peregrinar de mano en mano, y Burriel, que ve dolido a Quesada, de nuevo le insta al valenciano a escribirle y a dedicarle, al menos, unas palabras de elogio. Los términos de esta misiva (11 de octubre de 1748) son una espléndida muestra de delicadeza y afecto:

Recibí el tomo manuscrito de Hesíodo de mi D. Antonio Martínez con las disertaciones separadas. Ruego a Vmd. quiera tomarse el trabajo de escribirle dos letras, porque yo le he hecho ver lo que Vmd. me ha dicho de él y para él, con todo eso importará para las ideas que Vmd. me comunicó que Vmd. ahora celebre su aplicación. Este verano ha recorrido los tomos del P. Larramendi buscando las etimologías de nuestra lengua en las lenguas orientales; tiene casi acabada su obra y más de 120 pliegos de borradores, es cosa admirable lo que he visto de ella y no dudo que enmendada y pulida, lo cual piensa hacer este invierno, pasmará a los inteligentes. Yo haré que Vmd. la vea. Nuestro Bayer parece que pensó en una obra semejante, porque yo vi en poder de un amigo una dedicatoria o prólogo (no me acuerdo bien) de su letra en que hacía este plan; no sé qué tendrá hecho de ella, pero creo será muy poco, porque en una carta se me quejó esta primavera de haberse visto precisado a emplear el invierno en trabajos muy contra su

²⁵ *Ep.* núm. 130, 407 M.

gusto. Yo ahora insto a Martínez para que estudie la lengua arábica como tan precisa para el acierto de nuestras etimologías, como Vmd. escribe en sus *Orígenes*, y lengua cuya ignorancia se hacía cargo Bayer en el papel citado le sería de mucho estorbo para el acierto. En el Colegio Mayor hay algunos libros, aunque pocos, para esto. En este nuestro hay dos ejemplares a lo menos del Diccionario de Alcalá y el que yo tengo aquí en el aposento es segunda impresión. Hállase muy inclinado y todo lo hiciera si la falta de conveniencias no le abrumara. *Sic sunt res nostrae*²⁶.

Lo único que se le ocurre a Mayans —y siempre por mediación de Burriel— es enviarle a Quesada un libro de árabe para que progrese en el estudio de esta lengua. Nuestro helenista se ha trasladado a Madrid para gestionar su ordenación eclesiástica. El jesuita comunica así los hechos a su corresponsal (17 de enero de 1749):

He recibido y dado a D. Antonio Martínez el libro arábigo de Abulpharagio que ha estimado infinito. Ahora anda en pretensiones de órdenes y ha pasado a Madrid²⁷.

Al regreso de Quesada a Alcalá, conseguido el permiso de ordenarse por mediación de Infantas, canónigo de Toledo, Burriel debió de indicarle la conveniencia de agradecer el regalo de Mayans. La carta de Quesada comentaría la nueva orientación de

²⁶ *Ep.* núm. 132, 410 M. El consejo que diera Burriel a su amigo de estudiar árabe fue seguido por éste y también por su maestro Juan Francisco Pastor, que se quejaba “de la ignorancia del árabe y dificultad de aprenderlo, sin poder por ningún camino lograr buenas gramáticas y diccionarios arábigos” (cf. Burriel, *Apuntamientos de algunas ideas para fomentar las letras*, cap. 26, en Echánove, *op. cit.* [nota 9], 309). Más adelante dice Burriel (sec. 2.^a, cap. 3, Echánove, 319): “Ni D. Francisco Pérez ni yo hemos podido lograr un ejemplar de Golío que poder enviar a Alcalá a D. Antonio Martínez de Quesada, bibliotecario del Colegio, y a su maestro D. Juan Pastor, preceptor de la Universidad, hombre de extraña aplicación, y inteligentísimo en la lengua griega, hebrea y caldea, los cuales han aprendido la arábica por mis instigaciones”. Entre 1749 y 1750, fecha de la redacción de los *Apuntamientos*, proseguía Quesada el estudio del árabe.

²⁷ *Ep.* núm. 137, 417 M.

sus trabajos y quizá tuviera un tono algo seco, según sugiere el tenor de la de Burriel, a la que iba aneja:

Envío a Vmd. ésa del maestro Martínez a quien entregué el tomo de Abulpharagio y el cual es agradecido y humilde, aunque poco expresivo. Ha logrado en fin con ayuda de los amigos, y especialmente del Sr. Infantas a quien le di a conocer, poder ordenarse y esta noche ha empezado en casa los ejercicios para subdiácono ²⁸.

Mayans esta vez se ve obligado a responder a Martínez de Quesada con la epístola (BAHM, núm. 144) que, asimismo, nos ha enviado D. Antonio Martínez Conesa y a continuación reproducimos:

Muy Sr. mío y mi amigo: La estimable carta de Vmd. de 27 de enero me ha llenado de gozo por ver cuán diestramente va Vm. ejercitando su estilo, cuán buenos propósitos tiene, y cuánto me favorece. Vm. se hará un hombre singular y necesario con la inteligencia de tantas lenguas; y con ellas se facilitará un raro conocimiento de lo más precioso que contienen. Dios dé vida a Vm. para continuar y a algunos la estimación que corresponde a su mérito y a mí ocasiones de su servicio, y guarde a Vm. como suplico.

Oliva a 8 de enero de 1749.

B. L. M. de Vm. Su más afecto servidor.

D. Gregorio Mayans y Siscar.

Sr. Dn. Antonio Martínez de Quesada.

La cortesía banal, la brevedad de la misiva y hasta el mismo error de la fecha (8 de enero, en lugar de 8 de febrero) revelan el escaso interés y poca atención que puso Mayans al redactarla. Poco después escribe a Burriel (20 de febrero de 1750) con una nueva propuesta de trabajo retribuido para Quesada en unos términos donde se revela —por enojosa comparación— su despecho por no haber recibido muestras suficientes de agradecimiento por todas sus gestiones:

Y sabe V. Rma. cuán deseada ha sido la obra *de Martyribus* de Eusebio Cesariense que piensan está en el Escorial

²⁸ *Ep.* núm. 138, 417 M.

engañados de una traducción que hizo Vicente Mariner de un pedazo de Eusebio. Convendría mucho desengañar a los eruditos publicando aquella traducción y esta diligencia podría practicarla D. Antonio Martínez para darse a conocer y para que sirviese de ocasión de estimarle y premiarle, porque me parece que será a V. Rma. más agradecido que a otros, según V. Rma. le ha pintado en cierta ocasión²⁹.

A partir de este momento, Quesada, desengañado, debió rogar a Burriel que interrumpiera sus gestiones con Mayans. Podemos dar por seguro que ninguno de los trabajos que éste le propuso llegó jamás a sus manos. Durante un año largo su nombre no figura para nada en la correspondencia del jesuita con el erudito, hasta que, inopinadamente, en una breve misiva de 16 de abril de 1751, Burriel comunica su muerte:

Murió D. Blas Nasarre ... Lo he sentido mucho, pero mucho más la muerte de Dn. Antonio Martínez de Quesada, bibliotecario de Alcalá, mozo a quien sólo yo conocí bien. Ha perdido en él la nación un Vossio sacado el primor de la pluma. Ha muerto de hambre y aflicción de espíritu, como buen sabio español, habiéndole retardado la muerte algunos meses algunos socorros de amigos y el último del P. Confesor. Ruego Vmd. por ambos a Dios ...³⁰.

Como en dos cartas anteriores, del 2 y el 9 de abril, Burriel no menciona el luctuoso suceso, hemos de pensar que el fallecimiento de Quesada se produjera entre el 9 de dicho mes y el 14, habida cuenta del tiempo necesario para que le llegara la noticia al jesuita desde Alcalá a Toledo, donde a la sazón se hallaba. Mayans capta el mudo reproche contenido en este epitafio lapidario y replica poniendo por disculpa su falta de poder:

Me ha penetrado el corazón la noticia de la muerte de D. Antonio Martínez de Quesada, porque le amaba mucho por su gran bondad, estudiosidad y por ser el único de quien podía esperarse que, continuando su aplicación, honrase a España. Un hombre como él y todos sus semejantes, que son bien pocos, no estaría sin sus debidos premios, si

²⁹ *Ep.* núm. 171, 457-458 M.

³⁰ *Ep.* núm. 219, 514 M.

nosotros tuviéramos la autoridad y eficacia conveniente (24 de abril de 1751) ³¹.

Todavía el nombre de Quesada vuelve a aparecer en la correspondencia de Burriel algo más tarde en una carta sin fecha. Mayans le ha pedido alguien capacitado para colacionar unos manuscritos bíblicos, y el jesuita le responde:

Yo no hallo quien pueda hacer, muerto nuestro Martínez, los cotejos de los manuscritos bíblicos griegos. A Pastor, que tiene habilidad, le es imposible cosa tan tediosa y prolija por su ocupación diaria.

Los manuscritos bíblicos que allí han quedado constan del índice de que tengo copia, hecha cuando estuve allí. Si Vmd. quiere tener razón de ellos, y esto no bastare, la enviaré ³².

Los manuscritos bíblicos griegos de referencia son los que había en el monasterio de Uclés, cuyo índice hizo el propio Burriel ³³. Juan Francisco Pastor, el único capaz de cotejarlos, hartó tenía con atender a sus dos cátedras de gramática y de griego. Con la muerte de Quesada, que podría haber dado un impulso inmenso a los estudios helénicos en Alcalá, se perdió una oportunidad única. El griego, pese a los esfuerzos oficiales por reanimar su cultivo, atravesó hasta finales de siglo por uno de sus más tristes períodos de decadencia en esa Universidad ³⁴.

La vida de Antonio Martínez de Quesada es la historia melancólica de una gran esperanza truncada en flor. De ella sólo conocemos una anécdota de adolescencia y la cinta cinematográfica del antepenúltimo y penúltimo de sus años de peregrinación en este valle de lágrimas. Muere a la edad de los elegidos, sin

³¹ *Ep.* núm. 222, 517 M.

³² *Ep.* núm. 267, 577 M.

³³ "Oigo decir que en el Escorial y Biblioteca Real hay manuscritos griegos impresos. Yo en Uclés hice índice de lo que allí dejó D. Martín Pérez de Ayala, P. del Concilio de Trento, cuya vida escrita por él he hecho copiar. 'En Alcalá y Toledo hay tal cual manuscritos griegos' (cf. *Apuntamientos de algunas ideas para fomentar las letras del P. Andrés Burriel*, cap. 25, en Echánove, *op. cit.* [nota 9], 326).

³⁴ Cf. Concepción Hernando, *El griego, el Consejo del Reino y la Universidad de Alcalá en el siglo XVIII*, CFC, IV, 1972, págs. 493-522.

haber tenido otro amigo que el P. Andrés Marcos Burriel, ni otro apoyo que el de su maestro D. Juan Francisco Pastor. Poco es lo que de él sabemos, pero lo suficiente para formarnos una idea de su talla humana y de sus dotes intelectuales. En la semblanza que nos hace de él su amigo destacan, entre sus virtudes, la modestia y la gratitud³⁵, las "bellas costumbres"³⁶, la inteligencia³⁷ y la laboriosidad³⁸. Su mayor defecto, la timidez o, al menos, cierto retraimiento³⁹. No era, ciertamente, merecedor de la estrechez y desamparo en que vivía, máxime comparando sus altas cualificaciones con el bajo rasero intelectual, la holganza y el sonriente porvenir de los colegiales de los Mayores de Alcalá. Si su desgracia en vida despertaba en Burriel "vivísimo afecto de compasión"⁴⁰, su muerte le arranca la lapidaria frase de "ha muerto de hambre y aflicción de espíritu como buen sabio español"⁴¹. El jesuita, con notorial sobriedad, da fe de un hecho de experiencia. Mayans se queja de no poder poner remedio a casos semejantes: los contados hombres como Quesada "no estarían sin sus debidos premios, si nosotros tuviéramos la autoridad y eficacia conveniente"⁴². Burriel, que conoció el desinterés por la cultura de las clases dirigentes durante su magisterio en el Seminario de Nobles de Madrid, tuvo en Quesada un ejemplo de la injusticia social contemporánea y esto no pudo por menos de confirmarle en su actitud contraria a los privilegios nobiliarios⁴³. Con sus comentarios en el Colegio Máximo de la

³⁵ "Uno de los hombres más agradecidos del mundo", *Ep.* núm. 124; "agradecido y humilde", *Ep.* núm. 138.

³⁶ *Ep.* núm. 123.

³⁷ "Singular talento", *Ep.* núm. 112; "habilidad", *Ep.* núm. 123.

³⁸ *Ep.* núm. 112.

³⁹ "Poco expresivo", *Ep.* núm. 138.

⁴⁰ *Ep.* 124.

⁴¹ *Ep.* 219.

⁴² *Ep.* 222.

⁴³ Burriel estima que las dos causas principales de nuestro retraso cultural pueden dar origen, bien encauzadas, al florecimiento de los estudios en España. La primera es un "afecto desordenado a la honra" que nos hizo dueños del mundo. "Ahora este afecto tiene por objeto títulos, lucimientos y cosas ridículas, sobre que se abrasan y destruyen unos a otros, con sumo tesón: en mudando con buenas providencias el objeto a cosas sólidas, correrán todos a ellas con el mismo orden." La segunda "es

Compañía de Jesús sembraría una simiente de rebeldía que daría sus frutos treinta años después con el P. Hervás y Panduro. Paralelamente, hombres como Campomanes, que accedían por entonces al poder y pasaron por situaciones parecidas a la de Marnez de Quesada, pondrían todo de su parte para que no volvieran a repetirse casos semejantes en nuestras Universidades. Alboraba la era de la esperanza.

2. *Ensayo de una cronología de los escritos de Quesada.*

A partir del contenido del manuscrito ildefonsino, del epistolario de Burriel y de la noticia bibliográfica de Aparicio, se puede reconstruir la obra de Martínez de Quesada y hacer una cronología relativa de la misma. La epístola 115 Mestre de Burriel menciona unos *Comentarios sobre la Theogonia*, calificados como "libro grecolatino" y unas *Dissertationes de Antiquis Hispanorum diis* que le fueron devueltas a Quesada por separado. Esto parece indicar que eran dos obras independientes. En el manuscrito ildefonsino se conserva íntegra la primera (precedida de una extensa *Praefatio* y de una *Introductio ad Theogoniam*) con el título de *Hesiodus mythicus-mysticus sive Hesiodi Ascræi Theogonia mystice, et allegorice exposita cum interpretatione litterali*. Asimismo se conserva la segunda con el nombre de *Dissertatio de Endovellico et Neto Hispanorum diis*. El plural con que la menciona Burriel puede explicarse por la dualidad de dioses tratados en ella independientemente. No obstante, es muy posible que su contenido primitivo fuera más amplio, ya que en nuestro manuscrito se ha dejado en blanco la numeración del

el no ser tan amantes del regalo y comodidad corporal como otras naciones"; algo que, si da razón del retraso económico español, origina "la increíble pertinacia y tesón en el trabajo, sin cuidar de salud, sin melindres de horas, etc.". De ahí que en España se estudie más que en ningún país del mundo, pero sin una buena orientación, resultando "que cuanto más se corre por camino errado más se apartan del fin: mudando de método y de libros se verán indecibles progresos" (*Apuntamientos de algunas ideas para fomentar las letras*, cap. 23, cf. Echánove, *op. cit.* [nota 9], 306-307).

capítulo⁴⁴. Por la escasa relación que guarda con la temática del *Hesíodo mítico-místico* y por el testimonio expreso de Burriel queda en claro su primitiva autonomía. En el actual volumen viene a ser un apéndice, lo mismo que el *Libellus de diis moralibus ad humanas affectiones pertinentibus* que la antecede. Con anterioridad al *Hesíodo mítico-místico* y a este último opúsculo Quesada compuso un poema en versos latinos intitulado *Hierrhodus*, que cita en sendos pasajes de dichas obras, y un *Theonomasticon etymologicon*, que dejó inconcluso al ver que Giraldo se le había anticipado en realizar un trabajo semejante. Sus materiales, resumidos, los incluye en el cap. 16 del *Libellus de diis moralibus*, que lleva por título el de *farrago deorum ordine alphabeti* y es una evidente adición a este opúsculo. Entre el 10 y el 24 de mayo de 1748 Quesada confeccionó un *Breve índice de los manuscritos ildefonsinos* que remitió Burriel a Mayans y durante el verano de este mismo año compuso 120 pliegos de etimologías griegas y hebreas de palabras españolas que el P. Larramendi atribuía al vascuence. Fruto de este trabajo sería un tratado “De la conformidad de la lengua griega con la castellana”⁴⁵. Aparicio atribuye a Quesada “por lo menos otras dos obras: una intitulada *La vida del hombre desde su niñez*, y la otra, *La vida del Santo Tomás de Villa Nueva*, en verso”. Ambas, como no son mencionadas en el epistolario de Burriel, probablemente se compusieron entre el otoño de 1749 y comienzos de abril de 1751, momento del fallecimiento de su autor.

⁴⁴ Inclina a creerlo así lo que dice Burriel en sus *Apuntamientos*, cap. 25, cf. Echánove, pág. 308: “A esto pueden juntarse tratados singulares de cosas antiguas de España, como D. Antonio Martínez de Quesada, fámulo bibliotecario del Colegio Mayor de Alcalá, tiene escritas muy lindas *disertaciones de Antiquis Hispanorum diis*”.

⁴⁵ Cf. *Ep.* 128, 132. “El citado D. Antonio Martínez de Quesada —dice Burriel, *ibid.*, cap. 26— ha reconocido este diccionario (*scil.* el trilingüe del P. Larramendi) y el de Covarrubias y Academia Real críticamente, buscando las fuentes de las lenguas orientales y tiene más de 120 pliegos de apuntamientos voz por voz, además de un tratado de la conformidad de la lengua griega con la castellana” (cf. Echánove, *op. cit.*, 309). Esta última obra sería la primera muestra de gramática comparada del siglo XVIII, anterior en casi medio siglo al *Catálogo* de Hervás y a la *Gramática completa greco-latina y castellana* de J. A. González Valdés.

Para ensayar una cronología provisional de la obra de Quesada es menester no perder de vista su temprana muerte, así como el testimonio de Burriel y el suyo propio. “La obra de Martínez —escribía éste el 10 de mayo de 1748— más es muestra de lo que este mozo pudiera hacer teniendo fomento que obra singular”⁴⁶. Y el propio Quesada en el *segmentum primum* del *Hesiodus mythicus* dedicado a la *expositio tituli*, sacando a colación un supuesto dicho de Sócrates y otro de Proclo, según los cuales no le cuadra la investigación del simbolismo de los mitos a aquel *qui puer vel aetate vel animo fuerit*, justifica así su trabajo: *cum et animo puer et aetate sim adolescens, auget tamen animum multiplex utilitas ex his exercitationibus mihi eruenda, quam consequendam spero, sospite et duce Deo Sabaoth et Domino nostro Jesu Christo omnium arcanorum scrutatore*⁴⁷. Partiendo, pues, del supuesto de que Martínez de Quesada comenzara a escribir hacia los veintidós años de edad, podríamos situar el poema *Hierrhodus*⁴⁸ y el *Theonomasticon etymologicon* entre 1740 y 1743, el *Hesiodus mythico-mysticus*, juntamente con el *Hymnus in B. Virginem Mariam Graece idemque Latine pro opere finito*, así como la *Dissertatio de Endovellico et Neto*, entre el 1743 y el 1747 (en enero de 1748 estaban ambas obras terminadas). En cambio, nos da la impresión de que la amplia *Praefatio* y el *Libellus de diis moralibus ad humanas affectiones pertinentibus* se compusieron después con vistas a poder agregarlas a los anteriores y formar una amplia obra de interpretación mitológica digna del ambicioso título *Enchiridion mythico-physico-ethicum*. Es posible que estas páginas las escribiera Quesada cuando aún tenía la esperanza de que su trabajo pudiera ver la luz gracias a las gestiones de su amigo Burriel, y por ello las situamos entre el invierno y en la primavera de 1748, ya que en el verano del mismo año sus intereses intelectuales habían tomado otros derroteros. De la cronología de las restantes obras hemos hablado ya más arriba.

⁴⁶ *Ep.* 123.

⁴⁷ El autor reconoce modestamente su “ingenuidad” (*animo puer*) y se declara “mozo” (*aetate adolescens*).

⁴⁸ El nombre, harto singular, parece haberse compuesto sobre el modelo de *ἐροδωρος* (de sentido diferente) y significa “camino sagrado”.

3. *La obra perdida.*

Pasemos ahora a decir dos palabras sobre la obra perdida del helenista de Alcalá. Únicamente se conservan dos fragmentos del poema *Hierrhodus*, que vamos a reproducir según su ordenación en el mismo. En el capítulo IV, 2, del *Libellus de diis moralibus*, refiriéndose a la justicia, dice: *Hanc nos per juvenem temperato vultu praeditum, sicut Prudentiam per senem expertum depinximus in principio Hierrhodi nostrae vocabulis a Syrorum lingua petitis, dum ita cecinimus:*

... comitante Zocuthâ,
*Sucoloâque simul, Primus juvenilis Ephoebus,
 Aspectuque gravis: facie, torvisque verendus
 Lumierenus; grato gaudet sed amore; modoque
 in reliquis. non huic feritas elata, nec ipsi
 contemptus nimius, sed commoda gratia vultu.
 Quapropter non ille jocos, neque vincitur ullis
 ille minis: casu manet immutabilis omni.
 alter at e contra senior trepidantibus aevo
 jam membris, quem barba gravis, cani verendi
 nobilitant, et multarum experientia rerum*⁴⁹.

El segundo fragmento procede del *Hesiodus mythicus*, *segm.* 15 MM. Después de discutir diversas interpretaciones del mito de las Hespérides y exponer la de Plinio y Solino, añade Quesada: *sed hanc eandem interpretationem olim in Hierrhodi nostrae lib. 1 insinuavimus, sic canentes:*

*Hinc, quia non longe rapida aestuat unda, draconis
 instar, et ora ferax pecudumque gregumque refertur,
 quos vagus Alcides Graias advexerit urbes,
 illic Hesperides foecunda vireta sorores*

⁴⁹ El primero de los nombres significa en arameo (*Syrorum lingua*) "justicia" (zâkutâ' "Berechtigkeit, Tugend", según J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig, 1868, s. v.); el segundo, "razón", "prudencia" (*šuklâ*, "Verstand, Einsicht", *Id.*, *ibid.*). Debemos la referencia a D. Ángel Sáenz Badillos.

*commemorant habuisse, quibus radiantia mala
intortus serpens casu servaret ab omni:
haecque ipsum Alcidem, victo serpente (carina
quod mare sollicitum propria superavit) ad oras
Graecorum portasse gravique tulisse tyranno*⁵⁰.

En cuanto a las dos obras castellanas perdidas de nuestro helenista, se plantean ciertas dudas sobre la autenticidad de su atribución, vista la escasa fiabilidad de Aparicio. No obstante, creemos poder defender con argumentos de algún peso, cuando menos, la posibilidad de esa autoría. Comencemos por *La vida del hombre desde su niñez*, cuyo título se antojaría un tanto extraño si no nos fuera conocida una *Historia de la vida del hombre*, obra del jesuita expulso D. Lorenzo Hervás y Panduro, cuyos siete volúmenes se fueron publicando en diferentes imprentas y con diversas vicisitudes en Madrid entre 1789 y 1799⁵¹. “El autor —dice el primer biógrafo de Hervás⁵²— coge al hombre desde el instante mismo de su concepción, y no le suelta hasta el sepulcro; ocupándose de la crianza, de la educación primaria, científica o artística y de todo cuanto puede interesar al individuo, a la familia y a la sociedad en la carrera de la vida.” Los puntos de vista progresivos de Hervás —por ejemplo, sus opiniones sobre la necesidad de educar a las mujeres— y ciertas ideas sociales cuyas poco ortodoxas para la mentalidad del *ancien régime* condujeron a que Floridablanca prohibiera la venta de los dos primeros tomos ya tirados en la imprenta de Aznar en 1789.

No es descabellado suponer que la obra de Quesada tuviera una temática y una distribución de la materia similar, dentro de dimensiones más reducidas. Tampoco es pecar de exceso de ima-

⁵⁰ *Scil.*: Euristeo.

⁵¹ Su título es: *Historia de la vida del hombre. Su autor el abate D. Lorenzo Hervás y Panduro, Socio de la Real Academia de las Ciencias y Antigüedades de Dublín, y de la Etrusca de Cortona*. Sobre las vicisitudes de esta obra, cf. Julián Zarco y Cuevas, O. S. A., *Estudios sobre Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1804)*, Madrid, 1936, 36-44.

⁵² Fermín Caballero, *Conquenses ilustres, I. Abate Hervás*. Madrid, 1868, 29.

ginación estimar que hiciera en ella ciertas consideraciones amargas, habida cuenta de su triste experiencia vital. Permítasenos hacer ahora, en abono de esta tesis, una cita de la introducción general a la obra de Hervás y un cotejo con un lamento que se le escapa de pasada al helenista de Alcalá en un contexto donde no venía excesivamente a cuento. Dice Hervás:

La sociedad es una gran familia, en que solamente hay padre e hijos; príncipe y súbditos. Todos iguales por naturaleza; mas por constitución legal los súbditos inferiores al príncipe, iguales entre sí, y desiguales solamente en el mérito personal. En esta sociedad no tiene lugar la feroz bestialidad del despotismo, ni la esclavitud inhumana del vasallaje; no se reconoce la distinción honoraria hereditaria y destructiva de la igualdad que da la naturaleza y confirma la buena legislación⁵³.

El jesuita habla de una sociedad ideal, donde las lacras del *ancien régime* hispano son inexistentes: un monarca paternal por encima de todos y una igualdad absoluta para los súbditos, sin privilegios hereditarios, con la sola distinción del mérito personal. Compárese esto ahora con lo que a propósito de la personificación de Virtus dice, dejándose caer, Quesada:

Inter Luciani dialogos est qui depingat Virtutem laceram, ac moerentem, maleque a fortuna habitam; quae conditio virtutis cunctis paene temporibus fuit, ac praesertim his nostris, cum, Virtute despecta, honor, qui jure ipsi debetur, inmeritis confertur; cum dignitates, honores, et munerum culmina, non sine magna virtutis injuria, inscitia regit et malitia moderatur (de diis mor., II, 3).

El helenista describe una situación *de facto* que es precisamente la contraria de la anterior. Quesada denuncia los fallos del sistema, Hervás se encarga de indicar la solución. Mas si nuestro joven erudito se expresa con tan inequívocos términos en un tratado de estricto contenido mitológico, ¿cómo no habría de manifestarse en una obra de carácter ético y social? Y esto nos lleva de la mano a preguntarnos: ¿habría alguna semejanza de método y propósitos entre la obra de Hervás y la de Quesada?

⁵³ Tomo I, Madrid, en la imprenta de Aznar, 1789, pág. XIX.

Nada permite afirmarlo, pero tampoco negarlo en ausencia de pruebas. Por ello, con la venia del lector, vamos a recurrir a argumentos de probabilidad para adelantar una hipótesis. Hemos visto en páginas anteriores la entrañable amistad que unía al profesor de filosofía del colegio Máximo de la Compañía en Alcalá con el fámulo ildefonsino, la gran admiración que sentía por sus prendas personales y su categoría intelectual, las activas gestiones que realizó para resolver su situación, incluso ante las jerarquías de su orden. Todo ello nos autoriza para suponer que el caso "Quesada" sería de sobra conocido en el Colegio donde Burriel profesaba y no sólo como anécdota, sino como ejemplo de virtud, de constancia en el trabajo y entereza ante la adversidad. Pues bien, por confesión del propio Hervás sabemos que cursó durante siete años Filosofía y Teología en Alcalá, y que en 1759 defendió un acto mayor, al que asistieron muchos padres maestros, "el primero de los cuales, ergotista superlativo, le puso más de cuarenta silogismos" ⁵⁴. Como semejante habilidad dialéctica más que de principiante es propia de quien ha concluido ya o está a punto de terminar sus estudios, hemos de suponer que Hervás llegara a Alcalá en 1751, o mejor aún, en 1752, puesto que ingresó en la Orden en 1749 y es casi seguro que no abandonara el noviciado de Madrid hasta tener hechos ya los votos simples a los diecisiete años ⁵⁵. Es muy probable, por tanto, que Hervás no tuviera ocasión de conocer personalmente a Martínez de Quesada, pero esto no implica que no oyera oír hablar de él en los medios intelectuales donde se movía. Impresionados por la muerte prematura del joven helenista, los PP. jesuitas de Alcalá, "con quienes comunicaba sus escritos", apenas transcurrido un año de su fallecimiento, comentarían con sus discípulos las obras de aquel sabio, entre las cuales —¿por qué no?— se encontraría *La vida del hombre desde su niñez*. ¿Y no cabe pensar que la idea general de la obra impresionara de tal modo al joven Hervás que hiciera nacer en él el deseo de emularla? Quede bien

⁵⁴ *Historia de la vida del hombre*, II, 53; IV, 354; cf. Caballero, *op. cit.* (nota 52), 29.

⁵⁵ Hervás nació en Horcajo (Cuenca) el 10 de mayo de 1735. Cf. Caballero, *op. cit.* (nota 52), 39.

entendido: no sugerimos ni influjo directo —que no pudo haberlo— ni mucho menos plagio, algo *a priori* excluido por la honestidad científica de Hervás⁵⁶ y por el hecho mismo de que a los jesuitas se les obligó a partir al destierro en el 67 con lo puesto, sin otro bagaje que el breviario, y eso a los ya sacerdotes. Lo único, por tanto, que de sus conversaciones en Alcalá con compañeros y superiores pudo llevarse consigo el joven Hervás fue el relato de un ejemplo sangrante de injusticia y una idea germinal que iría cobrando cuerpo con el tiempo y recibiría su elaboración definitiva a los treinta años de haber abandonado las aulas alcalaínas. ¿No es otro indicio más a favor de esta suposición el hecho de que sea precisamente en su *Historia de la vida del hombre* donde Hervás hable de sus experiencias estudiantiles en Alcalá de Henares?

Con esto pretendemos tan sólo sugerir lo que pudo ser el contenido y los propósitos de un título, cuyo mero enunciado nada dice al lector moderno. Y otro tanto vamos a hacer en lo que sigue con esa otra obra suya en verso, *La vida de Santo Tomás de Villa Nueva*, que se antoja más bien tratado piadoso de edificación que estudio serio de filólogo. Para entender las motivaciones de empeño semejante hay que estar en conocimiento de los hechos. Don Antonio Martínez de Quesada vivía vinculado al Colegio Mayor de San Ildefonso, precisamente uno de los santuarios principales del culto del Santo. En efecto, Tomás de Villanueva ingresó como colegial becario del Colegio de San Ildefonso el lunes 7 de agosto de 1508, siendo “el nono en número entre los primeros que en él entraron”⁵⁷. De aplicación

⁵⁶ A propósito del plagio, Hervás se expresa de esta manera: “Yo, pues, no pretendo hurtar nada a ninguno, ni aun sus pensamientos; aunque el hurto literario no se prohíbe, sino solamente la mentira de los que habiendo hurtado algún pensamiento lo venden como producción propia” (*Viaje estático*, II, 159; cf. Zarco, *op. cit.* [nota 51], 29).

⁵⁷ *Vida, virtudes, milagros y festivos cultos de Sto. Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia, de la orden de N. G. P. San Agustín. Su autor don Joseph Vicente Ortí y Mayor, natural de la misma ciudad. La saca a la luz el religiosísimo convento de Nuestra Señora del Socorro de la misma Religión, en cuyo Templo descansan sus sagradas reliquias. Y la dedica al muy ilustre cabildo, y canónigos de la Santa Iglesia Metropolitana de Valencia. Con privilegio real. En Valencia, por Juan González,*

ejemplar, conducta intachable y acendrada piedad, inmediatamente después de graduarse en filosofía y teología, fue nombrado catedrático de artes en 1514, siéndolo después de teología en 1516⁵⁸. Los azares de la vida apartarían luego al Santo de Alcalá, pero los años de permanencia en las aulas y en el claustro dejarían en él un recuerdo tan imborrable como el que dejara de sí en su Universidad. Beatificado el 7 de octubre de 1618, la Complutense le guarda fervorosa devoción, sobre todo los colegiales del Mayor de San Ildefonso. Uno de ellos, Bartolomé de Sosa, logró traerse de Valencia reliquias del Santo que se custodiaron solemnemente con otras suyas al lado del Evangelio en la Iglesia del Colegio⁵⁹. Anticipándose en cuatro años a su canonización, el 1.º de diciembre de 1654 la Universidad consigue de la Santa Sede que se hiciera oratorio⁶⁰ la habitación que en su día ocupara Tomás; un oratorio que desde entonces desempeñó un primerísimo papel en la ceremonia del nombramiento anual de los rectores. El regocijo y el gasto con que se celebró en Alcalá la canonización de Tomás de Villanueva (1 de noviembre de 1658)⁶¹ fueron enormes. Había, pues, motivos más que suficientes para que Martínez de Quesada, tan vinculado al colegio de San Ildefonso, tuviera una especial devoción al Santo, con cuyas normas de vida, amor al estudio y afición a las lenguas sabias se sentía plenamente identificado. La necesidad de hacer una biografía "científica" del Santo no era, por decirlo así, una necesidad urgente, toda vez que desde 1731 circulaba la amplia obra de Ortí. Por ello es lógico que Quesada compusiera un poema en loa del Santo, por motivos estrictamente personales, en un momento en que sintiera ejercerse sobre él su intercesión; por ejemplo, cuando al fin logró ordenarse y ver resueltos parcialmente sus apuros económicos. Creemos que estas sencillas consideraciones justifican que un hombre de riguroso talante filológico escribiera una obrilla de devoción en su lengua ma-

junto al molino de Pavella, Año 1731. Véndese en la portería de dicho convento, pág. 14.

⁵⁸ *Ibid.*, 15.

⁵⁹ *Ibid.*, 327.

⁶⁰ *Ibid.*, 327.

⁶¹ *Ibid.*, 369.

terna, de la misma manera que compuso un poema en griego y en latín a la Virgen María *pro opere finito*.

4. *Contenido del mss. ildefonsino*: Prefacio.

Pasemos ahora a considerar la obra conservada de nuestro helenista en el manuscrito ildefonsino. En una extensa *Praefatio* (80 págs.) el autor adelanta el propósito de su comentario a la *Teogonía* de Hesíodo, y las ideas maestras que lo sustentan. Es aquél el de captar lo que en realidad representan los antiguos dioses, penetrando en su sentido profundo. Y este sentido profundo, "místico" en la acepción griega de misterio sólo accesible con una iniciación (en este caso el análisis mítico), radica en el hecho de que todos los antiguos dioses hacen referencia a Dios, a las almas y a los ángeles. Ahora bien, esta premisa presupone a su vez que los antiguos tuvieran algún conocimiento de la Revelación, y como éste es un punto que se presta a controversia es preciso demostrarlo de antemano. Y a este fin se consagra el amplio prefacio: *hic vero illud potissimum enitar, ut demonstrarem veteres poetas et philosophos in religionem veram consensisse, pietatemque ac philosophiam Christianam tacite intellexisse atque laudasse* (pág. 1). Quesada procede de lo más sencillo a lo más complicado, dejando sentado primero que los antiguos tuvieron una noción clara de la naturaleza y destino del alma, y después, que su manera de concebir a Dios en su substancia y atributos era muy semejante a la cristiana.

El primer punto de su argumentación lo basa, como es lógico, fundamentalmente en textos de Platón. El *Fedro*, *La república* y el *Fedón* demuestran la inmortalidad del alma; este último diálogo y el *Gorgias* postulan no sólo la existencia de premios y castigos eternos en la ultratumba, sino también lugares pasajeros de punición, donde purgan las almas sus pecados expiables. Platón no sólo conoce, pues, el cielo y el infierno, sino también el purgatorio y se diría —si no fuera imposible cronológicamente— que leyó el capítulo 21 del Apocalipsis de San Juan. Al testimonio de Platón vienen a sumarse el de Aristóteles, con los de otros

autores griegos antiguos ⁶² y *recentiores* ⁶³, así como los de autores latinos ⁶⁴. Y si tantos filósofos y poetas tuvieron una noción clara de la inmortalidad del alma y su destino *post mortem*, ¿por qué no iba a tenerla también Hesíodo? La tenía, en efecto, pero la ocultaba con velos poéticos: *novit igitur Hesiodus id ipsum quod reliqui posteriores de animae praedicant immortalitate. Sed poetam agens poeticis velamentis sententiam occultat* (cap. 9).

Mas este conocimiento fundamental sería inoperante de no conjugarse con una idea no menos clara de los medios que conducen a la adquisición de la felicidad eterna y de los modos de conducta que llevan aneja la condenación. De hecho, también cabe atestiguar la existencia de la misma no sólo en los filósofos *recentiores* ⁶⁵, sino en los antiguos poetas ⁶⁶, salvo Homero —*de Homero nihil dixerim omnium maxime Graecorum superstioso* (cap. 12)—, especialmente Focílides (*Phocylidem fere totum Christianum esse dicas [ibid.]*), que estaban más cercanos a la Revelación. Quesada no insiste en este punto, relativamente secundario, y tras citar, sin respeto a la cronología, un puñado de autores ⁶⁷, remite al lector (cap. 12), para más amplia información, a Diógenes Laercio y a las obras de Stanleyo ⁶⁸ y de Agustín Eugubino ⁶⁹.

⁶² Tales, Solón, Focílides, Pitágoras (cap. 2-7).

⁶³ Plutarco, Calcidio, Temistio, Plotino, Alejandro de Afrodísias, Epicteto, Jámblico, Proclo, Porfirio (cap. 7-9).

⁶⁴ Lucrecio, Manilio, Ovidio, Macrobio, Séneca, Salustio, Juvenal y Cicerón (cap. 9-12).

⁶⁵ Platón, Jámblico, Hierocles, Aristóteles, Epicteto (cap. 13-21).

⁶⁶ Teognis, los *carmina aurea Pythagorica* (cap. 13-21).

⁶⁷ Horacio, Plauto, Macrobio, el *Cratilo* de Platón y la *Consol. ad Apoll.* de Plutarco (cap. 13-21).

⁶⁸ *Historia Philosophiae, Vitas, opiniones, resque gestas et dicta philosophorum sectae cujusvis complexa, autore (sic) Thoma Stanleyo. Ex Anglico sermone in Latinum translata, emendata, variis dissertationibus atque observationibus passim aucta et tribus tomis digesta. Venetiis MDCCXXXI. Apud Sebastianum Coleti, Superiorum permissu, ac privilegio.* Es obra de fácil consulta por estar provista de índices onomásticos y de materias.

⁶⁹ *Augustini Steuchi Eugubini, Episcopi Kisani, Apostolicae Sedis Bibliothecarij, De perenni philosophia libri X. Idem de Eugubij, urbis suae nomine Seb. Gruphius excudebat. Lugduni, anno 1540.*

Pasa a continuación a demostrar que Hesíodo, sobre todo, *ceterosque sanioris mentis gentiles unum tantum revera Deum intellexisse praedicasseque*. De momento deja de lado al poeta, reservando su argumentación para el comentario al proemio de la *Teogonía*, y pasa revista a las opiniones de las distintas escuelas filosóficas. Platónicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos y pitagóricos coinciden en afirmar que Dios es incorpóreo, providente, único. Si se compara la formulación griega de la esencia divina con la frase del capítulo 3 del Éxodo (*Dixit Dominus ad Moysem: ego sum, qui sum*) y el capítulo 13 de la Sabiduría, se comprueba que sólo media una mera diferencia de género gramatical: Moisés y Salomón emplean el masculino, ὁ ὄν, τὸν ὄντα, en tanto que los filósofos prefieren el neutro τὸ ὄν para referirse a la divinidad. Una inspección al *De philosophorum placitis* de Plutarco y a las sentencias de los poetas relativas a Dios que recoge Clemente Alejandrino en los *Stromata*, así como al *De natura deorum* ciceroniano, a textos de Séneca como *ad Lucil.* 40, *De benef.*, IV, y al *De deo Socratis* de Apuleyo, permiten reconocer que griegos y romanos están acordes en nombrar en singular a un solo Dios y en atribuirle *cunctas theologiae laudes* (inmortal, celeste, perfectísimo, principio, medio y fin de todas las cosas, potentísimo, invisible, etc.).

Pero lo más extraordinario, como ya observaron Eusebio de Cesarea ⁷⁰ y San Agustín ⁷¹, es que tampoco ignoraron el misterio de la Santa Trinidad, lo que por ser una noticia inaccesible a la razón se ha de pensar que la recibieran de la tradición o la conocieran por algún escrito o por la voluntad de Dios: *Sed illud in primis admirandum est, quod profundissimum ac sacratissimum Trinitatis mysterium non omnino ignorasse videantur, cum aliquando id exprimentes, vel potius innuentes, non absurde illos intelligas* (cap. 23). Los textos en esta ocasión le faltan a Quesada que, descartando a Hermes Trismegisto por estimarlo algunos cristiano, no tiene otro remedio que acudir a los oráculos

⁷⁰ *Praep. ev.*, XI, 20.

⁷¹ *Conf.*, VII, 9.

de Zoroastro⁷² y a pasajes de autores neoplatónicos como Plotino, Proclo y Jámblico⁷³ para encontrar un apoyo a su tesis.

En resumen, los poetas y filósofos *unanimes consensu* reconocen la inmortalidad del alma, con la existencia de premios y castigos *post mortem*; concuerdan en los medios para conseguir la felicidad eterna; admiten la ayuda prestada a este fin por Dios al hombre; proclaman sus mismos atributos (incorpóreo, eterno, inefable, creador, sumo bien, etc.), y llegan a decir que la Unidad engendra la Mente y el Alma, constituyendo las tres una sola cosa, *quae tria rursus unum essentia sint, sed alteritate quadam discreta, sive distincta*⁷⁴. ¿Qué son entonces los restantes dioses mencionados por los poetas?

La conclusión a que llega Quesada en lo tocante a los dioses celestiales es que son algo así como cifras de referencia a tres órdenes de realidades:

- a) Designan las distintas maneras en que se manifiesta la potestad del Dios único (*nomina ejusdem Dei varie utentis suae potestatis*), según afirma Séneca y se demuestra en los *segmata* 3 y 4 del comentario de Hesíodo.
- b) Se refieren a las almas separadas del cuerpo y en estado de beatitud (*animas a corpore separatas et beatitudine*

⁷² *Praef.*, cap. 22: *sunt et quaedam oracula sub Zoroastris nomine, quae affert Stanleius in fine historiae philosophiae ... haec carmina sic de trinitate loquuntur.*

ἄπο πατρικῆ μονᾶς ἔστι,

ταναή ἔστι μονάς, ἣ δὺο γεννᾷ.

Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει.

Ἄρχαίς γὰρ τρισὶ ταῖσδε λάβοις δουλεύειν ἅπαντα.

Quesada cita abreviadamente del tomo III, pág. 320, las líneas 1-2, 5 y 15 de los *oracula Zoroastris* recogidos por Stanleyo. Corrige, asimismo, en la línea 15 el *βουλεύειν* del texto por *δουλεύειν* (incorrectamente escrito en el ms. *δουλεῖν*), basándose en la traducción (*principiis enim tribus hisce capias servire omnia*) ofrecida por el erudito inglés (cap. 22).

⁷³ Quesada se refiere (cap. 22) a la explicación de Proclo, *Theolog. Platon.*, V, 34, de los versos anteriores (*ταναή ἔστι μονάς, τούτεστι νοῦν καὶ ψυχῆν, πρωτίστης τριάδος ὑπόστασις*) y comenta: *quid clarius? per verbum enim omnia facta sunt, et sine ipso factum est nil. et Spiritum Sanctum vivificantem in Symbolo fidei legimus.*

⁷⁴ Vide notas 72 y 73.

fruentes), como afirman Platón en el *Cratilo*, Focílides y Pitágoras.

- c) Significan los ángeles, como puede verse en la definición de los δαίμονες en *El banquete* como intermediarios y mensajeros entre los hombres y los dioses. Si Hesíodo en los *Erga* afirma que los dioses y los hombres nacieron al mismo tiempo y que Zeus es el padre de los dioses y los hombres, se deduce que los dioses, como los hombres, son criaturas, pero racionales y espirituales (ángeles).

Para los dioses infernales encuentra una correlativa explicación. Según los casos son:

- a) Nombres de Dios que hasta en los infiernos ejerce su potestad.
 b) Designaciones de las almas condenadas.
 c) Denominaciones de los ángeles expulsados del cielo.

Quesada hace notar que hay textos gentiles que mencionan una sublevación de los démones contra Zeus (Focílides) o hablan de malos démones que sirven de verdugos y de castigadores en los infiernos (Plutarco, Virgilio). En cuanto al hecho de llamar "dioses" a los ángeles, observa que puede deberse a un uso lingüístico del hebreo (*elohim, quod est deorum*), como sugieren ciertas traducciones de los Salmos en la Vulgata. El prefacio termina recogiendo una idea apuntada anteriormente a propósito del misterio de la Trinidad. El conocimiento más o menos exacto de la Revelación en los gentiles se explica, en primer lugar, por la tradición oral que arranca desde los orígenes del hombre en Adán; en segundo lugar, porque la providencia divina dispuso que no dejara nunca de haber en los humanos algún varón ilustrado en teología para que infundiera en sus almas la simiente de las verdades dadas a conocer por los profetas, tal como dice Orígenes (*Contr. Cels.*, I): *Non est mirandum Deum eorum, quae per prophetas et servatorem docuit, semina indidisse omnium mortalium animis, ut in divino iudicio omnis homo sit inexcusabilis*; en tercer lugar, porque los propios griegos pudieron leer los libros sagrados hebreos, un punto éste que se tratará con más extensión en la *Introductio ad Theogoniam*.

5. *Introducción a la Teogonía.*

En este segundo prólogo, mucho más breve que el anterior (16 págs.), Martínez de Quesada desarrolla ideas expuestas en el prefacio, define lo que es el mito, hace una división de sus diferentes clases (que determina el método interpretativo) y esboza un esquema general de la *Teogonía*. Sentado en el prefacio que los griegos tuvieron noticia de las verdades reveladas, se impone investigar el camino por donde éstas les llegaron. Éste no puede ser otro que el comercio entre griegos, fenicios y egipcios. Los dos últimos pueblos, el primero por la misma afinidad lingüística, y el segundo por las numerosas veces que dominó a los hebreos, tuvieron que conocer las Escrituras y hasta es posible que hicieran traducciones de ellas a sus lenguas. Los griegos entraron en contacto con la Sagrada Escritura a través de Egipto y de Fenicia, adonde, según demuestra Stanleyo, fueron a aprender los más antiguos sabios de la Hélade. Agustín Euginbino, asimismo, prueba que toda la ciencia griega es de origen hebreo, y del mismo parecer se muestra Daniel Hueto⁷⁵, aunque con la exageración de reducir todos los dioses a Moisés y todas las diosas a su esposa Sapphira, lo que es inadmisibile a todas luces, *cum tanta sit fabularum diversitas et occulta mysteria* (*segm.* L-M). Los Padres de la Iglesia —Eusebio de Cesarea, Justino, San Cirilo— señalaron por su parte las coincidencias de los mitos con la Sagrada Escritura, hasta el punto de que Clemente de Alejandría llamó a los griegos “ladrones de la Escritura”.

Ahora bien, los sabios griegos, cuando transmitieron a su pueblo el contenido de los libros sagrados, no declararon toda la verdad, sino parte de ella, para no ofender a sus compatriotas, como dice bien Orígenes en el *Contra Celso*. Porque el diablo se

⁷⁵ *Petri Danielis Hueti Episcopi Abricensis, Demonstratio evangelica ad sercissimum Delphinum. Octava editio, et prima Venetiis recognita, pluribusque mendis expurgata. In duos tomos divisa. Venetiis MDCCXXXIII. Ex Thyphographia (sic) Josephi Lovisae, superiorum permissu, ac privilegio.* Obra estrictamente apologética con gran copia de citas clásicas, de fácil consulta por sus índices.

encarga de propagar entre los hombres falsas ideas sobre la divinidad, sobre todo en aquellos, como helenos y egipcios, que son de natural inclinados a la mentira. Y de ahí el origen de los mitos, historias que con su fondo de verdad —retrotraible en ciertos casos a la Revelación— contienen infinitas ficciones: *sunt ergo fabulae, quantum conjicimus, nihil aliud quam scientiae divinitatis et naturae sub variis allegoricis, mysticisque rerum creaturarum figmentis repraesentationes* (segm. Q-R). Dándose cuenta de esto, los sabios de época posterior trataron de interpretar las fábulas antiguas *ad anagogicas et allegoricas explicandi rationes confugientes*; y sin conseguir su objeto, por no tener plena noticia de la verdad, sus comentarios valieron más bien para aumentar la superstición. Para interpretar correctamente los mitos sólo está capacitado el conocedor de la verdad, que por eso mismo tiene la obligación de aplicarse a esa tarea, al objeto de que aquélla no quede por más tiempo oculta: *nos autem (Christiani, additum in schedula) Dei beneficio veritatis consci, ne veritas amplius obtegatur curare debemus; cum facilius semotis umbris, quatenam et ubi illa sit, undeque originem duxerit rimari et scrutari valeamus* (segm. D).

Pero el simple conocimiento de la Revelación no sirve para interpretar correctamente los mitos. Se necesita además conocer sus distintas modalidades para no incurrir en errores interpretativos. Algunos de ellos tienen un germen histórico que conviene dilucidar mediante una *pragmatica notitia*, es decir, el conocimiento de las circunstancias factuales que les dieron origen. Y así (segm. U) *pragmatice fabulam explicamus, cum, mendacis semotis, quid in re verum sit secundum hystoriam deprehendimus*. Por ello se ha de dilucidar: 1.º si existió algún hombre con el nombre del falso dios; 2.º si hizo las acciones que se le atribuyen; 3.º si se le atribuyen acciones de otro y por qué motivo. *Nam ex parvo fundamento res magnas suis principibus confinxerunt Graeci*, según demuestran paladinamente los casos de Hércules y Éaco ⁷⁶.

No obstante, no es este tipo de mito, materia de la epopeya

⁷⁶ Como puede verse, Quesada da un cierto margen de vaidez al evemerismo. De ahí que la *interpretatio pragmatica* ocupe un lugar aparte dentro de la interpretación de los mitos (*vide infra*).

—lo que hoy denominamos saga o leyenda heroica—, el característico de la mitología, según se desprende de la definición de *fabula* antedicha, que ni siquiera lo incluye. Los verdaderos mitos (*segm. R-Z*) contemplan: *a*) las *res creatas, earumque ordinem et naturam*; *b*) los *mores eorumque moderationem*; *c*) los *sublimia mysteria de Deo, angelis, animabus, hujusmodi ceteris*. Hay, pues, tres clases de mitos de acuerdo con su contenido: los *físicos* o *naturales*, que explican el universo, sus partes y sus elementos; los *morales* o *anagógicos*, relativos a las costumbres y tendentes a corregirlas por despertar en las almas el amor y el deseo de las cosas elevadas; y los *místicos*, llamados *teológicos* por el filósofo platónico Salustio al principio del libro *De diis et mundo* porque tratan de Dios. Habrá, por tanto, una interpretación física, anagógica y mística según la naturaleza de las “fábulas”, aparte, claro está, de una interpretación pragmática cuando proceda. Hay mitologemas que admiten un solo método de interpretación, mientras que otros admiten dos o varios por la serie de planos superpuestos en ellos. El fondo de verdad que subyace a los tres últimos tipos de mitos procede, en última instancia, de las Sagradas Escrituras: *Veritates, quae sub hujus triplicis generis fabulis latent, e sacris libris, ut praedictum est, habuerunt Graeci*. La interpretación mítica perfecta es, por consiguiente, aquella en que, discernida bien la índole del mito y aplicado el método correspondiente, logra dar con el pasaje de los libros sagrados a partir del cual el mito en cuestión se ha desarrollado. Para esto es menester no incurrir en precipitaciones generalizadoras aplicando indiscriminadamente a cualquier mito uno cualquiera de los métodos hermenéuticos antedichos; error cometido —a juicio de Quesada— muy frecuentemente incluso por los propios Padres de la Iglesia.

Los mitos de Hesíodo, por ejemplo, que en gran parte son físicos, no excluyen, sin embargo, los otros aspectos. Engañados por ello los escritores profanos y sagrados tienden a darles una interpretación naturalista, extendiendo esta modalidad interpretativa a todos los mitos. Quesada menciona entre los primeros a Porfirio, Plutarco, Salustio, Orfeo y los escoliastas, y entre los segundos a Niceta, Áquila, Tertuliano, Lactancio, Eusebio de Cesarea, Justino mártir, Taciano, Atenágoras, Teófilo de An-

tioquía, Pedro Abad Cluniacense y Cirilo de Alejandría, quien estima que se puede comparar en cierto modo la *Teogonía* con el Génesis, acomodándola *ad naturalem interpretationem*. Opinión plausible, porque parece claro que Hesíodo con la generación de los dioses daba a entender la génesis de las criaturas.

La intención moral de las fábulas anagógicas difiere según los casos: unas dan consuelo en las tribulaciones, otras expulsan los terrores del ánimo, otras, por último, destruyen las opiniones poco honestas. Así, el mito de los Campos Eliseos promete una felicidad eterna, mientras que los del Aqueronte, Éaco y Radamanto previenen del castigo eterno. Hércules invita al esfuerzo y la virtud; Licaón, a rechazar la impureza, la crueldad y la perfidia. Ixión precave al hombre del pecado; Tántalo y Midas, de la avaricia; Belerofonte, Marsias y Aracne, de la temeridad. La interpretación mística de las "fábulas", por ser la más difícil, incumbe a los teólogos. Por ejemplo, el que Saturno devore a sus hijos significa la naturaleza del divino intelecto, porque éste *in semet ipsum revertitur*.

Establecidas estas bases metodológicas, Martínez de Quesada pasa a dar una visión de conjunto de la *Teogonía* (segm. AA-GG), haciendo nuevas precisiones metodales. El proemio del poema tiene por finalidad la de congraciarse a la Divina Sabiduría, a la que el poeta invoca y de la que afirma haber recibido su ciencia. En efecto, las Musas representan, por un lado, la *sapientia increata* que da sabiduría a los demás y, por otro, la *sapientia creata (anima rationalis)*, que mejor debería llamarse *disciplina sive scientia*. En la invocación el poeta tiene en mientes a Dios y a las almas de los santos. Habla de la segunda *sapientia*, de su origen, modo de adquirirla y efectos que produce, para volver a la primera *sapientia* a partir del verso que empieza por *ὄντινα τμησούσιν*⁷⁷, afirmando haberla recibido. Entra luego de lleno en el tema Hesíodo exponiendo la creación de las cosas en orden inverso. Reconoce una causa primera no engendrada, a la que da muchos nombres (Zeus, Saturno, Urano, Hiperión), y la materia (Caos, Érebo, Océano, Nereo, etc.), de la que aquélla crea todas las cosas. La creación sigue este orden: la tierra, el

⁷⁷ *Teog.*, v. 82.

cielo, el agua (el mar), el fuego y el aire (Zeus y Hera). Los efectos y las cualidades de la tierra, del cielo y del agua los indican los nombres de sus hijos. “Parece establecer —dice Quesada en una importante observación— que la materia es lo húmedo o el agua, de acuerdo con Tales y Homero, quien dice que Océano, es decir, el agua, es el padre de todas las cosas. Y que el agua es la materia en Hesíodo se evidencia por el hecho de que hace a casi todas las esposas de los dioses hijas de Océano y Nereo, es decir, del agua”⁷⁸. En el simbolismo sexual de las sucesivas uniones entre dioses, las esposas significan el principio pasivo, y las divinidades masculinas, el activo. Los nombres de las esposas indican a veces las cualidades de los dioses (= cosas) a quienes les son concedidas en matrimonio. Los nombres de sus hijos denotan sus efectos o pasiones, en tanto que los *coitus deorum* representan el concurso actual de la causa superior con la inferior para producir el efecto.

6. El “Hesíodo mítico-místico”.

El extenso y pormenorizado comentario de la *Teogonía* se presenta con el título de *Hesiodus mythicus mysticus; sive Hesiodi Ascraei Theogonia mystice et allegorice exposita cum interpretatione litterali* y se extiende a lo largo de 208 apretadas páginas. Para facilitar su consulta, Quesada divide el poema en 56 secciones (*segmata*) de extensión variable, desde unos pocos versos a más de un centenar de ellos, según la riqueza del comentario. Los comentarios más amplios y los segmentos más cortos corresponden a la primera mitad del poema, como si el interés del autor hubiera ido decayendo conforme avanzaba su trabajo. Los *segmata*, lo mismo que la introducción a la *Teogonía*, están divididos en apartados notados por letras marginales en orden alfabético, a fin de que el lector pueda remitirse al

⁷⁸ Quesada se da perfecta cuenta de la importancia de Hesíodo como fase de transición del pensamiento “mítico” al pensamiento filosófico (cf. nota 93). En los dioses no le interesa tanto lo que tienen de anecdótico, de personal, como lo que de permanente hay en ellos como sustento y principio de la realidad.

pasaje correspondiente consultando el índice onomástico y analítico ⁷⁹ que, tras el de autores ⁸⁰, termina la obra. Como el prefacio no lleva numeración alguna, se ha de pensar que constituye un aditamento posterior al comentario de Hesíodo. Se trata, pues, de una obra rigurosamente concebida y desarrollada, cuyo valor filológico es independiente del hermenéutico. Si las conclusiones obtenidas de la aplicación de los principios metodales anteriormente expuestos hoy carecen de validez, buena parte de los comentarios y excursos podrían leerse todavía con provecho.

Hablemos, pues, primero del aspecto estrictamente filológico de la obra de Quesada, para ser con él justos. Algo en su favor ya dice su misma organización material, la cuidadosa escritura del griego, la correcta ortografía, la meticulosa notación de espíritus y acentos, así como la exactitud de la versión interlineal latina de los versos pertenecientes a los distintos *segmata*, cuyo texto griego antepone el autor al comentario. Preocupado fundamentalmente por los *realia*, rara vez discute Quesada las variantes de los manuscritos y las ediciones. Sólo hemos encontrado dos lugares en que así lo haga. En el *segm.* 5 K acepta la lección errónea κλόοιμι (v. 32), aunque comenta: ἵνα κλόοιμι *ut sentirem, idest audirem. alias legitur κλείοιμι, celebrarem. utrum ex his rectius non definio* ⁸¹. Discute la corrección Διός en πατρός (v. 465) ⁸², defendiendo la lección de los manuscritos con argumentos extrafilológicos. El escoliasta estima imposible que se le comunicara a Crono que iba a sucumbir a los designios de Zeus cuando éste

⁷⁹ *Index rerum et verborum, in quo numeri significant segmata, et litterae, segmatum litteras marginales; ubi autem fuerit haec abbreviatio intr. significat introductionem quae est in fronte operis.* Consta este índice de 16 páginas.

⁸⁰ *Index Authorum, quibus adjuti sumus ad hoc opus, vel qui in eo citantur.*

⁸¹ Quesada sigue la lectura de la edición (pág. 112) de Heinsio (ΗΣΙΟΔΟΥ ΑΣΚΡΑΙΟΥ τὰ ἐργασκόμενα. *Hesiodi Ascræi quae extant. Daniel Heinsius interpretationem infinitis locis emendavit. Introductionem in Opera et Dies, in qua Hesiodi philosophia nunc primum exponitur, item Notas addidit. Lugduni Batavorum. Ex officina Ioannis Potij, Iurati et Ordinarij Academiae Typographi, MDCXIII. Prostant in Bibliopolio Commeliano).*

⁸² *Segm.* 31 O. La corrección es propuesta por el escoliasta del cód. E (sigla de Rzach).

todavía no había nacido, y por eso propone corregir el texto, como si en lugar de Zeus el poeta hubiera aludido al padre de Crono (Urano). Pero el escoliasta, a juicio de Quesada, no ha entendido bien el texto: Zeus, a su vez, está empleado en el sentido místico de "una mente suprema, no engendrada, eterna y superesencial, por cuyo consejo, es decir, voluntad, se hacen todas las cosas". Como puede verse, Quesada acepta en el fondo la objeción del escoliasta y defiende la lección de los manuscritos, como si se refiriera a una realidad metafísica preexistente al nacimiento del Zeus "histórico".

Si en ambos casos no se muestra muy feliz, su excelente manejo de las fuentes antiguas y la bibliografía "moderna" se pone de relieve en la colación de pasajes paralelos y en los amplios excursos eruditos. Valgan para ilustrar lo primero los lugares de Homero, Arato y Apolonio Rodio con que comenta la invocación a las Musas del comienzo de la *Teogonía*; el verso de Tibulo que aduce para explicar la función desempeñada por la rama de laurel que entregan las Musas a Hesíodo⁸³; el pasaje homérico⁸⁴ con que explicita la aparición de Ate en el v. 230; el cotejo del mito de Prometeo y Epimeteo⁸⁵ con el de Pandora y el de las cuatro edades en *Trabajos y días*, con el apoyo de autoridades posteriores⁸⁶; y por último, la correcta observación de que los dos primeros versos del discurso de Zeus a los dioses se encuentran, respectivamente, en los *Orphica* y en Homero⁸⁷.

Un comentario excelente es el relativo a Μόρος y Κήρ, los hijos de la Noche, que sirve de introducción a un amplio excursus sobre el *fatum*:

At claritatis gratia, ut quae de fato a veteribus dicta

⁸³ *Segm.* 5 K; cf. *Teog.* 30 καί μοι σκήπτρον ἔδον δάφνης ἐριθρήλιος ὄζων. El verso de Tibulo dice: *vera cano: sic usque sacras innoxias lauras vescar* (II, 5, 63). Quesada parece entender el ramo de laurel como sustancia teófora, cuando en realidad se trata en Hesíodo de una transmisión por contacto (simbolizada en la entrega de la rama de laurel) del don de la poesía; cf. L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, 1966, 21-26, 158-160.

⁸⁴ *Il.*, XIX, 71.

⁸⁵ *Teog.*, 510-514.

⁸⁶ Tzetzes, Heinsio, la *Suda*, Lactancio, Arnobio y Postello.

⁸⁷ *Segm.* 35 B; *Teog.*, 643-644.

sunt, intelligantur, illud dividentes explicabimus. Illud autem primo secuerunt in univrsale et particulare: illud μέρος, εἰμαρμένην, αἴσαν, πεπρωμένην et μοῖραν; hoc proprie κῆρα, sed univrsalis etiam nominibus nonnumquam appellantes. Dicitur εἰμαρμένη, quasi unicuique ab initio distributa fuerit rerum sibi accidentium portio, quamobrem etiam αἴσα, μέρος et μοῖρα vocatur quae omnia juxta magn. Etymologic. a verbis dividere seu distribuere significantibus deducuntur. Sed vero πεπρωμένη vocatur, quia fatum definitum putabant, et irrevocabile: quo sensu etiam ἀνάγκη necessitatem vocaverunt. Stoice, ut statim dicemus, Κῆρ proprie mortem naturalem significat: Etymolog. Κῆρ μοῖρα θανατηφόρος id est Ker fatum lethiferum, sive parca lethifera⁸⁸.

En este mismo segmento se encuentra una disertación eruditísima sobre *Hypnos* (sueño) y los *Oneiroi* (ensueños), uno y otros hermanos de *Thanatos* (la muerte) e hijos de la Noche. Excursos de carácter geográfico y científico sobre el Nilo, el origen de los vientos y del rayo pueden verse, respectivamente, en los *segmata* 23, 26 y 31. En el *segmatum* 27 se aparta Quesada de Servio en la interpretación del juramento por la Éstige que prestan los dioses, entremezclando curiosamente una correcta observación filológica con una arbitraria alegoría. La Éstige, en realidad, es la naturaleza de los elementos, y así como éstos no pueden faltar a su naturaleza, los dioses no pueden desviarse *ab Stygis juramento*. Juran, por tanto, por aquello mismo que constituye la esencia de las cosas, mientras éstas sigan siendo lo que son; y de ahí el que, si quebrantan su juramento, sean castigados con la privación de la divinidad y el exilio. Su perjurio constituye un atentado contra el fundamento mismo del universo.

Dos palabras sobre el espíritu crítico y la tendencia de Quesada a dejarse guiar por las "novedades" bibliográficas perfilarán aún más su talante filológico. Basándose en el *marmor Azundelianum*, que conoce gracias al *Lexicon univrsale* de Joannes Hofmannus⁸⁹, estima erróneamente que Hesíodo fue veintisiete

⁸⁸ *Segm.* 15 H; *Teog.*, 211.

⁸⁹ Johannes Jacobus Hofmannus, *Lexicon univrsale historico-geographico-chronologicum*, Basileae, 1677 (hay reediciones de Leyden de 1690 y 1698).

años mayor que Homero ⁹⁰. Asimismo, tiene por embuste la afirmación del poeta en el proemio de la *Teogonía* de haber sido iniciado en la poesía por las Musas. Las otras obras conservadas suyas y el catálogo de las perdidas demuestran que fue poeta por ejercicio, arte y estudio, pero no por don gracioso de instancias superiores. Hesíodo miente, por tanto, al presentarse como poeta “inspirado” ⁹¹.

Baste lo expuesto para dar un idea de la vertiente filológica del comentario. Pasemos ahora a considerar la estrictamente hermenéutica. Quesada se encuadra dentro de una larga tradición de interpretación alegórica de los poetas y de las Sagradas Escrituras, y su triple división de los sentidos profundos de los mitos hunde sus raíces en la más remota antigüedad ⁹².

En realidad, la única base de su método hermenéutico la comparan las etimologías, y ciertas asociaciones con fenómenos de la naturaleza o de la vida humana, establecidas sobre inconsistentes analogías, cuando no de un modo arbitrario. Por lo demás, no es siempre fiel a los principios sentados en el prefacio y en la introducción: junto a la terminología establecida introduce en ocasiones otra y sólo en muy contados casos cumple con su compromiso tácito de reducir a pasajes de las Sagradas Escrituras

⁹⁰ *Segmatum primum: expositio tituli* C-D.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² La interpretación “física” de los mitos remonta a Teágenes de Regio, Metrodoro de Lámpsaco, Diógenes de Apolonia y Demócrito; la “ética”, a Anaxágoras y a Pródico. Antístenes, Evémero y especialmente Zenón, el fundador del estoicismo, dieron un gran impulso al método alegórico, que continuaron los gramáticos de la escuela de Pérgamo (Crates) y posteriormente Apolodoro, Cornuto, el pseudo-Heráclito, el pseudo-Plutarco y Porfirio. Los judíos alejandrinos, Aristobulo primero (siglo II a. C.) y sobre todo Filón (s. I d. C.) aplicaron el método alegórico a la interpretación del AT. Paralelamente surgía una escuela alegórica en el judaísmo palestinese, como lo indican la canonicidad del Cantar de los Cantares y Flavio Josefo. El cristianismo adoptó, aun combatiendo la alegoresis pagana, el método ya desde Pablo, sobre todo para explicar las relaciones entre el AT y el TN. Los representantes más significativos de la alegoresis cristiana son: Orígenes (que distingue un sentido *somático*, es decir, literal, *psíquico* [*moral*] y *pneumático* [alegórico-místico] en la Escritura), Metodío, Basilio y Gregorio de Nisa. En Occidente, recurren a ella sobre todo Hilario, Ambrosio y Agustín.

los mitologemas hesiodeos. Presta excesivo crédito —mal de la época— a las elucubraciones de los alegoristas antiguos y apologetas cristianos y abusa —lo que es indicio de inseguridad— de las explicaciones disyuntivas.

El método etimológico se justifica plenamente con los nombres parlantes de fenómenos de la naturaleza, hechos de la vida social, procesos y estados psíquicos; con las personificaciones, en suma, que en el pensamiento mítico cumplen la función de los conceptos abstractos del pensamiento filosófico posterior. No de otra manera proceden al comentar a Hesíodo filólogos modernos como Bruno Snell⁹³. Así, por ejemplo, observa correctamente Quesada que los nombres de las cincuenta hijas de Nereo⁹⁴ significan *partim navigationis, partim ipsius maris affectiones*: Sao es la que conserva sanos y salvos a los navegantes, Tetis y Galene indican, respectivamente, la *stabilitas* y la *jucunditas* de las aguas, Eúlímene es la que lleva bien a puerto, etc. Correcta es también la observación de que el nombre de Styx⁹⁵ está en relación con στρυγίην (παρὰ τὸ στρυγίην, *a formidando*). Defendible es la interpretación de que Πείρα es la *natura vel rerum materies, a fluendo ita nominata*⁹⁶, que se une a Crono para dar vida a una serie de dioses que representan los cuatro elementos. En cambio, aunque el comentarista se atiene rigurosamente a un principio metodológico sentado en la introducción⁹⁷, empieza a equivocarse

⁹³ Cf. el cap. III "Die Welt der Götter bei Hesiod" en *Die Entdeckung des Geistes*, 1955, 65-81. El filósofo alemán subraya la necesidad de examinar el significado de los nombres de los distintos dioses en los contextos en que aparecen. Muchos de ellos designan fenómenos de la naturaleza, que en el pensamiento religioso tradicional se concebían como efectos de la divinidad correspondiente. Ahora bien, cuando dichos nombres se desprenden de toda referencia a circunstancias concretas, cuando se aíslan de contextos míticos y no se cuentan de ellos historias antropomórficas, rozan la línde entre el teónimo propiamente dicho y el nombre abstracto. Es sumamente ilustrativo observar cómo las reflexiones de Snell (págs. 68-70) sobre los nombres de las Nereidas (*Die Nereidenamen Homers ergeben eine Beschreibung des Meeres*) semejan a las de nuestro helenista.

⁹⁴ *Segm.* 17 D-H; *Teog.*, 240-264.

⁹⁵ *Segm.* 27 A; *Teog.*, 387.

⁹⁶ *Segm.* 30 A; *Teog.*, 453.

⁹⁷ A saber, el de que los nombres de las esposas de los dioses (= cosas) denotan a veces sus propiedades.

y a vacilar cuando, dando por supuesto que Jápeto es el movimiento de los cielos, emplea el análisis etimológico forzosamente para postular que Clímene, su esposa, es la gloria de dicho movimiento o su concento (*ἰπαρά τὸ κλύμι, id est ab audiendo!*)⁹⁸, aunque Hesíodo la califique expresamente de “hija de Océano”.

Vemos aquí el peligro de emplear la etimología como refrendo de la interpretación “física” de una figura mítica. El riesgo aumenta cuando de la interpretación física se pasa a la “mística”. Así, por ejemplo, los nombres de las Musas describen los diversos aspectos de la gloria celestial. Clío es la gloria de los bienaventurados, Euterpe, su felicidad; Talía, su gozo; Melpómene alude a sus cánticos de alabanza a Dios; Terpsícore significa su delectación espiritual; Erato, el recíproco amor que comparten con Dios; Polimnia designa su perpetuo canto; Urania, el cielo donde habitan; el nombre de Calíope procede a *pulchra specie quam potiuntur*⁹⁹.

En parte, Quesada toma las etimologías de los léxicos, como el *Etymologicum Magnum*, el *Thesaurus* de Estéfano o las obras más recientes de Heinsio¹⁰⁰, Vossio¹⁰¹ y Martinio¹⁰²; en parte, también, de los autores antiguos que practicaron la interpretación alegórica de los poetas. Para la etimología de Musa¹⁰³ discute, por ejemplo, los pareceres de Eusebio de Cesarea, de Heinsio (que acepta la procedencia del hebreo *musan*, “disciplina”) y de Martinio (que pone el término en relación con el caldeo y el siríaco). Que Perséfone simboliza la tierra parecen indicarlo, por un lado, la derivación propuesta por Hesiquio (*ἀπὸ τοῦ φέρειν τὸ*

⁹⁸ *Segm.* 32 D; *Teog.*, 507.

⁹⁹ *Segm.* 8 E-F; *Teog.*, 78-79.

¹⁰⁰ Véase nota 81.

¹⁰¹ *Gerardi Joannis Vossii, De Theologia Gentili et Physiologia Christiana ... De origine Idolatriae ...* Amsterdami, Joannes Blaev, 1968, y también *Etymologicon Linguae Latinae. Praefigitur ejusdem de literarum permutatione tractatus. Editio nova quamplurimis Isaaci Vosii observationibus aucta.* Amstelodami ..., 1695 (tomo 1.º de las obras completas).

¹⁰² *Lexicon Philologicum, praecipue etimologicum et sacrum, in quo Latinae et a Latinis auctoribus usurpatae tum purae tum barbarae voces ex originibus declarantur, comparatione linguarum ... subinde illustrantur ...* Francofurti ad Maenum ..., 1655.

¹⁰³ *Segm.* 2 B.

ἀφενος) y, por otro, el hebreo *Perisaphran* (*fructum tegere*)¹⁰⁴. Otras veces reproduce interpretaciones de ilustre prosapia, como la de los ciclopes Κοίος¹⁰⁵ e Ὑπερίων¹⁰⁶, que remonta a Zenón según la autoridad ciceroniana¹⁰⁷ acatada en este caso por el helenista complutense.

Terminado el extenso comentario al proemio de la *Teogonía*, advierte Quesada que, si el poeta dio en él un tratamiento místico y anagógico a los dioses, a partir del v. 105 les dará un sentido "físico". Se esperaría, por tanto, que nuestro comentarista los interpretara exclusivamente como símbolos de las fuerzas o elementos de la naturaleza, empleando la modalidad hermenéutica adecuada a las *fabulae naturales*. Pero sólo procede así en los casos de clara conexión de los nombres o contenidos míticos con los fenómenos físicos o en aquellos otros que desde antiguo habían recibido una *interpretatio physica*. Es obvio que Nereo¹⁰⁸ y las Nereidas, Tetis¹⁰⁹ y Océano¹¹⁰, que, siguiendo a Cornuto, explica Quesada como la parte del mar "que se mueve con mayor rapidez", hacen referencia a realidades y fenómenos de la naturaleza. Y otro tanto hay que decir de los distintos nombres de los vientos¹¹¹. Pero esta relación ya no es tan clara en el mito de cómo Crono iba devorando a sus hijos¹¹² o en el de la titanomaquia¹¹³. Quesada se atiene en el primer caso a la explicación de Cornuto: Rea es la naturaleza, Saturno el tiempo y Zeus, con los restantes hijos de la pareja, representa el vigor

¹⁰⁴ *Segm.* 44 E-F.

¹⁰⁵ *Ceus id est univarsi temperamentum quod et qualitas dicitur: est enim κοίος idem quod ποίος, id est ποιότης, qualitas et hoc Aeolice. Nam Aeoles τὸ κ pro π ponere consueverunt (segm. 13 B; Teog., 134).*

¹⁰⁶ *Hyperion, id est motus caelorum aliorumque superiorum corporum. derivatur enim ὑπερίων παρὰ τὸ ὑπὲρ καὶ τὸ εἶμι (ms. ἕημι), id est a supercundo (segm. 13 E; Teog., 134). En el segm. 24 E (Teog., 334) traduce Ὑπερίων por *superambulans*.*

¹⁰⁷ *De nat. deor.*, II, 63.

¹⁰⁸ *Segm.* 16 A-B; *Teog.*, 243-264.

¹⁰⁹ *Segm.* 23 E-F; *Teog.*, 337: *ea aquarum dispositio, quae totum mare constituit; univsum mare.*

¹¹⁰ *Segm.* 23 F; *Teog.*, 377.

¹¹¹ *Segm.* 26 A-F; *Teog.*, 378-80.

¹¹² *Segm.* 31 A-O; *Teog.*, 453-67.

¹¹³ *Segm.* 37 K-S; *Teog.*, 630 y sigs.

vital de los frutos, que con el transcurso del tiempo o mueren o se recogen. Sin embargo, Crono no devora a Zeus, porque el tiempo no puede destruir el principio vital que los hace nacer, simbolizado por esta última deidad; algo que un griego captaría inmediatamente, una vez admitida la aproximación etimológica propuesta por el gramático antiguo entre el nombre del dios y ζῆν, “vivir”. Para la titanomaquia nuestro comentarista ofrece una exégesis cuyos antecedentes se remontan a Zenón (fr. 100 Arnim), el fundador de la escuela estoica: la guerra contra los titanes y el triunfo de Zeus y de los dioses olímpicos representa la oposición y pugna entre los cuatro elementos, origen de las tempestades.

En éstos y en unos casos ¹¹⁴ más Quesada se limita a interpretar a Hesíodo *physice*. Su norma habitual, empero, es la de completar esta modalidad interpretativa con la anagógica, la mística o la histórica, complicándose todavía más las cosas cuando ocasionalmente opera con una consideración “material” (ὕλικῶς), “elemental” (στοιχειακῶς) y “espiritual” (φυγικῶς) de los mitos. En realidad, los dos primeros adverbios designan la misma modalidad interpretativa: en el *segm.* 14 Crono (= Saturno) considerado ὕλικῶς es un planeta, siendo también planetas στοιχειακῶς Helio (= el Sol) y Perséfone (= la Luna) ¹¹⁵, respectivamente en los *segm.* 24 y 44. Quesada emplea desacertadamente el adverbio στοιχειακῶς, de acuñación propia, puesto que evoca tanto la noción de στοιχεῖον en el sentido físico de componente último en que es divisible la materia (“elemento”), como la noción astronómico-astrológica de “serie” de astros, planetas o signos del zodiaco. La aparición de ὕλικῶς, se debe a la necesidad de distinguir entre una interpretación “física” de Crono como símbolo del tiempo y como denominación de una realidad material existente en el cielo, el planeta del mismo nombre. Y a la misma necesidad de establecer divisiones semánticas más precisas obedece φυγικῶς. Zeus μυστικῶς representa al *Deus Optimus Maximus*, con lo cual el casillero de la interpretación mística queda ocupado y se impone crear una etiqueta nueva para Zeus como

¹¹⁴ Cf. *segmata* 25, 26, 28.

¹¹⁵ *Quoniam dimidium temporis occultitur, dicta est dimidium anni apud inferos habitare (segm. 44 E).*

símbolo de la “mente y el alma”¹¹⁶. De hecho, estas aparentemente nuevas vías de penetración en el sentido oculto de los mitos se reducen a la *interpretatio physica y mystica*.

Para dar ahora una idea de la variadísima gama de posibles interpretaciones, según los contextos, vamos a elegir el caso de Crono, puesto que en lo anterior hemos aludido a esta divinidad repetidamente. En el *segm.* 4 representa *physice* el tiempo; ὀλικῶς, el planeta del mismo nombre, y πραγματικῶς, un antiguo rey de Creta; en el *segm.* 30, de nuevo es *physice* el tiempo, aunque ἀναγωγικῶς —probablemente un *lapsus* de Quesada por μωστικῶς— representa al Sumo Hacedor, mientras que Rea simboliza la *universa creatarum rerum natura* y los hijos de ambos, las criaturas, desde los espíritus puros al hombre y la materia inerte. En cambio, en este pasaje, enfocadas las cosas πραγματικῶς, es decir, desde el punto de vista histórico, Crono representa a Noé; y sus hijos varones, Zeus, Posidón y Hades, a Sem, Cam y Jafet. La base analógica de esta forzada identificación son las zonas de dominio de los diversos dioses —el cielo, o parte superior del universo, el mar o parte mediana, y los infiernos— que se han equiparado a los puntos cardinales, Oriente, Mediodía y Occidente, donde se asentaron los hijos de Noé.

Y esto nos lleva de la mano a considerar eso que anteriormente calificamos de incumplimiento de un compromiso tácito. Salvo en el comentario del proemio, merecedor, por su complejidad, de un estudio aparte, Quesada sólo en un puñado de casos se encuentra en situación de señalar los pasajes o las figuras del Antiguo Testamento cuyo reflejo se vislumbra en la *Teogonía*. El paralelismo entre el mito hebreo de la creación del hombre y el de Prometeo y Pandora en la *Teogonía* y *Trabajos y días* ya se lo encontró trazado en los Padres de la Iglesia¹¹⁷ con las pertinentes precisiones. El esquema hermenéutico¹¹⁸ es harto sencillo: Prometeo simboliza la *προμήθεια*, es decir, la divina providencia creadora del primer hombre. Pandora representa a Eva y Epimeteo a Adán. Vulcano al ofrecer el cofre cargado de males desempeña la función del diablo. La esperanza que queda

¹¹⁶ *Segm.* 30 I.

¹¹⁷ Orígenes, Cirilo de Alejandría, Juan Diácono.

¹¹⁸ *Segm.* 33 BB-FF.

encerrada dentro del cofre es la esperanza de la Redención. El tormento de Prometeo representa el dolor de Dios por los pecados de los hombres, que no cesa hasta que Heracles (su hijo) da muerte al águila (el enemigo del género humano) que devora sin reposo el hígado continuamente renovado de aquí¹¹⁹.

A título de curiosidad se puede señalar la identificación de Dioniso con Noé, *quatenus vini inventum ipsi tribuitur*, y la de Heracles con Josué, que tomó Quesada del judío converso Nicolao Lirano, del Tostado y de Bartolocio¹²⁰. De mayor interés y originalidad, por constituir no un reflejo de la Revelación en la poesía griega, sino una prefiguración de la dogmática cristiana, son las interpretaciones místicas de *Theia* y de Helio. *Theia*, refiere Hesíodo, unida a Hiperión, engendra a Helio (vv. 371-374); y Quesada comenta, citándose a sí mismo, que el Sol, en sentido místico, es el *typus* de Jesucristo, *ut in Theonomastico loco citato ex Platone probatum est*. De acuerdo con eso, *Theia* sería la prefiguración de la Virgen María¹²¹ e Hiperión un símbolo del Espíritu Santo, como viene a indicar la propia etimología de su nombre: *ex ipsa vocis etymologia superambulantem significat, quod non incongrue Spiritui Sancto accommodes*¹²².

Tras advertir correctamente que al final de la *Teogonía* se da una transición al "catálogo de las mujeres" o *Heroides*, obra perdida del poeta, Quesada pone fin a su trabajo con una cautelosa profesión de ortodoxia:

*Atque haec habui, quae super Hesiodi Theogoniam disse-
rerem. Si quid autem Catholicae fidei indemnitati non con-
veniat, vel piis moribus nocere deprehendatur, indictum
volo et auferendum protinus spondeo.*

¹¹⁹ Cf. Lactancio, *Div. inst.*, II, 11.

¹²⁰ *Segm.* 50 MM.

¹²¹ En cambio, en el *segm.* 24 A: *Thea rationem quandam universalem significat θεοζωός*, o bien, *divinam notat omnipotentiam*. En este mismo apartado comenta Quesada: *immo totum idolatriae fundamentum solem esse, fere omnes mythologici contendunt*.

¹²² *Segm.* 24 E.

Debajo estampa su firma ¹²³, que nos ha permitido reconocer que el manuscrito es autógrafo ¹²⁴.

7. *Himno greco-latino en acción de gracias a la Virgen María.*

Al concluir el comentario de Hesíodo, el autor compuso un "Ὑμνος πρὸς τὴν παρθένον Μαρίαν διὰ τὸ ἔργον τετελεσθαι (*sic*) en 147 hexámetros en dialecto épico, al que añadió una traducción latina, *Hymnus ad Virginem Mariam pro finito opere*, anteponiéndole la siguiente advertencia: *Praecedentem hymnum sic transtuli, ut fere de verbo ad verbum latine sonet, praeter quaedam epitheta, quae ratione metri vel adduntur, vel mutantur vel etiam reticentur*. Comienza el autor, al modo virgiliano, notificando el tema de su canto y, tras el relato de la vida de la Virgen (vv. 1-53), hilvana una letanía de alabanzas en grupos de versos de extensión variable que comienzan con la salutación angélica (χαῖρε, *salve*). Quesada denota aquí su perfecta familiaridad con el dialecto de Hesíodo. Entremezcla los epítetos divinos de la religión olímpica con los de la teología cristiana, tal como hicieron los propios Padres de la Iglesia en sus composiciones poéticas. Pero, en su caso, esta amalgama de estratos de diferente religiosidad no tiene la frialdad de los centones bizantinos, hecha, como ésta, con la sincera convicción de que en las obras de los poetas gentiles hay siempre, más o menos oculta, una chispa de la verdad revelada. El fervor religioso prevalece sobre el esfuerzo erudito y da un hálito de vida a los petrificados términos de un antiquísimo lenguaje poético que se combinan novedosamente en expresiones a veces muy felices. Descontados los lógicos errores de sintaxis y de morfología debidos al estado de los conocimientos gramaticales de su época ¹²⁵, el griego es correctísimo y tiene ese frescor de ingenua religiosidad de las aretologías isíacas que nos han restituido los hallazgos arqueoló-

¹²³ *Mgr. Antonius Martinius de Quesada. Finis Theogoniae et expositionis. LAUS DEO.*

¹²⁴ Cf. nota 4.

¹²⁵ Los errores se deben al prurito de regularizar los paradigmas de las flexiones verbales.

gicos modernos. A nuestro juicio, es este himno la pieza más notable compuesta en griego antiguo por nuestros helenistas, tanto si se mira desde el punto de vista lingüístico, como si se atiende al sentimiento y a los valores estrictamente poéticos.

8. *El libro de los dioses morales.*

El *Libellus de Diis moralibus ad humanas affectiones pertinentibus*, a diferencia del comentario de la *Teogonía*, no es una obra concluida y sistemática, sino un esquema de lo que pudo ser, debidamente elaborado, un tratado de amplios vuelos. Quedada, evidentemente, dio un orden provisional a los materiales reunidos para componer su *Theonomasticon*, que dejó inconcluso cuando pudo comprobar que ya existía una obra similar de Giglio Gregorio Giraldo¹²⁶. Renunciando, pues, a ocuparse de los dioses mayores, ampliamente discutidos en el trabajo de su predecesor, recogería sus anotaciones sobre otras divinidades menores en este opúsculo, cuyo título, aunque se ajusta a una parte importante de su contenido, no abarca la totalidad de su temática. La intención inicial probablemente sería la de dar una ficha completa de cada divinidad donde constasen los testimonios literarios y se hiciese una descripción pormenorizada de sus representaciones artísticas con sus distintos atributos y simbolismos. Para este trabajo era inexcusable la continua consulta de las colecciones de antigüedades al estilo de *L'antiquité expliquée en figures* de Bernard de Montfaucon¹²⁷; y el emprenderlo era ya factible por entonces en Alcalá, cuya biblioteca había empezado a recuperarse de la incuria y de los daños del siglo anterior gracias a las reediciones que se hicieron en la primera mitad del XVIII de libros publicados anteriormente¹²⁸.

Los dieciocho capítulos que integran el *Libellus de diis moralibus*, por su mayor o menor afinidad con el enunciado del título,

¹²⁶ *De diis gentium varia et multiplex historia, libris sive syntagmatibus XVII comprehensa*, Basileae, 1560.

¹²⁷ Obra que maneja probablemente en su segunda edición aumentada y corregida (París, 1732).

¹²⁸ *Vide* nota 15.

forman tres grupos netamente definidos. Los cuatro primeros tratan de divinizaciones (personificaciones) de virtudes propiamente dichas; la relación con el tema general se hace más laxa desde el capítulo quinto al octavo, y se pierde casi por completo en los capítulos siguientes hasta el décimoquinto. Las divinizaciones de hábitos morales, situaciones sociales, afecciones del ánimo, conceptos abstractos, etc., se van entremezclando de tal modo, que el autor, sintiéndose incapaz de establecer clasificaciones en magnitudes tan heterogéneas, en el capítulo décimosexto opta por dar en orden alfabético una *farrago deorum* con un censo total de 223 divinidades, si no hemos echado mal las cuentas. La clasificación de los dioses la establece de una manera general en el capítulo siguiente, donde enumera los epítetos comunes a todos ellos; y cierra su trabajo en el capítulo décimooctavo respondiendo a la pregunta *Quid de hac deorum multitudine intellexerint gentiles?* en términos muy parecidos a los del prólogo.

Una vez analizada la estructura del opúsculo, nos interesa referirnos al método de exposición de la primera parte y al ensayo de ordenar en grandes categorías la masa ingente de los antiguos dioses. El trabajo de Quesada arranca de una observación del *De natura deorum* ciceroniano y de un aserto de Gregorio Nazianzeno. Según la primera, los hombres divinizaron las "fuerzas" existentes en las cosas que les confieren su superioridad sobre las otras (por ejemplo, *fides, mens, virtus*, etc.). De acuerdo con el Padre de la Iglesia, los gentiles habían considerado erróneamente como dioses —precisamente por la fuerza que poseen— los efectos de las pasiones en los hombres. Parece, pues, que ambas autoridades vienen a oponerse a la firme creencia de Quesada en el monoteísmo básico de los grandes poetas y pensadores gentiles. Pero la contradicción se resuelve, a juicio de éste, teniendo en cuenta que los gentiles concebían a Dios a la manera de un monarca que se vale de múltiples ministros para ejercer su providencia: *nempe cum gentiles crederent Deum quem optimum habebant, non per se omnia curare, sed instar regis plurimus habere ministros, eorum singulos, huic illic curae confictos praefecerunt*. El politeísmo, por consiguiente, nacería de una confusión al postular el vulgo ignaro titulares divinos dife-

rentes para las múltiples maneras de ejercerse la omnipotencia del Dios Único. Pero un fenómeno semejante ocurre con las personificaciones (divinizaciones) de los diferentes aspectos de la virtud, cuyo soporte es el mismo. El método más adecuado, por tanto, para estudiarlas será comenzar por aquello de donde arranca esa multiplicidad de manifestaciones. Considerando que lo que abarca todas las perfecciones es la *mens bona*, Quesada enumera en primer lugar los textos (de Ovidio y Propertio) donde ésta es calificada de diosa, y pasa después a ocuparse de los testimonios de la divinización de *virtus* —que es precisamente lo que hace ser “buena” a la “mente”— y a considerar luego los pasajes que atestiguan como otras tantas deidades a *fides*, *spes et amor* (los aspectos “teologales” de *virtus*) y a *prudentia*, *justitia*, *fortitudo et temperantia* (los “cardinales”).

Se le podría objetar a Quesada que no establece una neta distinción entre las divinizaciones ocasionales por parte de tal o cual autor (personificaciones, *Augenblickgötter*) y las verdaderas deidades. Pero este reproche es injusto, si se atiende a su convicción del radical monoteísmo de los antiguos y a las clasificaciones que establece entre los dioses. Aparte también del hecho de que la línea divisoria entre lo uno y lo otro no la tenían muy clara los antiguos, debido a su concepto funcional y dinamista de lo divino. Más grave para la mentalidad historicista de la filología clásica actual es el modo de acomodar los hechos a esquemas preestablecidos de signo escolástico y lógico, sin consideración alguna a su diversa procedencia y a su cronología. Con todo, no puede negarse cierto rigor al método de nuestro helenista ni cierto atractivo. ¿No se emplean hoy día nuevos lechos de Procrustes para ajustar la realidad a esquemas no menos apriorísticos?

Después de la abrumadora lista de divinidades recogida en la *farrago deorum*, Quesada siente la necesidad de imponer algún orden en semejante caos y, rechazando la taxonomía de Marciano Capela, presenta la suya propia. El gramático latino había dividido el cielo en dieciséis regiones, estableciendo, de acuerdo con ellas, dieciséis órdenes de dioses; Quesada opta por una clasificación más sencilla, tomando como criterios el lugar de residencia, la jerarquía y la difusión del culto (o lo que es lo mismo,

la esfera del poder) de cada uno. Todos los dioses reúnen una serie de cualidades que especifican epítetos como *divipotes*, *aeviterni*, *zogoni*, δωτήρες ἐάων, πλουτοδόται, pero junto a este grupo de seres divinos existe un tipo de divinidades, los *indigetes dii*, de atribuciones mal definidas. Sobre ellos las opiniones se dividen, pensando unos que carecen de posibilidades de actuación, por estar ya repartidas entre los demás las respectivas zonas de influencia; y estimando otros que en realidad no son verdaderos dioses, sino hombres divinizados. Asombra un poco que Quesada no se haya planteado el problema de cuántos de los “dioses morales” o de los inscritos en el censo de la *farrago* pertenecían a este último grupo. De todas formas, su clasificación sigue siendo, en lo fundamental, válida, sobre todo la establecida con el primer criterio, que corresponde, desde el punto de vista del culto y de las creencias asociadas a éste, a hechos diferenciales básicos dentro de la historia de la religión griega. Las conclusiones del helenista español pueden resumirse en el siguiente cuadro sinóptico:

<i>Dii</i>	<i>divipotes,</i> <i>aeviterni,</i> <i>etc.</i>	<i>secundum locum</i>	<i>caelestes sive superiores:</i> Caelum, Sol, Apollo, Luna, sive Diana, Juppiter, Venus.	<i>terrestres sive inferiores:</i>	<i>inferni:</i> Pluto, Proserpina, etc. <i>marini:</i> Neptunus, Thetys, Proteus, Nereus. <i>fontani:</i> Aretusa, nymphae. <i>fluviales:</i> Nilus, etc.			
						<i>secundum ordinem</i>	<i>consentes sive maiores:</i> Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo.	<i>minores:</i> (omnes alii).
<i>indigetes</i>								

9. La disertación sobre *Endovéllico* y *Neto*.

De las “muy lindas disertaciones de *Antiquis Hispanorum diis*” que conocía Burriel, el manuscrito ildefonsino sólo nos ha

conservado la *dissertatio de Endovellico et Neto, Hispanorum diis*, encuadrada a continuación del último capítulo del trabajo anterior. Salta a la vista, por razones obvias de temática, que se trata de un añadido, pero nos pone a su vez ante un problema difícil de dilucidar. Por encima del título está escrita la palabra *caput*, aunque la numeración correspondiente (que sería 20 de formar parte del *libellus* anterior) ha sido substituida por puntos suspensivos. Ahora bien, Quesada inicia su disertación diciendo *in hoc ultimo capite* y esto nos lleva a preguntarnos si el autor se refiere al capítulo final de una monografía consagrada al estudio de los antiguos dioses hispanos, o al final —puesto que en ese lugar se encuentra en el manuscrito— del *Enchiridion* en su forma actual. La primera hipótesis nos parece la más probable, porque, en el otro supuesto, no parece lógico que el autor omitiese la numeración correlativa del capítulo, aparte de que debiera haberlo insertado en el *libellus* delante de las clasificaciones de los dioses y de la reflexión final sobre el verdadero significado del politeísmo. *Sed de hoc satis* y pasemos a decir dos palabras sobre este opúsculo.

La disertación sobre Endovélico es un magnífico ejemplo de buen método filológico, aunque por desgracia partiendo de un supuesto falso por ceñirse demasiado —error del filólogo de raza— al tenor literal de los textos. Quesada combina de manera casi matemática los datos de la lingüística, de los textos literarios y de la epigrafía para dar una interpretación a la antigua divinidad lusitana conocida por las inscripciones con las variantes de Endovellicus, Endovelicus y Enobalicus. Conoce el material epigráfico disponible gracias a las obras de Gruter¹²⁹ y de Resende¹³⁰, pero no queda satisfecho con la conjetura de este último de que el nombre de Dios proceda de un topónimo Endovellia (?), por no haber testimonio de ninguna localidad así llamada. A partir del *Etymologicum Magnum*, del léxico de Hesiquio, de la *Suda* y de un escolio a *Il.*, I, 591, que dan para

¹²⁹ *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani in corpus absolutissimum redactae ingenio ac cura Ioan. Gruteri, auspiciis Iosephi Scaligeri ac Marci Velseri. Ex officina Commoliniana. Cum privilegijs* (sin fecha).

¹³⁰ Se trata de las *Antiquitates Lusitanae*, libro que no hemos podido ver.

el término βηλός o βῆλος la acepción de οὐρανός, “cielo”¹³¹, se inclina a ver —pese a la crítica de Estéfano al testimonio de los lexicógrafos— en el teónimo lusitano un compuesto de βηλός y de ἐνδον: *ab his autem erit nomen ἐνδοβηλικός, endobelicus, quasi dicas, is qui est intus in caelo, vel qui est in caelo, vel caelestis uno verbo*. La dificultad que surge de la transcripción latina de la β por la *v*, la resuelve por medio de la comparación, con dos observaciones muy acertadas, aunque inaplicables a este caso —Quesada no es historicista— por no tener en cuenta la cronología. La primera es: *Quia cum Graeci vau simplici careant, quae apud illos per beta scripta sunt in Latinum per vau saepe transferentur*¹³². La segunda es que en las inscripciones latinas alternan *v* y *b*¹³³.

Justificada así la etimología, se requiere comprobar si encaja bien con los testimonios de los textos literarios y el tenor de las inscripciones. Basándose en un pasaje de Estrabón, donde se afirma que los lusitanos sacrifican un macho cabrío a Marte, los *recentiores* han identificado precipitadamente a Endovélico con este dios, cuando lo más probable es que equivalga a Apolo (= el Sol): *Soli autem, cum semper in caelo sit, caelestis nomen maxime quadrat*. ¿Hay algún apoyo para esta interpretación? Releyendo a Estrabón con mayor detenimiento, puede verse que los lusitanos realizaban hecatombes “al modo griego”, y según los testimonios del escoliasta de Píndaro y de Teodoro Gaza se hacían hecatombes en honor de Apolo. Por otra parte, el texto de las inscripciones indica que se han dedicado *pro salute restituta aut restituenda*, lo que cuadra a un dios salutar como Apolo y no a una divinidad guerrera. *Ergo* Endovélico, dios solar según demuestra la etimología, que recibe el mismo culto, según testimonian los textos, y desempeña, según la epigrafía, las mismas funciones curativas que la divinidad solar y médica griega,

¹³¹ Acepción errónea debida a una mala interpretación de su función en el contexto, pues el vocablo significa “umbral”.

¹³² Lo inverso es lo exacto. Cuando la *vau* latina pasó a fricativa labiodental sonora y se fricativizó la oclusiva labial sonora griega (s. I. d. C.) se encuentra β por *v* en las transcripciones del latín al griego: Νέρβα (= Nerva).

¹³³ Esto sólo es válido para ciertos ámbitos y en época tardía.

puede equipararse a ésta. Endovélico es Apolo, *quod erat demonstrandum*.

Mucho más flojo es el estudio sobre Neto, que aparece en un pasaje de Macrobio como una denominación indígena de Marte. Quesada se esfuerza, con el apoyo de etimologías griegas y hebreas, por demostrar que cualquiera de las variantes con que aparece el nombre de dicha divinidad —*Necyn, Necum, Nicon*— cuadra perfectamente a los atributos del dios de la guerra romano.

COLOFÓN.

Hemos llegado por fin al lugar donde la norma en este género de trabajos exige las recapitulaciones y los juicios de valor. Concédase por una vez la venia de incumplirla. Las páginas anteriores esperamos que den idea aproximada del lugar que ocupa (o hubiera ocupado de haber visto la luz en su debido momento) la obra de Quesada dentro de la historia de la cultura española y europea. Es ya demasiado tarde para que dé los frutos que en su sazón hubiera dado. No lo es, sin embargo, para hacer justicia a un hombre de pro que malgastó salud y juventud en estudios que dejaban indiferentes a sus contemporáneos. Quesada murió hace más de doscientos años, y quienes desde entonces acá hayan leído su obra apenas podrán contarse con los dedos de una mano: su amigo Burriel, quizá Mayans, ese Aparicio piadoso que incluyó en el manuscrito la anécdota de su niñez ... y ¿quién más? En ese reducido número de iniciados me encuentro yo —prescindo desde ahora del plural de autor— por una pura casualidad. Y como me consta que después de mí serán menos aún los que tengan la oportunidad o la paciencia de leerse la obra entera manuscrita de Quesada, me ha parecido un deber insoslayable el rescatarla del olvido, antes de que desaparezca su recuerdo con el único ejemplar que la contiene. Por eso me he detenido en exponerla y comentarla con cierta amplitud. Era lo menos que podía hacer, como helenista, con el monumento más imponente que nos ha legado el siglo XVIII dentro de nuestra filología clásica. Con amor y paciencia reuní también cuantos datos pude de la vida de un hombre que cometió el pecado de

salirse del habitual hispanocentrismo de nuestras preocupaciones intelectuales para abordar temas de alcance más universal. No tuve excesiva fortuna en esto, pero sí me fue dado comprobar con dolorido sentir cómo la peripecia vital de Quesada fue parecida a la de otros compatriotas nuestros que se empeñaron en cultivar unos estudios que en nuestro país no acaban nunca por tomar carta de naturaleza. Para ellos y para cuantos como Quesada “murieron de hambre y de aflicción de espíritu, como buenos sabios españoles” quiero que sirvan estas líneas de homenaje y desagravio.

LUIS GIL.



ENCHIRIDION MYTHYCO-
PHYSICO-ETHICUM

COMPLECTENS

EXPOSITIONEM IN HESIODI THE-
OGONIAM. ITEM LIBELLUM DE
DIIS, QUORUM APUD HESIODUM
NON FIT MENTIO,

IN QUO

*Omnes Gentilitatis Dij explicantur,
explanantur, et enucleantur.*

Accedit

*Hymnus in B. Virginem Mariam Græ-
cè, idemque Latine pro opere finito.*

AUTHIORE

D. ANTONIO MARTINEZ DE
QUE.SADA, PRESBYTERO,

*Majoris Divi Ildephonsi Collegii Co-
mplutensis primo Familiare bibliothe-
cario, in præclara Philosophiæ facultate*

*Magistro, Rhetoricæ, linguarumque
Græcæ, et Hebræicæ eruditissimo,
ut opera loquuntur, professore.*

Obiit anno Domini 1754

Atque hæc habui, quæ super Herodiæ Theogonia differerem. Siquid autem Catholicæ fidei indemnitati non conveniat; vel pii moribus nocere deprehendatur, indictum volo, et auferturam protinus spondeo.

Mag^r. Antonius Maximus

de Quesada

finis Theogoniæ, et expositionis.

LAVS DEO

Dios ne p^o ex. R. por largo
D. Alcala, y Ag^o. 25 de 1748.

Quin mas al. R. estmã, y
de sea servir

Ant. Max^r de Quesada

P.^o M.^o Andres Marcos Burriel.