

FORTVNATAE

FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

DIRECTOR

Juan Barreto Betancort

CONSEJO DE REDACCIÓN

Casilda Álvarez Siverio, José Juan Batista Rodríguez, José Antonio González Marrero,
María José Martínez Benavides, Ricardo Martínez Ortega,
Luis Miguel Pino Campos, Francisca del Mar Plaza Picón

SECRETARIA

M.^a Pilar Lojendio Quintero

CONSEJO ASESOR

José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada), Benjamín García Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla), Tomás González Rolán (Universidad Complutense de Madrid), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz), Marcos Martínez Hernández (Universidad Complutense de Madrid), José Luis Melena Jiménez (Universidad del País Vasco), Antonio Melero Bellido (Universitat de València), Aires Augusto Nascimento (Universidade de Lisboa), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura), Jaime Silés Ruiz (Universitat de València), Panayotis Yannopoulos (Université catholique de Louvain)

Revisión de los textos en inglés: Sally Burgess (Universidad de La Laguna)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel. 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

I.S.S.N.: 1131-6810
Depósito Legal: S-555-1991

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

FORTVNATAE

22

2011

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2011

FORTVNATAE : revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. — N. 1 (1991) - . —
La Laguna : Universidad, Servicio de Publicaciones, 1991-
Anual — Hasta 1992: semestral
ISSN 1131-6810
1. Filología clásica-Publicaciones periódicas 2. Civilización clásica-Publicaciones periódicas I.
Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones
807 (05)
008(37/38)(05)

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los originales para su publicación y correspondencia pueden remitirse al equipo de dirección:

Dr. D. Juan Barreto Betancort - Dra. D.^a M.^a Pilar Lojendio Quintero
fortunat@ull.es
Facultad de Filología
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)
Fax: +34-922-317611

La revista *Fortunatae*, que se edita una vez al año, acoge trabajos de investigación originales e inéditos relativos al mundo clásico y su pervivencia. El plazo de entrega de originales es hasta el día 15 de septiembre de cada año. Los originales no excederán de las 25 páginas mecanografiadas a una sola cara y a doble espacio. Asimismo, las reseñas deberán tener como máximo un total de 5 páginas. Los artículos deberán ir acompañados de un resumen y título en inglés y en castellano, de no más de 10 líneas, y de unas palabras clave en ambos idiomas, no superior a 5. Los trabajos, indicando el nombre del autor, se presentarán en disquete (Word o Word Perfect para PC o Mac —nunca en formato pdf—, con fuentes griegas Graeca —preferiblemente— o SuperGreek) y en dos copias impresas en papel para la evaluación correspondiente.

Debe tenerse en cuenta, como normas generales, lo siguiente: 1) No se dividirán las palabras al final de la línea ni se forzarán los saltos de páginas. 2) Se preferirán las comillas españolas (« »), y dentro de éstas las comillas inglesas (" "). 3) Las citas que sobrepasen las cinco líneas irán en párrafo sangrado y aparte. 4) Las llamadas a notas a pie precederán siempre al punto o a la coma correspondiente.

En general, para las referencias bibliográficas se usará el sistema americano con bibliografía final y referencia a dicha bibliografía en el *corpus* del texto o en las notas. Las notas a pie de página serán sólo aclaratorias y se incluirán dentro del texto aquellas en las que sólo se cite el autor, año y página, *v.g.*: (Autor, año: página). Para las citas se tendrá en cuenta lo siguiente: a) Los libros: LUQUE MORENO, J. (1994): *El dístico elegíaco. Lecciones de métrica latina*, Ediciones Clásicas, Madrid. b) Los artículos de revistas se citarán, si es posible, de forma abreviada por *L'Année Philologique*. c) Los textos clásicos se citarán utilizando las abreviaturas de los léxicos Liddell-Scott-Jones para el griego y el *Thesaurus Linguae Latinae* para el latín.

La correspondencia relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a:

Fortunatae
Servicio de Publicaciones
e-mail: sypubl@ull.es
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
Campus Central
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)

SUMARIO

Presentación	
<i>Juan Barreto Betancort</i>	9
Consideraciones sobre Mateo 1–2	
<i>Rafael Aguirre Monasterio</i>	13
Cristianizar a los clásicos en la Edad Media: el <i>De spiritali amicitia</i> de Elredo de Rieval	
<i>José Juan Batista Rodríguez y Leticia González Suárez</i>	25
La autoridad de 4 Esdras y el origen judío de los indios americanos	
<i>Florentino García Martínez</i>	41
Flavio Josefo en la interpretación de algunos pasajes evangélicos de Lucas. El caso de Lc 14, 31-32	
<i>Joaquín González Echegaray</i>	55
La tradición latina de los <i>Tacuina</i> . Texto e imagen al servicio de la ciencia médica	
<i>José Antonio González Marrero</i>	65
Aproximación de una hermenéutica comparada del <i>Enchiridion medicinae</i> (1549) de Alonso López de Corella y del <i>Liber de arte medendi</i> (1564) de Cristóbal de Vega	
<i>Justo Hernández</i>	79
El problema de las correspondencias léxico-gramaticales entre el griego, latín, alemán y español	
<i>Héctor Hernández Arocha y Elia Hernández Socas</i>	89
Helenismos bíblicos no usados por Juvenco	
<i>Fremiot Hernández González</i>	101
La tradición clásica en la <i>Descripción de las Islas Canarias</i> (1592) de Leonardo Torriani	
<i>Marcos Martínez</i>	117
Un epigrama cristiano griego de Creta	
<i>Ángel Martínez Fernández</i>	129
Un versículo de los <i>Salmos</i> que pasa desapercibido en el <i>Chronicon Mundi</i> de Lucas de Tuy y otras crónicas medievales. <i>Susurro</i> : una voz latina bíblica inesperada	
<i>Ricardo Martínez Ortega</i>	137



“El príncipe de la tierra Smirna era clamado” (Nota a Berceo, <i>Milagros</i> 295 d) <i>M.ª Teresa Molinos Tejada y Manuel García Teijeiro</i>	145
La Carta de San Ignacio de Antioquía a los Efesios y su relación con el Evangelio y las Cartas de San Juan <i>Domingo Muñoz León</i>	151
Moisés, <i>hombre de Dios</i> (Dt 33,1). Moisés, humano y divino <i>Miguel Pérez Fernández</i>	183
<i>Divus Augustinus</i> en la obra de Juan de Solórzano <i>Luis Miguel Pino Campos</i>	193
<i>De mulieris ingenio</i> . Ingenio y maldad. La mujer en la Edad Media <i>Francisca del Mar Plaza Picón y Miguel Ángel Rábade Navarro</i>	211
Tres personajes emblemáticos del libro de Isaías: el Vástago de Jesé, el Siervo de Yahvé y Ungido del Señor <i>Francesc Ramis Darder</i>	225
El himno cristológico de Filipenses 2,6-11. Sentido primitivo y paulino <i>Antonio Rodríguez Carmona</i>	239
Pasajes bíblicos en el <i>De Gestis Mendi de Saa</i> de José de Anchieta <i>Miguel Rodríguez-Pantoja</i>	259
Estructura de la oración sacerdotal y “gloria” / “glorificar” en Jn 17,1-26 en relación con el comentario a “la oración sacerdotal” en la segunda parte de <i>Jesús de Nazaret</i> de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI <i>Miguel Rodríguez Ruiz</i>	273
La traducción de la Biblia del P. Felipe Scío y su época <i>Francisco Salas Salgado</i>	303
La tradición clásica en <i>Debate entre un cristiano y un judío</i> , <i>Los diez mandamientos</i> , <i>Libro de los doce sabios</i> y <i>Libro de los cien capítulos</i> <i>Germán Santana Henríquez</i>	315
El <i>Comentario</i> de Abraham ibn Ezra al <i>Cantar de los Cantares</i> , sus análisis filológicos <i>Carlos del Valle R.</i>	329



CONTENTS

Presentation	9
<i>Juan Barreto Betancort</i>	9
Considerations on Matthew 1–2	
<i>Rafael Aguirre Monasterio</i>	13
Christianizing classical texts: <i>De spiritali amicitia</i> of Ailred of Rievaulx	
<i>José Juan Batista Rodríguez & Leticia González Suárez</i>	25
The authority of 4 Ezra and the Jewish origin of the American Indians	
<i>Florentino García Martínez</i>	41
Flavius Josephus on the interpretation of some passages of Gospel of Luke. A case: Lk 14, 31-32	
<i>Joaquín González Echegaray</i>	55
The Latin tradition of <i>Tacuina</i> . Text and image to service of medical science	
<i>José Antonio González Marrero</i>	65
Towards a Comparative Hermeneutic of the <i>Enchiridion medicinae</i> (1549) by Alonso López de Corella and the <i>Liber de arte medendi</i> (1564) by Cristóbal de Vega	
<i>Justo Hernández</i>	79
The issue of grammatical and lexical correspondences between Greek, Latin, German and Spanish	
<i>Héctor Hernández Arocha & Elia Hernández Socas</i>	89
Biblical Hellenisms not used by Iuvencus	
<i>Fremiot Hernández González</i>	101
The classical tradition in Leonard Torriani's work <i>Description of the Canary Islands</i> (1592)	
<i>Marcos Martínez</i>	117
A Greek Christian epigram from Crete	
<i>Ángel Martínez Fernández</i>	129
An unnoticed verse of <i>Psalms</i> on <i>Chronicon Mundi</i> by Luke of Tuy and other medieval chronicles. <i>Susurro</i> : an unexpected biblical Latin voice	
<i>Ricardo Martínez Ortega</i>	137
“El princep de la tierra Smirna era clamado” (Note on Berceo, <i>Milagros</i> 295 d)	
<i>M.^a Teresa Molinos Tejada & Manuel García Teijeiro</i>	145

The Epistle to the Ephesians of Saint Ignatius of Antioch in connection with Gospel and Epistles of Saint John <i>Domingo Muñoz León</i>	151
Moses, <i>the man of God</i> (Dt 33,1). Moses, human and divine <i>Miguel Pérez Fernández</i>	183
<i>Divus Augustinus</i> in the work by Juan de Solórzano <i>Luis Miguel Pino Campos</i>	193
<i>De mulieris ingenio</i> . Wit and wickedness. Women in the Middle Ages <i>Francisca del Mar Plaza Picón & Miguel Ángel Rábade Navarro</i>	211
Three emblematical characters in the Book of Isaiah: The Rod of Jesse, the Servant of Yahweh and the Anointed of the Lord <i>Francisc Ramis Darder</i>	225
The Christologic hymn of Philippians 2,6-11. Primeval and pauline meaning <i>Antonio Rodríguez Carmona</i>	239
Biblical passages in the <i>De Gestis Mendi de Saa</i> by José de Anchieta <i>Miguel Rodríguez-Pantoja</i>	259
Structure of the high priestly prayer and “glory” / “glorify” in Jn 17,1-26 in connection with the commentary on “the high priestly prayer” in the second volume of <i>Jesus of Nazareth</i> by Joseph Ratzinger/Benedict XVI <i>Miguel Rodríguez Ruiz</i>	273
The translation of the Bible by P. Felipe Scío and its time <i>Francisco Salas Salgado</i>	303
The Classical Tradition in <i>Debate entre un cristiano y un judío, Los diez mandamientos, Libro de los doce sabios</i> and <i>Libro de los cien capítulos</i> <i>Germán Santana Henríquez</i>	315
Abraham ibn Ezra and his <i>Commentary on Song of Solomon</i> , its philological analysis <i>Carlos del Valle R.</i>	329



HOMENAJE AL DR. D. JOSÉ GONZÁLEZ LUIS



En el curso académico 2011-2012 se jubila el Profesor José González Luis, Doctor en Filología Bíblica Trilingüe y Profesor Titular de Filología Latina de la Universidad de La Laguna. Por este motivo el Departamento de Filología Clásica y Árabe por medio de la revista *Fortunatae* ha tomado la iniciativa de proponer un pequeño homenaje al amigo y colega, en forma de este *Anejo a Fortunatae*, que recoge colaboraciones científicas sobre diversos aspectos filológicos en relación con el texto, historia e interpretación de la Biblia a través de los tiempos.

El Prof. González Luis estuvo en el origen de nuestra Revista cuando se desmembró, en 1991, de la de *Tabona* (en ese entonces *Revista de Prehistoria, y de Arqueología y Filología Clásica* de la ULL) y nació *Fortunatae* (*Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*). También su perfil investigador o líneas de investigación se han orientado principalmente en el campo bíblico y además en



el Plan de Estudios de 1994 propuso y ha impartido hasta el presente la asignatura Literatura Bíblica y Patristica Latina. Asimismo desde hace tiempo el Prof. José González Luis imparte cursos en el Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (ISTIC) sobre Libros proféticos y otros cursos monográficos de literatura bíblica. Es experto en la obra literaria de Anchieta y en la figura del Hermano Pedro, y además comparte con Antonio Tejera Gaspar la dirección de la Cátedra Cultural Padre Anchieta del Vicerrectorado de Relaciones Universidad y Sociedad de la ULL.

De su producción bibliográfica podemos destacar las siguientes obras:

TESIS DOCTORAL:

- *La versión de Símaco a los Profetas Mayores*, Madrid: Universidad Complutense, 1981.

LIBROS:

- *José de Anchieta: Poeta, humanista y apóstol de América*, como coordinador, junto con Francisco González Luis, Víctor Rodríguez Jiménez, y Fremiot Hernández González, Comisión Diocesana del Cuarto Centenario de Anchieta, 1997.
- *Anchieta: su obra literaria y pervivencia: edición y traducción del poema 'Summe Pater' y de la carta 'De animalibus, etc.'*, junto con Fremiot Hernández González, Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Canaria Mapfre Guanarteme, 1999.
- *El Santo Hermano Pedro de San José Betancur*, junto con Víctor Rodríguez Jiménez, La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria, 2004.

ARTÍCULOS DE REVISTAS:

- "La traducción *vulgata* y Símaco", *Tabona* 4: 267-280, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1983.
- "Notas sobre san Jerónimo traductor y comentarista", *Tabona* 5: 397-406, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1984.
- "Poesías latinas del P. Anchieta", *Tabona* 6: 395-420, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1985-1987.
- "Arte de Gramática da lingua mais usada na costa de Brasil feita pelo Pe. José de Anchieta da Companhia de Jesús", *Fortunatae* 2: 340-343, 1991.
- "Origen y espíritu de las antiguas peregrinaciones *ad Loca Sancta*", *Fortunatae* 3: 265-286, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1992.
- "El *Dialogus* de Pedro Alfonso", *Fortunatae* 4: 245-262, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1992.
- "Anchieta y los indios del Brasil", *Fortunatae* 5: 267-282, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1993.
- "Alusiones Bíblicas en *De Gestis Mendi de Saa*", *Fortunatae* 7: 233-246, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1995.
- "En torno a la traducción y las versiones bíblicas", *Fortunatae* 11: 193-203, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1999.
- "Oda conmemorativa *In Piratiningam*", *Fortunatae* 14: 93-102, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2003.
- "El Santo Hermano Pedro: elenco y valoración de sus biografías", *Tebeto* 17: 267-308, Cabildo de Fuerteventura, Servicio de Publicaciones, 2004.



- “La literatura jurídica en la Roma republicana”, *Fortunatae* 16: 87-98 (ejemplar Homenaje a D. Eduardo del Estal Fuentes), Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2005.

COLABORACIONES EN OBRAS COLECTIVAS:

- “Poesías castellanas”, selección y notas de José González Luis, en Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez [et al.], *José de Anchieta. Vida y obra*, edición de Francisco González Luis, Ayuntamiento de La Laguna, 1988, pp. 349-370 [y “En portugués”, pp. 373-378].
- “Un poema latino del humanista fray Juan de Cuenca”, en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Universidad Complutense, vol. 3, 1989, pp. 513-520.
- “La evolución de *ille* hasta la creación del artículo en las lenguas románicas”, en *Actas del congreso de la sociedad española de lingüística: (Tenerife, 2-6 de abril de 1990)*, Editorial Gredos, vol. 1, 1990, pp. 199-205.
- “El *De gestis Mendi de Sáa* ejemplo de épica tradicional”, en *De Roma al siglo XX* / coord. por Ana María Aldama Roy, Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, vol. 2, 1996, pp. 719-728.
- “En torno a la correspondencia de Séneca y Pablo”, en *La Biblia i el Mediterrani: actes del Congrés de Barcelona, 18-22 de setembre de 1995* / coord. por Agustí Borrell, Armand Puig i Tàrrach, Alfonso de la Fuente, Associació Bíblica de Catalunya: Abadía de Montserrat, vol. 2, 1997, pp. 161-170.
- “Séneca y Pablo”, en *Séneca, dos mil años después: actas del Congreso Internacional del Bimilenario de su nacimiento: (Córdoba, 24 a 27 de septiembre de 1996)* / coord. por Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 1997, pp. 413-418.
- “Fuentes e influencias en la poesía de José de Anchieta”, en *Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra - Colégio das Artes da Universidade (1548-1998) / coordenação Sebastião Tavares de Pinho, Luisa de Nazaré Ferreira, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000, vol. II, pp. 769-783.
- “La misión del canario Anchieta en la configuración del Brasil colonial”, en *As ilhas e o Brasil VI Colóquio Internacional de História das Ilhas Atlânticas (25 a 29 de setembro, 1999)*, Madeira: Centro de Estudos de História do Atlântico, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 2000, pp. 161-170.

En resumen, valgan estas páginas como homenaje a nuestro colega, compañero y amigo.

Juan BARRETO BETANCORT



CONSIDERACIONES SOBRE MATEO 1-2*

Rafael Aguirre Monasterio

Profesor emérito, Facultad de Teología de la Universidad de Deusto

raguirremon@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo presenta un breve análisis de la intertextualidad y reinterpretación de tradiciones preexistentes en los capítulos 1 y 2 del Evangelio de Mateo, uno de los denominados Evangelios de la Infancia.

PALABRAS CLAVE: Evangelio de Mateo. Intertextualidad. Midrás. Evangelios de la Infancia.

ABSTRACT

«Considerations on Matthew 1-2». This paper provides a brief analysis of intertextuality and a reinterpretation of preexisting traditions of chapters 1-2 of the Gospel of Matthew, one of the so-called Infancy Gospels.

KEY WORDS: Gospel of Matthew. Intertextuality. Midrash. Infancy Gospels.

Mateo conoce la obra de Mc y desea asemejarla más a las biografías helenísticas, para lo cual la hace preceder de estos dos capítulos sobre el origen y la infancia de Jesús. Se basa para ello en tradiciones preexistentes, que reelabora profundamente. Se les suele denominar, a veces, “evangelio de la infancia”, designación, al menos, ambigua porque su intención es fundamentalmente teológica y no histórica. Son unos capítulos excepcionales por la rica intertextualidad que encierran, por la profunda reinterpretación de las tradiciones fundantes de Israel a la luz de la fe en Jesús, porque reflejan una reflexión sobre la vida de Jesús ya acontecida y nos dejan vislumbrar la situación de la comunidad a la que se dirige; estos capítulos constituyen un prólogo magnífico de toda la obra y, como suele ser el caso, dan claves para su comprensión, a la vez que sintetizan lo que el lector está invitado a ir descubriendo. Es un prólogo con un género literario propio, pero perfectamente engarzado con el relato que sigue, hasta el punto de que, desde un punto de vista puramente literario, debería considerarse 1,1-4,17 como una unidad (Krentz, 1964).

El texto que me propongo estudiar nos abre una perspectiva rica y muy amplia, pero, sin embargo mi trabajo va a ser breve y esquemático. Solo pretendo presentar las líneas maestras de estos capítulos y sugerir unas claves de comprensión.



Habría que desarrollar y completar lo aquí dicho, porque en una casa no se puede vivir sin los complementos que la hacen bella y habitable, pero también es verdad que si el armazón no está bien puesto pronto empezarán a producirse averías y grietas por todas partes.

1. INTERTEXTUALIDAD

La lingüística moderna habla de “intertextualidad”, pero muchos siglos antes la Biblia la había practicado de forma eximia. Según Julia Kristeva “todo texto es la absorción o transformación de otros textos” (1981: 190). Todo autor es receptor de otros textos orales o escritos, que le rondan inevitablemente por la cabeza y con los que entabla un diálogo más o menos explícito. Al hablar y al escribir estamos siempre respondiendo a otros textos. Este ejercicio, como digo, es especialmente claro en el caso de la Biblia, en la que encontramos la referencia continua a tradiciones anteriores para actualizarlas, reinterpretarlas o afirmar su cumplimiento.

Los dos primeros capítulos de Mt son un ejercicio eminente de intertextualidad y como esta se entiende de maneras diversas, quiero dejar claro que me refiero a los casos en que se citan o aluden textos anteriores de un modo tal que los lectores/oyentes captaban la relación o referencia. Diciéndolo con claridad y desde el inicio: se interpreta a Jesús y su itinerario vital por relación a personajes y acontecimientos de la tradición judía (del AT y de la tradición parabíblica). De esta forma Jesús no solo aparece como cumplimiento de la historia de Israel, sino que se subraya su carácter prototípico, es decir, se le presenta como el punto de referencia de la identidad —de la nueva identidad— de una comunidad que se siente inserta en el judaísmo.

Las referencias al AT en estos capítulos son muy numerosas. “Se puede escuchar aquí un contrapunto de casi todo el AT” (Nolan, 1979: 34). La genealogía (1,1-16) es un mosaico de referencias. 1,18-25 está relacionado con los numerosos anuncios de nacimiento y misión del AT. El hijo de David, que le viene a Jesús por medio de José, es fundamental e implica una relación con numerosos textos del AT. En el episodio de los magos (2,1-12) nos encontramos con alusiones a la peregrinación de los pueblos a Sión, que se encuentra en los profetas y en los salmos. Están presentes los temas del éxodo, del exilio, de las promesas patriarcales, etc. Hay

* Estas consideraciones son un pequeño homenaje y una muestra de amistad a José González Luis, con quien conviví en Jerusalén cuando los dos andábamos enfrascados en nuestras respectivas tesis doctorales, disfruté de su amistad y de sus conocimientos, que con admirable fidelidad prodigó en las jornadas anuales de la Asociación Bíblica Española.

quien afirma que en Mt 1-2 las evocaciones son tan ricas y variadas, que no puede encontrarse ninguna dominante o estructurante (Nolan, 1979: 89). Sin embargo, pienso que el autor ordena el relato en función de unas tipologías fundamentales de especial valor para su comunidad. Se trata de dos tipologías que no se oponen, sino que se complementan y es lo que voy a exponer esquemáticamente en los dos siguientes apartados.

2. JESÚS - MOISÉS

- La reinterpretación que hace Flavio Josefo de la tradición bíblica (*AJ* 2, 205-223), sin duda muy antigua, presenta mucha mayor cercanía con el relato mateano que el texto estricto del libro del Éxodo. El faraón tiene miedo porque los escribas sagrados le anuncian el nacimiento de un niño israelita que acabaría con el poder de los egipcios. El faraón ordenó la muerte de todos los niños que nacieran a los israelitas. En el texto bíblico del Éxodo los egipcios temen simplemente el auge demográfico de los israelitas (Ex 1).

Herodes se sobresaltó porque unos magos de Oriente buscan en sus dominios al rey de los judíos que ha nacido y ordena que se mate a todos los niños de dos años para abajo. Herodes conoce la venida del Cristo por los sumos sacerdotes (*ἀρχιερείς*) y escribas (*γραμματεῖς*) (Mt 2,4-6) como el faraón sabe del nacimiento del niño hebreo por los escribas sagrados (*τῶν ἱερογραμματέων τις*) (*AJ* 2,205.3).

- En la tradición que recoge Flavio Josefo, un hebreo llamado Amram, padre de Moisés, estaba inquieto porque su mujer se encontraba embarazada y no sabía qué hacer. Dios se le reveló en sueños para tranquilizarle, le pide que acepte al niño que su mujer va a dar a luz, el cual “salvará a la nación hebrea”. En las “Antigüedades judías” del Pseudo Filón, quien recibe la revelación en sueños es María la hermana de Moisés, que se lo cuenta a sus padres así: “He soñado esta noche con un hombre que, en pie, vestido de lino me decía: Ve y di a tus padres: Lo que va a nacer de vosotros será arrojado al agua, porque el agua se secará por él. Por su medio haré signos y salvaré a mi pueblo, y él lo regirá para siempre. Cuando María contó el sueño, sus padres no la creyeron” (IX, 10).

En el evangelio, José preocupado por el embarazo de su mujer, recibe en sueños la orden divina de acoger a María como esposa y se le anuncia el nacimiento de Jesús, “que salvará a su pueblo de sus pecados”.

- Moisés niño es salvado providencialmente (Ex 2,1-10). Más tarde, siendo ya joven, tiene que huir de Egipto porque el faraón quiere matarle (Ex 2,15). Jesús es salvado providencialmente y tiene que huir de la tierra en la que ha nacido porque Herodes quiere matarle (Mt 2,13-14). Cuando regresa de Egipto no puede establecerse en su pueblo de Belén por miedo a Arquelao, hijo de Herodes, y tiene que ir a Galilea y se establece en Nazaret (2,22-23).

- El retorno del perseguido se cuenta de una forma especialmente semejante:



Mt 2,19-21	Ex 4,19-20
<p><u>Τελευτήσαντος</u> δὲ τοῦ Ἡρώδου ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἴγυπτῳ</p>	<p><u>ἔτελεύτησεν</u> ὁ βασιλεὺς Αἴγυπτου εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν ἐν Μαδιαμ βάδιζε ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον</p>
<p>λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ· <u>τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.</u></p>	<p><u>τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν</u></p>
<p>ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσήλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ.</p>	<p>ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδιά ἀνεβίβασεν αὐτὰ ἐπὶ τὰ ὑποζύγια καὶ ἐπέστρεψεν εἰς Αἴγυπτον</p>

Es claro que las palabras del ángel en Mt están basadas en las de Dios a Moisés. Es especialmente significativo el plural de Mt 2,20, ya que lo correcto hubiese sido el singular porque se acababa de decir que quien quería matar al niño era Herodes. La presencia de este plural se explica por la dependencia del texto del AT.

- En Mt 2,13 (“Herodes va a buscar al niño para matarle”) encontramos un eco de Ex 2,15 (“el faraón ... buscó a Moisés para matarle”).

- En Mt 2 Herodes se siente amenazado y es que, en realidad, está en juego la verdadera realeza. Obviamente para Mt el verdadero rey es Jesús (Mt 21,5). Moisés es considerado rey en la tradición judía (Filón 1,334; Davies - Allison, 1988: 193; Meeks, 1970).

Se puede dar un paso más. En Ex 4,16 Dios dice a Moisés, refiriéndose a su hermano Aarón: “El hablará por ti al pueblo y tú serás su dios”. Poco más tarde, Yahvé dijo a Moisés: mira, yo te hago un dios para el faraón, para que deje salir a los israelitas de su país” (Ex 7,1). Evidentemente estos textos no identifican a Moisés con Yahvé; expresan que representa a Dios y habla en su nombre. Estos dos textos han dado pie a muchas especulaciones, en las que no vamos a entrar ahora (Allison, 1993: 155; Meeks, 1970). Cabe preguntarse si la presentación de Jesús como Emmanuel no estará conectada con la tradición que llama “dios” a Moisés. En el Éxodo, Moisés, en cierto sentido, actuaba en nombre y en lugar de Dios. ¿No sucede algo similar con Jesús en el evangelio de Mt, que no es simplemente identificado con Dios, pero que actúa en su nombre y lo hace presente (Emmanuel)?

Hay diferencias innegables. Moisés va de Madián a Egipto en Ex 4,19, mientras que Jesús va de Egipto a la tierra de Israel. La orden para realizar este viaje la recibe Moisés en Ex 2,14, mientras que en Mt 2,13 el receptor es José (Jesús era un niño todavía). El deseo de Herodes de matar a Jesús por temor a que le dispute el trono, y la huida de Jesús, se compara con el deseo del faraón de matar a Moisés al nacer, porque ve en él a un pretendiente a la realeza (como afirma la tradición antigua) o con el deseo de matarle ya en la edad adulta como en Ex 2,15. Estas diferencias y combinaciones de textos son normales en la hermenéutica derásica judía.

Parece claro que la hagadá sobre el nacimiento e infancia de Moisés han influido en el relato mateano sobre los primeros pasos de la vida de Jesús.



- La tipología de Jesús-Moisés prosigue en los capítulos siguientes. Me limito a unas sugerencias sin entrar en discusiones exegéticas. El bautismo de Jesús (Mt 3,13-17), el entrar y salir de las aguas, significaba en la mentalidad judía rehacer la experiencia fundante de Israel, que tenía su centro en el ser salvado a través de las aguas. Pero ya Moisés había prefigurado esta experiencia, porque él había sido “el salvado de las aguas” (Ex 2,10). De hecho Pablo habla de que “todos nuestros padres atravesaron el mar y todos fueron bautizados en relación con Moisés” (1 Cor 10,3). Veremos después que en el episodio de las tentaciones (Mt 4,1-11) Jesús rehace la experiencia de Israel en el desierto, pero Mt introduce alusiones propias a Moisés, que no están en el paralelo lucano: los cuarenta días y *cuarenta noches* del ayuno de Jesús hacen referencia a la estancia y ayuno de Moisés en el Sinaí durante cuarenta días y cuarenta noches (Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9,18). La presencia de Jesús en un monte muy alto desde el que divisa todos los reinos del mundo (4,8) encierra un paralelismo con la ascensión de Moisés al monte Nebo, desde donde Dios “le mostró la tierra entera” (Dt 34,1-4). Por fin son muchos quienes consideran que el discurso de Jesús en el monte (Mt 5,1) hace referencia a la promulgación por Moisés de la Ley en el Sinaí.

3. JESÚS - ISRAEL

El éxodo no es solo un relato, sino una estructura salvífica, que se reinterpreta en el interior mismo de la Biblia (Lohfink, 1966; Allison, 1993): son una renovación del éxodo el paso del Jordán al entrar en la tierra prometida, el regreso del exilio en los profetas, las acciones salvíficas históricas de Yahvé y la salvación escatológica misma (Os 2,14-15; Is 10,24-26; 11,15-16; 40,3-5; 51,9-11; 52,11-12; Jer 16,14-15; Ez 20,33-38; 1QM XI,10; 2Bar 29,8; *Orac Sib* 7,149).

Los primeros discípulos de Jesús eran judíos y cuando celebraban la Pascua tenían conciencia de que se había cumplido en plenitud en su vida, muerte y resurrección. Mt usa la tipología del éxodo para presentar a Jesús como prototipo de Israel y a esta luz interpreta sus orígenes en los dos primeros capítulos. En el prólogo de la obra se encierra ya el sentido de toda ella y en los orígenes de Jesús se prefigura el sentido de toda su vida. La hermenéutica judía y su peculiar combinación de textos es, con frecuencia, complicada y oscura. Intentaré que la explicación sea clara para lo que contamos con la gran ayuda de dos citas de cumplimiento en Mt 2,15 y 2,18, que hacen referencia a la tipología de Jesús - Israel.

- La cita de Os 11,1 “de Egipto llamé a mi hijo”, que se refería a Israel y establecía una estrecha relación entre hijo de Dios y éxodo (*cf.* Ex 4,22-23), se aplica a Jesús, hijo de Dios de una forma muy especial (Mt 1,18-25), el cual debe renovar el éxodo tras la muerte de Herodes/faraón, siguiendo la orden divina (Mt 2,13).

- La bajada de Jesús a Egipto y su éxodo posterior tienen un notable paralelismo con una hagedá pascual. El AT nos habla de cómo José fue llevado a Egipto y la historia posterior de la prosperidad de los israelitas en aquel país (Gen 37-50 y Ex 1). Relacionado con esta tradición se nos informa del descenso a Egipto de Israel/Jacob, obedeciendo al mandato divino, y con la promesa de que volverían a



subir de esa tierra (Gen 46,1-4). Estos acontecimientos están presentes en el antiguo credo de Israel que encontramos en Dt 26,5-10.

Lo interesante es notar cómo la tradición, presente en la hagadá pascual, ha modificado este texto del Dt. La hagadá dice así:

“¿Qué pretendía hacer Labán, el arameo, a nuestro padre Jacob? Porque el faraón decretó solo la destrucción de los varones, pero Labán buscaba la destrucción de todo el pueblo. Así está escrito: el arameo persiguió a mi padre, y él (mi padre) bajó a Egipto y permaneció allí, pocos en número, pero se convirtió en una nación grande y poderosa. Y fue a Egipto empujado por la Palabra de Dios” (después el midrás continúa con el texto de Dt 26,6-8: “Yahvé nos sacó de Egipto...”) (Finkelstein, 1938).

Hay una serie de detalles que suponen una semejanza con el texto de Mt. El texto bíblico habla de “mi padre era un arameo errante” (Dt 26,5), pero la hagadá modifica: un arameo, Labán, intentó destruir a mi padre. Jacob/Israel huye a Egipto empujado por la Palabra de Dios para escapar del peligro (*cf.* Mt 2, 13). Labán sugiere la figura de Herodes; incluso fonéticamente solo les separa una letra (Labán arameo, אַרְמֵי; Herodes idumeo, אֲרֻמֵי). Por otra parte, la promesa de Yahvé a Israel (Gen 46,6) se cumplió en el éxodo, como también se cumplió en Jesús. La tipología de Israel es inseparable de la de Moisés, porque por medio de él se cumplió lo prometido en Gen 46,4 y recordado en Dt 26,8 (“Yahvé nos sacó de Egipto...”). Jesús revive no solo el éxodo de Egipto, sino también la marcha de Canaán a Egipto. Pero mientras en el AT, Jacob/Israel baja a Egipto, no por una persecución, sino por el plan de su hijo José, en la tradición esta bajada se presenta como una huida ante la persecución de Labán, el arameo (Herodes, el idumeo) y “empujado por la Palabra de Dios” (sobre Labán, *cf.* Gen 28-32).

La tipología Jesús-Israel tuvo un momento de gran aceptación y fue considerada la principal por algunos autores (Bourke, 1960; Daube, 1956; Cave, 1963; Tuñí, 1972), pero esta opinión entró en crisis porque se cuestionó la antigüedad de la hagadá de Pascua citada (Vögtle, 1971). Esta antigüedad es un tema controvertido, pero es notable, como ha hecho notar Tuñí, que los targumes de Onkelos, Jerushalmi I y Neofiti también digan “un arameo hubiera destruido a mi padre, pero él descendió a Egipto...”. De todas formas, la existencia de esta tipología es reconocida por todos los comentarios modernos (Luz, 1993; Davies - Allison, 1988) y la divergencia está en la importancia que le conceden y en la forma como la vinculan con la tipología Jesús-Moisés.

- La muerte de los niños de Belén decretada por Herodes, viene acompañada del llanto por sus hijos de Raquel, esposa de Jacob en Jer 31,15, que es citado en Mt 2,18. La tipología de Jacob/Israel vuelve a estar presente. Raquel es la madre del pueblo y, además, una tradición secundaria situaba su sepultura muy cerca de Belén, en un territorio denominado Efratá. En Jer 31 Raquel llora por sus hijos que van al destierro. Pero hay más: este capítulo se refiere al nuevo éxodo, al retorno del pueblo a su tierra. Y este es precisamente el contexto en que se encuentra también en Mateo. Jer 31 pertenece al tema del exilio-retorno de Israel y Mt lo aplica a la huida de Jesús a Egipto y a su éxodo/regreso. En la genealogía de Mt 1,1-16 Jesús es la



culminación de la historia de Israel y en el capítulo 2 la repite tipológicamente. Jesús no es solo el último salvador, que responde al tipo del salvador Moisés, sino que es también como Israel y experimenta el éxodo, el exilio y el retorno, de modo que el texto de Jer 31 originariamente referido a Israel puede ser transferido a Jesús.

- El episodio de los magos (Mt 2,1-12), además de ser teológicamente programático, está densamente entretejido de referencias al AT y a las tradiciones judías. Para el objeto de nuestro estudio es particularmente interesante porque el armazón de todo el relato lo proporciona Nm 22-24, que en el judaísmo del tiempo era uno de los grandes textos mesiánicos (Pérez, 1981). El estudio de A. Paul (1968) me parece decisivo y en él se pueden encontrar los contactos literarios expuestos con detalle. En estos capítulos del libro de los Números, Balaq, rey de Moab, teme porque se acerca a su territorio Israel, que ha salido de Egipto y camina por el desierto dirigiéndose a la tierra de Canaán. Entonces recurre a Balaán, que viene de Oriente, con el objeto de que maldiga a Israel. Pero Balaán, inspirado por Dios, cuando ve a Israel, en vez de maldecirle, plegándose a los deseos del rey Balaq, lo bendice y le profetiza un futuro glorioso. Quien desencadena el conflicto y la división de las actitudes es Israel, el hijo de Dios del AT. Sobre este esquema se ha construido el relato de Mt 1-2. El paralelismo se percibe bien claramente.

Balaq/Herodes: reyes que temen ante el pueblo/niño (hijo de Dios), en quien ven un rival.

Balaán/Magos, que vienen de oriente y no son israelitas, que no se pliegan a las insidias del rey y que reconocen a Israel/Jesús.

Israel, hijo de Dios y dirigido por la providencia divina, desencadena el miedo de Balaq. Jesús, hijo de Dios y dirigido por la providencia divina, desencadena el miedo de Herodes.

La tipología Jesús-Israel se encuentra en el armazón del relato.

Ya he remitido a los lugares bibliográficos donde se puede encontrar la interpretación mesiánica de Nm 22-24 y que justifica el paralelismo Jesús-Israel. No es este el lugar para hacer una exposición exhaustiva de estas cuestiones literarias. Me limito, a modo de ejemplo, a presentar un detalle especialmente interesante porque se trata de lo que podríamos llamar “mesianización del tema de la estrella” en la tradición judía. Veamos como la profecía de Balaán en 24,17 se fue reinterpretando y la estrella del texto hebreo primitivo se fue convirtiendo, en las versiones arameas de los targumes y en la griega de los LXX, en la figura de un rey poderoso, el Mesías. La simple lectura de los textos no necesita más comentarios (Pérez, 1981: 213-289):

<i>Texto hebreo</i>	<i>Texto griego de los LXX</i>
La veo, pero no ahora; La contemplo, pero no de cerca Álzase de Jacob una <u>estrella</u> , surge de Israel un <u>cetro</u> , que aplasta los costados de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set	Un <u>astro</u> se elevará de Jacob y un <u>hombre</u> surgirá de Israel



<i>Targum Ps. Jonatan</i>	<i>Targum Fragmentario</i>	<i>Targum Neofiti</i>
Cuando el <u>rey</u> poderoso de la casa de Jacob reinará y cuando el <u>Mesías</u> , el cetro poderoso de Israel será ungido	Un <u>rey</u> se elevará de la casa de Jacob, y un <u>Salvador</u> y soberano de la casa de Israel	Un <u>rey</u> se elevará de la casa de Jacob y un <u>Salvador</u> y soberano de la casa de Israel

- Los dos primeros capítulos de Mt tienen un género literario muy peculiar, pero teológicamente están íntimamente relacionados con lo que sigue inmediatamente. Antes he apuntado que en el bautismo continuaba la tipología Jesús-Moisés, ambos sacados de las aguas. Pero en el episodio del bautismo no solo está también presente la tipología Jesús-Israel, sino que se vinculan estrechamente ambas tipologías. Digamos, ante todo, que el éxodo, el paso a través de las aguas, era la referencia fundante de Israel. Inevitablemente el ir al desierto, el ser sumergido y salir del agua de Jesús tenía que evocar la experiencia de Israel. Así lo fue posteriormente en el bautismo de los prosélitos y lo es en el bautismo cristiano. Pero hay más.

Es muy probable que en el episodio del bautismo haya una alusión a Is 63,11, que se encuentra en el contexto del nuevo éxodo:

Entonces se acordó de los días antiguos,
de Moisés, su siervo.
¿Dónde está el que los sacó de la mar,
el pastor de su rebaño?
¿Dónde el que puso en él su espíritu santo?

El texto se está refiriendo a Moisés como liberador del pueblo. Pero, a la vez, está pensando en el pueblo de Israel y en el v. 14 lo dice explícitamente: “El espíritu de Yahvé los llevó a descansar y guiaste a tu pueblo”. Es un caso semejante al de Nm 11,17-29, donde el espíritu reposa sobre Moisés, pero está destinado a todo el pueblo.

- Tras el paso por las aguas, el pueblo de Israel tiene que caminar durante cuarenta años por el desierto y allí sufre la tentación. En el episodio de las tentaciones de Jesús en el desierto (Mt 4,1-11) la tipología con Israel es especialmente clara. Jesús experimenta las tres tentaciones de Israel en el desierto. Sus respuestas al tentador están tomadas del Deuteronomio, que a su vez hace referencia a episodios que se narran en el Éxodo: tentación del hambre y don del maná (Dt 8,3 y Ex 16,4), tentación de la sed de Masá y Meribá ((Dt 6,16 y Ex 17,1-7), la tentación de la idolatría al entrar en la tierra prometida (Dt 6,13 y Ex 23,24; 34,11-17). En Nm 14,34 y Ez 4,5-6 el período de 40 días simboliza 40 años: fácilmente se podían entender los 40 días de Jesús en el desierto como correspondiendo a los 40 años de Israel en el desierto. Hay una diferencia fundamental: en las tentaciones en que cayó Israel, el hijo de Dios del AT, Jesús, el hijo de Dios del NT, permaneció fiel a la voluntad de Dios. La tipología con Israel sirve para presentar que con Jesús arranca la etapa definitiva de la entrega de Dios a su pueblo (es Emmanuel) y de la fidelidad de éste para con su Dios. Recordemos, por fin, que en este episodio absolutamente centrado sobre la tipología de Jesús-Israel, hemos visto que Mt introducía rasgos de la tipo-

logía Jesús-Moisés. A estas alturas sabemos que ambas tipologías, lejos de oponerse, se complementan y, en el fondo, son inseparables.

4. APUNTE SOBRE EL CONTEXTO SOCIOLÓGICO DE MATEO 1-2

El título de este apartado quiere indicar su carácter parcial y limitado. Habría otras muchas cosas que decir atendiendo al contexto del Imperio Romano y a las relaciones con el judaísmo examinadas en su totalidad. Me conformo con que lo que aquí se diga sea coherente y pueda contribuir a una ubicación sociológica más completa de la comunidad mateana.

Es claro que estos dos capítulos de Mt tienen un carácter teológico, que están bien ambientados históricamente (por ejemplo, la política cruel de Herodes, las expectativas mesiánicas del tiempo, etc.), pero su base histórica parece tenue. Que Jesús, José y María residieron en Nazaret es lo más claro de todo. El recuerdo de una huida a Egipto o, al menos, de una estancia allí de Jesús me parece verosímil. Tengamos en cuenta que el tránsito entre Palestina y Egipto era fácil. Egipto es el lugar de refugio tradicional en la Biblia. Considero una cuestión abierta, y no veo fácil como cerrarla, la posibilidad de una estancia de Jesús durante su juventud en Egipto. La colonia judía en Egipto era muy numerosa. La matanza de los niños, la visita de los magos, el nacimiento en Belén están tan condicionados por los textos veterotestamentarios que es difícil saber si poseen alguna base histórica.

Se discute si Mt 1-2 es un midrás. Si se entiende en un sentido amplio, como la utilización de unos procedimientos hermenéuticos para actualizar el sentido de textos y antiguas tradiciones bíblicas la respuesta podría ser positiva (Le Déaut, 1969). Si se entiende, de forma más restringida, como un género literario habría que decir que no, pues los midrases, estrictamente hablando, son rabínicos y de un tiempo posterior. Es la postura de Wright, para quien el midrás “intenta hacer un texto de la Escritura inteligible, útil y relevante para una generación posterior. El punto de partida es el texto de la Escritura, y a ese texto debe el midrás su existencia” (Wright, 1967: 74). Pero para Mateo el punto de partida es el hecho de Jesús y, por eso, Davies-Allison consideran que Mt 1-2 no es propiamente un midrás, sino un relato cristiano inspirado por tradiciones hagádicas judías (Davies-Allison, 1988: 195). Por la misma razón Brown se opone a clasificar este texto como midrás, aunque reconoce la presencia de una técnica midrásica y la influencia de midrases judíos (581-587). De una forma muy similar se expresa Luz (1933: 137). Me pregunto si en Qumrán no encontramos algo similar cuando ven cumpliéndose en su propia comunidad afirmaciones bíblicas; es lo que se llama *pesher*, que quizá podríamos aceptar como una forma de midrás.

Esta narración mateana supone una fe cristológica muy desarrollada: Jesús es hijo de David, hijo de Abrahán, hijo de Dios, Emmanuel. Pero supone también, y por eso es un texto narrativo, un conocimiento de toda la vida de Jesús ya concluida y una profunda reflexión sobre ella. En una biografía la infancia del héroe prefigura lo que va a ser su existencia posterior: la vida de Jesús va a romper los esquemas y va a ser profundamente paradójica, dirigida por Dios de una forma especial; Jesús



va a actuar con un poder sorprendente porque está lleno del Espíritu; va a ser rechazado por las autoridades políticas (Carter, 2001 y 2007; Borg-Crossan, 2009), imperiales y religiosas, pero será aceptado por los que menos cabía esperar, entre ellos por los gentiles (cf. 2,1-12 y 4,12-16, texto de suma importancia, que cierra el prólogo y que no tenemos posibilidad de examinar en este breve trabajo); Jesús va a conocer la persecución y va a tener que escapar varias veces (14,13; 15,21; 16,4); Jesús va a ser llamado Nazareno.

La comunidad mateana es una comunidad marginal (Carter, 2007) y así se explica que cultive esta memoria de Jesús —perseguido, refugiado, protegiéndose de poderes políticos hostiles— y que la exprese con un lenguaje críptico, para iniciados, con una carga crítica inteligible para los del interior del grupo, pero no captable por los de fuera (Scott, 2003). En efecto, la comunidad de Mateo está en tensión con el imperio romano (Carter, 2001) y sostiene un durísimo conflicto intrajudío, pues reivindica que la suya, basada en Jesús-Moisés-Israel, es la verdadera interpretación del judaísmo, pero la interpretación farisea se está imponiendo y lleva todas las de ganar en el seno de un judaísmo, al cual Mt considera que sigue perteneciendo, aunque sus miembros pueden estar siendo expulsados de las sinagogas.

Mateo apenas tiene informaciones sobre los orígenes e infancia de Jesús. Lo que hace es reinterpretar los orígenes de Jesús utilizando y reinterpretando las tradiciones sobre los orígenes de su pueblo. La fe cristológica de Mt reinterpreta a Jesús con los tipos de Moisés y de Jacob/Israel. Para sus discípulos, que creen en él, Jesús es el prototipo, la persona ideal, en el que la comunidad se reconoce. El prototipo confiere identidad al grupo. Mateo no se conforma con presentar a Jesús como la culminación de la historia de Israel (1, 1-16), sino que hace ver que con su estilo de vida, accidentado, conflictivo, de refugiado y emigrante forzado, pero dirigido por Dios, estaba reviviendo el destino de Moisés y el de Jacob/Israel, porque “el final tiene que ser como el principio”. Pero lo es de una forma inesperada y —lo dice Mateo, sin duda— pero también insólitamente elevada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, D. C. (1993): *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis: Fortress Press.
- BORG, M. J. - CROSSAN J. D. (2009): *La primera Navidad. Lo que los evangelios enseñan realmente acerca del nacimiento de Jesús*, Estella: EVD.
- BOURKE, M. (1960): “The Literary Genus of Matthew 1-2”, *CBQ* 22: 160-175.
- BROWN, R. E. (1982): *El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Madrid: Cristiandad.
- CARTER, W. (2001): *Matthew and Empire. Initial explorations*, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press.
- (2007): *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Estella: EVD.
- CAVE, C. H. (1963): “St. Matthew’s Infancy Narrative”, *NTS* 9: 382-390.
- DAUBE, D. (1956): *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone: London.
- DAVIES, W. D. - ALLISON, D. C. (1988): *The Gospel according Saint Matthew, 1*, Edinburgh: Clark.
- FINKELSTEIN, L. (1938): “The Oldest Midrash: prerabbinic ideals and teachings in the Passover Haggadah”, *HTR* 31: 291-317.

- KRENTZ, E. (1964): "The Extent of Matthew's Prologue". *JBL* 83: 409-414.
- KRISTEVA, J. (1981): *Semiótica 1*, 2ª ed., Fundamentos.
- LE DÉAUT, R. (1969): "A Propos d'une definition du midrash", *Biblica* 50: 395-413.
- LOHFINK, N. (1966): *Valores actuales del Antiguo Testamento*, Florida: Paulinas.
- LUZ, U. (1993): *El evangelio según san Mateo. Mt 1-7*, Salamanca: Sígueme.
- MEEKS, W. (1970): "Moses as God and King", en J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden: Brill, pp. 354-371.
- NOLAN, B. M. (1979): *The Royal Son of God. The christology of Matthew 1-2 in the setting of the Gospel*, Fribourg: Vandenhoeck.
- PAUL, A. (1968): *L'évangile de l'Enfance*, Paris: Cerf.
- PÉREZ, M. (1981): *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese*, Institución San Jerónimo: Valencia-Jerusalén.
- SCOTT, J. C. (2003): *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla: Txalaparta.
- TUÑÍ, J. O. (1972): "La tipología Israel-Jesús en Mateo 1-2", *EstEcl* 47: 361-376.
- VÖGTLE, A. (1971): *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn des Matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf: Patmos.
- WRIGHT, A. (1967): *The Literary Genre Midrash*, Staten Island: Alba.



CRISTIANIZAR A LOS CLÁSICOS EN LA EDAD MEDIA: EL *DE SPIRITALI AMICITIA* DE ELREDO DE RIEVAL

José Juan Batista Rodríguez - Leticia González Suárez

Universidad de La Laguna

jjbatist@ull.es - leticiaaglezsuarez@gmail.com

RESUMEN

El siglo XII constituye el *floruit* de la literatura latina medieval y, en el *De spiritali amicitia*, obra que nos ocupa en esta ocasión, Elredo de Rieval ejemplifica una tradición secular que intenta conjugar la literatura clásica con las ideas cristianas.

PALABRAS CLAVE: Literatura latina medieval. Tradición clásica. Cristianismo. *De spiritali amicitia*. Elredo de Rieval.

ABSTRACT

«Christianizing classical texts: *De spiritali amicitia* of Ailred of Rievaulx». The 12th century is the most important period of Medieval Latin literature. We deal with *De spiritali amicitia* of Ailred of Rievaulx exemplifying a secular tradition that aims to combine Classical literature and Christianity.

KEY WORDS: Medieval Latin literature. Classical tradition. Christianity. *De spiritali amicitia*. Ailred of Rievaulx.

1. Las notas que se ofrecen a continuación versan sobre *De spiritali amicitia*, obra de Elredo de Rieval, un monje cisterciense inglés del siglo XII. Esta época conoció el apogeo de la literatura latina medieval (que vivía su tercer renacimiento o, como quieren los italianos, *rinascita*, después del carolingio y el de los Otones). Tuvo lugar en Francia bajo el reinado de Luis VII, quien, subyugando a los señores feudales, facilitó la expansión de los burgos y la *translatio studii* de los monasterios a las ciudades a través de las escuelas parroquiales y catedralicias. En estas últimas, además del *trivium* y *quadrivium*, se enseñaba, desde principios del siglo XII, filosofía, teología y *auctores* (Cicerón, Ovidio, Horacio, Lucano, Persio, etc.)¹. Recordemos que, como ha insistido Curtius (1995: 79-87), los textos clásicos se comentaban de acuerdo a las pautas que estableció Conrado de Hirsau en su *Dialogus super auctores*, esto es, teniendo en cuenta tanto la materia y la causa final de la obra como la intención y el tipo de filosofía del autor². En todo caso, el principal propósito seguía siendo *cristianizar* obras y *auctores*³: así habían procedido San Ambrosio, San Agustín y San Jerónimo, a quienes Elredo cita constantemente, y así se continuó actuando en la Edad Media, según se observa en este texto de Rabano Mauro (776-856):



Itaque et nos hoc facere solemus, hocque facere debemus, quando poetas gentiles legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis, si quid in eis utile reperimus ad nostrum dogma convertimus, si quid vero, superfluum de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radamus, (...) Hoc tamen prae omnibus cavere debemus, (...) ne pereat qui (...) frater, (...) si viderit in idolio nos recumbentes (*De clericorum institutione*, XVIII *in fine*)¹.

Aparte de este método de trabajo, las escuelas catedralicias hicieron renacer la dialéctica como método para descubrir la verdad, y ello supuso el nacimiento de la escolástica. Aunque estas escuelas competían en maestros y alumnos, pronto empiezan a destacar las de Notre-Dame, San Víctor y Chartres, de manera que Francia refuerza su papel de líder cultural europeo. Entre los dialécticos hubo varios que dieron lustre a este renacimiento del siglo XII (Abelardo, Guillermo de Champeaux, Adelardo de Bath, Gilberto de la Porré, Thierry de Chartres, etc.), pero mucho más

¹ En este sentido, Haskins (1958: 99-100) dice: «Tra i prosatori latini, primeggia naturalmente Cicerone, riverito sopra tutti comme “principe d’eloquenza” e come la personalità piú rappresentativa di una delle sette arti, la retorica. (...) Una grande biblioteca come quella di Cluny contava tutte o quasi tutte le opere ciceroniane conosciute: il suo catalogo registra infatti tre manoscritti delle *Lettere*, quattro delle *Orazioni*, cinque delle opere di retorica, e sette dei suoi scritti filosofici. Questo interesse dell’epoca per la filosofia ciceroniana ci viene confermato dall’abate Ailredo di Rievaulx, lettore appassionato del *De amicitia* fin da ragazzo, che in un suo dialogo scritto verso la fine della vita esalta l’amicizia spirituale». Dentro de los *auctores* clásicos era especialmente apreciado por su argumentación sobre la amistad como virtud que conduce a Dios: *cf.* al respecto el párrafo 64 del *De amicitia* ciceroniano, donde leemos: «Qui igitur utraque in re gravem, constantem, stabilem se in amicitia praestiterit, hunc ex maxime raro hominum genere iudicare debemus et paene divino».

² La *philosophia* no era una teoría o manera de conocer, sino una sabiduría vivida según la razón. Por lo tanto había una filosofía enseñada por los paganos, conocida como *filosofía secular* o *mundana*, y una *filosofía cristiana*, vivida en los monasterios. Por ello era conveniente, en el comentario, especificar en este punto a qué corriente filosófica pertenecía el autor.

³ De este tema se ha ocupado, en parte, el propio José González Luis (1984: 399-400) en uno de sus primeros artículos, donde leemos: «La actitud de Jerónimo que no oculta su asimilación de las letras paganas, cuyos conocimientos afloran a cada paso en sus escritos, (...) le acarreará torturas de conciencia que le atormentarán toda su vida. (...) Su conflicto interior se agudiza hasta ser transportado en una visión, en la que comparece ante el tribunal del Juez recriminándole: “Ciceronianus es, non Christianus”. Desde entonces promete: “Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi”. Por su parte, Dom Jean Leclercq (1990³) se ha ocupado con mucho tino de la cristianización de la amistad.

⁴ *Cf.* Migne (1851, CVII: 396), online en http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0788-0856_Rabanus_Maurus_De_Clericorum_Institutione_Ad_Heistulphum_Archiepiscopum_Libri_Tres_MLT.pdf. Y http://books.google.es/books?id=6_kQAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false. En traducción castellana: «Así pues, lo que solemos y debemos hacer cuando leemos a los poetas paganos o cuando caen en nuestras manos libros de sabiduría mundana es esto: si hallamos algo útil, lo trasladamos a nuestro dogma, pero si hallamos algo superfluo sobre dioses paganos, amor o afanes mundanos, lo eliminamos, (...) Sin embargo, debemos tener especial cuidado de no provocar la condenación de ningún hermano por vernos recaer en el paganismo».

importantes para la filosofía fueron los místicos con San Bernardo de Claraval (1091-1153) a la cabeza, quien, con su «Yo sólo creo en Jesús y en Jesús crucificado», fue muy crítico con los dialécticos, filósofos y teólogos de su época⁵.

San Bernardo era un místico que consideraba a la humildad la única vía para conocer a Dios: el hombre debe rebajarse para ser capaz de reconocer su propia miseria. El siguiente paso consiste en compadecerse de la miseria de los demás mediante la caridad. Solo después de compadecernos de nuestra propia miseria y de la de los demás, podemos aspirar a contemplar verdades superiores porque, cuanto más se avanza en los grados de humildad, más se desciende en el nivel de orgullo. Pero, ¿cómo debe amarse a Dios? San Bernardo lo explica claramente en su *De diligendo Deo*: Dios debe ser amado por sí mismo porque es lo más justo y provechoso. Él nos amó primero y nosotros debemos corresponderle porque Él es causa eficiente y final. Esta doctrina y práctica del amor solo se podía desarrollar en un medio monástico⁶.

Buena parte de la teoría mística de San Bernardo sobre los grados del amor hasta llegar a la unión con Dios (*unio mystica*) fue adoptada por Elredo, pues también nuestro abad de Rieval pensaba que de la amistad humana se asciende a la amistad divina⁷.

2. Elredo nació en el año 1110 en Hexham, al norte de Inglaterra, cerca de la frontera con Escocia. Procedía de una familia sajona, culta y distinguida, relacionada con los monasterios de Hexham y Durham, en cuyas escuelas estudió. En 1124 fue llamado a la corte escocesa y allí completó su instrucción en filosofía, historia y literatura. En 1134, por encargo del monarca, realizó un viaje a York y conoció la abadía de Rieval, que había sido fundada tres años antes por Gualterio Spec con el concurso

⁵ Recordemos, por ejemplo, que se enfrentó a Abelardo en muchas ocasiones y, por su relación con Eloísa, terminó condenándolo en un proceso terrible que concluyó con la castración de Abelardo, a quien no sirvió de nada la mediación de Pedro el Venerable, solicitando clemencia. Gilson (1980: *passim*) tiene un estudio espléndido sobre la teología mística de San Bernardo y Dawson (1997: 277-285) se ha ocupado del concepto de amor a Cristo de San Bernardo y su influencia posterior, Elredo incluido.

⁶ Hyatte (1994: 44) lo expresa así: «This heavenly aspect of charity as mutual love of like spirits arising from God's love is mirrored on earth in the harmonious relationship among mortal friends of god, especially in the monastic community where all hearts and minds are directed towards the One». Otros autores que se han ocupado de este tema y nuestro autor son, entre otros, Pedro Laín Entralgo (1985) y Klaus Oschema (2005).

⁷ En Díaz Ramos (1953: 775) leemos lo siguiente: «En primer lugar, pues, se ama el hombre a sí por sí mismo, pues es carne, y no puede gustar nada fuera de sí (...) más, cuando ve que no puede subsistir por sí, comienza a buscar a Dios por la fe, y a amarle, como que le es tan necesario. Ama, pues, en el segundo grado a Dios, pero por sí, no por Él mismo. Ya después que comenzó, con ocasión de la propia necesidad, a reverenciarle y frecuentarle, meditando, orando, obedeciéndole, poco a poco en virtud de este género de familiaridad, se da a conocer Dios y consiguientemente se hace también más dulce, y así (...) pasa al grado tercero, para amar a Dios no ya por sí, sino por Él mismo (...) en este grado se está mucho tiempo (...) y desde entonces, juntándose a Él será con Él un espíritu (...) cuando se entra en estas grandezas espirituales y divinas habría de ser despejado de todas las enfermedades de la carne».



de San Bernardo. Enseguida Elredo renuncia a la vida en la Corte e ingresa como novicio en Rieval.

Pronto se dedica a profundizar en el estudio de los textos sagrados y los Padres de la Iglesia, llegando a memorizar la *Biblia*. Sus lecturas predilectas eran *Confessiones*, de San Agustín, y *De gradibus humilitatis et superbiae*, de San Bernardo, de quien era diligentísimo imitador. En 1140 fue enviado a Roma y se encontró con San Bernardo en Claraval. Tras su regreso a Rieval, en 1142, escribió su obra cumbre: el *Speculum Charitatis*. En 1147 fue elegido tercer abad de Rieval, cargo que no abandonó hasta su muerte, que ocurrió el 12 de enero de 1167. Fue beatificado por el Papa Celestino III en 1191.

3. El diálogo titulado *De spirituale amicitia*⁸, escrito por Elredo ca. 1147-1157, continúa un tema que había sido bastante tratado desde la Antigüedad: Platón (en *Lysis*), Aristóteles (en sus dos *Éticas*, principalmente), Plutarco (*De fraterno amore*), Teofrasto y, sobre todo, Cicerón (*De Amicitia*) habían escrito sobre la amistad, con desigual fortuna, pero sentando las bases de iniciativas posteriores. De todos ellos al único que cita Elredo es a Cicerón, como veremos enseguida.

A petición de Ático, en el año 44 a. C., escribió Cicerón su *De Amicitia* en forma de diálogo y confiriendo el protagonismo a la pareja de amigos formada por su suegro Lelio y Escipión Emiliano. El desarrollo de la obra sigue el modelo *quid, quale* y *praecepta*, es decir, definición de la amistad, de sus cualidades y de las leyes que deben regularla. Termina con una conclusión sobre la virtud como base de la amistad. Elredo no solo sigue a Cicerón en el tema, sino también en lo formal: tanto en el empleo del diálogo como en la división de la obra en libros, concretamente tres, precedidos de un prólogo, que, siguiendo la edición crítica de Hoste y Talbot (1971: 287), transcribimos entero a continuación para que el lector pueda hacerse una idea cabal de su estilo:

Cum adhuc puer essem in scholis et sociorum meorum me gratia plurimum delectaret, et inter mores et uitia quibus aetas illa periclitari solet, totam se mea mens dedit affectui, et deuouit amori; ita ut nihil mihi dulcius, nihil iucundius, nihil utilius quam amari et amare uideretur. Itaque inter diuersos amores et amicitias fluctuans, rapiebatur animus huc atque illuc: et uerae amicitiae legem ignorans, eius saepe similitudine fallebatur. Tandem aliquando mihi uenit in manus, liber ille quem de amicitia Tullius scripsit; qui statim mihi et sententiarum grauitate utilis, et eloquentiae suauitate dulcis apparebat. Et licet nec ad illud amicitiae genus me uiderem idoneum, gratularar tamen quamdam me amicitiae formulam reperisse, ad quam amorum meorum et affectionum ualerem reuocare discursus. Cum uero placuit

⁸ Hemos seguido edición crítica de Elredo que, después de establecer el *stemma codicum*, llevaron a cabo A. Hoste y C. H. Talbot (1971), en la que se va dando cumplida cuenta de todas las fuentes del texto de Elredo. Traducciones españolas conocemos dos: la del padre García (1969) y la de P. H. Zanusso (1986). También conocemos ediciones y traducciones inglesas, francesas e italianas, entre las que destacamos, la edición bilingüe francesa de Dubois (1948), la traducción italiana de Gasparotto (1960) y la traducción inglesa de Mark Williams (2002).

bono Domino meo corrigere deuium, elisum erigere, salubri contactu mundare leprosum relicta spe saeculi, ingressus sum monasterium. Et statim legendis sacris litteris operam dedi; cum prius nec ad ipsam earum superficiem oculus lippiens, et carnalibus tenebris assuetus sufficeret. Igitur cum sacra Scriptura dulcesceret, et parum illud scientiae quod mihi mundus tradiderat, earum comparatione uilcesceret, occurrebant animo quae de amicitia in praefato libello legeram, et iam mirabar quod non mihi more solito sapiebant. Iam tunc enim nihil quod non dulcissimi nominis Iesu fuisset melle mellitum, nihil quod non sacrarum Scripturarum fuisset sale conditum, meum sibi ex toto rapiebat affectum. Et iterum atque iterum ea ipsa reuoluens, quaerebam si forte possent Scripturarum auctoritate fulciri. Cum autem in sanctorum patrum litteris de amicitia plura legissem, uolens spiritaliter amare nec ualens, institui de spiritali amicitia scribere, et regulas mihi castae sanctaeque dilectionis praescribere. Opusculum igitur istud in tribus distinximus libellis. In primo quid sit amicitia, et quis eius fuerit ortus uel causa commendantes. In secundo eius fructum excellentiamque proponentes. In tertio quomodo et inter quos possit usque in finem indirupta seruari, prout potuimus enodantes. In huius igitur lectione si quis profecerit Deo gratias agat, et pro peccatis meis apud Christi misericordiam intercedat. Si quis autem superfluum aut inutile putat esse quod scripsimus parcat infelicitati meae, quae fluxum cogitationum mearum huius meditationis me compulit occupatione restringere⁹.

⁹ Nuestra traducción tratará de no perder en demasía la gracia del original: «Cuando era un niño e iba a la escuela, como me encantaba el trato de mis compañeros, en medio de los malos hábitos y defectos a los que aquella edad suele inclinar, mi mente se entregó por entero al afecto y se consagró al amor de tal modo que nada me parecía más dulce, más gozoso y más útil que amar y ser amado. Y, así, fluctuando entre diversos amores y amistades, mi alma estaba siempre arrebatada e, ignorante de la ley de la verdadera amistad, se engañaba a menudo con espejismos de ella. Entonces, un día, llegó a mis manos el libro que sobre la amistad escribió Cicerón, obra que enseguida me pareció útil por lo grave de sus sentencias y dulce por su elocuencia exquisita. Y, aunque ni para esta clase de amistad me veía idóneo, me agradaba haber encontrado cierta fórmula de amistad hacia la que enderezar el curso de mi cariño e inclinaciones. Sin embargo, cuando el buen Dios tuvo a bien corregir mi rumbo desviado, levantarme a mí, caído, y limpiarme de la lepra, sanándome con su contacto, abandoné la vida seglar y sus promesas para ingresar en un monasterio. Enseguida me entregué a la lectura de las Sagradas Escrituras: yo, que antes apenas si había sido capaz de posar en ellas mis ojos legañosos y acostumbrados a las tinieblas carnales. Y, así, mientras la poca ciencia que me había transmitido el mundo se iba endulzando con la Sagrada Escritura y, en comparación con ella, iba perdiendo su valor, me venía a la mente lo que había leído sobre la amistad en el librito mencionado y me admiraba de que ya no me supiese tan bien como antes. En efecto, ya no me sentía arrebatado en mis afectos por nada que no estuviera melificado con la miel del dulcísimo nombre de Jesús ni por nada que no estuviera sazonado con la sal de las Sagradas Escrituras. Y, sin parar de darle vueltas, me preguntaba si no se podría fundamentar (la amistad) en la autoridad de las Escrituras. Después de leer mucho sobre la amistad en las obras de los Santos Padres y queriendo amar espiritualmente sin tener la capacidad necesaria, decidí escribir acerca de la amistad espiritual y prescribirme a mí mismo unas reglas de casta y santa dilección. Así pues, dividimos este opúsculo en tres libritos: en el primero, consideramos qué es la amistad, su origen y su causa; en el segundo, proponemos su fruto y excelencia; y, en el tercero, tratamos de desarrollar de qué modo y entre quiénes puede conservarse la amistad inquebrantable hasta el final. Así pues, si alguien saca provecho de esta lectura, que dé gracias a Dios e interceda ante Cristo misericordioso por mis pecados. Y si, por el contrario, alguien encuentra superfluo o inútil lo que hemos escrito, que me perdone la desventura de haber tenido que restringir el flujo de mis reflexiones sobre este asunto debido a mis ocupaciones».



En este prólogo, en que Elredo hace uso de la tónica habitual¹⁰, se observan, como señalan Hoste y Talbot (1971) y Courcelle (1957), la influencia literal de las *Confessiones* de San Agustín, la doctrina del *dulce et utile* horaciano y la presencia física de Cicerón. Pero, a nuestro juicio, lo más llamativo es la ligereza y elegancia del estilo de Elredo. Aquí queda claro que, según el modelo iniciado por los Padres de la Iglesia en el siglo IV, Elredo se propone cristianizar el tratado de Cicerón sobre la amistad, apoyándolo en la autoridad de las Sagradas Escrituras y escribiendo en un latín correcto y elegante.

Atendiendo brevemente al contenido de la obra, la acción del primer libro tiene lugar en Wardon, una de las filiales de Rieval que Elredo hubo de visitar en 1142 con motivo de una inspección rutinaria. En un aparte dialogan Elredo e Ivo, joven monje de Wardon, quien, interesándose por la amistad de forma paralela a la que había expresado Elredo en el prólogo, repite prácticamente su historia y sus razones:

Eapropter uel ea ipsa quae dicta sunt, si tamen sunt consona rationi, uel certe alia quae disputationis istius poscit utilitas, uelim mihi Scripturarum auctoritate probari et quemadmodum ea ipsa quae inter nos oportet esse amicitia, et in Christo inchoetur, et secundum Christum seruetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur plenius edoceri. Constat enim Tullium uerae amicitiae ignorasse uirtutem; cum eius principium finemque, Christum uidelicet, penitus ignoraverit (I, 8)¹¹.

Así, basándose en la definición de Cicerón («Amicitia est rerum humanarum et diuinarum cum beneuolentia et caritate consensio»)¹², reflexionan sobre el origen de la amistad y sus tipos. Y Elredo comienza recurriendo a la etimología para afirmar

¹⁰ Los *loci communes* (Curtius, 1995: 122-160) son frecuentes en la obra: los observamos en la metáfora del alimento (sal y miel) de las Escrituras, en los tópicos de la modestia (Elredo destaca su poquedad) y de la consolación (Elredo lamenta la muerte de un amigo entrañable), etc.

¹¹ En traducción castellana: «Por eso quisiera comprobar con la autoridad de las Sagradas Escrituras si es conforme a la razón lo que ya se ha dicho o cualquier otra cosa que exija la utilidad de esta cuestión. Y quisiera que se me enseñara exhaustivamente cómo la amistad que debe existir entre nosotros comienza en Cristo, se mantiene de acuerdo con Cristo y a Cristo encamina su fin y utilidad. Pues está claro que Cicerón ignoró el valor de la verdadera amistad porque ignoraba completamente su causa primera y su finalidad, es decir, Cristo». Y, en este sentido, Laín Entralgo (1985: 70) dice: «La espiritualidad medieval, primero la benedictina, luego la cisterciense, hacen triunfar en el Occidente cristiano la vía de la comunidad. Tal es el fondo histórico sobre el que se levantan durante la Alta Edad Media los elogios de la amistad, cuando ésta llega a ser cristianamente entendida».

¹² Pero enseguida quiere Ivo precisar dos términos en la definición ciceroniana y pregunta «Verumtamen caritatis uel beneuolentiae nomine quid ethnicus ille significare uoluerit, non uideo» (I, 14). Elredo responde ayudándose de los términos *affectus* y *effectus*: «Forte nomine caritatis mentis affectum, beneuolentiae uero operum expressit effectum» (I, 15). En traducción española: «Sin embargo, no veo qué habrá querido significar aquel pagano con los términos de *caridad* y *benevolencia* (I, 14)» y «Quizá con el nombre de *caridad* quiso expresar un afecto de la mente y, seguramente, con el de *benevolencia*, un efecto de las obras» (I, 15).

que las palabras *amigo* y *amistad* derivan de *amor*: «Ab amore, ut mihi videtur, amicus dicitur; ab amico amicitia» (I, 19)¹³.

Pasando por alto disquisiciones interesantísimas como la que distingue entre *amistad* y *caridad* (I, 31-32)¹⁴, nos limitamos a destacar que, en los tres tipos de amistad que va a establecer, Elredo mantiene las tres categorías aristotélicas de $\phi\lambda\lambda\alpha$ ¹⁵, si bien redefiniendo la tercera y más elevada, la que da título a su obra, como una amistad que solo es posible entre hombres virtuosos (en sentido cristiano). Así, los tres tipos de amistad son los siguientes: «Et carnalem quidem creat uitiorum consensus; mundialem spes quaestus accendit; spiritalem inter bonos vitae morum studiorumque similitudo conglutinat» (I, 38)¹⁶. La amistad verdadera solo puede darse entre los virtuosos y esta unión entre virtuosos es un reflejo de la unión con Cristo, unión mística de la que ya hablaba San Bernardo y que dará paso al florecimiento de la espiritualidad mística del siglo XII y al surgimiento del *amor cortés* en los trovadores y *Minnesänger*¹⁷.

¹³ También Cicerón (*De am.*, 26) las había puesto en relación: «Amor enim, ex quo amicitia nominata, princeps est ad benevolentiam coniungendam». Según Lafn Entralgo (1985: 65), no se concibe la amistad sin el amor, amor desinteresado y racional, la $\phi\lambda\lambda\alpha$, que es distinto del *amor de proximidad* o de caridad, la $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\eta}$.

¹⁴ Esta distinción la retoma Elredo (I, 59) más adelante y explícita lo siguiente: «Tunc boni quique inter caritatem et amicitiam distinxerunt; animaduertentes quod etiam inimicis atque peruersis impendenda sit dilectio; cum inter bonos et pessimos esse non possit uoluntatum uel consiliorum ulla communio. Amicitia itaque quae sicut caritas inter omnes primum et ab omnibus seruabatur, inter paucos bonos naturali lege resedit». Lo traducimos así: «Entonces algunos buenos autores distinguieron entre la caridad y la amistad, advirtiendo que debíamos amar incluso a los enemigos y perversos, aunque los buenos y los pésimos no puedan tener comunidad alguna de voluntades ni proyectos. Así pues, la amistad que, como la caridad, al principio se mantenía entre todos y por todos, quedó luego por ley natural restringida a unos pocos buenos».

¹⁵ Cf. al respecto Price (1989). Por su parte, Aristóteles establece, en la *Ética a Nicómaco* (1165b 23-25), lo siguiente: «Lo malo ni es amable ni debe serlo. En efecto, no debemos amar lo que es malo, ni asemejarnos a un ser despreciable, y se dice que lo semejante ama a su semejante» (2002: 143). Y Cicerón (*De amicitia*, 79): «Digni autem sunt amicitia quibus in ipsis inest causa cur diligantur. Rarum genus! Et quidem omnia praeclara rara, nec quidquam difficilius quam reperire quod sit omni ex parte in suo genere perfectum» (*De amicitia*, traducido por García Yebra, 1985: 100).

¹⁶ O sea, la amistad carnal, basada en vicios, la amistad mundana, que persigue el lucro, y la amistad espiritual, la única verdadera, que se produce entre los buenos por similitud de vida, costumbres y afanes.

¹⁷ Así lo formula Leclercq (1945: 400) hace ya muchos años: «... et qui trouuera son épanouissement au XII^{me} siècle, époque où fleuriront à la fois, dans la mystique cistercienne, la spiritualité affective et, dans la chevalerie, l'amour courtois. Le scolastique fait l'inventaire de cette réalité complexe: tandis que se constituent des recueils de sentences où se trouve rassemblé l'héritage des auteurs classiques, les théologiens étudient les rapports qui unissent l'amitié avec la charité et sont ainsi amenés à faire l'analyse de la doctrine augustinienne». Ejemplo claro de la relación de este tema de la amistad con el amor cortés es Andrés el Capellán, sobre el que volveremos más tarde. Y en cuanto a la relación con los *Minnesänger*, al principio del libro tercero (III, 8), nos dice Elredo que los amigos llegan a unirse de tal forma que se poseen mutuamente: «ille ita tuus, et tu illius sis», palabras que coinciden literalmente, si bien pasadas de la tercera a primera y segunda persona, con las de un poema anónimo de finales del s. XII, perteneciente a la poesía de los *Minnesänger* alemanes, que reza así: «Dû bist mîn und ich bin dîn».



Tras señalar que la amistad espiritual se sustenta en las virtudes cardinales («Hanc nempe amicitiam prudentia dirigit, iustitia regit, fortitudo custodit, temperantia moderatur», I, 49)¹⁸, concluiremos esta brevísima aproximación al libro primero citando las asombradas palabras de Ivo ante la importancia y seriedad de la amistad: «Dicamne de amicitia quod amicus Iesu Ioannes de caritate commemorat: Deus amicitia est?» (I, 69). Sin embargo, Elredo matiza su respuesta como sigue: «Inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem. Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: “Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo”» (I, 70)¹⁹.

La acción del segundo y tercer libro tiene lugar en Rieval unos años después. Al haber fallecido Ivo, intervienen dos nuevos interlocutores: Gualterio (Walter Daniel, el futuro autor de la *Vita Aelredi*) y un tal Graciano del que no tenemos más datos: quizá se trate de una mera creación literaria de Elredo a juzgar por los juegos de palabras con su nombre, que se relaciona con *gratia* y *gratiosus*²⁰. Así presenta Gualterio a Graciano:

Et opportune nunc hic noster Gratianus intrauit, quem ipsius amicitiae alumnum iure dixerim, cuius totum studium est amari et amare; ne forte amicitiae nimium auidus, eiusque similitudine deceptus, falsam pro uera, fictam pro solida, pro spiritali carnalem recipiat (II, 16)²¹.

¹⁸ Estas mismas virtudes se encuentran en Platón (*El Banquete* 196-197 B), Aristóteles y, por supuesto, Cicerón (*De inventione* 2,53 y *De officiis* 3,33). Y Elredo ya las había explicado en términos cristianos en su *Speculum Caritatis* (I, 31). Según Hyatte (1994: 64), lo normal es que la literatura medieval presente las virtudes cardinales en compañía de las teologales (fe, esperanza y caridad): así aparecen en el canto 29 del *Purgatorio* dantesco.

¹⁹ O sea: «Entonces, ¿diré de la amistad lo mismo que Juan, el amigo de Jesús, de la caridad: *Dios es amistad*?» y «Ciertamente, aunque es algo inusitado y no tiene la autoridad de las Escrituras, no dudo en atribuir a la amistad lo que sigue de la caridad, pues *Quien permanece en la amistad, en Dios permanece, y Dios en él*». Por supuesto, esta referencia al «discípulo amado» no es gratuita, sino muy a propósito.

²⁰ Dada su afición etimológica, es posible que la *gratia* (*caritas*) que debe presidir toda amistad y el carácter *gratiosus* del personaje le hayan sugerido el nombre de *Gratianus* para el tercer participante en los diálogos de los dos últimos libros de la obra. En el excursus que Curtius (1995: 692-699) titula «La etimología como forma de pensamiento» leemos lo siguiente: «Los nombres de las cosas surgieron por “naturaliza” o por “convenio”? ¿Es posible deducir del nombre de una cosa su esencia? La antigua retórica afirma que sí es posible. Entre los veintiocho tópicos de la demostración aducidos por Aristóteles figura, en último lugar, el ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, que se emplea, por ejemplo, cuando se dice de las leyes de Dracón que no son las del hombre, sino las de un dragón. (...) Cicerón incluyó además la etimología del nombre propio entre los “atributos” de la persona (*De inventione*, I, 34) y Quintiliano, a su vez, readopta también este *argumentum*. (...) La interpretación etimológica de los nombres propios pasó de los panegíricos de la tardía Antigüedad pagana a la poesía eclesiástica y también a los himnos. En el siglo XII, el procedimiento pasa a las poéticas como *argumentum siue locus a nomine*...».

²¹ O sea: «He aquí que, oportunamente, acaba de entrar nuestro Graciano, a quien con toda justicia podría llamar discípulo de la amistad, pues todo su afán consiste en amar y ser amado. ¡Ojalá que, ávido como es en exceso de la amistad, no vaya a confundir, engañado por espejismos, la falsa con la verdadera, la ficticia con la real y la carnal con la espiritual».

A lo que Graciano responde, revelando su carácter desde el principio:

Ago gratias humanitati tuae, frater, quod non uocato, sed se impudentius ingenti, nunc tandem ad spiritale conuiuuium concedis accesum. Nam si me serio, non ludo, alumnum amicitiae appellandum putasti, debueram in sermonis principio accersiri; nec auiditatem meam posita uerecundia prodidissem (II, 17)²².

Después de repetir algunas de las ideas y conceptos que Elredo había expuesto a Ivo, sazonados con algunos ejemplos bíblicos, el libro segundo se centra en los frutos y límites de la amistad. Aquí se afirma, por ejemplo, que la amistad es lo que confiere la condición humana al hombre, hasta el punto de que, privado de ella, estaría al mismo nivel que las bestias:

ita ut sine amico inter mortales nihil fere possit esse iucundum; homo bestiae comparetur, non habens qui sibi collaetetur in rebus secundis, in tristibus contristetur; cui euaporet si quid molestum mens conceperit; cui communicet si quid praeter solitum sublime uel luminosum accesserit (II, 10)²³.

Entre sus límites se especifica que la amistad solo puede nacer entre los buenos y que, ante todo, debe primar entre ellos la ausencia de adulación. El libro concluye con un resumen de todo lo tratado por parte de Elredo (II, 66-70).

El tercer libro constituye, en extensión, la mitad de la obra. Empieza con la exposición por parte de Elredo del amor como fuente y origen de la amistad: «Fons et origo amicitiae amor est» (III, 2); pero se trata del amor a Dios: «Fundamentum illud Dei amor est; ad quem omnia, quae vel amor suggerit vel affectus» (III, 5), es decir: «su fundamento es el amor a Dios, al que se ha de ordenar todo lo que el amor o el sentimiento sugieren». Y, retomando la idea de Cicerón, añade que la amistad se basa en la caridad (*affectus* del alma) y en la benevolencia (*effectus*)²⁴.

²² Es decir: «Agradezco tu humanidad, hermano, por permitirme asistir a este banquete espiritual sin haber sido invitado y habiéndome presentado de modo tan descarado. Pero si pensabas en serio, y no en broma, que merezco ser llamado discípulo de la amistad, debí haber sido invitado a la conversación desde el principio: así me habría evitado la vergüenza de mi avidez».

²³ En traducción española: «de modo que, sin un amigo, apenas puede haber alegría entre los mortales; el hombre se asemeja a las bestias, pues no tiene con quien compartir las alegrías en los momentos dichosos, ni quien se aflija con él en los tristes; gracias al cual podemos liberarnos de pensamientos desagradables y a quien podemos comunicar cualquier cosa sublime o extraordinaria que nos haya ocurrido».

²⁴ En Luddy (1963: 206-209) encontramos que sobre esto ya se había expresado Bernardo de Claraval: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza y con toda tu inteligencia» afecta no a la caridad afectiva, sino a la caridad efectiva o activa». Asimismo, San Francisco de Sales explicaba esta diferencia: «hay dos maneras de realizar nuestro amor a Dios: una, afectiva, y la otra, efectiva o activa. Por la primera colocamos nuestros afectos en Dios, y todo lo que Él ama se vuelve interesante para nosotros; por la última seguimos a Dios y cumplimos lo que Él ordena. La primera nos une a la bondad de Dios, la última nos hace sumisos a su santa voluntad. (...) El amor afectivo concibe el trabajo; el amor efectivo lo hace surgir, por así decirlo. Por el primero se centran en Dios nuestra felicidad y delicia; por el último le servimos y obedecemos. (...) Podemos suponer que la



Sin embargo, no a cualquier persona que queramos la podemos admitir como amigo, pues, según San Ambrosio (*De officiis*, III, 134), un amigo es una suerte de consorte del alma, de manera que solo se ha de elegir como amigo a quien cumpla los siguientes requisitos:

Nec omnes tamen quos diligimus in amicitiam sunt recipiendi, quia nec omnes ad hoc reperiuntur idonei. «Nam cum amicus tui consors sit animi, cuius spiritui tuum coniungas et applices, et ita misceas ut unum fieri uelis ex duobus; cui te tanquam tibi alteri committas», cui nihil occultes; a quo nihil timeas; primum certe eligendus est qui ad haec aptus putetur, deinde probandus, et sic demum admittendus. Stabilis enim debet esse amicitia, et quamdam aeternitatis speciem praeferre, semper perseuerans in affectu (III, 6).

Y, sin embargo, no hemos de aceptar en amistad a todos los que amamos, ya que no todos son idóneos para ello. «Pues como el amigo es consorte de tu alma, con cuyo espíritu unes y enlazas el tuyo, fundiéndote para hacer de dos uno solo, en quien confías como en ti mismo», a quien nada ocultas y de quien nada temes, lo primero que hay que hacer es elegir a quien se considere apto para esto, luego hay que probarlo y solo así, por último, admitirlo.

Una vez admitido en la amistad y mientras no se aparte del fundamento primero de la amistad que es el *amor Dei*, los amigos se funden en un solo ser: «Cor unum et anima una, idem uelle et idem nolle» (III, 124). Inmediatamente se pasa a la cuestión de cómo han de elegirse y probarse los amigos, para, enseguida, enumerar los factores que contribuyen a la ruptura de la amistad. En referencia al primer punto, se señalan cuatro escalones que llevan a la perfección en la amistad²⁵: la elección, la prueba, la admisión y el *perfecto* acuerdo en las cosas divinas y humanas con amor

caridad efectiva es prescrita como principio del mérito y la afectiva otorgada como recompensa. En la vida presente no podemos hacer progresos en la caridad afectiva, su perfección y consumación pertenecen a la feliz vida futura».

²⁵ Al igual que San Bernardo, Elredo detalla una escala de cuatro pasos para llegar a Dios, en este caso por medio de la amistad fundamentada en el amor y cuya finalidad última es alcanzar la perfección. En el mismo sentido se había expresado ya en el libro segundo: «Et quod his omnibus excellit, quidam gradus est amicitia uicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit; ut homo ex amico hominis Dei efficiatur amicus, secundum illud Saluatoris in Euangelio: “Iam non dicam uos seruos, sed amicos meos”» (II, 14). Es interesante señalar aquí que el número cuatro se repite varias veces a lo largo de la obra: el libro consta de cuatro partes (el prólogo y los tres diálogos); hay cuatro interlocutores; la amistad espiritual está gobernada por la prudencia, regida por la justicia, defendida por la fortaleza y moderada por la templanza (I, 49), las cuatro virtudes cardinales; cuatro son los escalones que llevan a la perfección en la amistad: la elección, la prueba, la admisión y el perfecto acuerdo en las cosas divinas y humanas con amor y benevolencia; cuatro son los tipos de caracteres que debemos evitar en la elección: los coléricos, los inconstantes, los recelosos y los locuaces (III, 14); la amistad comprende cuatro elementos: el amor (*dilectio*), el afecto (*affectio*), la confianza (*securitas*) y el gozo (*inmunditas*) (III, 51); y cuatro son las cosas que se han de probar en el amigo: la fidelidad (*fides*), la intención (*intentio*), la discreción (*discretio*) y la paciencia (*patientia*) (III, 61). Para la importancia de la numerología en la Edad Media cf. Curtius, 1995: 700-712.



y benevolencia (III, 8). Asimismo, han de ser rechazados como amigos aquellos que sean iracundos, inestables, suspicaces y charlatanes, pues son los más propensos a caer en los males que propician la ruptura de la relación²⁶ (III, 14). Aquí se ofrecen numerosos *exempla* bíblicos y uno personal: un amigo de Elredo con fama de iracundo (III, 33-38).

Conviene elegir, pues, a quien vive en armonía con nuestras costumbres y congenie con nuestro carácter. Entre sujetos de costumbres dispares no puede existir amistad; por lo mismo debe darse semejanza de cualidades entre los amigos: «eligas qui tuis conueniat moribus, tuae consonet qualitati» (III, 30). Es más, la amistad no puede ser cultivada como conviene por quienes no se mantienen en un plano de igualdad (III, 97), llegando incluso a la conformidad en los semblantes (III, 130).

Es muy importante no equivocarse en el momento de la elección; sin embargo, *a posteriori* pueden aparecer defectos. En ese caso, se ha de emplear la máxima solicitud para sanarlos (III; 40); pero, si ello no se consigue, no se debe cortar la amistad de golpe sino que, citando a Cicerón (*De Am.*, 76), escribe Elredo: «potius paulatim dissuendam» (III, 41). Nunca, sin embargo, se ha de dejar de amar al que fue nuestro amigo, nunca se le ha de negar el amor (III, 44).

En cuanto a la prueba (*probatio*), ya hemos dicho que se han de probar en el amigo la fidelidad, la intención, la discreción y la paciencia. Y, por otra parte, es preciso guardarse de cierto impulso del amor que se adelanta al juicio y quita la facultad de probar (III, 75).

Al tratar de la amistad auténtica, que es la espiritual, Elredo sigue la idea de San Bernardo: se ha de buscar por Dios y por ella misma (III, 68) y, a continuación, cita los Evangelios: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum» (Amarás al prójimo como a ti mismo) (Mt., 22, 39) e insiste en que el amor a Dios es el presupuesto de todo amor (III, 69)²⁷.

²⁶ Detalla nuestro abad a continuación las cinco cosas que hieren la amistad hasta destruirla: «Est enim, ait, regressus ad amicum, excepto conuicio, et improprio et superbia, et mysterii reuelatione, et plaga dolosa. In his omnibus effugiet amicus» (III, 23), texto tomado del *Eclesiástico* 22, 27. Seguidamente trata cada uno de estos causantes de la ruptura: el insulto (*conuicium*), el ultraje (*improprio*), la arrogancia (*superbia*), la revelación de los secretos (*secretorum reuelatio*) y la traición (*detractio*) (III, 23-25). En cualquier caso, la amistad capaz de romperse no es ni ha sido verdadera amistad (III; 48). En cuanto a amonestar a los amigos, insiste en que hay que hacerlo con dulzura. Y advierte de que se debe tener mucho cuidado en la asignación de cargos eclesiásticos para evitar la simonía: se debe ser precavido a la hora de dispensar dignidades o cargos públicos a los amigos (III, 115), pero, en igualdad de méritos, no es reprochable que el afecto haga valer sus derechos (III, 116).

²⁷ Luddy (1963: 209-210) recuerda las palabras de San Bernardo sobre los grados del amor humano: «Primero un hombre se ama a sí mismo por su propia causa; luego, viendo que no puede permanecer solo y que Dios le es necesario, empieza a buscar a su Hacedor y a amarle como una fuente de beneficio para sí mismo; después, obligado por la necesidad de tener frecuentes relaciones con Dios, en la meditación, lectura, oración y obediencia, viene, por fin, a darse cuenta de lo dulce que es Dios y alcanza así el tercer grado, en que Dios es amado puramente por su propia causa, aunque no de un modo exclusivo».

En todo caso, sin amigos la vida no puede ser agradable (III, 76). Así, citando a San Ambrosio (*De officiis*, III, 129), Elredo considera que los amigos son la medicina de la vida: «Amicus medicamentum est vitae» (III, 97). En esta vida, por otra parte, es muy difícil gozar de esta felicidad nacida de la compañía de todos los buenos: es una prerrogativa de la vida futura (III, 82)²⁸. De la amistad humana, por cierta analogía, se pasa más fácilmente a la amistad con Dios (III, 87), ascendiendo por la escala de la caridad hasta el abrazo amoroso de Cristo (III, 127): «et in scala caritatis nunc ad Christi ipsius amplexum conscendere». Se eleva el hombre, pues, de este amor santo por el que se ama a un amigo al amor por el que se ama a Cristo, se saborea con gozo y a boca llena el fruto espiritual de la amistad: «Ita a sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens, quo amplectitur Christum; spiritalem amicitiae fructum pleno laetus ore carpebit» (III, 134).

Hemos de acabar y queremos hacerlo con la opinión que le merece a Elredo la práctica habitual y cotidiana de la amistad, tal y como la plantea Gualterio (III, 85-88):

(Galterus) Haec amicitia tam sublimis est et perfecta, ut ad eam aspirare non audeam. Mihi et huic Gratiano illa sufficit, quam tuus Augustinus describit²⁹, colloqui scilicet et conridere, et uicissim beneuole obsequi; simul legere, simul conferre, simul nugari et simul honestari; dissentire interdum sine odio, tamquam homo sibi, atque ipsa rarissima dissensione, condire consensiones plurimas; docere aliquid inuicem, aut discere ab inuicem; desiderare absentes cum molestia; suscipere aduenientes cum laetitia. His atque huiusmodi a corde amantium et redamantium procedentibus signis, per os, per linguam, per oculos, et mille motus gratissimos, quasi fomitis conflare animos, et ex pluribus unum facere. Hoc est quod nos diligendum credimus in amicis; ita ut rea sibi nostra uideatur conscientia, si non amauerimus redamantem, aut si amantem non redamauerimus.

(Aelredus) Amicitia haec carnalium est, et maxime adolescentium; quales aliquando fuerant ipse et suus, de quo tunc loquebatur amicus; quae tamen, exceptis nugis et mendaciis, si nulla intercesserit inhonestas, spe uberioris gratiae toleranda est, quasi quaedam amicitiae sanctioris principia; quibus, crescente religione et spiritualium studiorum parilitate, accedente etiam maturioris aetatis grauitate et spirita-

²⁸ Igualmente, San Bernardo considera que rara vez se alcanza plenamente en vida ese cuarto grado de amor, en el que un hombre no se ama, ni aun a sí mismo, a no ser por causa de Dios: «Ningún mortal puede esperar alcanzar este cuarto grado, al menos en un estado permanente» (Luddy, 1963: 205).

²⁹ En las *Confessiones* (Lib. IV, VIII, 18-29) leemos: «Alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, conloqui et conridere et uicissim beniuole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid inuicem aut discere ab inuicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere uenientes cum laetitia: his atque huius modi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitis conflare animos et ex pluribus unum facere».

lium sensum illuminatione, purgatori affectu ad altiora, quasi e uicino conscendant; sicut hesterni die ab hominis ad Dei ipsius amicitiam, ob quamdam similitudinem diximus facilius transeundum³⁰.

4. Concluimos nuestra aportación a este homenaje con dos detalles sobre el estilo de Elredo y su influencia posterior. En cuanto al estilo, la admiración por Cicerón es evidente desde el prólogo. Elredo practica la brevedad clásica, la cual, según Curtius (1995: 682-691), constituyó una cualidad de la *narratio* tanto por la imitación de los clásicos (Cicerón, Horacio, Quintiliano) como por ser, en la Edad Media, *brevitas* y *sermo* también fórmulas bíblicas. Elredo escribe en un latín perfecto, propio de los clérigos cultos del siglo XII y, en su caso, no contaminado, pues no tenía por materna una lengua románica. Y en cuanto a la utilización de la forma dialogada, no se trata, en absoluto, de una novedad: además de haberla empleado Platón, Aristóteles, Luciano, Cicerón, San Agustín, San Ambrosio y otros en la Antigüedad, en los siglos XII y XIII fue muy popular como técnica de instrucción y en las *quaestiones disputatae*. El diálogo medieval giraba, generalmente, en torno a temas como la virtud, el amor, la muerte, la doctrina de los Santos Padres, etc., siempre con la finalidad de instruir deleitando.

En cuanto a otras obras relacionadas con el *De spiritale amicitia*, recordaremos simplemente que, unos veinte años después de la muerte de Elredo, aparece, también en forma dialogada, el *De amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi* de Pierre de Blois³¹, figura importantísima del siglo XII. Buen conocedor de los clásicos

³⁰ En nuestra traducción: «(Gualterio) Esta amistad es tan sublime y perfecta que no oso aspirar a ella. Para mí y para Graciano es suficiente aquella que describe tu querido San Agustín, a saber: conversar y reír juntos; mostrarnos complacientes el uno con el otro; leer libros, conversar juntos; bromear y ser honrados al mismo tiempo; de vez en cuando discrepar sin odio, como uno consigo mismo, y llegar a los mayores acuerdos posibles en los poquísimos desacuerdos; enseñar y aprender el uno del otro; esperar con pesar el regreso del ausente y recibir con alegría su regreso. (86) Todos estos signos y otros semejantes, que proceden del corazón de los amantes y amados, y que se muestran por medio de la boca, la lengua, los ojos y otros gratuitos gestos, funden las almas como llamas de fuego y de muchas se forma solo una. Esto es lo que creemos que hay que amar en los amigos, de modo que nuestra conciencia parece culpable si no amamos al que nos corresponde o no correspondemos al que nos ama.

(Elredo) Esta amistad es carnal y, sobre todo, propia de adolescentes como fueron en su tiempo el mismo San Agustín y el amigo del que nos hablaba; sin embargo, esta amistad, suprimidas las bromas y las mentiras, si no aparece mancha alguna, hay que tolerarla con la esperanza de una gracia más fecunda, como el principio de una amistad más santa».

³¹ Pierre de Blois (1130-1200), discípulo de Juan de Salisbury en París, estudió Derecho en Bolonia. Fue secretario de Guillermo II de Sicilia, de Enrique II de Inglaterra y de Leonor de Aquitania. Ostentó los cargos de arzobispo de Canterbury y arcediano de Bath. Además de esta obra, se conservan diecisiete opúsculos, unos sesenta sermones y doscientas cartas. Davy (1932) y Delhaye (1948) han estudiado esta obra.

cos, confiesa su deuda con Cicerón, San Agustín y San Bernardo. Su *Amistad cristiana* consta de un prólogo y dos libros: el primer libro trata sobre el origen, la definición y las ventajas la amistad, además de las falsas amistades y la ruptura de la relación; el segundo libro es un tratado sobre el amor a Dios y al prójimo. La caridad, o amor, es el elemento más importante de la amistad porque el hombre está inclinado a amar de forma natural, pero debe ordenar ese amor, por lo que se requiere un estudio atento de ese sentimiento. Y en este punto recoge la definición y la variedad de afectos contemplados por San Bernardo³². Y, finalmente, hay otro autor, Andrés el Capellán, del que apenas se sabe que ejerció su oficio en la corte del rey de Francia y que escribió, en 1174, el tratado *De Amore* en forma de un diálogo que consta también de tres libros, siendo que el último es una suerte de *reprobatio amoris*. Pero su tema está relacionado con el *Ars Amatoria* y los *Remedia amoris* de Ovidio, no con el *De amicitia* de Cicerón³³, aunque coincide con Elredo en algunas cuestiones³⁴. Pero también son claras las diferencias: así, siguiendo una conocida etimología popular que San Isidoro defiende en sus *Etimologías* (x, l, 5), Andrés el Capellán (1990: 63) relaciona *amor* con *hamus* ('anzuelo') y el verbo *amar* con *hamare* ('coger con el anzuelo'). Sin embargo, el tratadito de Andrés el Capellán podría ser considerado como una especie de compendio de lo que serán los temas y motivos de la *fn'amors* de la lírica provenzal, lo que pone de manifiesto una vez más la importancia de la tradición latina medieval, que lleva de la mística cristiana del *amor Dei* al *joi* de la lírica trova-

³² La definición que toma Pierre de Blois de San Bernardo es la siguiente: «El afecto (*affectus*) es un movimiento espontáneo de la mente hacia algo, para poseerlo y disfrutarlo». En cuanto a los varios afectos, distingue: a) el *spiritualis affectus* o afecto espiritual (se produce cuando Dios envía su gracia, corrigiendo paternalmente al hombre e invitándolo a amar la virtud); b) el *rationalis affectus* o afecto racional (procede de la consideración de la virtud ajena, derivada de la lectura de vidas ejemplares de mártires o santos); c) el *officialis affectus* o afecto oficial (consiste en una especie de agradecimiento o reconocimiento por la recepción de servicios u obsequios); d) el *naturalis affectus* o afecto natural (debido a lazos de consanguinidad); y e) el *carnalis affectus* o afecto carnal (al que se siente arrastrado el hombre por el aspecto exterior, la belleza, pasiones o vicios. Es el afecto más rechazable de todos porque los honores, riquezas y placeres conducen al hombre a la condenación, con la consiguiente pérdida de Dios.

³³ El libro está dedicado a un tal Gualterio, desconocido, que más bien parece ficticio, para justificar el tópico de la falsa modestia. En el primer libro define el amor como una pasión innata originada por la percepción de la belleza de la otra persona: sólo ha de producirse entre personas de distinto sexo; si no, es antinatural. Hay que contemplar tres aspectos, importantísimos para la relación: la belleza, integridad moral y facilidad de palabra. Prescribe, asimismo, unas reglas del amor: evitar la avaricia y el engaño, tener discreción, pudor, respeto a la mujer de otro y ser educado y cortés. Presenta supuestos y los ilustra con diálogos: amor entre plebeyos, entre plebeyos y nobles, entre nobles, entre clérigos y religiosas y con prostitutas. El segundo libro trata de la conservación del amor que se incrementa con los celos, disminuye por la estupidez y la indiscreción y muere por la infidelidad.

³⁴ Así, por ejemplo, leemos en el primer libro: «Est igitur primo videre quid sit amor, et unde dicatur amor, et quis sit effectus amoris, et inter quos possit esse amor, qualiter acquiratur amor, retineatur, augmentetur, minuatur, finiatur».

doresca, la cual, a su vez, a través de la espiritualización del amor, va a evolucionar hasta Guilhem de Montanhagol y, después, a Dante y Petrarca³⁵.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉS EL CAPELLÁN (1990): *Tratado Sobre el Amor*, traducción de I. CREIXELL VIDAL-QUADRAS, Barcelona: Sirmio.
- ARISTÓTELES (2002): *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de MARÍA ARAUJO y JULIAN MARIAS, Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales.
- AUGUSTIN (1969): *Confessions, Livres I-VIII*, Paris: Les Belles Lettres.
- CICERÓN (1985): *Lelio, De La Amistad*, traducción de V. GARCÍA YEBRA, Madrid: Gredos.
- COURCELLE, P. (1957): *Aelred de Rievaulx: à l'école des «Confessions»*, Paris: Revue des Études Augustiniennes.
- CURTUS, E. R. (1995): *Literatura Europea y Edad media Latina*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- DAVY, M. M. (1932): *Un traité de l'amour du XII siècle, Pierre de Blois*, Paris.
- DAWSON, CHR. (1997): *Historia de la cultura cristiana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- DELHAYE, PH. (1948): *Deux adaptations du «De amicitia» de Ciceron au XII siècle*, Lille: Recherches de Theologie.
- DÍAZ RAMOS, G. (1953): *Obras completas de San Bernardo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DUBOIS, J. (1948): *Aelred de Rievaulx, L'Amitié Spirituelle*, Paris: Editions Charles Bayaert.
- GARCÍA, FR. M. M.^a (1969): *Elredo de Rievaulx, La Amistad Espiritual*, Madrid: Studium.
- GASPAROTTO, P. M. (1960): *Aelredo di Rievaulx. L'Amicizia Spirituale*, Siena: Cantagalli.
- GILSON, É. (1980): *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris: Urin.
- GIORDANO, A. - BATISTA, J. J. (2004): *Literatura románica medieval. Parte teórica*, La Laguna: Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna.
- GONZÁLEZ LUIS, J. (1984): «San Jerónimo traductor y comentarista», *Tabona* 5: 397-406.
- HASKINS, CH. H. (1958): *La Rinascita del Dodicesimo Secolo*, traduzione italiana di P. BARTOLE, Bologna: Il Mulino.

³⁵ Giordano y Batista (2004: 15-27 y 43-68) han tratado tanto de la continuidad de la Edad Media latina en la literatura románica medieval como de su presencia concreta en la lírica provenzal. Y se refieren (2004: 46) concretamente a la continuidad entre la *dilectio spiritualis* mediolatina y la *fin'amors* de los trovadores. Respecto de la espiritualización final del amor trovadoresco afirman (2004: 52): «Los trovadores utilizaron sobre todo la expresión fin'amors, (...). Se quería aludir a un amor refinado y pulido, que representaba lo más puro y permitía al hombre dar lo mejor de sí mismo, (...) En un segundo momento, empezó a entenderse el concepto de fin'amors como una suerte de sutileza física, casi espiritual. (...) Sin embargo, a partir de 1250 cambia esta fisonomía de la fin'amors. Podemos citar a Guilhem de Montanhagol (...), creador y defensor del amor casto, como ejemplo de esta espiritualización del amor. Este amor casto es el que llega a Italia e inmortalizará Dante».

- HOSTE, A. - TALBOT, C. H. (1971): *Aelredi Rievallensis, Opera Omnia. Corpus Christianorum*, Turnholt: Brepols Editores, I: 279-350.
- HYATTE, R. (1994): *The Arts of Friendship*, Leiden: Brill.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1985): *Sobre la Amistad*, Madrid: Espasa Calpe.
- LECLERCQ, J. (1945): «L'amitié Dans les lettres», *Revue du Âge Latin*, I: 391-410.
- (1990²): *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Paris: Cerf.
- LUDDY, A. J. (1963): *San Bernardo. El siglo XII de la Europa cristiana*, Madrid: Ediciones Rialp, S. A.
- OSCHEMA, K. (2005): «Sacred or Profane? Reflections on Love and Friendship in the Middle Ages», en LAURA GOWING, MICHAEL HUNTER & MIRI RUBIN: *Love, Friendship and Faith in Europe, 1300-1800*, New York: Palgrave, pp. 43-65.
- PRICE, A. W. (1989): *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.
- WILLIAMS, M. (2002): *Aelred of Rievaulx. Spiritual Friendship*, Scranton: University of Scranton (Pennsylvania).
- ZANUSO, P. H. (1986): *La amistad espiritual*, México: Librería Clavería.



LA AUTORIDAD DE 4 ESDRAS Y EL ORIGEN JUDÍO DE LOS INDIOS AMERICANOS

Florentino García Martínez

K. U. Leuven

F.Garcia.Martinez@theo.kuleuven.be

RESUMEN

La presente nota estudia el texto de 4 Esdras 13,39-50, un libro considerado como apócrifo desde el Concilio de Trento pero cuya autoridad es indiscutida en España durante todo el siglo XVI; la referencia que allí se hace al destierro de las diez tribus de Israel es el elemento clave en la polémica sobre el posible origen judío de los indios americanos. La nota estudia algunas de las obras más representativas de esa polémica durante el siglo XVI.

PALABRAS CLAVE: 4 Esdras. Tribus perdidas. Origen judío de los Indios. Gilbert Genebrard. José de Acosta. Juan de Torquemada.

ABSTRACT

«The authority of 4 Ezra and the Jewish origin of the American Indians». This paper studies 4 Ezra 13,39-50, a book which has been regarded as apocryphal since the Council of Trent, but which maintained an undisputed authority in Spain throughout the 16th Century; the reference to the exile of the ten tribes of Israel in this text is a key element in the polemic of the Jewish origin of the American Indians. The paper presents some of the most representative works of this polemic from the 16th Century.

KEY WORDS: 4 Ezra. Lost tribes. Jewish origin of the Indians. Gilbert Genebrard. José de Acosta. Juan de Torquemada.

Al pensar en algún tema para el homenaje al Prof. José González Luis, con quien me une una sincera amistad desde los tiempos ya tan lejanos que compartimos en Jerusalén y que es quien me ha hecho descubrir las Islas Canarias, se me ha ocurrido volver a un tema del que me he ocupado recientemente en un homenaje a un colega salmantino: la autoridad de 4 Esdras (en adelante, 4 Esd) en España y su influjo en el descubrimiento de América (García Martínez, en prensa). No solo por los lazos bien conocidos de las Canarias con el Descubrimiento, sino porque fue precisamente Antonio de la Cruz, Obispo de Canarias, uno de quienes se opusieron a la decisión de la cuarta sesión del concilio de Trento, del 8 de Abril de 1548, de no incluir el 4 Esd entre los libros canónicos. La opinión del Obispo Canario es clara: “*Placent decreta, unum tamen addam, ne libri Esdrae deleantur de suo loco*”. (Görres-Gesellschaft, 1901-1938: v, 87). A pesar de los esfuerzos de Antonio de la Cruz, la decisión conciliar terminará por hacer perder al 4 Esd su puesto tradicio-



nal entre los libros de Nehemías y de Tobías, que era donde aparecía en los manuscritos medievales, y acabará relegándolo a un apéndice, lo que entrañará su progresiva pérdida de autoridad.

Como testimonio de mi amistad al amigo canario, el Prof. José González Luis, he querido fijarme en un elemento del 4 Esd que no he desarrollado en trabajo precedente: el influjo de este libro apócrifo en las discusiones sobre el origen judío de los indios americanos. El tema no es completamente nuevo, y ha sido muy bien tratado por Francis Schmidt (1988, 155-201)¹, pero es lo suficientemente curioso como para detenerse un poco en él.

Este elemento se encuentra en la explicación que el ángel da a Esdras de la visión del hombre que surge del mar en el capítulo 13 del 4 Esd. Pero mi interés no se dirige a ninguno de los importantes aspectos teológicos que forman parte de esta explicación (como la identificación de este hombre que surge del mar con el Mesías preexistente al que el Altísimo llama “*filiius meus*”), sino a la referencia a las diez tribus de Israel que es la que desencadenó la polémica sobre el posible origen judío de los indios americanos.

En su magistral comentario de 4 Esd Michael Stone nos dice:

It is perhaps a curious footnote that, at the time of the discovery of the New World, 4 Ezra entered the debate that raged between scholars, both catholic and Protestants, as to the origins of native American peoples. It was the passage in 4 Ezra 13,39-46 relating the withdrawal of the ten tribes, that was at the center of the debate by prominent authors, One party claimed, on this basis, that the American Indians were of Jewish descent, having originated from the ten tribes, while others denied this vigorously. Positions held in this debate were related, as F. Schmidt has shown, to opposed attitudes to the authority of the Apocrypha in general and of 4 Ezra in particular (Stone, 1990: 47).

El texto al que Stone se refiere y que forma el objeto de esta nota es el siguiente²:

39 Et quonian vidisti eum colligentem ad se aliam multitudinem pacificam³, 40 haec sunt decem tribus⁴, quae cativae factae sunt de terra sua in diebus Iosiae

¹ Ver también el capítulo 9 “Of Monsters, Indians and Jews” del libro de Alastair Hamilton, 1999: 204-223.

² Cito la edición crítica de Frederik - Klijn (1983: 84-85), que presenta algunas diferencias con relación a la edición usual de R. Weber (1983: II, 1964-1965). Weber incluye el 4 Esd en el Appendix y prefiere algunas otras lecturas, fundadas en diversos manuscritos. En notas indico las variantes más importantes y las adiciones del códice Legionensis, que es bastante expansivo.

³ El Legionensis añade “*plebem*”.

⁴ Una parte de los manuscritos omiten la cifra. “*Decem*” es la lectura de los códices Sangermanensis y de la segunda mano del Ambianensis; los manuscritos españoles Complutensis, Abulensis y Legionensis conservan la lectura “*novem*”, que es la de la traducción etiópica y la preferida en la edición de Weber; dos manuscritos etíopes leen “nueve y media”, que es la lectura preferida por Stone, 1990: 404; el Legionensis añade “*Israel*”.

regis⁵, quem captivum⁶ duxit Salmanassar rex Assyriorum, et transtulit eos trans flumen⁷, et translati sunt in terram aliam. 41 Ipsi autem sibi dederunt consilium hoc, ut derelinquerent multitudinem gentium, et proficiscerentur in ulteriorem regionem, ubi nunquam⁸ inhabitavit ibi⁹ genus humanum, 42 ut vel ibi observarent legitima¹⁰ sua, quae non fuerant servantes in regione sua. 43 Per introitus autem angustos fluminis Eufraten introierunt¹¹. 44 Fecit enim eis tunc Altissimus¹² signa¹³, et statuit venas¹⁴ fluminis¹⁵ usquequo transirent. 45 Per eam¹⁶ enim regionem erat via multa itineris anni unius et dimidii¹⁷, nam regio illa vocatur¹⁸ Arzareth¹⁹. 46 Tunc inhabitaverunt ibi usque in novissimo tempore. Et nunc iterum coeperunt²⁰ venire, 47 iterum Altissimus statuet venas fluminis²¹, ut posint transire²². Propter hoc vidisti multitudinem²³ collectam cum pace, 48 sed et qui derelicti sunt de populo tuo, qui inveniuntur intra terminum²⁴ meum sanctum²⁵. 49 Erit ergo quando incipiet perdere multitudinem earum quae collectae sunt gentes, proteget qui superaverit populum²⁶. 50 Et tunc ostendet eis multa plurima portenta²⁷ (4 Esd 13,39-50).

Este texto ha sido traducido así por el argentino Gabriel Nápole (1998: 163-164):

⁵ Otros manuscritos dan otros nombres al rey en cuestión: Ozias (Abulensis), Oseas (Ambianensis, segunda mano), Ezequías (Legionensis, que añade “*iudeorum*”).

⁶ A pesar del empleo del singular, es evidente que el texto se refiere a las diez tribus.

⁷ De nuevo el Legionensis añade una precisión, el nombre del río “*Gozan*”.

⁸ Weber prefiere la adición del grupo francés “*quisquam*” y lee “*nunquam quisquam*”.

⁹ El Legionensis añade “*aliquando*”.

¹⁰ Las versiones siríaca y etiópica leen “*ley*” en singular. La tradición latina es uniforme en la lectura del plural.

¹¹ El Legionensis añade “*ad illam terram*”.

¹² El Legionensis añade “*dominus*”.

¹³ El Legionensis añade “*et mirabilia magna*”.

¹⁴ Las versiones leen “*fuentes*” tanto aquí como en el v. 47.

¹⁵ El Legionensis añade “*euphrates currencium aquas*”.

¹⁶ El Legionensis ha comprendido el texto de modo diferente, puesto que lee: “*transierunt per eum ad illam regionem. Quia*”.

¹⁷ El Legionensis añade “*longa*”.

¹⁸ El Legionensis añade “*nomine*”.

¹⁹ El nombre de la región varía ligeramente en los manuscritos: Arzaret. Arzar (la lectura preferida por Weber “*Arzar, et*”), arzar, aszaren, y es considerado generalmente como derivado del hebreo “otra tierra” ארץ אחרת.

²⁰ El Legionensis añade “*inde proficere et revertentibus*”.

²¹ El Legionensis añade “*euphrates iterum sic et prius*”.

²² El Legionensis añade “*per medium eius*”.

²³ El Legionensis añade “*plebis*”.

²⁴ Las versiones árabes leen “*montaña*”.

²⁵ El Legionensis añade “*per opera bona fides que habuerit salvabitur*” coincidiendo esencialmente con la versión siríaca que añade “*serán salvados*”, lectura adoptada por Stone, 1990: 394.

²⁶ El Legionensis lee: “*de populo omnem iustum*”.

²⁷ El Legionensis añade “*et variis miraculorum signa*”.



39 Dado que lo has visto uniendo a sí mismo otra multitud pacífica: 40 éstas son las diez tribus, que fueron hechas cautivas de su tierra en los días del rey Oseas; a quienes llevó cautivo Salmanasar, rey de Asiria. Él los condujo a través del río y fueron llevados a otra tierra. 41 Sin embargo, ellos se dieron entre sí este consejo: que abandonaran la multitud de pueblos y se dirigieran a una región más lejana, donde ninguno del género humano hubiera habitado allí, 42 para que así, en ese lugar, aquellos que no fueron servidores en su tierra observaran sus mandatos. 43 Entraron por el paso angosto del río Eufrates. 44 Entonces el Altísimo hizo prodigios en su favor y detuvo los canales del río hasta que pasaron al otro lado. 45 En aquella región se encontraba un camino extenso de un año y medio de viaje. Ahora la región es llamada Arzaret. 46 Entonces habitaron allí hasta el último tiempo. Y ahora que comenzaron a venir nuevamente, 47 el Altísimo detendrá otra vez los canales del río para que puedan pasar. Por eso has visto a la muchedumbre reunida en paz. 48 Pero también son aquellos de tu pueblo que fueron abandonados, los que serán encontrados dentro de mi santa frontera. 49 Será entonces cuando Él comenzará a destruir la multitud de pueblos que fueron reunidos (pero) protegerá al pueblo que sobrevivirá. 50 Y entonces les mostrará muchísimos portentos.

La reciente traducción castellana de Domingo Muñoz León (2009: 456) nos ofrece la siguiente versión:

39 Y respecto a lo que vistes que él reunía junto a sí a otra muchedumbre pacífica: 40 éstas son las diez tribus que fueron hechas cautivas (llevándolas) fuera de su tierra en los días del rey Josías, a quienes llevó cautivas Salmanansar, rey de los asirios, y los llevó más allá del Río y fueron trasladados a otra tierra. 41 Pero ellos determinaron dejar la muchedumbre de los gentiles y marchar a una región ulterior, donde nunca había habitado el género humano 42 a fin de observar allí sus preceptos, que no habían guardado en su país. 43 Ellos entraron por las estrechas entradas del Eufrates. 44 Pues el Altísimo les hizo signos y contuvo los manantiales del río mientras pasaron. 45 Pues por aquella región había un largo camino, de un año y medio de viaje, y aquella región se llama Arzareth. 46 Allí habitaron hasta el final de los días; y luego, cuando comenzaron a retornar, 47 el Altísimo contuvo de nuevo los manantiales del río para que pudieran pasar. Por esto viste la muchedumbre recogida en paz. 48 Pero también (forman esa muchedumbre) los que quedaron de tu pueblo que se mantuvieron dentro del territorio santo. 49 Así pues, cuando (el Altísimo) comience a aniquilar a las gentes coaligadas, protegerá a (su) pueblo que ha quedado. 50 Y entonces les mostrará grandes portentos.

Como se ve, ambas traducciones son muy semejantes, lo que nos indica que el texto no presenta problemas mayores. Hay algunas diferencias, debidas a veces a la preferencia de una u otra lectura manuscrita y a veces a distintas opciones de traducción. El rey bajo el cual se realiza la deportación es Oseas para Marcelo Nápole, y Josías para Muñoz León. Para el primero, Arzareth es el nombre actual de la región en cuestión, mientras que para el segundo es el nombre con el que se la conoce desde siempre. La diferencia entre “canales” y “manantiales” se debe a la preferencia por la lectura del texto latino “venas” por uno y por el texto de las versiones “fuentes” por el otro. El que los portentos sean numerosos o sean grandes se debe al distinto valor dado a “*plurima*,” y el que sean los que “fueron abandonados” o los que “quedaron”

dentro de mi “frontera” o “territorio” se debe igualmente a opciones distintas para traducir “*derelicti sunt*” y “*terminum*”. Pero en lo esencial, ambos traductores están completamente de acuerdo. Para ambos el texto recoge la leyenda de las diez tribus perdidas, que al final de los tiempos (en los tiempos del Mesías) tornarán para reunirse con el resto de Israel y ser salvadas.

Es sorprendente el que ninguno de los dos traductores aluda a la discusión objeto de esta nota: la identificación de estas tribus perdidas con los habitantes de América, a pesar de que esta identificación fue ampliamente discutida desde el siglo XVI, tanto es España como en el resto de Europa, y en el siglo XVII originará innumerables discusiones en el mundo judío holandés y en el mundo puritano inglés a causa de la relación que Antonio Montezinos había hecho ante la comunidad judía de Amsterdam de su encuentro con los Indios-Judíos en Colombia²⁸. En esta nota yo me limito a las discusiones del siglo XVI.

La leyenda de las tribus perdidas tiene su origen en la Biblia. En 2 Re 17,6 podemos leer: “En el año noveno de Oseas, el monarca asirio se apoderó de Samaría y deportó a Asiria a los Israelitas, a los cuales asentó en Holah y en Habor, río de Gozán, y en las ciudades de Media”. El texto bíblico precisa que todo esto “Sucedió porque los hijos de Israel habían pecado contra Yahveh, su Dios, que los había subido de Egipto, de bajo el poder del Faraón, soberano egipcio, y habían dado culto a otros dioses”. (2 Re 17,7) Y concluye: “Los hijos de Israel se entregaron a todos los pecados que Jeroboam había cometido, sin apartarse de ellos; hasta el extremo que Yahweh hubo de echar de su presencia a los Israelitas, según había predicho por medio de todos sus servidores los profetas, e Israel fue deportado de su suelo a Asiria, hasta el día presente” (2 Re 17,22-23).

La relectura que 4 Esd hace de estos textos añade un nuevo éxodo de las tribus exiladas, que marchan desde Asiria hacia una región lejana y deshabitada (Arzareth), apartándose de los gentiles para poder observar allí aquellos preceptos divinos cuyo olvido había originado el destierro. Además el 4 Esd añade unos claros acentos milenaristas, puesto que ha transpuesto la situación al final de los tiempos y profetiza para entonces la reunión del pueblo elegido y su salvación final, elemento este que es primordial en las discusiones del siglo XVII.

Aparentemente, el primero en haber empleado el 4 Esd con argumento para defender el origen judío de los Indios americanos es un cierto Doctor Roldán, autor de un breve tratado de siete folios, fechado hacia 1540, y conservado en la Biblio-

²⁸ Montezinos, también conocido como Aarón Levi era un judío de origen portugués, de familia marrana, establecido en Nueva Granada donde fue detenido por la Inquisición. Una vez librado, pasó seis meses en Holanda. Su relación fue publicada en 1650 por el Rabino Menasseh Ben Israel en su *מקור ישראל*. *Esto es Esperança de Israel*, en Amsterdam. En la imprenta de Semuel Ben Israel Soeiro, Año 5410. Sobre el influjo de esta obra en las discusiones del siglo XVII ver Francis Schmidt, 1988: 185-190.



teca Provincial y Universitaria de Sevilla (manuscrito 333)²⁹. Guillermo Gliozzi emplea una copia manuscrita de la *Colección de Don Juan Bautista Muñoz* que tiene como título: “Razones por las que el Doctor Roldán basa su afirmación de que las Indias estuvieron pobladas por las diez tribus de Israel” (Gliozzi, 1977: 50, nota 1). Roldán da distintos argumentos para defender su tesis, el primero de los cuales es precisamente la autoridad de 4 Esd 13,41-45 que cita como prueba. Roldán prosigue calculando el recorrido desde Nínive a razón de 20 millas diarias durante el año y medio que menciona 4 Esd, descontando los sábados y la Pascua, cuando los hebreos no caminaban, hasta llegar a las tierra donde ahora se encuentran los Indios. El segundo argumento lo funda Roldán en una cita del profeta Oseas que afirma que los hijos de Israel serán numerosos como la arena del mar³⁰, lo que conviene perfectamente a los Indios, que serían la mayor nación del mundo, vista la grandeza de las tierras que han poblado. El tercer argumento es de tipo lingüístico: según Roldán en el idioma americano se encuentran muchas palabras de origen hebreo, con el mismo significado y la misma pronunciación. Los ejemplos que da son pura fantasía: así *Haiti* provendría del nombre hebreo *Aith*, el río *Hayna* se derivaría de la palabra hebrea que significa fuente *Hain*, *Cacique* de *Acasin*, y *charibe*, nombre que designa a los indios que comen carne humana, se derivaría del hebreo *Carita*, que según Roldán significa *occursus ignis*, puesto que estos caribes se comen a los indios y queman todo por donde pasan (Gliozzi, 1977: 51). Igualmente fantasma es su cuarto argumento, basado en la semejanza de costumbres, pues según Roldán, los indios practicarían la circuncisión, abluciones diarias, el no tocar a los muertos, repudiar a las esposas, y los caciques serían polígamos como los patriarcas del Antiguo Testamento. Además, los Indios tienen otras costumbres específicas, resultado de haber caído en la idolatría, como sacrificar niños a los ídolos, sacrificar en montes, bosques y bajo árboles, o ser caníbales (Gliozzi, 1977: 52).

El manuscrito de Roldán no fue publicado, aunque aparentemente influyó considerablemente en otros autores, como el mestizo Diego Durán, un dominico mejicano, que aunque no lo dicta directamente, lo parafrasea o copia directamente en su *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de tierra firme*, escrita entre 1579 y 1581, que también permanecerá inédita hasta 1867³¹. Y como veremos a continuación es empleado abundantemente por Juan de Torquemada.

El primer libro publicado que atribuye un probable origen judío a los indios americanos es la famosa *Cronografía* de Gilbert Genebrard, donde la idea es presentada como absolutamente nueva. Genebrard, había sido profesor de Hebreo en el

²⁹ El manuscrito fue dado a conocer por Lewis Hanke en 1935: 72 y ha sido analizado en detalle por Guillermo Gliozzi, 1977: 49-53.

³⁰ Roldán da como referencia el capítulo 4 de Oseas, aunque en realidad la cita a la que se refiere se halla en Os 2,1.

³¹ Gliozzi, 1977: 54: “Duran si inspira evidentemente al manoscritto di Roldán, che in molti punti si limita a parafrasare o a riportare letteralmente”.

Colegio Real de Paris y Arzobispo de Aix, y había publicado en 1567 su *Chronographiae libri quatuor*, obra que tuvo un gran influjo y fue reeditada frecuentemente, y en la que defendía la posición tradicional (antitridentina) sobre la autoridad del 4 Esd con un argumento original: el 4 Esd no se encuentra en el primer canon de las Escrituras porque aún no había sido escrito, pero sí se halla en el segundo canon que es más amplio³². En esta edición de 1567 se ve ya el influjo que el descubrimiento de América ha ejercido en la exégesis bíblica del Obispo de Aix: así, el oro de Ofir de 2 Cro 8,19 (y de 1 Re 9,28) y el de *Parwaim* de 2 Cro 3,6 provendrían del Perú³³, lo que Genebrard explica a la luz del descubrimiento del Nuevo Mundo al que se puede llegar por Occidente, como hacen los Españoles, o por Oriente a la manera Portuguesa³⁴. Pero en esa edición no aparece aún la idea de que los Indios puedan ser descendientes de las diez tribus perdidas de Israel. En una edición posterior, revisada y ampliada, de su *Cronografia*³⁵, la autoridad de 4 Esd es determinante en la argumentación de Genebrard en cuanto al probable origen judío de los Indios, procedentes del lugar al que los judíos habían sido desterrados, y Genebrard se sorprende de que esto no se le haya ocurrido a nadie antes³⁶. Genebrard recuerda el origen de la leyenda de las tribus perdidas, la deportación de las diez tribus a Asiria³⁷, y sitúa el lugar del destierro en el desierto del Tártaro, el lugar más septentrional del Oriente y el más cercano al imperio Persa³⁸. Genebrard explica las razones para identificar las tribus perdidas con los tártaros que serían sus descendientes, entre

³² “Tertius et quartus Ezrae, qui nominatur, non sunt de priore canone Hebraeorum, quia nondum erant editi, quando Canon iste sancitus est in hac magna Synodo, cuius fuit Ezra scriba, et cuius meminere solemniter omnes Hebraei. At non desinunt esse sacri et canonici, quoniam haec Synodus non obligabat consecutos auctores factos, nec spiritus sancti afflatum extinguebat vel contrahebat, propter quos editus est alter Canon multo amplior, vt significat Ioseph lib. 2. contra Appionem, quando citat versum de Ecclesiastici libro tanquam Scriptura sacra”. Cito la edición de Genebrard, 1580: 90.

³³ “Habuit Salomon naues traicientes in Tharsis Indiae regionum ad aurum, argentum, lapides pretiosos, Pauones & c. 2 Paral. 8. Inter haec est aurum quod appellatur in Hebraeo ibid. c. 3. Paruaim, quasi allatum ex vtroque Peru, quod hodie paret Hispano” *Chronographiae*, 56.

³⁴ “Dum ergo Scriptura hoc de Salomone & Iosaphat veluti singulare notat, posito etiam Paruaim vocabulo, quod dualis est numeri, quis non cernit nouum hoc orbem nominari? Qui potuit ab ipsis aperiri sulcato mari siue versus Occidentem more Hispanico, siue versus Orientem Molucis praeternavigatis, vt faciunt Lusitani” *Chronographiae*, 56.

³⁵ Cito la edición de Genebrard, 1599.

³⁶ “Est etiam probabile earum partem esse populos Americae siue Indiae occidentalis (quod miror a nullo animaduersum)” *Chronographiae*, 159.

³⁷ “Hæc est clades extrema regum & decem tribuum, qua sexto Ezechiae regis Iuda vltra montes Medorum & Persarum abductae sunt, missis aliis in earum terram. Hæ Orienti & Septemtrioni insulae, Iudæorum clausorum fabulae dedere causam: qua de re extat Eldad Danius a nobis versus” *Chronographiae*, 158.

³⁸ “Perditas in Oriente aiunt Hebraei. Interea facile assensum praebuerim iis, qui ex istis, ortos Tartaros opinantur, siue quia Tartari tenent oram Septemtrionalem Orientis & Aquilonis, siue quia illorum praecipuum imperium Persico imminet, eoque terminatur a parte Assyriae et Mediae, siue quia latuerunt, & ignoti permanserunt” *Chronographiae*, 158.

las cuales señala el hecho de que practicaran la circuncisión antes de Mahoma³⁹. Desde allí las tribus habrían pasado a América, lo que intenta probar con cuatro argumentos: los dos primeros son bastante generales (su desaparición de Oriente y la presencia de tumbas subterráneas en las Azores con inscripciones hebreas⁴⁰), como lo es el cuarto (el que una tradición de la Cábala llama a los judíos *clausi* lo que se acordaría con el hecho de que América está rodeada por todas partes de agua, siendo o una isla o una península)⁴¹.

Su tercer argumento es que aquí más nos interesa, puesto que se apoya en la autoridad del 4 Esd. Después de citar el texto de 4 Esd 13,41-45 algo resumido, Genebrard explica cómo las doce tribus pudieron llegar hasta Arzareth, que se encuentra en América, después de atravesar el Éufrates de modo semejante al que sus ancestros atravesaron el mar Rojo: primero las tribus llegaron al desierto tartárico, y desde esa tierra desconocida fueron después a Groenlandia, y desde allí a América, puesto que por esta parte América es accesible ya que no hay mar, mientras que por las otras partes está rodeada del mar⁴².

Las ideas del Doctor Roldán eran conocidas en América, como lo prueba el empleo que de ellas hace Diego Durán que hemos mencionado, y la *Cronografía* de Genebrard era inmensamente popular. En ambos escritos, la autoridad de 4 Esd juega un papel central para probar el origen judío de los Indios. Esta idea debía estar tan ampliamente difundida que el jesuita José de Acosta se ve obligado a refutarla en detalle, dedicándole el capítulo 23 del primer libro de su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Como el Padre de Acosta indica en el “Proemio al lector” este primer libro (como el segundo) había sido escrito cuando el autor estaba aún en el Perú:

³⁹ “Denique quoniam Circumcisionem sunt perpetuo amplexi, antequam quicquid accepissent de infœlici Mahomete, cui & facile assenserunt quod in multis suæ legi & moribus congrueret” *Chronographia*, 158.

⁴⁰ “Primo, quia traduntur perditæ in Oriente, *R. Selom. Cant. Salom.* 2. Secundo, quia in insulis S. Michaelis siue Eboris ad illam urbem pertinentibus sepulchra subterranea a nostris reperta sunt cum litteris Hebraicis antiquissimis” *Chronographia*, 159.

⁴¹ “Quarto, quia Iudæos appellant clausos veteri traditione & Cabbala. Constat autem Americos clausos vndique mari, ac Americam vel esse magnam insulam, vel peninsulam. Nam adhuc dubitatur vtrum a partibus Septemtrionis iuncta sit continenti Asiæ siue Tartariæ magnæ, vel ab ea freto duntaxat exclusa vt ab orbe antarctico, versus austrum, per fretum Magellanicum” *Chronographia*, 159.

⁴² “Tertio, quia 4 Ezrae 13. profectæ narrantur in *ulteriorem regionem, ubi nunquam inhabitavit genus humanum. Per introitus autem angustos fluminis Euphratem introierunt. Fecit enim eis Deus signa & stitit venas fluminis, quousque transirent. Per eam enim regionem erat via multa itineris anni unius & dimidij. Nam regio illa vocatur Asereth, עשרת* quasi transito Euphrate venerint in Tartarica deserta, indeque in illam terram ignotam versus Grotlandiam. Nam ab illa parte America dicitur aperta & sine mari cum aliis ex partibus sit mari clausa & peninsula. Quin & per angusta freta, maria etiam vastissima eo peruenire potuerunt, vt in regiones solo mari a Tartaria diremptas” *Chronographia*, 159 (la cita de 4 Esd está en itálicas en el original).

Solo resta advertir al lector, que los dos primeros libros desta historia o discurso se escribieron estando en el Piru, y los otros cinco despues en Europa, aviendome ordenado la obediencia bolver por aca. Y assi los vnos hablan de las cosas de Indias como de cosas presentes, y los otros como de cosas ausentes. Para que esta diversidad de hablar no ofenda, me pareció advertir aqui la causa (de Acosta, 1590: 12).

Estos dos primeros libros habían sido escritos originalmente en latín:

En los dos primeros libros se trata, lo que toca al cielo, y temperamento, y habitacion de aquel orbe: Los quales libros yo auia primero escripto en Latin, y agora los he traduzido, vsando mas de la licencia de Autor, que de la obligacion de interprete, por accomodarme mejor a aquellos a quien se escriue en vulgar (de Acosta, 1590: 11).

El original latino fue publicado en Salamanca en 1589 junto con otros seis tratados del jesuita⁴³. El cap. 23: “Quod falso multi Indos ex Iudaeorum genere descendere affirmant” ocupa las páginas 59 a 62 de la edición salmantina y su contenido es idéntico al de la versión en lengua vulgar, ya que, a pesar de lo que dice, de Acosta lo ha traducido muy literalmente en este caso. La obra latina fue objeto de varias ediciones, pero no alcanzó la popularidad ni la difusión de la *Historia Natural y Moral de las Indias*, que fue traducida al italiano en 1596, al francés en 1597, al holandés en 1598, al alemán en 1601, al latín en 1602 y al inglés en 1604. El título del capítulo 23 no deja ninguna duda en cuanto a la opinión de Acosta: “Que es falsa la opinion de muchos, que afirman, venir los Indios de el linaje de los Iudios” (de Acosta, 1590: 78).

Comienza de Acosta citando el texto de 4 Esd que sirve de argumento a quienes defienden el origen judío de los Indios americanos:

Ya que por la Isla Atlantida no se abre camino, para passar los Indios al nueuo mundo, pareceles a otros que deuio de ser el camino, el que escribe Esdras en el quarto libro, donde dize assi: Y porque le viste, que recogia a si otra muchedumbre pacifica, sabras, que estos son los diez Tribus, que fueron llevados en captiverio en tiempo del Rey Osee, al qual lleuò captiuo Salmanassar Rey de los Assyrios, y a estos los passò a la otra parte del rio, y fueron trasladados a otra tierra. Ellos tuuieron entre si acuerdo, y determinacion, de dexar la multitud de los Gentiles, y de passarse a otra region mas apartada, donde nunca habitò el genero humano, para guardar siquiera alli su ley, la qual no auian guardado en su tierra. Entraron pues, por vnas entradas angostas del rio Eufrates: porque hizo el Altissimo entonces con ellos sus marauillas, y detuuò las corrientes del río, hasta que passassen. Porque por aquella region era el camino muy largo de año y medio: y llamase aquella region Arsareth. Entonces habitaron alli hasta el vltimo tiempo, y agora quando començaren a venir, tornarà

⁴³ *De Natura Novi Orbis Libri Duo et de Promulgatione Evangelii apud Barbaros sive de procuranda Indorum Salute Libri Sex*. Autore Josepho Acosta, presbytero Societatis Iesu. Salmanticae. Apud Guillelmum Foquel, 1589.



el Altissimo a detener otra vez las corrientes del rio, para que puedan passar, por esso viste aquella muchedumbre con paz (de Acosta, 1590: 78-79).

Continúa de Acosta con los argumentos que aducen los partidarios de esa interpretación: la distancia mencionada, el carácter pacífico, medroso y mentiroso de los Indios, su forma de vestir y de calzar:

Esta escritura de Esdras, quieren algunos accomodar a los Indios diziendo, que fueron de Dios lleuados, donde nunca habitò el genero humano, y que la tierra en que moran, es tan apartada, que tiene año y medio de camino, para yr a ella, y que esta gente es naturalmente pacifica. Que procedan los Indios de linage de Iudios, el vulgo tiene por indicio cierto el ser medrosos, y descaydos, y muy ceremoniat-cos, y agudos, y mentirosos. Demas desso dizen, que su habito parece, el propio que vsauan Iudios, porque vsan de vna tunica o camiseta, y de vn manto rodeado encima, traen los pies descalços, o su calçado es vnas suelas asidas por arriba, que ellos llaman ojotas. Y que este aya sido el habito de los Hebreos, dizen, que consta assi por sus historias, como por pinturas antiguas, que los pintan vestidos en este traje. Y que estos dos vestidos, que solamente traen los indios, eran los que puso en apuesta Sanson, que la escritura nombra Tunica & syndonem, y es lo mismo que los Indios dizen camiseta y manta (de Acosta, 1590: 79).

Para pasar luego directamente a contradecir estas afirmaciones con su experiencia personal del carácter, usos y costumbres de los Indios que él conoce directamente: los Indios no se circuncidan y a diferencia de los demás judíos habrían olvidado todas sus costumbres y sus creencias; el carácter que se les atribuye no es general, sino que los Indios son muy diferentes unos de otros; y su forma de vestir y de calzar es la más natural y por tanto común a muchos pueblos antiguos:

Mas todas estas son conjeturas muy liuianas, y que tienen mucho mas contra si, que por sí. Sabemos, que los Hebreos vsaron letras, en los indios no ay rastro dellas: los otros eran muy amigos del dinero, estos no se les da cosa. Los Iudios si se vieran no estar circuncidados, no se tuuieran por Iudios: Los Indios poco ni mucho no se retajan, ni han dado jamas en essa ceremonia, como muchos de los de Etiopia, y del Oriente. Mas que tiene que ver, siendo los Iudios tan amigos de conseruar su lengua y antigüedad, y tanto que en todas las partes del mundo que oy biven, se diferencian de todos los demas, que en solas las Indias a ellos no se les aya oluidado su linage, su ley, sus ceremonias, su Mesias, y finalmente todo su Iudaysmo? Lo que dizen de ser los indios medrosos, y supersticiosos, y agudos, y mentirosos, quanto a lo primero, no es esso general a todos ellos, ay naciones entre estos Barbaros, muy ajenas de todo esso, ay naciones de Indios brauissimos y atreuidissimos, aylas muy botas y grosseras de ingenio. De ceremonias y supersticiones siempre los Gentiles fueron amigos. El traje de sus vestidos, la causa porque es el que se refiere, es, por ser el mas senzillo y natural del mundo, que a penas tiene artificio, y assi fue commun antiguamente no solo a Hebreos, sino a otras muchas naciones (de Acosta, 1590: 79-80).

José de Acosta vuelve al texto clave de 4 Esd concluyendo que su fuerza probatoria es nula por tratarse de un apócrifo, y que si se tomase en serio lo que



dice contradiría precisamente la opinión que él disputa, puesto que los Indios son idólatras y guerreros y no hay forma de comprender cómo del Éufrates se puede llegar a América. El análisis de los argumentos sobre el posible origen judío de los Indios es para de Acosta tan negativo como el de su llegada a través de la Atlántida:

Pues ya la historia de Esdras (si se ha de hazer caso de escrituras Apocrifas) mas contradize, que ayuda su intento. Porque allí se dize, que los diez Tribus huyeron la multitud de Gentiles, por guardar sus ceremonias, y ley: mas los Indios son dados a todas las Ydolatrias del mundo. Pues las entradas del rio Eufrates, vean bien los que esso sienten, en que manera pueden llegar al nueuo orbe, y vean si han de tornar por allí los Indios, como se dize en el lugar referido. Y no se yo, porque se han de llamar estos gente pacifica, siendo verdad que perpetuamente se han perseguido con guerras mortales vnos a otros? En conclusion no veo que el Eufrates Apocrypho de Esdras de mejor passo a los hombres para el nueuo orbe, que le dava la Atlantida encantada y fabulosa de Platon (de Acosta, 1590: 80).

A la misma conclusión llega el franciscano Juan de Torquemada, que publicó en Sevilla en 1615, *Los veinte y un libros rituales y monarchia Indiana con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*⁴⁴. Aunque esta obra sobrepasa un poco el cuadro cronológico que me he impuesto, es interesante mencionarla porque su autor cita literalmente (sin mencionar a sus autores) tanto el escrito del Doctor Roldán, como la refutación de sus argumentos de José de Acosta. El capítulo IX del “Libro primero de los veinte y un rituales, y monarquía indiana” lleva como título: “De como las Gentes de estas *Indias Occidentales*, no fueron *Judios*, como algunos han querido sentir de ellos, y se contradicen sus razones” (de Torquemada, 1723: fol. 22). Juan de Torquemada repite los argumentos del Doctor Roldán, aunque no se los atribuye, sino que supone que son originarios de Las Casas:

Estas razones referidas, hallè en vn Papel, donde estaban escritas vnas clausulas de Testamento de Don Frai Bartolomè de las Casas, Obispo que fuè de Chiapa; y por esto, y por ser vn mismo lenguaje, el vno que el otro, y el mismo estilo, que en todos sus escritos guardò, me parece que es suia la opinion; y si lo es, digo, que salva su mucha autoridad, y sabiduria: no me persuado à que estos Indios sean de aquellos Tribus que refiere (de Torquemada, 1723: fol. 24).

Una comparación con el manuscrito del Doctor Roldán deja claro que Juan de Torquemada lo cita casi literalmente⁴⁵, por lo que su atribución al Obispo de

⁴⁴ Yo cito la segunda edición de F. Juan de Torquemada, 1723.

⁴⁵ Gliozzi, 1977: 60: “Questa esposizione delle “cinque ragioni” altro non è che una transcrizione pressoché letterale del manoscritto di Roldán”.

Chiapas solo debía servir a aumentar su autoridad, y consecuentemente el valor de la refutación. Es cierto que Bartolomé de las Casas atribuía cierta autoridad al 4 Esd aunque se limita a citar el capítulo 6 sin referencia alguna al capítulo 13 o a las diez tribus. En su *Historia de las Indias*, cuenta cómo Colón se dirige a los Reyes Católicos apoyándose en la autoridad del 4 Esd:

Yo estoy creído que ésta es tierra firme, grandísima, de que hasta hoy no se ha sabido, y la razón me ayuda grandemente por esto deste tan grande río y desta mar, que es dulce, y después me ayuda el decir de Esdras, en el 4º libro, cap. 6, que dice que las seis partes del mundo son de tierra enjuta y la una de agua (de las Casas, 1957: I, 369).

Añadiendo a propósito:

Finalmente, aunque aquel libro sea apócrifo, que es tanto decir como sospechoso de contener algunos errores, no se sigue que no tenga algunas y muchas verdades, como es aquella del final juicio y aquella *morietur filius meus Christus*. Y así puede haber sido de la dicha autoridad que la tierra sea seis veces mayor que la mar, e por esta razón se puede muy bien en esto allegar (de las Casas, 1957: I, 370).

Juan de Torquemada, por el contrario, se alinea a la opinión de José de Acosta que relativiza la autoridad del apócrifo, y por consiguiente la credibilidad del itinerario de las diez tribus:

[...] porque dado caso, que el quarto Libro de Esdras ande impreso, juntamente con los otros Libros Canonicos, no es rescibido de nuestra Madre la Iglesia por tal, aunque le admite, como à cosa buena; y assi es tenido por Apocrifo è incierto, dudando, en si es suyo, ò no, [...]: Por lo cual digo, que como ai duda en el Libro, la puede aver tambien, en si hicieron aquellos diez Tribus, que se quedaron en Babilonia, la Jornada que alli se refiere (de Torquemada, 1723: fol. 24).

El Franciscano, que es conocedor de las tradiciones locales, como de Acosta, critica particularmente el paso milagroso al que alude el 4 Esd:

Pues las entradas del Rio Eufrates, vean bien los que asi lo sienten, en què manera puede llegar a este nuevo Orbe, y vean si han de tornar por alli los Indios (como dice el lugar citado de los Judios, que han de bolver, por alli, à salir [...]). Demàs de que aunque dicen los Mexicanos, que pasaron vn braço de Mar, ò Rio, para venir por acà, no dicen, que se detuvieron sus corrientes, como hizo el Jordan, para que los Hijos de Israel, pasasen à la Tierra de Promision; sino, que pasaron, por medio de sus Aguas, ora fuese à Nado, ora en Balsas, ò Barcos, ò otra qualquier cosa, que pudiese servirles de paso: de manera, que por aqui mui poco prueba el lugar citado de Esdras (de Torquemada, 1723: fol. 25).

Y concluye su capítulo con la afirmación rotunda de que el argumento esgrimido de la autoridad del 4 Esd no solo no prueba el origen judío de los Indios americanos, sino que lo contradice:

[...] y así creo, y tengo para mí, que el lugar citado del Quarto Esdras, no solo no prueba la opinión; pero que ni se acuerda de ella (de Torquemada, 1723: fol. 25).

Ni la opinión de José de Acosta ni la de Juan de Torquemada consiguieron acabar con las peregrinas ideas propagadas por el Doctor Durán y por Gilbert Genebrard, y la polémica continuará muy viva durante el siglo XVII tanto en Europa como en las Américas. Pero aunque la autoridad de 4 Esd seguirá siendo empleada como argumento, de hecho jugará un papel menos importante que el testimonio de Montezinos difundido por Menasseh Ben Israel.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, J. DE (1590): *Historia Natural y Moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas, y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios*. Compuesta por el Padre Ioseph de Acosta, Religioso de la Compañía de Iesus. Impresso en Sevilla en casa de Iuan de Leon.
- CASAS, B. DE LAS (1957): *Historia de las Indias*, en *Obras escogidas*, Real Academia Española, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, vol. 1.
- FREDERIK, A. - KLIJN, J. (1983): *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, TU 131; Berlin: Akademie.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (en prensa): “La autoridad de 4 Esdras y el descubrimiento de América”.
- GENEBRARD, G. (1580): *Gilb. Genebrardi Theologi Parisiensis Divinarum Hebraicarumque Literarum Professoris Regii Chronographiae libri quatuor*, Parisiis, apud Aegidium Gorbinum.
- (1599): *Gilberti Genebrardi Theologi Parisiensis Divinarum Hebraicarumque Literarum Professoris Regii Aquensis Archiepiscopus, Chronographiae Libri Quatuor*, Lugduni, Apud Ioannem Pillehotte.
- GLIOZZI, G. (1977): *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Pubblicazioni del Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza del Consiglio nazionale delle Ricerche, Serie 1: Studi 7, Firenze: La Nuova Italia.
- GÖRRES-GESELLSCHAFT (ed.) (1901-1938): *Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, Bonn - Freiburg [(1545-1563): Sebastianus Merkle].
- HAMILTON, A. (1999): *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford - Warburg Studies, Oxford: Clarendon.
- HANKE, L. (1935). *The First Social Experiments in America: A Study of the Development of Spanish Indian Policy in the Sixteenth Century*, Cambridge: Harvard University Press.
- MUÑOZ LEÓN, D. (2009): “Libro IV de Esdras,” en A. DíEZ MACHO - A. PIÑERO (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, Madrid: Cristiandad.
- NÁPOLE, G. M. (1998): *Liber Ezrae Quartus: Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina*, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- SCHMIDT, F. (1988): “Azereth en Amérique: L'autorité du *Quatrième Livre d'Esdras* dans la discussion sur la parenté des juifs et des indiens d'Amérique (1530-1729),” en ALAIN DESREUMEAUX - FRANCIS SCHMIDT, *Moïse Géographe: Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Études de Psychologie et de Philosophie 24, Paris: Vrin, pp. 155-201.

STONE, M. E. (1990): *Fourth Ezra*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress.

TORQUEMADA, F. J. DE (1723): *Primera Parte de los Veinte i vn Libros Rituales i Monarchia Indiana con el origen y guerras de los Indios Ocidentales, de sus Poblaciones, Descubrimiento, Conquista, Conuersion y otras cosas marauillosas de la mesma tierra distribuydos en tres tomos*. Compuesto por F. Juan de Torquemada, Ministro Provincial de la Orden de Nuestro Serafico Padre San Francisco En la Provincia del Santo Evangelio de Mexico en la Nueva Espana. En Madrid, en la Oficina y àcosta de Nicolas Rodrigues Franco.

WEBER, R. (1983): *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.



FLAVIO JOSEFO EN LA INTERPRETACIÓN DE ALGUNOS PASAJES EVANGÉLICOS DE LUCAS. EL CASO DE LC 14, 31-32

Joaquín González Echegaray
Instituto para Investigaciones Prehistóricas
inst.invest.prehistoricas@telefonica.net

RESUMEN

Este artículo pone en relación a Flavio Josefo y el Evangelio de Lucas, exponiendo sus paralelos y puntos en común.

PALABRAS CLAVE: Flavio Josefo. Evangelio de Lucas. Parábola.

ABSTRACT

«Flavius Josephus on the interpretation of some passages of Gospel of Luke. A case: Lk 14, 31-32». This paper links Flavius Josephus to the Gospel of Luke, showing the parallels between them and the points in common.

KEY WORDS: Flavius Josephus. Gospel of Luke. Parable.

Siendo Josefo un historiador del mundo judío y que escribe precisamente en el siglo I d. C., *a priori* puede ya adelantarse que el estudio de sus obras ha de tener una especial importancia en la correcta interpretación de textos bíblicos del Nuevo Testamento y particularmente de los evangelios. Ésta es una doctrina aceptada unánimemente por los estudiosos, pero su aplicación a los casos concretos puede ser un tema sometido a controversia, y, según nuestro punto de vista, sigue siendo aún hoy poco “explotado” o tenido suficientemente en cuenta en muchos estudios. Acerca de ello hemos escrito recientemente, tratando de abrir nuevos caminos o ir profundizando más a través de sendas ya conocidas (González Echegaray, 2012).

Particular relación de temas se ha señalado entre la obra de Josefo y el evangelio de Lucas. Es muy discutible que Lucas haya manejado alguno de los libros más tempranos del historiador, como *La Guerra Judía*, publicada ya en la década de los “setenta” del siglo I d. C. Aunque ello no es imposible, siempre resulta más fácil suponer que ambos, Josefo y Lucas, dependan de fuentes comunes hoy perdidas, tanto literarias como de tradición oral, referentes a ciertos acontecimientos históricos de la primera mitad del siglo I d. C., que tuvieron lugar en aquél país entonces conocido con el nombre genérico de Judea.



Un caso ya muy conocido y estudiado es el de la parábola evangélica del señor que se pone en viaje y deja a sus servidores una buena cantidad de dinero, para que negocien con él durante su ausencia (Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). Es precisamente en la versión de Lucas donde se introduce el motivo específico que determina el viaje del poderoso magnate. Deja 10 minas de oro a sus esclavos domésticos, ya que trata de ir a un lugar lejano donde va a recibir el título de rey. Y aquí es donde se precisa recurrir a *La Guerra Judía* en el libro II, 1-111, para identificar a ese señor de la parábola, que no es otro que Arquelao, hijo de Herodes el Grande y hermano de Herodes Antipas, quien aparece perfectamente caracterizado en la breve narración de la parábola evangélica, donde se alude incluso a la comisión de ciudadanos desplazada al “lejano lugar” para exponer el rechazo de la población al candidato y la posterior venganza cruel de éste. Todo ello, como decimos, aparece ampliamente narrado y documentado en la citada obra de Flavio Josefo, en la cual se habla del viaje de Arquelao a Roma y de cómo Cesar Augusto, que le debe investir con el título de rey, recibe una comisión de judíos que protestan por el posible nombramiento y cómo al fin el título de rey se va a convertir solo en el más modesto de “etnarca de los judíos”, y la terrible venganza de Arquelao contra los notables de su pueblo cuando vuelva a Judea de su, tan solo semiafortunado, viaje a Roma.

UNA PAREJA DE BREVES PARÁBOLAS

Queremos centrar nuestra atención aquí en otra parábola, en este caso exclusiva de Lucas y una de las más breves, que juntamente con otra de parecidas características aparecen ambas en el capítulo 14 de su evangelio, al tratar el tema de la renuncia exigida al discípulo que pretende responder a la llamada de Jesús, lo que supone por su parte una responsable reflexión sobre las exigencias que implica el discipulado (Fitzmyer, 1986-2004). La primera de la pareja de parábolas (Lc 14, 28-30) se refiere a un hombre que pretende construir una casa lujosa. El texto habla de una torre (πύργος), término griego que en otras ocasiones designa edificaciones agrícolas, como la torre de una viña (Mt 21, 33; Mc 12, 1), pero que Josefo aplica a las torres de la muralla de Jerusalén, entre las cuales se hallaban las magníficas construcciones llamadas Torres de Hípico, Fasael y Mariamme, esta última dotada de elementos muy lujosos y “mucho más suntuosa y variada que las otras” (*Bell. Iud.* v, 171). Igualmente habla de la Torre Antonia en el ángulo noroeste del templo, “que presentaba el espacio y disposición de un palacio” (*Bell. Iud.* v, 241).

El propio Lucas parece referirse en otra ocasión con ese término a una de las torres de la muralla jerosolimitana (Lc 13, 4), la cual se vino abajo causando un estrago, aunque ciertamente no era una de las tres famosas citadas por Josefo. En el caso de nuestra parábola no se alude a muralla alguna, sino, independientemente de Jerusalén, a una construcción aislada, importante y costosa (Smith, 1937: 220). Probablemente se trataba de un palacio-fortaleza o castillo, puesto que el constructor debe responsabilizarse con un presupuesto previo, para no verse en el trance de tener que parar la obra, lo que serviría de burla a la gente que la contemplara a medio hacer y dijera: “Este hombre empezó a edificar y no pudo rematar la obra” (Lc 14, 30). En los libros de los Macabeos se citan también con la misma palabra (πύργος)

algunas de estas construcciones aisladas que se hallaban en el campo cerca de Ashdod (1Ma 16, 10), así como otras dos en la región de Idumea (2Ma 10, 18-23), donde se habían refugiado unos enemigos, cuyo número sobrepasaba el millar.

Parece oportuno recordar aquí que, siendo originariamente Jesús de Nazaret un constructor profesional, de acuerdo con el término griego τέκτων que le atribuyen Mc 6, 3 y Mt 13, 55 (González Echegaray, 2001: 122-128), no puede sorprender que aparezcan en los evangelios varias alusiones a este oficio, puestas en labios de Jesús y prácticamente siempre utilizando el verbo οἰκοδομέω = *construir* (Mt 7, 24, 27; 16, 18; 21, 33 y 42-44; 26, 61; Mc 12, 1 y 10; 14, 28-30 y 58; Lc 6, 48-49; 14, 28-30; 20 17-18; Jn 2, 19). También son frecuentes, más de lo que tal vez cabría esperar, las alusiones evangélicas a elementos concretos y detalles en los edificios y casas, tema en el que evidentemente aquí no vamos a entrar.

Éste es el contexto histórico-ambiental de esta primera de la pareja de pequeñas parábolas de Lucas. Su contenido se refiere a la necesidad de que una obra seria de construcción requiera, como condición indispensable para su contrato, la confección de un presupuesto previo bien estudiado y ajustado. Una vez situada y encajada esta parábola, pasemos, pues, a la segunda, que es el objeto principal de este estudio. El texto es el siguiente:

O ¿qué rey, si va a dar la batalla a otro rey, no se sienta primero a deliberar si con diez mil hombres podrá salir al paso del que lo ataca con veinte mil? Y, si no, cuando el otro está todavía lejos, envía legados para pedir condiciones de paz (Lc 14, 31-32).

El ambiente en que Lucas introduce esta parábola en su evangelio, aunque inserto ya en el viaje de Jesús a Jerusalén, todavía rebosa de recuerdos y alusiones a la Galilea, que ha sido hasta entonces el escenario de la misión. Muy poco antes, se alude en el texto a la figura del tetrarca Herodes Antipas, pues se dice que unos fariseos se acercaron a Jesús para decirle: “Sal y marcha de aquí, porque Herodes quiere matarte” (Lc 13, 31). Anteriormente ya se había referido el texto a la prisión y muerte del Bautista por orden del tetrarca (Lc 9, 7-9).

La cronología, a la que aluden los relatos evangélicos, ha de situarse hoy en día, tras los últimos estudios y discusiones al respecto, entre los años 29 y 30 d. C., el primero de los cuales podrá ser la fecha en que Juan el Bautista es arrestado y poco después ejecutado, y la segunda fecha corresponde con mucha probabilidad a la muerte de Jesús y, por tanto, al viaje de éste camino de Jerusalén con vistas a la celebración de la fiesta de la Pascua (Meier, 1997-2009: tomo I, pp. 379-413; tomo II, pp. 47-237).

La construcción de una torre es históricamente un hecho banal, que, por lo regular, no requiere un contexto especial para encajar el evento. Sin embargo, que dos reyes se enfrenten y salgan al campo de batalla con sus ejércitos es realmente un acontecimiento histórico importante, que puede tener además gran trascendencia para el futuro de un país. Por eso nos preguntamos si por aquellos años, en los que se sitúa la presentación de la parábola, hubo en la zona del Próximo Oriente alguna conocida guerra, de la que salió vencedor el monarca que contaba con un ejército muy superior al de su contrincante. Esto podría ser el motivo literario utilizado en la parábola para, mediante él, expresar su intención y contenido teológico. Y aquí es donde una vez



más recurrimos a Josefo, por si sus historias pudieran ilustrar nuestro caso, como en la ya citada parábola del magnate que se ausenta del país para recibir el título de rey.

LA APORTACIÓN HISTÓRICA DE JOSEFO

Flavio Josefo narra con mucho detalle los acontecimientos de la época en relación precisamente con la figura de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y autor de la muerte del Bautista. La narración está contenida en la obra *Antigüedades*, libro XVIII, y, para una lectura comprensiva, puede comenzarse en XVIII, 96 hasta su conclusión en XVIII, 126. De acuerdo con ello, aparece en el mapa de la región el siguiente panorama relativo a los personajes políticos del momento. En primer lugar tenemos a Vitelio, el gobernador romano de Siria, que desde el año 35 sustituye a su predecesor Pomponio Flacco. Esta provincia es el bastión más importante del imperio romano en oriente y cuenta con un ejército permanente de cuatro legiones, cuyo contingente, incluidas las tropas auxiliares, puede calcularse en unos 50.000 hombres, profesionales, bien disciplinados y dotados de toda clase de medios. El poderío de Vitelio tan solo contrasta con el de Artabano, el rey de los Partos, nación vecina, pero situada más allá de las fronteras del imperio, enemiga secular de Roma.

Al sur de la provincia de Siria se halla la pequeña provincia, también romana, de Judea, con el gobernador Poncio Pilato al frente, quien será destituido de su cargo el año 36 d. C. El ejército de que dispone se reduce a un contingente de tropas auxiliares no superior a unos 4.000 o 5.000 hombres.

En Galilea y Perea, separando las dos provincias romanas citadas, ocupa el cargo de tetrarca, mandatario en todo similar a un rey, pero de una dignidad algo inferior, Herodes Antipas, quien gobierna un pequeño estado autónomo, semi-independiente, aunque formando parte de la estructura política del imperio romano. El ejército propio de que dispone este tetrarca es de unos 7.000 soldados. Una situación similar es el caso de la zona conocida hoy como los Altos del Golán, al este del lago de Genesaret, que entonces comprendía las regiones de Gaulanitis, Batanea, Traconitis y Auranitis. El ejército de su tetrarca Filipino no es superior al de su hermano Herodes Antipas, ambos personajes hijos del famoso Herodes el Grande, aunque procedentes de distinta madre. Este Filipino debió morir el año 33 o 34 d. C.

Al sur del territorio del tetrarca Filipino y ocupando prácticamente lo que hoy es Jordania se halla el reino Nabateo, cuya capital es la ciudad de Petra. Se trata de un estado en este caso independiente, aunque bajo el amparo y control del imperio romano. Su rey es Aretas IV, quien posee un ejército numeroso compuesto por unos 20.000 soldados¹.

¹ Para una visión general del Próximo Oriente en aquellos años puede consultarse: Sartre, 1991. Para los cálculos del contingente de tropas en los respectivos territorios, véase González Echegaray, 2010: 227-238, por lo que se refiere al ejército romano, y González Echegaray, 2007: 145-146, por lo que atañe a las tropas de los tetrarcas y del rey nabateo.

Por aquellos años el gobernador romano de Siria en nombre del emperador había firmado con el rey de los Partos, precisamente en un puente sobre el fronterizo río Éufrates, un tratado de no agresión, por lo que aparentemente reinaba en la zona una paz internacional. Pero todos los responsables políticos, incluidos los gobernadores romanos, odiaban sin embargo a un personaje casi insignificante por su poder territorial, pero convertido en confidente particular y directo del emperador Tiberio, de tal manera que, cuando los gobernadores romanos hacían las consultas pertinentes a Roma, ya Tiberio conocía el asunto según la versión que le había dado nuestro personaje en cuestión, que era ni más ni menos que el tetrarca Herodes Antipas. Digamos entre paréntesis que hasta el evangelio se hace eco de esa inquietante pero conocida situación. Dirá: “Aquel mismo día se hicieron amigos Herodes y Pilato, porque antes estaban enemistados entre sí” (Lc 23, 12). Sin embargo, Herodes Antipas iba a cometer un error, que acabaría llevándole a la ruina, como enseguida vamos a ver de acuerdo con el relato de Josefo.

Precisamente para suavizar las relaciones entre los distintos mandatarios, en este caso entre Aretas y Antipas, aquél decidió utilizar el consabido método de los matrimonios entre las partes. Así ofreció su hija para que Antipas la aceptara como esposa, sellando de este modo la paz y tratando de que pasaran al olvido las asperezas políticas y los problemas territoriales que separaban a ambos estados. Y es aquí donde Josefo señala el torpe paso dado por Herodes Antipas. Había viajado éste a Roma, y allí residido en casa de otro medio hermano suyo, llamado también Herodes. Probablemente su nombre completo debió ser Herodes Filippo, y era un miembro más de la intrincada serie familiar de esa dinastía, donde había numerosos matrimonios dentro de la familia, y en la que se repetían hasta la saciedad los mismos nombres de persona. Este Herodes, vecino de Roma y dedicado solo a su vida privada, se hallaba casado con una pariente suya llamada Herodías, la cual resultaba ser sobrina del propio Antipas. Éste se enamoró de su bella y encantadora hospedera, a lo que no se opuso el propio marido, siempre que aquél estuviera dispuesto a contraer matrimonio legal con ella.

Con esta obsesiva idea, Herodes regresó a Galilea, para tratar de afrontar el problema del imprescindible divorcio con la hija del rey Aretas. Pero como este tipo de chismes corren con facilidad en los medios de la corte, la noticia de que Antipas, ya para entonces hombre muy maduro, había sido seducido en Roma por el encanto de su cuñada y sobrina y estaba dispuesto a casarse con ella, acabó llegando a los oídos de su legítima esposa. Ésta en secreto le pasó la noticia a su padre, el rey de los Nabateos. Ambos, padre e hija, prepararon entonces con habilidad la huida de ésta a la casa paterna en Petra. Ella, no dándose por aludida de la situación, solicitó a su marido permiso para pasar una temporada en el palacio-fortaleza de Maqueronte, junto al Mar Muerto, lugar muy cercano a la frontera del reino nabateo. Antipas, que esperaba ya de un momento a otro la inminente llegada de Herodías, vio el cielo abierto para evitar en la corte el conflicto directo y dio toda clase de facilidades a la petición de su esposa. El padre de ésta, que lo tenía todo planeado, arregló la huida de su hija desde Maqueronte a la ciudad de Petra, donde fue recibida con el cariño familiar. Sin embargo, la afrenta y humillación, provocada por el odiado tetrarca Herodes Antipas al rey de los Nabateos, no iba a quedar impune.



Es a partir de este momento cuando comienzan los celos de Antipas frente a Juan el Bautista, que predica y bautiza a orillas del Jordán dentro del territorio de la Perea, a su vez integrado, como hemos dicho, en el estado autónomo de la tetarquía. Herodes Antipas sospechaba que el rigor del profeta y el gran prestigio de que disfrutaba en el pueblo pudieran volverse contra él. Josefo no da ulteriores explicaciones sobre el tema, pero el situar en este contexto el pasaje del Bautista nos induce a pensar que su arresto y posterior ejecución están íntimamente relacionados con el episodio de la boda del tetrarca con Herodías. Sin embargo, hay que recurrir a los evangelios para verlo declarado expresamente:

Es que Herodes había mandado prender a Juan y lo había metido en la cárcel encadenado. El motivo era que Herodes se había casado con Herodías mujer de su hermano Filipo, y Juan le decía que no le era lícito tener a la mujer de su hermano (Mc 6, 17-18; cf. Mt 14, 3-4; Lc 3, 19-20).

Como consecuencia del repudio de la hija de Aretas por parte del tetrarca, aquél comenzó a tramar la venganza, estando dispuesto a acabar con su enemigo. En seguida surgieron de nuevo las viejas reclamaciones fronterizas y el rey de los Nabateos, buscando camorra para asestar un severo castigo al tetrarca, concentró sus tropas en torno a la localidad transjordana de Gamala. Existe una discusión técnica entre los comentaristas del texto y los historiadores sobre la identificación de este lugar, tema en el cual no vamos a entrar aquí (cf. González Echegaray, 2007: 144-145). Según nuestra opinión se trata de la conocida ciudad del Golán llamada Gamala, de suyo en territorio perteneciente en teoría a la tetarquía de Filipo, pero sobre cuyos derechos de propiedad, sin que sepamos bien las razones, discutían desde hacía tiempo nabateos y galileos. Aquí es donde se iba a producir el estallido del choque, todo ello con la connivencia del tetrarca Filipo, que tampoco se llevaba bien con su vecino y hermano. De hecho, Josefo sugiere que fueron unos oficiales del ejército de Filipo quienes, integrándose en las tropas de Antipas como aliados y colaboradores, traicionaron a éste en favor de Aretas.

La batalla resultó catastrófica para Herodes Antipas, quien, si hubiera sido un hombre sensato, nunca debiera haberse atrevido a salir al encuentro de un rey, el cual venía a él con un ejército que doblaba en efectivos al suyo propio, sino haber tomado la decisión de mandar emisarios con vistas a un alto el fuego y un tratado de paz, por muy humillante que resultara. Ésta es la situación que con tanta exactitud refleja la parábola lucana.

El pueblo de la tetarquía se conmovió ante tan aparatosa derrota bélica, que, desde ahora no iba a ser más que el comienzo de presiones y amenazas del vecino reino nabateo. Por su parte, todo el mundo en el Próximo Oriente quedó también impactado ante tan espectaculares acontecimientos. Las gentes del país decían que se trataba de un castigo de Dios, debido al atrevimiento de Antipas encarcelando y dando muerte al profeta llamado Juan el Bautista. De ahí que reclamaran ahora responsabilidades a su tetrarca.

En esta ocasión de tremenda crisis y desconcierto total, Antipas no se dio por vencido y, valiéndose de su extraña amistad con el mismísimo emperador, acudió a



él, enviándole una notificación de lo que Aretas había hecho. Tiberio, ya anciano, enfermo y siempre malhumorado y suspicaz, reaccionó en este caso con gran violencia contra el rey nabateo. Fue entonces cuando envió una orden al gobernador Vitelio para que atacara con sus tropas a ese reino árabe, capturando al rey Aretas y enviándolo a Roma cargado de cadenas, o el trofeo de su cabeza en el caso de que fuera muerto en el combate.

Vitelio, testigo directo de todo lo que ocurría en oriente, y enemigo declarado del intrigante Antipas, dando una respuesta a Roma de que acataba la orden del emperador, se tomó el enojoso asunto de muy mala gana y con toda la tranquilidad del mundo. Se trataba de declarar la guerra al reino nabateo y de conquistar al fin la prácticamente inexpugnable capital, Petra, ciudad aislada y rodeada de montañas en el confín del desierto. Preparó un ejército, compuesto fundamentalmente por dos legiones y las correspondientes tropas auxiliares, en total unos 20.000 hombres, y así penetró en Galilea, sin duda con una gran complacencia por parte de Antipas, que veía en los soldados romanos las poderosas fuerzas destinadas a desagraviar su humillación.

Desde el sur de Galilea el ejército romano, que portaba todas las enseñas militares, algunas de las cuales eran consideradas por los judíos como afrentosas a su religión, recibió la orden de no atravesar el territorio de Judea propiamente dicha, y, descendiendo al valle del Jordán, siguió el curso de este río por su ribera izquierda atravesando el territorio de la Perea. Era la primavera del año 37 d. C., y los soldados y sus máquinas de guerra se desplazaban lentamente en dirección del Mar Muerto, para después continuar hacia Petra. Prueba de ello es que su comandante en jefe y gobernador de la provincia, Lucio Vitelio, abandonando temporalmente el mando de sus tropas, se dirigió a Jerusalén, donde se estaban celebrando las grandes fiestas de la Pascua, para disfrutar de unos días de descanso y gozar de la novedad y brillantez de las costumbres judías en torno a su famosísimo templo. Fue entonces cuando llegaron allí los correos imperiales, dando cuenta del fallecimiento de Tiberio.

Vitelio respiró satisfecho y apenas le faltó un momento para transmitir a los oficiales de su ejército, que procedieran inmediatamente a devolver las tropas a sus cuarteles en la provincia de Siria, pues la guerra contra el reino nabateo se daba ya por concluida aun sin haber empezado. Cabe imaginar el desconsuelo de Herodes Antipas, a quien ahora la mala suerte le impedía dar satisfacción a su vanagloria y espíritu de venganza.

Aquí concluye la historia de Josefo, ahora glosada por nosotros, en torno a la desgraciada aventura amorosa de Herodes Antipas. Todavía, pero ya más adelante en XVIII, 240-256, el historiador narrará la coda final de la historia del tetrarca. Por instigación de su sobrino Herodes Agripa I, por cierto hermano de Herodías, Antipas había sido acusado ante el nuevo emperador Calígula. Trasladado a Italia, Herodes Antipas se entrevista en la Campania con el emperador, quien le destituirá fulminantemente y le mandará al destierro en las Galias. Aquí al fin se instalará en una pequeña ciudad del Pirineo, cerca de la frontera con Hispania, donde terminará sus días.

La cronología exacta de los hechos narrados por Josefo resulta a veces imprecisa y, por tanto, discutible. Tenemos, no obstante, una fecha segura, que es la muer-



te del emperador Tiberio el 16 de Marzo del año 37 d. C. Sin que aún hubiera transcurrido un mes, llegaba la noticia al gobernador Vitelio, estando éste en Jerusalén durante la fiesta de la Pascua. La situación excepcional de extrema gravedad obligaba entonces a que una noticia como ésta fuera de inmediato transmitida a los gobernadores de todas las provincias. Esto se hacía a través de los correos imperiales, que, a caballo y relevándose en las postas (*mansiones*), llevaban la nueva en pocos días hasta los confines del imperio. Pero éste no era el procedimiento habitual de transmitir mensajes, correspondencia y disposiciones gubernamentales, que, por lo que se refiere a las provincias del oriente, se hacía normalmente por vía marítima. El tráfico naval, sin embargo, estaba restringido a solo seis meses en el año, debido a las limitadas condiciones de la navegación de entonces. De todos modos, en plena temporada buena, una nave que partía de oriente, como era el caso de los puertos de Cesarea, Ptolemaida, Tiro o la misma Seleucia de Antioquía, venía a tardar unos tres meses en arribar a los puertos de Italia conectados con Roma, como Putteoli y Ostia. El viaje de vuelta desde éstos a los puertos de Asia se hacía en mucho menos tiempo, debido a la dirección predominante de los vientos en el Mediterráneo durante el verano.

Resulta, pues, que si a comienzos de la primavera del año 37 ya estaba en marcha un poderoso ejército para hacer la guerra a los nabateos, la campaña tenía que estar planeada el verano anterior, pues una contienda bélica comprometida, como era la que había de llevarse a cabo contra Petra, implicaba la confección de un cuidadoso proyecto, que incluía el empleo de espías para conocer la situación del enemigo, la preparación y traslado de las distintas tropas desde sus cuarteles de invierno, algunos de ellos tan apartados como los que se hallaban en las riberas del Éufrates, y, sobre todo, la necesidad de un plan de ataque viable que en este caso tuviera en cuenta el fuerte contingente de fuerzas del enemigo y la excepcional situación estratégica de la capital nabatea, que hasta entonces la había hecho inexpugnable, como lo sería aún en el futuro, hasta que bastantes años después, en tiempos del emperador Trajano, cayera por fin en manos de los romanos el año 106 d. C.

Es muy probable, pues, que la fecha en que llegó a Siria la orden del emperador Tiberio de hacer la guerra a los nabateos fuera, como tarde, a principios del verano del 36 d. C. y muy probablemente el año anterior, el verano u otoño del 35 d. C., dados el retraso intencionado y la lentitud calculada con que Vitelio actuaba, a causa de su resistencia a inmiscuirse en el conflicto. Estaríamos precisamente en el mismo año de la llegada de Vitelio a su nueva provincia, que acaso estaba conectada con la misión de llevar a cabo aquella la guerra.

Piénsese que la petición de auxilio por parte de Herodes Antipas habría llegado a Roma seguramente el año 34 d. C., y que, por tanto, la contienda bélica entre ambos reyes podría haber sido tal vez el verano del año 33 o 32 d. C., en todo caso antes de la muerte del tetrarca Filipo en el 33 o 34, ya que del texto de Josefo parece deducirse que en aquél momento vivía aún ese mandatario. Por otra parte, para entonces ya había sido ejecutado hacía algún tiempo el profeta Juan el Bautista, puesto que el pueblo achacaba los desastres políticos y la derrota bélica de Antipas a esta circunstancia, como castigo de Dios. Así, la fecha del año 29 para la muerte del Bautista, colegida de los textos evangélicos, podría, pues, coincidir con lo que se deduce de la información de Josefo.

Ahora bien, aunque a veces se ha barajado la fecha del 33 para la muerte de Jesús, casi todos los comentaristas están hoy de acuerdo en que debió ser en la pascua del año 30 d. C., lo que quiere decir que la parábola de Jesús aludiendo a la guerra de los dos reyes en cuestión, se anticipa en el tiempo a la realidad de los hechos.

Normalmente se piensa que el género literario parabólico de los evangelios procede originariamente de la propia predicación de Jesús y no es simple fruto de la elaboración literaria de los evangelistas. Dice un conocido estudioso de la figura histórica de Jesús: “El hecho de que en la tradición sinóptica abundan las parábolas y aparezcan distribuidas por todas las fuentes, más la ausencia en el resto del NT de parábolas tan hábil y artísticamente elaboradas, constituyen un buen argumento para postular que muchas —si no todas— las de los Evangelios tienen su origen en la enseñanza de Jesús” (Meier, 1997-2009: II, p. 193, ver también p. 234). Sin embargo, es evidente —lo que se aprecia muy bien en Lucas— que existe en los evangelios una elaboración posterior de las parábolas hasta darles la forma actual, lo cual no excluye incluso que en ciertos casos alguna de tales parábolas haya podido ser compuesta por el propio Lucas (Guijarro, 2010: 361-362).

Ahora tenemos en esta parábola de la guerra entre los dos reyes la posible alusión a un hecho histórico, bien conocido en la región, pero que aún no había tenido lugar cuando presumiblemente aquella fue pronunciada por Jesús. Cabría pensar aquí precisamente en esa reelaboración lucana, que habría podido matizar y adaptar a la realidad de los acontecimientos allí producidos, unas palabras genéricas originarias de Jesús sobre un posible enfrentamiento bélico. Pero también podría suceder que la velada alusión a la contienda entre Antipas y Aretas procediera del mismo Jesús, ya que la situación de inminente guerra entre aquellos debía ser cosa conocida y comentada en el ambiente del país desde los días del repudio de la hija del segundo, y todo el mundo sabía que las tropas del monarca Aretas duplicaban en número a las del modesto ejército de Herodes Antipas.

Otra cuestión, de suyo más discutible y que por nuestra parte estimamos poco probable por resultar rebuscada, sería suponer que el propio Jesús, o en todo caso la intención que el texto de Lucas atribuye a Jesús, constituyera la plasmación de una verdadera amenaza de éste contra Herodes Antipas. Es cierto que, siguiendo puntualmente el evangelio lucano, en primer lugar se habla de que “el tetrarca Herodes, a quien Juan reprendía por el asunto de Herodías, esposa de su hermano, y por todas las maldades que había hecho, añadió a todas ellas la de encerrar a Juan en la cárcel” (Lc 3, 19-20). Más tarde se dice que el tetrarca ha mandado matar al profeta, y se pregunta quién es ahora este nuevo personaje religioso, llamado Jesús. “Herodes se decía: A Juan lo mandé decapitar yo. Quién es éste de quien oigo semejantes cosas. Y tenía ganas de verlo” (Lc 9, 9). Pero, como en el caso de Juan, esta en principio sana curiosidad por escuchar a Jesús va a empezar a transformarse en persecución con el fin de acabar con él. Son unos fariseos los que se acercan a Jesús y le dicen: “Sal y marcha de aquí, porque Herodes quiere matarte” (Lc 13, 31).

Es precisamente entonces cuando Jesús de alguna manera se enfrenta con el tetrarca llamándole zorro y declarando que sigue su viaje a Jerusalén no para huir de él, sino porque “no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén” (Lc 13, 32-33). En este contexto es donde aparece la parábola de la guerra entre los dos reyes, y



podría interpretarse como que Jesús hace lo que tiene determinado hacer, sin tener en cuenta las dudas y propósitos del tetrarca, ni las amenazas de que se repitiera ahora lo que un día se hizo con el Bautista. Es más bien el propio Herodes Antipas quien debe cuidarse de sí mismo dada la tensa situación internacional, ya que se encuentra —diríamos— en el ojo del huracán. ¿Cómo es posible que piense enfrentarse a Aretas careciendo, como todo el mundo sabe, de un buen ejército? Solo el orgullo y la obcecada pasión puede llevarle a la ruina total que le espera: “O qué rey si va a dar la batalla a otro rey no se sienta primero a deliberar si con diez mil hombres podrá salir al paso del que lo ataca con veinte mil? Y, si no, cuando el otro está todavía lejos, envía legados para pedir condiciones de paz” (Lc 14, 31-32).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FITZMYER, J. A. (1986-2004): *El evangelio según San Lucas*, I-IV, Madrid.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (2001): *Jesús en Galilea*, 2ª ed. Estella.
- (2007): *Los Herodes. Una dinastía real de los tiempos de Jesús*, Estella.
- (2010): *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*, 2ª ed., Estella.
- (2012): *Flavio Josefo. Un escritor judío contemporáneo del Nuevo Testamento*, Salamanca.
- GUIJARRO, S. (2010): *Los Cuatro Evangelios*, Salamanca.
- MEIER, J. P. (1997-2009): *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Estella.
- SARTRE, M. (1991): *El Oriente Romano*, Madrid.
- SMITH, B. T. D. (1937): *The Parables of the Synoptic Gospels*, Cambridge.



LA TRADICIÓN LATINA DE LOS *TACUINA*. TEXTO E IMAGEN AL SERVICIO DE LA CIENCIA MÉDICA*

José Antonio González Marrero

Instituto Universitario de Estudios Medievales y Renacentistas

toglez@ull.edu.es

RESUMEN

El mundo islámico fue a lo largo de la Edad Media el mayor medio de divulgación de la ciencia griega clásica. El *Tacuinum sanitatis*, obra del persa Ibn Buṭlān (siglo 5 H. / XI J. C.), sigue los contenidos de los tratados hipocráticos de los siglos V y IV a. C. Estos textos dan importancia a la dieta, entendida como el equilibrio del hombre con su entorno y de los alimentos con los ejercicios físicos. El *Tacuinum sanitatis* fue escrito con un innovador uso de tablas sinópticas, usadas con anterioridad en el campo de la Astronomía. En ellas se propone al hombre del Medioevo una medicina práctica y preventiva.

PALABRAS CLAVE: Ibn Buṭlān. Higiene y dietética medieval árabe. *Tacuinum sanitatis*.

ABSTRACT

«The Latin tradition of *Tacuina*. Text and image to service of medical science». During the Middle Ages, the Islamic world was the most important means of diffusion of classical Greek science. The *Tacuinum Sanitatis* written by the Persian Ibn Buṭlān (5th A. H. / 11th A. D. century), summarizes the contents of the Hippocratic texts from the fifth and the fourth centuries B.C. These texts give importance to the diet as a balance between man and his environment and food and physical exercises. The *Tacuinum sanitatis* was composed using an innovative presentation of contents in synoptic tables, which had earlier been used in the field of Astronomy. These tables recommend a practice and preventive medicine to the people of the Middle Ages.

KEY WORDS: Ibn Buṭlān. Medieval Arabic hygiene and dietary. *Tacuinum sanitatis*.

0. GENERALIDADES

Probablemente la medicina sea la disciplina que aporte más luz sobre los comportamientos sociales y culturales de una época a partir de la transmisión de sus conocimientos, porque indaga en la causa de una enfermedad —aporta el nombre, el género, la condición social y la edad— y establece un diagnóstico y unas pautas que seguir a continuación en relación a un enfermo y su entorno, al mismo tiempo que nos ofrece información sobre los hábitos alimenticios, la higiene como prevención de la enfermedad, los comportamientos sexuales, etc¹. Su estudio supone, sin duda, una buena forma de conocer la sociedad medieval.



La medicina que llega a la Edad Media se ejerce de forma caritativa, en los monasterios² y después en las escuelas catedralicias. Los textos médicos escritos en latín proceden en su mayor parte de las obras de Galeno. Puede decirse que éstos son estudios abreviados o comentados con un carácter eminentemente práctico que pasaban traducidos de unos estudiantes a otros. Sin embargo, aunque en muchos casos estos resúmenes eran malas traducciones mantenían una autoridad indiscutible. Pero si bien la Iglesia desempeñó un importante papel en el desarrollo inicial de la medicina³, también, en su intención por frenar prácticas curativas paganas, paralizó avances como los de la cirugía, la cual quedó totalmente prohibida⁴.

En este sentido, la medicina medieval tuvo que mantener varias controversias. La primera de ellas viene heredada de los postulados del Galeno romano, textos en los que la cirugía era solo una forma de tratamiento. Este enfrentamiento entre la teoría y su práctica quirúrgica⁵ hizo que ésta no fuera digna de estudio. La segunda tiene que ver con el pensamiento cristiano que veía en el cuerpo la prisión del alma. De este modo y dentro de las limitaciones establecidas por la Iglesia, los siglos altomedievales utilizan sobre todo plantas medicinales y diversas mezclas como tratamiento.

La llegada de los conocimientos de la medicina árabe no aportó al principio grandes novedades a la medicina occidental, porque tenía consideraciones similares a las cristianas en lo que a estudios anatómicos se refiere, abandonando la cirugía y la sangre, sinónimo ésta última de impureza. No obstante, los árabes, que conocieron la medicina griega desde muy pronto, dieron a ésta un impulso enorme al traducir sus contenidos principales al árabe. Esta literatura médica con base galénica, una vez traducida, adaptada, combinada con el pensamiento árabe

* Este trabajo se ha realizado con financiación del proyecto de investigación HUM2006/00560-FILO del Ministerio de Educación y Ciencia. El autor es miembro del grupo de investigación consolidado *LHISARTE (Textos y Contextos del saber griego, latino y árabe)* del Instituto Universitario de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMyR) de la Universidad de La Laguna.

¹ *Vid.*, entre otros, P. Laín Entralgo, 1981: 3-17; y P. Laín Entralgo, 1982.

² En 529 se fundó el monasterio benedictino de Montecassino, que pasa por ser el primero de este tipo. *Vid.* J. Agrimi - C. Crisciani, 1993: 217-259.

³ El Concilio de Tours del año 1163 promulgó un edicto que especificaba *Ecclesia abhorret a sanguine*. Éste, vigente a partir del año 1215, significó en la práctica la prohibición del ejercicio de la medicina para los clérigos.

⁴ La distinción entre lo sobrenatural y lo real podía conducir a error en la Edad Media. La religión mantenía los límites y se oponía a los elementos mágicos que se difundieron como medicina popular. Esto entronca con otro hecho importante que relaciona medicina y religión: la enfermedad está producida por el pecado, la brujería o el demonio.

⁵ Las enseñanzas universitarias medievales de la medicina que dividen la práctica médica en teoría y práctica poca relación tienen con el sentido clínico de la palabra. La *theoriké* estudia los principios generales que explican la salud y la enfermedad y los aspectos sobre los que descansa la dietética, higiene y terapéutica general. La *practiké* estudia enfermedades específicas. *Vid.* L. García Ballester, 1988: 98-103.

y considerada como tal durante los siglos VIII y IX, llegó a Occidente⁶ a partir del siglo XI gracias a las primeras traducciones árabes al latín. Dos siglos antes, en el IX, ya fomentaban la formación médica y abogaban por el control de las enfermedades en hospitales.

El resumen del pensamiento greco-árabe tiene su ejemplo más concreto en el *Canon* de Abū ‘Alī al-Ḥusayn Ibn Sīnā, Avicena (980-1037). Esta obra abarca todos los aspectos de la medicina⁷. Pero la impronta árabe en la medicina en al-Andalus se descubre definitivamente en la obra de Ibn Rušd, Averroes (1126-1198) y su *Kitāb al-kulliyāt al-ṭibb* (*Libro de las generalidades de la medicina*)⁸.

1. TACUINUM SANITATIS.

AUTOR, ORIGINAL ÁRABE Y TRADUCCIÓN LATINA

Ibn Buṭlān⁹, médico cristiano nacido en Bagdad y muerto entre 1063 y 1068¹⁰. Expuso sus teorías en el *Taqwīm al-Šihḥa* (*Tacuini Sanitatis*) a principios del siglo XI. No es mucho lo que sabemos de él, pero sí se nos ha transmitido, gracias a su correspondencia (Elkhadem, 1990), que estudia medicina y filosofía con Abū al-Faraḥ ‘Abd Allāh b. al-Ṭayyib. Hacia 1047 abandona Bagdad, a donde no regresará jamás, para viajar a El Cairo. En esta ciudad encontrará un rival en su arte, el médico Ibn Riḍwān (998-1061), menos cultivado y original desde un punto de vista intelectual que él, pero de mayores conocimientos científicos y de medicina práctica. Desde aquí parte hacia Alepo, de donde es forzado a salir hacia Antioquía, debido a su actitud

⁶ No debemos pensar de manera exclusiva en la difusión de la ciencia que hicieron los árabes de España, sino también en el enorme papel desempeñado por las Cruzadas y por el comercio en el Mediterráneo.

⁷ Dividió la obra en cinco libros que a su vez se subdividen en secciones: en el primero estudia las generalidades del cuerpo humano, la salud y la terapéutica simple (*de rebus utilibus scire medicine*); en el segundo la farmacología simple y la materia médica (*de medicinis simplicibus*); en el tercero las patologías expuestas por órganos y sistemas, o lo que es lo mismo, las enfermedades desde la cabeza a los pies (*de egritudinibus particularibus que fiunt in membris hominis, a capite usque ad pedes manifestis et occultis*); en el cuarto las fiebres, signos, síntomas, diagnósticos y pronósticos (*de egritudinibus particularibus que, cum accidunt, non sunt uni membro proprie et de decoratione*) y en el quinto los medicamentos compuestos (*de componendis medicinis et ipse est antidotarium*). Vid. H. Schipperges, 1989: 104.

⁸ Recoge en siete libros la anatomía, fisiología, patología, semiótica, terapéutica, higiene y medicación. Véase M. C. Vázquez de Benito, 1998; y M. C. Vázquez de Benito - C. Álvarez Morales, 2003.

⁹ Abū al-Ḥasan al-Mujtār ibn al-Ḥasan ibn ‘Abdūn ibn Sa’dūn ibn Buṭlān. Nacido a comienzos del siglo 5 H. / XI J. C. y fallecido entre 1063 y 1068. Su biografía está recogida en Ibn al-Qifī, *Tārīḥ al-ḥukamā’*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903, pp. 294-315; e Ibn Abī Usaybī’a, *‘Uyūn al-anbā’*, ed. A. Muller, Cairo - Königsberg, 1882-1884, vol. I, pp. 241-243. J. Schacht - M. Meyerhof, *The medico-philosophical controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo: a contribution to the history of Greek learning among the Arabs*, El Cairo, 1937, p. 52.

¹⁰ J. Schacht - M. Meyerhof, *The medico-philosophical controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo: a contribution to the history of Greek learning among the Arabs*, El Cairo, 1937, p. 52.



autoritara. Siguen en su viaje Laodicea y Jaffa. En 1049 regresa a El Cairo, donde su enemistad con Ibn Riđwān adquiere tintes violentos a tenor de los relatos conservados (cf. Elkhadem, 1990: 10). En 1054, se asienta en Constantinopla, en un momento en que la peste hace estragos entre la población. Un solo año después, se retira a un monasterio en Antioquía, donde muere¹¹.

La obra más importante y con la que mayor notoriedad consiguió Ibn Buṭlān es su *Taqwīm al-Šiḥḥa*. Es ingeniosa y nueva por la forma que da a unas tablas sinópticas dedicadas a la salud. Probablemente sea el inventor de este uso de las tablas que ya se usaban en astronomía (cf. R. Muñoz Jiménez - M. Aguiar Aguilar, 2000: 181-189).

El libro contiene 280 artículos, divididos en quince columnas verticales: la primera es el número de orden; la segunda el nombre del objeto en cuestión; la tercera su naturaleza desde el punto de vista de los cuatro elementos; la cuarta el grado; la quinta la elección que debe hacerse; la sexta la utilidad o beneficios; la séptima el inconveniente que tiene; la octava la solución al inconveniente; la novena que produce; la décima el período adecuado de tiempo; la undécima la estación; la duodécima la edad; la decimotercera la región; la decimocuarta las autoridades; y la decimoquinta unos consejos de tres o cuatro líneas.

El nombre de Ibn Buṭlān aparece latinizado como Ububchasym de Baldach o Ellbochasim de Baldach. Es el autor del *Taqwīm al-Šiḥḥa*, traducido al latín como *Tacuinum sanitatis*, *Tacuinum sanitatis in medicina*, *Theatrum sanitatis* o, incluso, *Tabulae sanitatis*, pero a él se han atribuido obras de contenido similar, como son *De uirtutibus medicinarum et ciborum*¹², *Horti sanitatis* u *Horta simplicium*. Además, figura como inspirador de ciertos herbarios como *Herbarium cum figuris pictis* o *Herbaria sanitatis*. Parece, pues, que el interés de algunos médicos por la agricultura y su preocupación por conocer las aplicaciones médicas y dietéticas de los llamados “alimentos simples” dio lugar a elementos comunes entre ambos géneros.

El primer texto manuscrito árabe corresponde al siglo XI. Posteriormente, en el siglo XIII, fue traducido al latín en Italia¹³. A partir de este momento, los *Tacuina*

¹¹ Para una información más detallada en torno a la vida y obra de Ibn Buṭlān, *vid.* L. I. Conrad, 1995: 84-100; C. Brockelmann, 1937-1942: 885, vol. I; M. Ullmann, 1970: 157-158; J. Schacht, 1960-2002: 740-742, vol. III; Klein-Franke, 1985.

¹² Es conocida la obra del médico y botánico Ibn Wāfid de Toledo (1008-1074). Su nombre aparece latinizado bajo la forma de Abengüefith durante la Edad Media. Escribió el *Libro de los medicamentos simples*, obra divulgada en toda Europa gracias a la traducción resumida de Gerardo de Cremona, titulada *Liber Abenguefith Philosophi de uirtutibus medicinarum et ciborum*. Véase especialmente: J. M. Carabaza, *Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥayyāy al-Ībīī: al-Muqni' fi l-Filāḥa. Introducción, estudio y traducción con glosario* (edición en microfichas), Granada, 1988; J. M. Carabaza, “La edición jordana de al-Muqni' de Ibn Ḥayyāy. Problemas en torno a su autoría”, *Al-Qanṭara*, XI, 1990, pp. 71-81; C. Álvarez de Morales, “*El libro de la almohada* de Ibn Wafid de Toledo (recetario médico árabe del siglo XI)”, Toledo, 1980.

¹³ Véase L. Delisle, 1896: 519; y como obra más reciente y completa, P. Gil-Sotres, “La higiene medieval” en L. García Ballester, M. Rogers McVaugh (eds.), 1996: 111-182, vol. x.

sanitatis comienzan a divulgarse con iluminaciones o sin ellas, como veremos posteriormente a la hora de analizar su contenido. Tomando como base la obra de Ibn Buṭlān, los *Tacuina* son solo un reflejo lejano del texto original, puesto que ha sido cortado en las partes largas donde se exponen la experiencia del médico y sus opiniones personales.

Estos manuscritos muestran escenas de la vida diaria del campo y de la corte con un pequeño texto en latín, colocado debajo de la ilustración a la que se refiere, que fue esquematizándose cada vez más hasta llegar a ser un resumen al pie de una ilustración. Cada artículo ocupa una página entera y la lengua solo sirve de base a las escenas de la vida cotidiana, por lo que sigue el patrón de un uso científico, esto es, simple, concreta y guiando al lector al proceso que debe seguir¹⁴.

De acuerdo con estas traducciones el número de manuscritos de la versión latina de Ibn Buṭlān correspondientes a los siglos XIII, XIV y XV varía muchísimo, según se atiende a copias con ilustraciones o no¹⁵. En cualquier caso, la evolución fundamental sufrida por el texto latino a lo largo de estos siglos es la esquematización cada vez mayor del mismo, como ya hemos dicho, llegando a convertirse en un pie explicativo de una espléndida ilustración.

La lista de manuscritos iluminados es la que citamos seguidamente con referencia al lugar en que se conservan:

1. Ms. 2644, c. 1385. Biblioteca Nacional de Viena¹⁶. Conserva 204 de los 280 artículos que tenía el original árabe.
2. Ms. 4182 de la Biblioteca Casanatense de Roma. Es una copia del anterior y se titula *Theatrum sanitatis*¹⁷.
3. Ms. Lat. 1673 de la Biblioteca Nacional de París. Está datado a finales del siglo XIV¹⁸.
4. Ms. Leber 1088 (3054) de la Biblioteca Municipal de Ruán. Está fechado hacia 1450¹⁹ y está basado en un modelo similar al manuscrito Casanatense.

¹⁴ J. Martínez Gázquez, “Estructura del lenguaje científico antiguo-medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Hª Antigua, T. I*, 1988, pp. 403-409.

¹⁵ L. Thorndike-P. Kibre (*A catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, Londres, 1963), anotan ocho manuscritos entre los siglos XIII y XIV. B. Whitthoft (1978: 57-58) y L. Cogliati Arano (1974 [de mayor difusión ha sido su traducción inglesa, 1976]) proponen siete manuscritos y si seguimos los trabajos de L. García Ballester (*Codex Granatensis (C-67) de la Biblioteca de la Universidad de Granada*, Granada, 1974: 38) y L. Delisle (1896: 532-538), el número se eleva hasta diecisiete.

¹⁶ Se encuentra en la edición facsímil de F. Unterkircher, *Tacuinum Sanitatis in medicina [Viena cod. s. n. 2466]*, Graz, 1967 y, más recientemente, en M. de Battisti - A. Biffi, *Ellbochasim de Baldach. Il libro di casa Cerruti (Tacuinum sanitatis in medicina, ms. Series Nova 2644 Viena, Osterreichische Nationalbibliothek)*, Milán, 1983.

¹⁷ Se halla editado en el facsímil de L. Serra - S. Baglioni, *Theatrum Sanitatis: Codice 4182 della R. Biblioteca Casanatense*, Roma, 1940 y A. Pazzino - E. Pirani - M. Salmi, *Ubuhasym de Baldch. Theatrum Sanitatis (Casanatense, Codice 4182 Biblioteca Casanatense de Roma)*, Parma, 1969, 3 vols.

¹⁸ Fue editado en facsímil por E. Berti-Toesca, *Il Tacuinum Sanitatis della Biblioteca Nazionale di Parigi*, Bérghamo, 1937.

¹⁹ Fue editado en *Arte Lombarda dai Visconti agli Sforza*, Milán, 1958.



5. Ms. 887 (1041) de la Biblioteca de la Universidad de Lieja. Corresponde aproximadamente al segundo cuarto del siglo XV²⁰ y sigue el estilo de los precedentes.
6. Ms. Lat. 9333 de la Biblioteca Nacional de París. Está datado entre 1445 y 1451. Es una copia del ejemplar de Viena²¹.
7. Codex Granatensis, C-67 de la Biblioteca de la Universidad de Granada. Es anterior a 1450.
8. Codex 2396 de la Biblioteca Nacional de Viena.
9. Codex 5264 de la Biblioteca Nacional de Viena.

De 1531 data la primera edición que conocemos del *Tacuinum sanitatis*. Fue impresa en Estrasburgo en casa del impresor Hans Schott con el siguiente título: *Tacuini sanitatis Elluchasem Elimithar Medici de Baldath, de sex rebus non naturalibus, earum naturis, operationibus, et rectificationibus, publico omnium usui, conseruandae Sanitatis, recens exarati Agentorati apud Ioannem Schottum*. El libro está dedicado a Alberto de Brandenburgo, arzobispo de Maguncia, y contiene, además, las traducciones del citado *De uirtutibus medicinarum et ciborum* de Abengüefit y el *De rerum gradibus* de Alkindus (al-Kindí, fallecido en 870)²². La segunda edición de estos tres textos se publicó con el añadido del *Tacuinum aegritudinum* de Ibn ʿĀzla²³ en 1533. Lejos de caer en el olvido, en este siglo XVI el interés por la higiene y la salud pública se incorporan a los nuevos conceptos que traen consigo los humanistas.

2. TACUINUM SANITATIS. EL CONTENIDO

El *Tacuinum sanitatis* es un tratado de higiene y dietética presentado como guía de la salud en forma de tablas. Es una amalgama de contenidos de medicina clásica, árabe y conocimientos y prácticas populares, que intenta representar una visión de la enfermedad desde un punto de vista racional aportando una serie de pautas que permiten mejorar la salud y alejándose de la perspectiva fatalista del malestar y los achaques que existía en la Edad Media.

²⁰ I. J. Gobeaux-Thonet, “Un manuscrit inédit du *Tacuinum Sanitatis in medicina* d’Ibn Buṭlān conservé à la Bibliothèque de l’Université de Liège”, *Scriptorium* 23 (1969), pp. 101-107; y C. Opsomer, *L’art de vivre en santé. Images et recettes du moyen âge. Le “Tacuinum Sanitatis” (manuscrit 1041) de la Bibliothèque de l’Université de Liège*, Lieja, 1991.

²¹ Véanse los datos que aporta O. Pächt, 1950: 13-47.

²² En el *De gradibus* de al-Kindí se expone por primera vez una teoría de cuantificación del efecto de los fármacos en el enfermo. Véase el detallado estudio que de esta obra hace H. Elkhadem, 1990: 46-47; P. Prioireschi, 2002: 17-19.

²³ Ibn ʿĀzla, contemporáneo de Ibn Buṭlān, escribió un estado del cuerpo y sus enfermedades que imita estas tablas conocido como *Tacuinum aegritudinum*. Este tratado fue impreso en 1533 también por Hans Schott en Estrasburgo.

Desde la Antigüedad griega clásica, la palabra *diáita* (dieta) tiene un sentido amplio que no está limitado a la alimentación, como se halla patente ya en el tratado *Sobre la dieta* del año 400 a. C.²⁴. La dieta hace referencia a un modo de vivir, a una relación sostenida y armoniosa con el entorno²⁵. Los tratados higiénico-médicos de la colección hipocrática que datan de los siglos V y IV a. C. centran la dieta de un individuo en un equilibrio de los alimentos y los ejercicios físicos. La preferencia de uno de estos elementos sobre otro crea una anomalía y por tanto, un desequilibrio que se convierte en enfermedad, si no se modifica y se diagnostica de forma precoz²⁶.

El *Tacuinum sanitatis*, como los tratados hipocráticos, desarrolla un sistema basado en la observación y la experiencia para el estudio de las enfermedades, que hace referencia a un texto árabe en el que hay capítulos que enseñan a reconocer los alimentos, le conceden su importancia y dictan normas para mantener la salud. De este modo, hay apartados dedicados a las frutas, el pan, las legumbres, la carne, el pescado, etc., pero también al cuidado de los dientes, la música, el sueño, el ejercicio, el aire, el agua, las estaciones, etc. e incluso a la manera de tener una pequeña farmacia doméstica.

En los contenidos de los textos latinos del *Tacuinum sanitatis* hemos contrastado que confluyen distintas tradiciones que pasamos a exponer sucintamente. En primer lugar, continúan el uso de los herbarios como otro tipo de textos que transmiten, a través de ilustraciones, los nombres y descripciones de hierbas —o plantas, en general— con sus propiedades medicinales. Entre los primeros tratados que utilizan este nombre está el *Herbarium de Apuleius Platonicus*²⁷, del que se desconoce

²⁴ Esta obra ha sido traducida por C. García Gual, J. M. Lucas de Dios, B. Cabellos Álvarez, e I. Rodríguez Alfageme, *Tratados hipocráticos III: Sobre la dieta, Sobre las afecciones, Apéndice a Sobre la dieta en las enfermedades agudas, Sobre el uso de los líquidos*, Madrid, 1986. En este sentido, véase también C. García Gual, “El cuerpo humano y su descripción en los Tratados hipocráticos”, en A. Pérez Jiménez (ed.), *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano*, Madrid, 1998, pp. 63-79.

²⁵ Laín Entralgo, atendiendo al régimen de vida y al conjunto de los hábitos del cuerpo planteados por el autor de *Sobre la dieta*, deja claros los elementos necesarios para el mantenimiento de la salud y la prevención de la enfermedad, porque son los que establecen la actividad vital de un individuo (P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*, Madrid, 1987): la alimentación, los hábitos de la vida social y política de su ciudad y los ejercicios, entre los que se incluyen la gimnasia, el paseo, el descanso o el baño. Véase también P. Laín Entralgo, *La relación médico enfermo*, Madrid, 1964, p. 79.

²⁶ Tomando como base otro tratado hipocrático, *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, el autor de *Sobre la dieta* considera que es necesario que el diagnóstico sea precoz y tenga en cuenta factores como la edad y el sexo de los individuos, la salubridad de los lugares donde habita o el estado de los vientos, etc. *Vid.* J. A. Martínez Conesa, “La gimnástica médica y el tratado hipocrático *Sobre la dieta*” en E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (eds.), *Koinòs Lògos. Homenaje Al Profesor José García López*, Murcia, 2006, pp. 589-594.

²⁷ Para distinguirlo del autor de *El asno de oro*, en ocasiones se llama *Apuleius Barbarus* o *Pseudo-Apuleius*.



su compilador, pese a indicar un nombre en el título (A. Arber - W. Th. Stearn, 1986: 14-15.). Esta pequeña obra latina es una de las primeras a las que se aplica, de manera general, la expresión “a base de plantas” y, en sentido estricto, viene a ser un manual. Fue editado por primera vez a finales del siglo XV. A ella siguen el *Herbarius* latino y alemán y el *Hortus Sanitatis*²⁸.

Estos herbarios parecen derivar, a través de Plinio, del *De materia medica* de Dioscórides. Son herbarios que, ya desde época clásica, aparecían ilustrados con un propósito didáctico y no con el fin de ser un tratado de historia natural, sino más bien un libro de ciencia aplicada o un manual de medicina, como ya demostró Herrlinger²⁹. Sin embargo, estas pinturas sufrieron un proceso de estilización que permitió su rápido deterioro, patente en tiempos de Plinio (23-79 d.C.) y se alargó hasta la Alta Edad Media³⁰. Ello provocó que Occidente olvidara el legado de la Antigüedad³¹ y rescatara las enseñanzas de la ciencia natural, y más concretamente la tradición de las ilustraciones de plantas con objetivos médicos, gracias al mundo islámico³². A ello ayudó el hecho de que los tratados árabes de agricultura fueran un verdadero compendio de economía rural, que manifestaba interés por las hierbas, donde, además, era posible encontrar capítulos dedicados a la conservación de productos cosechados, agrimensura, calendario agrícola, etc.

Un segundo aspecto que es necesario destacar es la relación del *Tacuinum sanitatis* con los *consilia*. Ambos son fruto de la falta de asesoramiento directo al

²⁸ Pese a la antigüedad que se puede acreditar en el contenido de los herbarios, fue el médico del Papa Sixto IV, Johannes Philippus de Lignamine, quien publicó la primera edición del *Herbarium* en Roma. Poco después de la aparición de las primeras ediciones impresas del *Herbarium* de Apuleius Platonicus se publicaron en Maguncia (Alemania) el *Herbarius* latino (1484) y el alemán (1485). Derivado de éste último es el *Hortus Sanitatis* de 1491.

²⁹ Hace ya algunos años que R. Herrlinger (*Geschichte der medizinischen Abbildung. Antike bis um 1600*, Múnich, 1967, pp. 23-27) afirmó que la Antigüedad clásica había desarrollado la ilustración botánica en relación con las plantas medicinales de forma esquemática, semiesquemática y naturalista. Para la evolución de este tipo de ilustraciones durante la Edad Media, véase también Ch. Singer, 1927: 1. En este mismo sentido, véase M. Collins (2000), en el que se analizan las dos principales tradiciones de hierbas derivadas del Dioscórides clásico en griego, árabe, latín y el *Herbarium de Apuleius Platonicus*.

³⁰ Por otro lado, ya en época de Plinio, éste llama la atención sobre la frecuente falta de fiabilidad de las imágenes de plantas. *Vid.* Plin. *nat.* 25, 2: “Pinxere namque effigies herbarum atque ita subscripsere effectus. Verum et pictura fallax est coloribus tam numerosis, praesertim in aemulationem naturae, multumque degenerat transcribentium socordia”.

³¹ *Cf.* M. D. Grmek, *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*, Cambridge, 1998.

³² *Vid.* D. Campbell, 2006 (= 1926): 82. O. Päch, 1950: 26. Las miniaturas árabes eliminan el elemento mitológico y conceden más importancia al detalle y ello las hace más reales enlazando, de este modo, con la tradición clásica que se había perdido. Las ilustraciones de los *Secreta Salernitana* son, a modo de ver de Päch (1950: 34), el eslabón entre las pinturas de plantas medicinales del Mundo Clásico y el *Tacuinum sanitatis*.

paciente sobre sus costumbres y surgen de la inexistencia de un intercambio de experiencias e ideas entre los profesionales.

El género de los *consilia* de literatura médica apareció a finales del siglo XIII y se desarrolló sobre todo en el norte de Italia (*vid.* J. Agrimi - C. Crisciani, 1994). Son textos que, dada su estructura específica, se convierten en género literario, pero no revelan más que el ejercicio profesional de un médico que registraba los síntomas del paciente y los transmitía por carta a otro compañero. En este documento, que era una forma de instruir y compartir experiencias, el médico define y prescribe el tratamiento adecuado para un paciente determinado. Generalmente, es una información escrita *in absentia*, esto es, a solicitud de otro médico y su redacción evidencia, como hemos dicho, un modelo invariable, que en algunos casos puede modificarse dependiendo de lo que el profesional estime conveniente explicar. Responde a cuatro secciones distribuidas del siguiente modo: diagnóstico (*casus*), régimen dietético (*regimen*), remedios (*medicinalia*) y prescripciones³³. Los *consilia* llegaron a ser actas doctrinales en las que abundan los detalles refinados y eruditos.

Los *Tacuina sanitatis* hacen referencia a uno de los principios básicos de la medicina medieval, esto es, el estudio de los cuatro humores de los que está compuesto el cuerpo humano: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra (D. W. Amundsen, 1996). La teoría de los cuatro humores o líquidos corporales procede de la filosofía griega y supone un intento de relacionar todo con las leyes universales. De este modo, con frecuencia los humores están relacionados con las estaciones, con el calor, el frío, lo seco y lo húmedo; con los signos zodiacales en grupos de tres; o con las cuatro edades de la humanidad (la infancia, la adolescencia, la edad adulta y la vejez).

Mantener inalterables estos elementos que conforman el diagnóstico médico es esencial para el bienestar de una persona. Según Ibn Butlân, las dolencias del ser humano proceden de un desequilibrio producido en alguno de estos elementos, por lo que es necesario vivir acorde a la naturaleza para conservar o recuperar la salud. Para ello son necesarios seis elementos organizados del siguiente modo: la comida y la bebida; el aire y el ambiente; el movimiento y el reposo; el sueño y la vigilia; las secreciones y excreciones de los humores; y las afecciones del ánimo (*vid.* J. J. Barbón García - M. Álvarez Suárez, 2003: 123-125, vol. 78, n.º 2).

Los hábitos alimenticios de un hombre del Medioevo dependían en gran medida del lugar de residencia y sobre todo de su situación financiera. En consecuencia, podía haber alimentos prohibitivos como las especias o el azúcar, y ello conducía, por lo general, a una dieta de trigo, carne o pescado, dependiendo del lugar

³³ El *consilium* se distingue de otros géneros de la literatura médica: el *tractatus* es totalmente impersonal; el *casus* es, como el *consilium*, un relato de un particular, pero a diferencia de éste no es requerido por otra persona; y el *experimentum*, esto es, la fórmula o receta, que concierne también a un caso específico que no tiene por qué ser personalizado.



y, en algunos casos, el complemento de verduras, frutas y otros vegetales disponibles durante la temporada en la zona³⁴.

Con estos condicionantes, Ibn Buṭlān debió organizar su *Taqwīm al-Siḥḥa*, atendiendo a unas tablas que en su versión latina fueron estructuradas a partir de ilustraciones y texto. La importancia de ambos —imagen y texto— cae de lleno en un aspecto de la naturaleza o en una simple actividad humana. La figura humana no tiene un papel predominante sobre los demás elementos pues se ha convertido en parte integrante de su entorno. Pero al mismo tiempo es un componente individualizado dentro de un todo que es la naturaleza. La estructura y contenido de los *Tacuina sanitatis* responde a siete aspectos en los que repite el mismo esquema: *complexio* (naturaleza); *electio* (elección); *iuuamentum* (utilidad); *nocumentum* (inconveniente); *remotio nocumenti* (solución al inconveniente); *quid generat* (qué produce); *conuenit* (a quién conviene)³⁵.

1. *Árboles y sus productos*. En este caso cabe todo tipo de vegetales, que pueden tener un efecto nutritivo o terapéutico, como coles o rábanos, pero también orégano y salvia o los frutos que se cogen del árbol como la uva y el vino que se obtiene de ella.

Pira. Complexio: frigida in primo, humida in secundo. Electio: odorisa matura. Iuuamentum: confert stomacho debili. Nocumentum: nocent colyce. Remotio nocumenti: cum alleis comestis post prandium. Quid generant: sanguinem frigidam multum. Magis conueniunt nature calidis, iuuenibus, estate, in regione meridionali³⁶.

2. *Estaciones del año y los fenómenos atmosféricos*. Derivados de ellas, como la lluvia, las tormentas, la nieve o, con atención muy especial, los distintos vientos, sean del sur, del norte, etc. con sus efectos sobre la naturaleza.

Autumpnus. Complexio: frigidus temperate in secundo. Electio: medium ipsius. Iuuamentum: gradatim procedentibus ad contraria ut calidum et humidum. Nocumentum: nocet temperatis complexionibus et dispositis ad ptisim. Remotio nocumenti: cum humectantibus et balneo. Quid auget: humores melencolicos. Conuenit: calidis et humidis, iuuenibus siue adolescentibus, calidis et humidis regionibus, aliis temperatis³⁷.

³⁴ Para la aplicación del *Tacuinum* y el uso de estos alimentos en la cocina medieval y renacentista, *vid.* B. C. Bowen, 1995: 112.

³⁵ Los textos latinos proceden del Ms. Lat. 9333 de la BnF.

³⁶ Fol. 3v. Pera. *Naturaleza*: fría en primer grado y húmeda en segundo. *Elección*: las aromáticas y maduras. *Utilidad*: alivian los estómagos débiles. *Inconveniente*: producen cólicos. *Solución al inconveniente*: daña las complejiones equilibradas y propensas a la postración. *Qué producen*: mucha sangre fría. *A quién conviene*: convienen más a la naturaleza cálida, a la juventud, en verano y en la región meridional.

³⁷ Fol. 52v. Otoño. *Naturaleza*: moderadamente fría en segundo grado. *Elección*: su parte central. *Utilidad*: de manera gradual avanza hacia lo contrario, esto es, hacia lo cálido y lo húmedo. *Inconveniente*: daña las complejiones equilibradas y propensas a la postración. *Solución al inconveniente*: con humedad y baños. *Qué produce*: humores melancólicos. *Conviene* a los [temperamentos] cálidos y húmedos, a los jóvenes o adolescentes, en las zonas cálidas y húmedas; y para otros, en las templadas.



3. *Carnes, pescados y utilización de alimentos manufacturados*. En este caso las referencias son al cerdo, reses, camellos y aves de corral, fundamentalmente. Pero lo más interesante, desde un punto de vista de la información cotidiana, es la representación de escenas de interior en las que aparecen carnes colgadas. Parece claro que las imágenes corresponden a viviendas de cierto poder adquisitivo en las que las cocinas exponen las partes del animal suspendido en un enganche o bien el momento en que se inicia la matanza. Junto a estos escenarios están las tiendas medievales en las que se compra azúcar, arroz o pasas, pero también se comercializa la carne o el pescado. Son escenas bastante claras y detalladas que informan al lector-espectador de lo importante que debían ser estos alimentos, como fuente de conocimiento y comercio.

A. Panis opus. Complexio: calida in secundo. Electio: qui minus habet furfuris et steterit per noctem ante coctionem. Iuuamentum: optemperat uentrem. Nocumentum: inducit pruritus et scabiem. Remotio nocumenti: cum copanagio unctuosum. Quid generat: nutrimentum bonum. Conuenit omnibus complexionibus, etatibus, temperatibus et regionibus habitatis³⁸.

B. Carnes uachine et camellorum. Complexio: calida et sicca in secundo. Electio: iuuenum exercitatarum. Iuuamentum: prestant exercitantibus se et patientibus fluxum colericum. Nocumentum: faciunt egritudinibus melancolicis. Remotio nocumenti: cum zucharo et pipere. Quid generant: sanguinem grossum melencolicum. Conueniunt magis calidis, iuuenibus, yeme, septentrionalibus³⁹.

4. *Propiedades del agua*. El tratamiento que el *Tacuinum* concede al agua en la higiene y salud del hombre es realmente importante. Se expone una distinción entre la manera de usarla en los distintos momentos del año. Por ejemplo, para los pies, el agua debe ser caliente en invierno y fresca en verano.

Nix et glacies. Complexio: frigida et humida in tertio. Electio: ex aqua dulces et bona. Iuuamentum: meliorat digestionem. Nocumentum: tussim commouet. Remotio nocumenti: bibendo antea modicum. Quid generat: desicationes iuncturarum et paralisis. Conueniunt magis calidis, iuuenibus, estate, meridianis regionibus⁴⁰.

³⁸ Fol. 61v. Pan moreno. *Naturaleza*: caliente en segundo grado. *Elección*: el que tiene poca costra y ha reposado durante la noche antes de cocerlo. *Utilidad*: asienta el vientre. *Inconveniente*: provoca prurito y sarna. *Solución al inconveniente*: con comida grasa. *Qué produce*: [es] buen alimento. *Conviene* a todas las condiciones, edades, épocas y zonas habitadas.

³⁹ Fol. 72r. Carnes de vaca y camello. *Naturaleza*: caliente y seca en segundo grado. *Elección*: de crías ejercitadas. *Utilidad*: sirve para los que hacen ejercicio y para quienes padecen flujo biliar. *Inconveniente*: provoca enfermedades melancólicas. *Solución al inconveniente*: con azúcar y pimienta. *Qué producen*: sangre espesa y melancólica. *Conviene* más a los [temperamentos] cálidos, a los jóvenes, en invierno y en zonas septentrionales.

⁴⁰ Fol. 87r. Nieve y hielo. *Naturaleza*: fría y húmeda en tercer grado. *Elección*: de agua dulce y buena. *Utilidad*: mejora la digestión. *Inconveniente*: provoca tos. *Solución al inconveniente*: bebiendo antes moderadamente. *Qué produce*: frieras en las articulaciones y parálisis. *A quién conviene*: conviene más a los [temperamentos] cálidos, a los jóvenes, en verano y en las zonas meridionales.

5. *El estado de ánimo*. Es quizás el más abstracto de los apartados. Se explica el perjuicio que provoca el insomnio o imprudencias como la ira, capaz de ocasionar ansiedad y cambios de color en la piel. Para superar todo ello considera convenientes otras actividades como el baile⁴¹, el uso de la música como inductor del sueño y la importancia de éste en el bienestar general de las personas.

6. *Tejidos*. El último apartado se ocupa de las telas empleadas para realizar vestidos, donde se muestra de nuevo el carácter que tenía una tienda medieval.

3. CONCLUSIONES

La importancia de los *Tacuina* se valora, la mayor parte de las veces, a partir de las novedades que introduce en la pintura y pocas veces para destacar sus aportaciones en el mundo de la ciencia, concretamente, en la historia de la medicina, la botánica o la zoología, entre otras disciplinas. Las fuentes literarias confirman el interés por la dieta y las costumbres a partir del siglo XIII y, en este sentido, estos textos son un elemento indispensable a la hora de estudiar no solo la dieta medieval, sino la indumentaria y los materiales para su confección, la agricultura e incluso aspectos de la arquitectura, es decir, esta guía de la salud es una muestra visual y textual de cómo entendían los propios hombres su cultura y su cotidianidad a finales del Medievo.

Como hemos visto, los *Tacuina* son una enciclopedia médica ilustrada de gran aportación a la medicina de los siglos bajomedievales, pues proporcionaba una imagen real de los usos y costumbres que debían ser comunes para lograr una higiene y, por ende, una buena salud. El carácter didáctico de la combinación de texto e imagen contribuye a que el lector-espectador aprenda a cuidarse y su amplia difusión permite, al mismo tiempo, hablar del *Tacuinum sanitatis* como un verdadero ejemplo de una medicina práctica y preventiva que sitúa en plena Edad Media los conocimientos de la medicina clásica y su asimilación y reelaboración árabe.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGRIMI, J. - CRISCIANI, C. (1993): "Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale", en M. GRMEK (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Bari - Roma, pp. 217-259.
- (1994): "Les *consilia* médicaux" en *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* 69, Tournhout.
- AMUNDSEN, D. W. (1996): *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore.
- ARBER, A - STEARN, W. TH. (1986): *Herbals: Their Origin and Evolution: a Chapter in the History of Botany, 1470-1670*, Cambridge.

⁴¹ Véase, en este sentido, M. Rodinson, 2005 (= 1969): 7-30.

- BARBÓN GARCÍA, J. J. - ÁLVAREZ SUÁREZ, M. (2003): "Tacuinum sanitatis", *Archivos de la Sociedad Española de Oftalmología* [online], vol. 78, n.º 2, pp. 123-125.
- BOWEN, B. C. (1995): "Porcus troianus et paon doré: l'exotisme culinaire de la Renaissance", en K. KUPISZ - E. BERRIOT-SALVADORE, *Les Représentations de l'Autre: du Moyen Age au XVII^e siècle*, Saint-Étienne, pp. 109-117.
- BROCKELMANN, C. (1937-1942): *Geschichte der arabischen Litteratur, Supplement*, 3 vols., Leiden.
- CAMPBELL, D. (2006): *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages*, 2 vols., Londres.
- COGLIATI ARANO, L. (1974): *Tacuinum Sanitatis*, Milán (= *The Medieval Health Handbook. Tacuinum Sanitatis*, Nueva York, 1976).
- COLLINS, M. (2000): *Medieval Herbals: The Illustrative Traditions*, Londres.
- CONRAD, L. I. (1995): "Scholarship and social context: a medical case from the eleventh-century Near East", en D. BATES (ed.), *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, Cambridge, pp. 84-100.
- DELISLE, L. (1896): "Traité d'Hygiene du Moyen Âge", *Journal des Savants*, pp. 518-540.
- ELKHADEM, H. (1990): *Le "Taqwim al-sihha" (Tacuini Sanitatis) d'Ibn Butlân: Un traité médical du XI^e siècle. Histoire du texte, édition critique, traduction, commentaire*, Lovaina.
- GARCÍA BALLESTER, L. (1988): "La medicina en la Europa cristiana medieval", *El Médico* 270: 98-103.
- GARCÍA BALLESTER, L. - ROGERS MCVAUGH, M. (eds.), *Arnaldi de Villanova. Opera medica omnia. Regimen sanitatis ad regem aragonum*, vol. X, Barcelona 1996.
- KLEIN-FRANKE, F. (1985): *Ibn Butlan. The Physicians' Dinner Party*, Wiesbaden.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1981): "Los orígenes del diagnóstico médico", *Dynamis* 1: 3-17.
- (1982): *El diagnóstico médico. Historia y teoría*, Barcelona.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, R. - AGUIAR AGUILAR, M. (2000): "La importancia de los conocimientos de astronomía en medicina: en torno a un manuscrito árabe anónimo del corpus galénico" *Qurtuba* 5: 181-189.
- NAVARRO SALAZAR, M. T. (1999): "Metodologia della trasmissione scientifica nel Medioevo", *Medicina nei secoli. Giornale di storia della medicina* 11, 1: 43-54.
- OPSOMER, C. (1991): *L'art de vivre en santé. Images et recettes du moyen âge. Le "Tacuinum Sanitatis" (manuscrit 1041) de la Bibliothèque de l'Université de Liège*, Lieja.
- PÄTCH, O. (1950): "Early Italian Nature Studies and the Early Calendar Landscape", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13: 13-47.
- PRIORESCHI, P. (2002): "Al-Kindi, A Precursor of The Scientific Revolution", *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine*, 2: 17-19.
- RODINSON, M. (2005): "Les influences de la civilisation musulmane sur la civilisation européenne médiévale dans les domaines de la consommation et de la distraction: l'alimentation", *Food and History* 3.1, pp. 7-30 (= 1969).
- SCHACHT, J. (1960-2002): "Ibn Butlan", *EI* (2^a ed.), vol. III, Leiden: E. J. Brill, pp. 740-742.
- SCHIPPERGES, H. (1989): *La medicina árabe en el Medioevo Latino*, Toledo.
- SINGER, CH. (1927): "The Herbal in Antiquity and its transmission to later Ages", *Journal of Hellenic Studies* 47: 1-52.
- ULLMANN, M. (1970): *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik, Abteilung I, Ergänzungsband VI, Abschnitt 1, Leiden, pp. 157-158.



VÁZQUEZ DE BENITO, M. C. (1998): *Obra médica. Averroes*, Córdoba.

VÁZQUEZ DE BENITO, M. C. - ÁLVAREZ MORALES, C. (2003): *El libro de las generalidades de la medicina*, Madrid.

WHITTHOFT, B. (1978): "The Tacuinum Sanitatis: A Lombard Panorama", *Gesta* 17, 1: 49-60.



APROXIMACIÓN DE UNA HERMENÉUTICA COMPARADA DEL *ENCHIRIDION MEDICINAE* (1549) DE ALONSO LÓPEZ DE CORELLA Y DEL *LIBER DE ARTE MEDENDI* (1564) DE CRISTÓBAL DE VEGA*

Justo Hernández
Universidad de La Laguna
justoh79@hotmail.com

RESUMEN

En este artículo se ha llevado a cabo un estudio descriptivo, analítico y hermenéutico de dos tratados de medicina publicados a principios de la segunda mitad del siglo XVI: el *Enchiridion medicinae* (1549) de Alonso López de Corella y el *Liber de arte medendi* (1564) de Cristóbal de Vega. El primero pretende ser un compendio médico mientras que el segundo muestra no solamente una intención propedéutica sino incluso enciclopédica abarcando la medicina teórica y práctica como todo. En relación con sus tendencias médicas, el *Enchiridion* pertenecería al galenismo arabizado. De hecho, sería incluso más tradicional que el *Liber de arte medendi*, el cual no solamente debe considerarse como un producto típico del galenismo humanista sino, probablemente, uno de los mejores. Ambos libros se dividen en tres partes (las galénicas *tres res*) pero el *Enchiridion* incluye una pequeña variación renovadora, dedicando su segunda parte a la terapéutica en vez de a la higiene-dietética clásicas. Aunque los dos libros son tradicionalmente ortodoxos, el *Liber de arte medendi* parece más avanzado en cuanto que evita sobre todo las fuentes arábigas. Sin embargo, los contenidos arabo-latinos de corte medieval del *Enchiridion* son significativos.

PALABRAS CLAVE: *Enchiridion medicinae*. Alonso López de Corella. *Liber de arte medendi*. Cristóbal de Vega. Galenismo arabizado. Galenismo humanista.

ABSTRACT

«Towards a Comparative Hermeneutic of the *Enchiridion medicinae* (1549) by Alonso López de Corella and the *Liber de arte medendi* (1564) by Cristóbal de Vega». In this paper, a descriptive, analytic and hermeneutic study of two medical treatises published at the beginning of the second half of the 16th century has been carried out: the *Enchiridion medicinae* (1549) by Alonso López de Corella and the *Liber de arte medendi* (1564) by Cristóbal de Vega. The first seeks to be a medical compendium whereas the second shows not only a propedeutic aim but also attempts an encyclopaedic account of all theoretical and practical aspects of medicine. Concerning their medical views, the *Enchiridion* seems to belong to the Arabic Galenism. In fact, it is even more traditional than the *Liber de arte medendi*, which not only should be considered as a typical product of the Humanist Galenism but may be considered the best of its kind. Both books are divided into three parts (the Galenic *tres res*) but the *Enchiridion* includes a small innovative variation devoting the second part to therapeutics instead of hygiene-dietetics in the classical way. Though the two treatises are traditionally orthodox, it seems that



the *Liber de arte medendi* is more advanced mainly in terms of its avoidance of Arabic sources. However, the medieval type arabo-latin contents of the *Enchiridion* merit attention.

KEY WORDS: *Enchiridion medicinae*. Alonso López de Corella. *Liber de arte medendi*. Cristóbal de Vega. Arabic Galenism. Humanist Galenism.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo, que con tanto cariño dedicamos en justo homenaje al profesor don José González Luis, hemos llevado a cabo un estudio descriptivo, analítico y hermenéutico de dos tratados de medicina publicados durante el segundo tercio del quinientos, con el fin de llevar a cabo una sinopsis que nos permita cotejarlos con cierta hondura. Se trata del *Enchiridion medicinae* (Pamplona, 1549) de Alonso López de Corella (1518/19-1584) y del *Liber de arte medendi* (Lyon, 1564) de Cristóbal de Vega (1510-1573). El corellano Alonso López de Corella y el alcalaíno Cristóbal de Vega, coinciden en dos aspectos. De una parte, —si es cierto que Corella se formó en Salamanca—, también lo hizo Vega, por lo que ambos estudiaron en la Facultad de Artes de esa ciudad castellana (Gurpegui, 2003: 11). De otra, —si tenemos en cuenta la posibilidad de que Corella hubiera sido profesor ayudante en la Facultad de Medicina de Alcalá—, los dos ejercieron la docencia en la Universidad cisneriana (Hernández, 1997: 25-73).

TÍTULO Y PRÓLOGO¹

Uno y otro se nos revelan fundamentales para conocer la orientación doctrinal de sus autores y la planificación de toda la obra a la que preceden. Así, el título del primero, *Enchiridion medicinae*, apunta más a los de obras relacionadas con el género compendiarlo. También el subtítulo nos aclara interesantes aspectos. Dice así: «en el cual se dilucidan las cosas principales de teórica y de práctica, según las doctrinas de los autores clásicos, y se hacen notar muchos errores de los médicos vulgares». En efecto, aparece en el título esa división entre medicina teórica y práctica, que aunque de origen helenístico fue sobre todo extendida y difundida por el *Canon* de Avicena, lo que nos hace pensar que la medicina árabo-latina le resulta muy familiar a Corella. Además, su autor pretende señalar muchos errores de los médicos vulgares; es decir, el temple del libro será polémico. En relación con el término latino *enchiridion*, que procede del vocablo griego *enkheiridion*, significa 'manual,

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación *Los tratados de medicina del siglo XVI (1543-1578): estructura y significación*, subvencionado por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de La Laguna.

¹ Todas las traducciones del original latino de ambos tratados son nuestras.



puñal, libro manual o portátil'. Esto podría llevarnos a pensar en la influencia de Erasmo de Rotterdam, autor del famoso *Enchiridion militis christiani* (1503). Sin embargo, nos parece que no hay tal influjo. Además de existir otros títulos semejantes de tratados de medicina, los planteamientos de Corella están alejados de los del gran humanista. Las referencias que Corella hace a Santo Tomás, a San Isidoro, al pecado original —cuando habla de las enfermedades hereditarias— son impensables en un renacentista de la talla del agustino holandés.

El del *Liber de arte medendi* remeda claramente al del *Ars medicinalis* de Galeno y nos hace pensar, en principio, en la tradición de los títulos de obras pertenecientes al género isagógico o introductorio.

En realidad, el *Enchiridion medicinae* carece de prólogo, pero la epístola nuncupatoria hace sus veces. En ella se defiende Corella de las críticas vertidas por sus contemporáneos a sus obras anteriores. Y al menos una de esas críticas surtió efecto: la acusación de escribir en lengua vernácula se verá subsanada, porque todos los libros que compondrá en el futuro estarán en latín. Y termina el texto con una jugosa declaración: «desde hace tiempo, dignísimo prelado (Obispo de Tarazona) elaboré muchos comentarios a los *Collectanea* (el *Colliget* de los latinos) de Averroes, donde ampliamente traté muchas cosas según la costumbre de los árabes expositores de la medicina, en los cuales he sido muy versado. Considerando, sin embargo, cuánto aborrece la edad presente este género de escritos, cambié de opción, y... compuse una obrita...» (Corella, 1548: IVr). Dos ideas se desprenden de este texto: la vuelta a los clásicos —a la medicina griega— de Corella parece que obedece más a una moda y a una oportunidad editorial que a una convicción doctrinal profunda y su abandono del género escolástico —el comentario— denota la crisis de este género en el Renacimiento.

El *praefatio* del *Liber de arte medendi* comienza señalando cuán perniciosa es la desorientación en que caen los estudiantes de medicina cuando se induce a buscar atajos que aligeren el arduo camino de su formación. Por eso él, Vega, constantemente exhorta a sus alumnos, tanto en la Facultad como en privado, a que huyan como de la peste de los maestros ignorantes y a que eviten el trato con los *barbari* (Vega, 1564: IIIr); de aquéllos que se apartan de los sanos preceptos de Hipócrates y Galeno y pretenden enseñar, en seis meses, el arte médico, prescindiendo de la necesaria base filosófica. Son los secuaces de Avenzoar, Avicena y Rhazés. Vega, en cambio, enseña un largo y fatigoso itinerario que lleva a conocer a fondo los constitutivos del cuerpo humano antes de pretender la curación de sus enfermedades (Vega, 1564: IIIv). Refiere dos famosas definiciones de la medicina, de Hipócrates y de Galeno, respectivamente: «el arte de añadir lo que falta y quitar lo que sobra en la curación de los enfermos y en la conservación de los sanos» y «la ciencia de los sanos, enfermos y neutros, entendiendo de los cuerpos humanos, de sus signos y de sus causas» (Vega, 1564: IVr). Nos dice que la medicina es, por una parte, factiva (poyética) y, por otra, contemplativa (teorética). En esta última hay muchas cuestiones comunes con la filosofía, como son el estudio de los elementos, la disección del cuerpo humano y la consideración de las funciones orgánicas.

Siguiendo al autor del *Liber introductorius*, escrito anónimo que fue atribuido a Galeno, se propone aquí una división pentapartita de la medicina: la parte



que indaga sobre los componentes del cuerpo humano (fisiológica); la que expone las causas de la salud y de la enfermedad (etiológica); la ciencia del conocimiento de los signos que revelan el estado del cuerpo (semiótica); la que conserva la salud (higiene); y la que proporciona la curación (terapéutica), que se subdivide en la que establece el régimen (dietética), la que propone la medicación (farmacéutica) y la que interviene manualmente (quirúrgica). Por otra parte, conviene también distinguir entre la medicina diagnóstica, pronóstica y curativa. Finalmente, expone el orden de distribución de la materia contenida en el *Liber de arte medendi*: una primera parte que se ocupa de los elementos, humores, miembros y temperamentos, facultades, espíritus y acciones; una segunda que enseña la custodia de la salud; y una tercera que atañe a la curación de los que enferman (Vega, 1564: vv).

ESTRUCTURA Y COMPOSICIÓN

El *Enquiridion*, presenta una estructura tripartita. El primer libro, relativo a los siete componentes del cuerpo humano —las *cosas naturales* del galenismo—, consta de seis capítulos. Veámoslos:

- Libro I que trata de las cosas que llaman naturales
 - I. Sobre la dignidad de la medicina y su sujeto (ff. I-X).
 - II. Sobre los elementos (ff. X-XVII).
 - III. Sobre los temperamentos (ff. XVII-XXVIII).
 - IV. Sobre los humores (ff. XXVIII-XXXIX).
 - V. Sobre los miembros (ff. XXXIX-XLVI).
 - VI. Sobre las facultades (ff. XLVI-LVI).

El segundo libro abarca las normas comunes de tratamiento y está compuesto de seis capítulos:

- Libro II que se titula sobre las reglas comunes de tratamiento
 - I. Sobre el método de régimen en las enfermedades (ff. LVI-LXIX).
 - II. Sobre los jarabes (ff. LXIX-LXXXI).
 - III. Sobre los purgantes (ff. LXXXI-CII).
 - IV. Sobre el vómito (ff. CII-CIV).
 - V. Sobre los clísteres (ff. CIV-CVIII).
 - VI. Sobre la sangría y ungüentos (ff. CVIII-CXXVI).

El tercer libro está consagrado a lo que hoy llamaríamos patología especial, con una somera descripción de las enfermedades más importantes *a capite ad calcem*. Se divide en tres capítulos dedicados respectivamente a las enfermedades en general, enfermedades generales (la fiebre) y enfermedades localizadas.

- Libro III
 - I. Sin título (ff. CXXVI-CXXXII).
 - II. Sobre las fiebres (ff. CXXXII-CXLVI).

III. Sin título (ff. CXLVI-CXLVIII).

- Sobre el vértigo (ff. CXLVIII).
- Sobre la frenitis (ff. CXLVIII-CL)
- Sobre la apoplejía (ff. CL-CLI)
- Sobre el letargo (ff. CLI-CLIV)
- La epilepsia (ff. CLIV-CLV)
- La melancolía (ff. CLV-CLVI)
- Sobre la parálisis o hemiplejía (f. CLVI)
- Sobre la convulsión (ff. CLVI-CLIX)
- Sobre la conjuntivitis (ff. CLIX-CLXI)
- Sobre el dolor de oído (ff. CLXI-CLXII)
- Sobre el dolor de dientes (f. CLXII)
- Sobre la hemorragia nasal (ff. CLXII-CLXIII)
- Sobre la angina (ff. CLXIII-CLXIV)
- Sobre la tos (ff. CLXIV-CLXV)
- Sobre el asma (ff. CLXV-CLXVI)
- Sobre la pleuritis (ff. CLXVI-CLXX)
- Sobre la perineumonía (ff. CLXX-CLXXI)
- Sobre la hemoptisis (ff. CLXXI-CLXXII)
- Sobre las palpitaciones (ff. CLXXII-CLXXVII)
- Sobre el dolor de estómago (f. CLXXVII)
- Sobre la anorexia (ff. CLXXVII-CLXXVIII)
- Sobre el hipo (f. CLXXVIII)
- Sobre el dolor del hígado (ff. CLXXVIII-CLXXX)
- Sobre el edema (f. CLXXX)
- Sobre el dolor de bazo (f. CLXXXI)
- Sobre los dolores de intestinos (ff. CLXXXI-CLXXXII)
- Sobre la diarrea (ff. CLXXXII-CLXXXV)
- Sobre los cálculos renales (ff. CLXXXV-CLXXXVII)
- Sobre los gusanos (ff. CLXXXVII-CLXXXVIII)
- Sobre la estrangulación del útero (ff. CLXXXVIII-CXC)
- Sobre el dolor articular (ff. CXC-CXCI)
- Sobre la elefantiasis (ff. CXCI-CXCII)
- Conclusión de la obra (ff. CXCII-CXCIII)

El *Liber de arte medendi* está dividido en tres partes: la constitución del cuerpo y sus causas naturales, los preceptos para conservar la salud y la curación de las enfermedades. Estructura, por otra parte, tan clásica como tradicional: cada libro va dedicado a cada una de las *tres cosas* del galenismo. Así, el *liber I* versa sobre las *siete cosas naturales* (elementos, humores, miembros, temperamentos, facultades, espíritus y funciones), el *liber II* sobre las *seis cosas no naturales* (aire ambiente, movimiento y reposo, comida y bebida, sueño y vigilia, retenciones y excreciones, pasiones del alma) y el *liber III* acerca de las *tres cosas preternaturales o contranaturales* (la enfermedad, sus causas y sus síntomas).



El primero de estos libros (pp. 1-188) se distribuye en cinco capítulos, dedicados los cuatro primeros a los constitutivos estáticos del cuerpo humano y el quinto a los dinámicos:

- I. Sobre los elementos.
- II. Sobre los humores.
- III. Sobre los miembros.
- IV. Sobre los temperamentos.
- V. Sobre las facultades, espíritus y funciones.

El segundo libro (pp. 189-406) cuenta con siete secciones con sus correspondientes capítulos; estas son:

- I^a. Sobre el aire.
- II^a. Sobre el movimiento y el reposo.
- III^a. Sobre las bebidas y los alimentos.
- IV^a. Sobre el sueño y la vigilia.
- V^a. Sobre las excreciones y secreciones.
- VI^a. Sobre las pasiones del alma.
- VII^a. Sobre el método de régimen de los que no se adaptan al modo general de vivir².

El tercero (pp. 407-673) ofrece una ordenación de la materia en tres partes: la primera versa sobre lo que hoy llamaríamos patología general, la segunda sería una terapéutica general y la tercera, mucho más amplia, abarcaría la patología especial, describiendo cada una de las enfermedades por su localización *a capite ad calcem*, señalando además los tratamientos respectivos. La primera parte se compone de cuatro capítulos:

I^a parte: Sobre los géneros de enfermedades, causas y síntomas.

- I. Sobre los géneros de las enfermedades.
- II. Sobre los géneros de las causas de las enfermedades.
- III. Sobre los géneros de los síntomas.
- IV. Sobre las causas de los síntomas.

La segunda parte consta de dos capítulos:

II^a parte: Sobre el conocimiento general de las enfermedades y el método de tratamiento

² Se refiere a los ancianos, niños, embarazadas, trabajadores, caminantes, navegantes y a los que viven en ocio. Se trata, por tanto, de una sección que, en su gran parte, se dedica a la higiene especial, habida cuenta que las seis anteriores se han consagrado enteramente a lo que sería higiene general.

- I. Sobre el conocimiento general de las enfermedades.
- II. Sobre el tratamiento general de las enfermedades.

La tercera parte contiene once secciones con sus capítulos respectivos:

IIIª parte: Sobre el tratamiento de las enfermedades de cada una de las partes del cuerpo.

- Iª. Sobre las enfermedades de la cabeza.
- IIª. Sobre las enfermedades de los ojos.
- IIIª. Sobre las enfermedades de los oídos.
- IVª. Sobre las enfermedades de la nariz.
- Vª. Sobre las enfermedades de la boca y de la garganta.
- VIª. Sobre las enfermedades del tórax.
- VIIª. Sobre las enfermedades del estómago y de los intestinos.
- VIIIª. Sobre las enfermedades del hígado y del bazo.
- IXª. Sobre las enfermedades de los riñones y de la vejiga.
- Xª. Sobre las enfermedades de la región pudenda y del útero.
- XIª. Sobre las enfermedades de las articulaciones.

FUENTES Y CITAS

Después de la lectura de la epístola nuncupatoria y del prólogo, en los que se aprecian claramente las orientaciones doctrinales de los dos tratadistas, no resulta difícil atisbar cuál será el resultado del análisis bibliográfico de ambas obras. En este sentido, son claves sendos pasajes que aparecen en la epístola nuncupatoria y en el prólogo, respectivamente. En el primero, Alonso López de Corella expone claramente su amplio conocimiento de la medicina árabo-latina. En el segundo, Cristóbal de Vega manifiesta su enfrentamiento doctrinal con los *barbari*, especie de cajón de sastre que incluye no sólo a las obras y autores del entorno arábigo sino también a las obras y autores del medioevo latino. Otra nota importante que se aprecia en el *Enchiridion* es la abundancia de citas de autores de todas las orientaciones doctrinales y también contemporáneos, frente a lo que ocurre en el *De arte medendi* donde los autores del entorno árabe son poco citados y menos todavía los contemporáneos. Con todo, existe una clara divergencia doctrinal entre ambos autores. Se podría decir que Corella es un ecléctico con un significativo sesgo arabizante. En cambio, Vega se encuadra de lleno en el galenismo humanista.

Corella cita profusamente a las autoridades de la tradición greco-latina, pero sobre ésta recae un enorme peso arabizante, por más que quiera maquillarlos con referencias negativas a los autores del entorno árabo-latino. El galénico *De methodo medendi* es el más citado con 67 menciones, seguido por el *Liber aphorismorum* con 62 y el *Canon medicinae* con 46. Galeno es el autor más citado con 704 menciones, al que sigue Avicena con 103, aunque de éstas 18 son negativas, e Hipócrates con 97. También se apoya Corella, no sólo en los principales tratados hipocráticos y galénicos, sino también en los enciclopedistas romanos (Celso con su



De medicina y Plinio con su *Historia naturalis*) y en los grandes compiladores bizantinos (Pablo de Egina con su *Memorandum*, Aecio de Amida con su *Tetrabiblion*), porque para la mayoría de los autores renacentistas estos últimos autores son claros continuadores de la tradición griega. Son muy significativas además las muchas menciones que Corella hace de autores contemporáneos, en especial de Fernel, Fuchs y Manardo, aunque algunas de ellas sean negativas. Y como ya hemos apuntado, proporcionalmente son muchas las citas de los autores del entorno árabo-latino: Averroes, Ali Abbas, Rhazés. Pero tampoco faltan las referencias a los grandes maestros medievales: Gentile da Foligno, Pedro de Abano, Tomás de Garbo, Hugo de Siena y Arnau de Villanova, por más que algunas de ellas sean negativas.

Debe reseñarse que Cristóbal de Vega menciona prácticamente a los mismos autores greco-latinos. En este sentido, el *Liber aphorismorum* es el segundo libro más citado de todo el *Liber de arte medendi* (5'51%), sólo superado por el *De methodo medendi* galénico (7'15%). Con mucho es Galeno el autor más citado (41'91%), al que sigue Aristóteles y luego Hipócrates. Junto a la indiferencia ante los grandes maestros medievales, a los que no cita, existe en Vega un cierto enfrentamiento con los autores del entorno arábigo. Averroes recibe el 1'39% de las citas, de las que poco menos de la mitad son negativas. Su *Liber Collectionum* —el *Colliget* de los medievales— cuenta con 13 menciones. Peor parado resulta Avicena, que recibe 31 citas, de las que 17 son negativas; su *Canon medicinae* es mencionado cuatro veces. En relación con los autores más o menos contemporáneos, sólo cita a seis: Giovanni Manardo, Leonhart Fuchs, Giovanni Argenterio, Andrés Vesalio, Guillaume Rondelet y Cristóbal Orozco (único compatriota citado). Precisamente, los únicos libros contemporáneos de carácter exclusivamente médico que cita son el *Compendium* y las *Institutionum medicinae* de Fuchs. Finalmente, consideramos que el *Ars medicinalis* de Galeno es una fuente mediata tanto del *Enchiridion* como del *De arte medendi*, mientras que lo es inmediata el *Compendium* de Fuchs, que es citado en ambos tratados.

CARACTERÍSTICAS Y PARTICULARIDADES

La disparidad doctrinal de ambos autores hace que el contenido de cada uno de los dos libros, aun dentro del galenismo más ortodoxo, presente matices y aspectos diversos. En efecto, aunque los dos autores acuden a la división tradicional, a los tres órdenes de la medicina, las famosas *tres cosas* del galenismo, Corella se aparta en parte de esta estructura, al no estudiar propiamente las *seis cosas no naturales* en su Libro II. Tal vez sea éste el aspecto más sobresaliente del libro de Corella, porque este Libro II es ya un tratado de terapéutica general, sistemático y equilibrado, donde se abordan el régimen de los enfermos (dietética) y las evacuaciones terapéuticas (sangrías y purgas). Así, se podría decir que, al menos en este aspecto, es todavía más tradicional el libro de Vega, en cuanto su *Liber II* se ocupa de las *seis cosas no naturales*, con la típica orientación preventiva, no terapéutica, ocupando ésta un segundo plano.

Aunque el *Enchiridion* no tiene propiamente una parte nuclear, en cierto sentido podría decirse que el Libro II está cerca de serlo, en especial el capítulo de



los jarabes, uno de los más amplios, cuyo contenido y contexto está dentro de los parámetros de la medicina del entorno arábigo. Por otra parte, el *Liber II* es el corazón del *De arte medendi*, siendo además la parte más singular del tratado; de hecho, bien podría publicarse sola, teniendo las otras —en algunos aspectos— un papel de relleno. Esta segunda parte *Liber II*, dedicado enteramente al estudio de las *seis cosas no naturales*, del *De arte medendi*, se nos muestra como un auténtico *Regimen sanitatis* renacentista, tal vez el más importante; lo que nos lleva a apuntar que es el régimen de los regímenes de la medicina renacentista.

No cabe duda de que no hay nada nuevo —tampoco lo hay en el *Enchiridion*— en el *Liber de arte medendi*, pues se mueve dentro del más ortodoxo galenismo tradicional; pero un aspecto de su contenido goza de una particularidad especial. En efecto, el carácter erudito y libresco de los libros I y III, se transforma en el *Liber II* en una amena y lozana descripción de las ya citadas *cosas no naturales*, pues en muchas de ellas, Vega aporta su amplia experiencia personal recogiendo muchos aspectos, sobre todo en lo que atañe a los alimentos y bebidas, de la España del siglo XVI, la que le tocó en suerte vivir y que, ciertamente, atravesaba un momento cenital con el reinado de Felipe II. Tal hecho resulta llamativo, es inusitado y por demás innecesario, si se tiene en cuenta que este libro, además de haber sido escrito en latín, poseía una clara proyección europea, porque, entre otros motivos, fue impreso en uno de los grandes centros editoriales europeos: Lyon. De hecho, aparece un texto que pertenece al género de las *Laudes Hispaniae*, con su particular acento renacentista porque incluye también una alabanza a sus hombres (Vega, 1564: 200).

El *Enchiridion* muestra también un tono libresco, poco dado a las anécdotas y ejemplos; pero sí hay algunos interesantes, que podrían englobarse dentro de los pintoresquismos, los cuales atañen en su mayoría a aspectos de su patria chica: Navarra. Pero también hay algunas referentes a España en general, como la que se refiere al temperamento de los españoles, y que remeda, en cierta medida, algunos aspectos de las *Laudes Hispaniae*: «si pues la prudencia es familiar al bilioso... De aquí nace la gran alabanza de los españoles: pues en su mayor parte son biliosos, y así gozan de gran destreza de ánimo» (Corella, 1549: XXIVr). Y en este sentido es interesante su descripción de una gran catástrofe atmosférica que conllevó el comienzo de una epidemia: «muestra la experiencia lo ocurrido en agosto de 1548, no sin gran peligro para los mortales. Me horroriza decirlo, pero es claro a todos: el quinto día de ese mes fue tanta la oscuridad del aire, tantos los truenos: que no sé quien pudo no llenarse de pavor en el pueblo en el que yo vivía. Granizó mucho, lo que hizo perecer los frutos: los cultivos que quedaron, resultaron tan dañados, y el agua tan contaminada, que a los pocos días sobrevino una epidemia, que yo con justicia llamo pernicioso» (Corella, 1549: CXLIV-CXLIr). Por último, nos cuenta también que «bien conocen mis compatriotas el uso común en esta provincia de dar a beber orina sobre todo de niños para combatir la obstrucción de bazo» (Corella, 1549: CLXXXI), práctica que, naturalmente, reprueba.

Por último, en cuanto al *Enchiridion*, la obra de Corella es breve, comedia, y proporcionada. Sin embargo, el tono polémico que se desprende en muchas de sus páginas hace un tanto farragosa su lectura. En cambio, el *Liber de arte medendi* es excesivamente amplio, más de 600 páginas —frente al *Enchiridion*, que no llega a las



200— y desproporcionado. Se explaya mucho más Vega en el *Liber II*, extendiéndose excesivamente en temas como la sangría y la purga, hasta tal punto que casi podrían considerarse libros por sí mismos.

CONCLUSIÓN

De todo lo dicho se desprende que tanto el *Enchiridion* como el *Liber de arte medendi* son dos tratados de medicina teórica y práctica netamente tradicionales. Y algo podría haber influido el primero en el segundo. Por otra parte, el *Liber de arte medendi* es el primero que se elabora en España acorde con los presupuestos del galecismo humanista. Queda claro que el *Enchiridion*, como su mismo nombre lo indica, se enmarca en los tratados de género compendiarario y realmente es un auténtico compendio. Hemos señalado que el *De arte medendi* se aproxima, en principio, a los libros de género isagógico o propedéutico. Sin embargo, tras su lectura puede colegirse que, aun siéndolo, es mucho más que una introducción. El amplísimo desarrollo que hace de las *seis cosas no naturales* en el *Liber II*, modelo renacentista de regímenes y las abundantes páginas que dedica a la sangría y a la purga, nos hablan a favor de este último aserto. Tal vez, por eso podríamos considerar este tratado como una enciclopedia introductoria de la medicina, es decir —salvando las distancias—, algo parecido al *Canon* de Avicena.

Finalmente, cabe señalar que el estudio de estos dos tratados nos da luz sobre la evolución de este importante género. Nos parece que ésta apunta claramente al abandono, en pocos años, de la división de los tratados de medicina en tres partes relativas a las *tres cosas*. Se impondrá una nueva división, la pentapartita, que aparece en el pseudogalénico *Liber introductorius*. Cada una de estas cinco partes se convertirá en una enseñanza o *institutio*. No en vano, promediando el quinientos aparecerán las primeras *Institutiones medicae*, siendo precisamente el primer tratado de estas características las *Institutionum medicinae* (Lyon, 1555) de Leonhart Fuchs. Y, desde luego, tal vez sea el *Liber de arte medendi* uno de los últimos tratados cuya división siga las *tres cosas*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORELLA, A. L. DE (1549): *Enchiridion medicinae, in quo praecipuae theoricæ et practicæ iuxta classicorum authorum dogmata dilucidantur, multaque trivialium medicorum notantur errata...*, Pedro Bernuz, Zaragoza.
- GURPEGUI, J. R. (ed.) (2003): Alfonso López de Corella. *De Morbo Pustulato, sive Lenticulari, quem Nostrates Tabardillo Apellant*, Museo Vasco de Historia de la Medicina y de la Ciencia, Lejona.
- HERNÁNDEZ, J. (1997): *Cristóbal de Vega (1510-1573) y su Liber de arte medendi (1564)*, Universidad de Valencia, Valencia.
- VEGA, C. de (1564): *Liber de arte medendi. Cum indice locupletissimo*, Guillermo Rouillé, Lyon.



EL PROBLEMA DE LAS CORRESPONDENCIAS LÉXICO-GRAMATICALES ENTRE EL GRIEGO, LATÍN, ALEMÁN Y ESPAÑOL

Héctor Hernández Arocha - Elia Hernández Socas

Universität Leipzig

hharocha@gmail.com - socas@uni-leipzig.de

RESUMEN

Este artículo presenta una aproximación al análisis comparativo de las equivalencias interlingüísticas entre las lenguas clásicas, alemán y español, partiendo del análisis de las estructuras preverbiales ablativas, estudiando la correspondencia ἀπό- / ab- / ab- / a(b).

PALABRAS CLAVE: Gramática comparada. *Sprachbund*. Correspondencia léxico-gramatical. Equivalencia interlingüística.

ABSTRACT

«The issue of grammatical and lexical correspondences between Greek, Latin, German and Spanish». This paper presents an approach to a comparative analysis of the grammatical and lexical correspondences between classical languages, German and Spanish, taking as a starting point the preverbal ablatives structures, paying attention to the correspondence of ἀπό- / ab- / ab- / a(b).

KEY WORDS: Comparative Grammar. *Sprachbund*. Grammatical and lexical correspondence. Interlinguistic equivalence.

1. INTRODUCCIÓN

Las correspondencias léxico-gramaticales en las lenguas clásicas, especialmente, en textos bíblicos, fueron uno de los aspectos a los que el Dr. José González Luis dedicó su vida académica. Ahondando en este mismo ámbito de trabajo, con motivo de este merecido homenaje, queremos presentar los resultados parciales de un proyecto común —bajo la batuta del Prof. José Juan Batista Rodríguez— en torno al estudio de las equivalencias interlingüísticas, en las que además de las lenguas clásicas, latín y griego, tenemos en cuenta el alemán y el español. Como es bien sabido, el estudio de las correspondencias léxico-gramaticales entre lenguas vinculadas o no etimológicamente ha sido uno de los objetivos de la llamada lingüística “areal” y tipológica. En el ámbito del léxico y de la formación de palabras, así como





en el de la lexicografía tradicional, se ha llamado la atención sobre la existencia de vínculos léxico-gramaticales entre lenguas. Así, el *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm alertaba ya en bastantes entradas acerca de parecidos entre el (alto, medio y moderno) alemán y el latín, como, por ejemplo, en las palabras *Untersagung* > *interdictio*, *vorsitzen* > *praesidere*, *verbleiben* > *permanere*, *ausschließen* > *excludere*, *Mitarbeiter* > *collaborator*. En ellas se observa que el significado denotativo de los lexemas y los prefijos concuerda, no solo en un nivel sistémico —en el que se consideran los miembros como elementos independientes yuxtapuestos—, sino también normativo, desde el momento en que los miembros constituyentes de las unidades léxicas se homogeneizan en la llamada *Wortbildungsbedeutung* (“significación formativa”) o *semantische Interaktion* (“interacción semántica”) y asumen así un sentido determinado en su uso (cf. Fleischer - Barz, 2012; Rich, 2003; Aktaş, 2005; Mungan, 1986). De esta forma, tales unidades presentan una semejanza tanto por parte de sus constituyentes como por su significado de norma (cf. Coseriu, 1982).

Estas concordancias interlingüísticas, que se perciben en todos los niveles de análisis, han recibido especial atención desde los tiempos del estructuralismo praguense. Trubetzkoy (1939) denominó el fenómeno *Sprachbund* (“vínculo lingüístico”), concepto que se deslinda de la tradición neogramática —que solo consideraba los vínculos desde un punto de vista etimológico— y se funda en la noción sincrónica de “parecido arquitectónico”. Desde entonces, han sido muchos los intentos de sistematizar estos vínculos interidiomáticos desde múltiples perspectivas. En Ayerbe Linares (2006) se encuentra un extenso estado de la cuestión. En este trabajo, el autor propone la acuñación griega “singlosia” para el concepto del reconocido fonólogo y estudia la curiosa sustitución de lexemas de forma paralela en el gótico y bajo latín. De esta forma, en el momento en el que la forma latina *magnus* se suple por *grandis*, la forma gótica *mikilis* se suple por *groz*. Esto ocurre de forma sistemática en muchos campos y clases léxicas: *laboro* - *operor* > **tripaliare* / *waúrċjan* > *arbeiten*, *witôþ* > *Recht* / *ius* > *derecho*, etc. (Ayerbe Linares, 2006: 259, 296-301). Del mismo modo, en el ámbito de la formación lexemática, pero sin tener en consideración vínculos singlósicos, encontramos trabajos como el de Benveniste (1983), donde se ponen de relieve las equivalencias léxicas entre las lenguas clásicas cuando se comparan términos como πόλις y *civitas*, ἄστυ y *urbs*, ἱερός y *sacer*, βασιλεύς y *rex*, θέμις / νόμος / δίκη y *fas* / *lex* / *ius*, etc.¹ Como vemos, las equivalencias léxicas y gramaticales se dan en toda suerte de ámbitos. Además del Derecho y la Administración pública, como indica Benveniste, también se encuentran en los lenguajes de especialidad de la medicina (*Blinddarm* - *intestino ciego*), la lingüística (ἀποφωνία - *Ablaut*, μεταφωνία - *Umlaut*, πτώσις - *casus* - *Fall*, etc.), la filosofía (*repraesentatio* - *Darstellung*, *enuntiatum* - *Aussage*), entre muchas otras. A este propósito,

¹ Para ello *vid.* también Calvet (1996).

Heidegger, en su obra *Der Ursprung des Kunstwerkes* (*El origen de la obra de arte*), llama la atención sobre la motivación relativa de las palabras y mantiene que la cultura latina calcó la terminología griega de la Filosofía sin que para sus hablantes fueran ya visibles y reconocibles sus significados o, al menos, no del modo en el que lo habían sido para los griegos. De esta forma —explica Heidegger—, las palabras latinas *substantia*, *subjectum* y *accidens* fueron traducidas de las griegas ὑπόστασις, ὑποκείμενον y συμβεβηκός, sin que ya los hablantes reconocieran la motivación gramatical de las palabras y, como consecuencia, se redujera la posibilidad de hablar de filosofía con el grado de motivación lingüística con el que se hacía en el mundo griego. Esta afirmación sería extensible y ampliable al mundo románico, en el que el sistema de formación léxica mediante prefijos espaciales y verbos de estado o movimiento representa una ruina arcaizante y opaca, en oposición a otras lenguas como la alemana, cuyos sistemas léxico y prefijal son en gran medida semejantes a los del griego clásico (*cf.* la problemática surgida acerca de la “oscuridad de las lenguas románicas”, Brøndal, 1936 y Albrecht, 1995).

En cuanto a las correspondencias en el sistema prefijal, Coseriu insistió en la posibilidad de llevar a cabo un análisis funcional de las lenguas clásicas, romances y alemana, que arrojara luz sobre el número de correspondencias existentes y, en consecuencia, sobre la repercusión y amplitud de este fenómeno para la tipología lingüística²:

[...] in diesem Fall kann man oft (wie eben bei ἐπιπίπτω - *überfallen*) genaue oder so gut wie genaue Entsprechung enim Detail feststellen; *cf.* z.B. ἐπισκωπῶ - *überprüfen*, ἐγχῶ - *eingießen*, εἰσάγω - *einführen*, ἐκβαίνω - *ausgehen*, διαδίδωμι - *durchgehen*, ἀναλαμβάνω - *aufnehmen*, συμπράττω - *mitmachen* [...] (Coseriu, 1988: 190)³.

Así, consideradas tales correspondencias, el autor afirma:

Gibt es nun hier eine funktionelle Homogenität der auf der Ebene der Sprachsysteme gegebenen Verschiedenheit, eine allgemeine Funktion, der die in den Sprachsystemen verschiedenen Funktionen als Spezifizierungen entsprächen? Mit anderen Worten: Kann man Partikeln, präfigierte Verben und Nominalkomposition funktio-

² Sobre la importancia que el estudio de los preverbios tiene para la tipología lingüística *vid.* la introducción de Lazard (1995: 23) y, en general, todo el volumen editado por Rousseau (1995) en el que se insiste en el interés y la necesidad de estudiar los preverbios en las lenguas indoeuropeas.

³ “En este caso se pueden establecer correspondencias exactas (como en el caso de ἐπιπίπτω - *überfallen*) o casi exactas. Por ejemplo, considérense las correspondencias ἐπισκωπῶ - *überprüfen*, ἐγχῶ, εἰσάγω - *eingießen*, εἰσάγω - *einführen*, ἐκβαίνω - *ausgehen*, διαδίδωμι - *durchgehen*, ἀναλαμβάνω - *aufnehmen*, συμπράττω - *mitmachen* [...]” [Trad. propia].



nell in einen “sinnvollen” Zusammenhang miteinander bringen, sie auf ein einheitliches funktionelles Prinzip zurückführen? Wir glauben, daß dies ohne weiteres möglich ist. Dafür genügt allerdings nicht die bloße Feststellung der “Koexistenz”, des empirisch gegebenen Zusammenhängens dieser Fakten, sondern man muß eben ihre jeweilige Funktion im Sprachsystem bestimmen und, mehr noch, auch ihr tatsächliches Funktionieren im Sprechen näher betrachten, was wir hier freilich nicht ausführlich, sondern nur sozusagen “im Entwurf” tun können (Coseriu, 1988: 190)⁴.

De esta tarea se ha ocupado desde hace ya algunos años el profesor Batista Rodríguez, al comparar los sistemas léxicos y prefijales de las lenguas clásicas, germánicas y románicas, tanto en lecciones universitarias en las universidades de La Laguna y Leipzig, como en diferentes contribuciones y ponencias en congresos. En este escueto estudio, presentaremos un panorama sobre el estado de la cuestión y los resultados de nuestra colaboración con el profesor Batista.

Hasta el momento, nuestro proyecto se ha propuesto estudiar los principios básicos que regulan el funcionamiento en las lenguas arriba expuestas y resaltar las similitudes y diferencias en diversos niveles (sistémicos, normativos, aspectuales, pragmáticos, estilísticos, etc.). Para delimitar un ámbito mensurable, hemos comenzado con el estudio de los paradigmas semiclusivos, como las estructuras preverbiales, verbos con partículas o compuestos verbales de adverbios espaciales y modales, a fin de dejar para una siguiente fase los paradigmas abiertos o léxicos. Los primeros resultados de esta investigación se encuentran en Hernández Arocha - Batista Rodríguez - Hernández Socas (2011) y Batista Rodríguez - Hernández Arocha (2011), donde establecemos los principios teórico-metodológicos con los que llevamos a cabo la investigación, Hernández Arocha - Hernández Socas (2011), en el que ejemplificamos el problema desde un punto de vista pragmático en el marco de una familia de palabras alemana, Batista Rodríguez - Hernández Arocha - Hernández Socas (2012), en el que hemos iniciado el estudio independiente de los prefijos, estudiando la correspondencia ἀπό- / ab- / ab- / a(b), en las lenguas expuestas, y se materializa, paralelamente, en un proyecto más abarcador en el que se incluyen tanto la Tesis de Habilitación de Elia Hernández Socas, *Equivalencias interlingüísticas en los sistemas*

⁴ “¿Existe una homogeneidad funcional o una función general que organice la variación en el nivel del sistema, una función que corresponda a una especificación en cada lengua de un sistema general? En otras palabras, ¿se pueden vincular las partículas, verbos prefijados y la composición nominal de una forma funcional en un contexto común o reducirlas a un principio funcional unitario? Nosotros creemos que esto es del todo posible. Y de esto no da cuenta únicamente el simple argumento de la “coexistencia”, es decir, de la presencia real e interdependiente de tales hechos, sino que, por el contrario, se debe determinar cada función respectiva en el sistema de la lengua y, además, observar de forma más atenta el modo en el que se realizan estos elementos en la realidad concreta del hablar. Esto lo hemos intentado hacer aquí no de forma exhaustiva, sino, por así decirlo, a modo de esbozo” [Trad. propia].

preverbiales en las lenguas clásicas, iberorrománicas y alemán, así como la Tesis de Doctorado de Héctor Hernández Arocha, *Las familias de palabras “decir” y “sagen”*.

En este trabajo presentaremos un resumen de nuestra última investigación, Batista Rodríguez - Hernández Socas - Hernández Arocha (2012), escrito originalmente en alemán y que expone, partiendo del análisis de las estructuras preverbiales ablativas, los resultados obtenidos para una tipología general de correspondencias léxicas que deberá ser verificada, más tarde, en el seno del proyecto general.

2. DELIMITACIÓN DEL ÁMBITO DE ESTUDIO

Los sistemas preverbiales ablativos se caracterizan por la presencia de un rasgo de movimiento espacial orientado desde un ámbito, que, en el momento de la interacción con el verbo base, refuerzan la acción primaria verbal de tres formas posibles⁵:

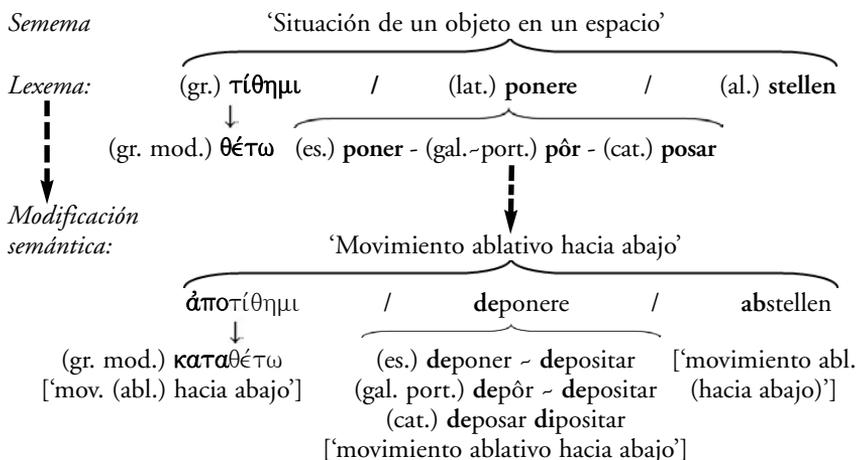
1. Espacial [reforzativa]
2. Temporal
3. Modal
 - a. Aspectual
 - b. Estilística

Este refuerzo resulta, efectivamente, de una metaforización o abstracción del sentido espacial general del preverbio, que termina por superponerse a él. De acuerdo a Lakoff - Johnson (1980), las categorizaciones de tiempo y modo deben concebirse como una metaforización del espacio y no a la inversa. Esto tiene como consecuencia que la categoría ‘espacio’ englobe a las restantes y no deba ser considerada como una más, anexa a ellas. Por otro lado, los rasgos espaciales pueden permanecer vigentes en el nivel realizativo como ‘refuerzo’ del valor espacial primario expresado por la *Gesamtbedeutung* o significación léxica general de la unidad.

De esta forma, la unidad preverbal es seleccionada, por una parte, de acuerdo a su sentido propio espacial y, por otra, de acuerdo al efecto secundario —temporal o aspectual— que se realiza textualmente, como veremos a continuación. Las concordancias se dan en el momento en el que se corresponden los significados de los elementos constituyentes en alguno de los niveles de significación. Veamos un ejemplo:

⁵ Pottier (1963), Hundsnurscher (1968), López (1970) Humbert (1972), Wellmann - Kühnhold (1973), García Hernández (1980), Marcq (1981), Desportes (1984), Mungan (1986), Morera (1988, 2000, en prensa), López-Campos Bodineau (1997), Zeller (2001), Aktaş (2005).





Este tipo de correspondencias se da en gran número entre verbos de movimiento o de estado, como se puede observar en las modificaciones complementarias de esta misma base:

εἰστίθημι / *apponere* / *anstellen*
 ἐντίθημι / *imponere* / *einstellen*
 ἐκτίθημι / *exponere* / *ausstellen*
 περὶτίθημι / *circumponere* / *umstellen*
 προτίθημι / *proponere* / *vorstellen*

Como vemos, en una correspondencia del tipo ἐντίθημι / *imponere* / *einstellen* subyace en todo momento el valor espacial (‘[poner] dentro de un ámbito’), si bien este valor primario origina en un nivel semántico superior un sentido aspectual ‘hacer que algo esté en un lugar’ y, de ahí, que se hable de un valor ‘causativo’. Por ello, distinguimos en nuestro estudio entre valores primarios o espaciales y secundarios, en el que se circunscriben los temporales y aspectuales.

3. METODOLOGÍA

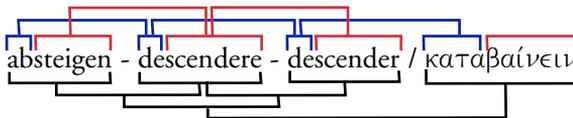
Para nuestro análisis, hemos seleccionado un conjunto de obras lexicográficas bilingües (*cf.* bibliografía). Hemos de destacar, del mismo modo, que en el ámbito de las correspondencias léxicas, se debe hacer una diferencia entre el concepto de “concordancia” (al. *Übereinstimmung*) y “correspondencia” (al. *Entsprechung*). Ambos conceptos podrían considerarse como dos subtipos de “equivalencia” por las siguientes razones: Dado que no todas las unidades prefijadas que concuerdan se corresponden, pero todas las que se corresponden, por el contrario, sí concuerdan, debemos diferenciar entre aquellas unidades que mantienen un vínculo formativo (*cf.* Wotjak, 2006), pero no semántico (*concordancia*) o viceversa y aquellas unidades que mantienen un vínculo formativo y semántico (*correspondencia*), de

forma que no solo concuerdan sus arquitecturas gramaticales, sino sus valores semánticos y, en consecuencia, se corresponden (↓ apdo. 4). Además, debemos destacar que no haremos en este estudio diferencias entre “partículas verbales” (*Partikelverben*), “adjuntos verbales” (*Verbsätze*), “prefijos” (*Präfixe, Konfixe* y *Kirkumfixe*) y “preverbios”, como suele distinguirse, por lo común, en la Germanística, debido a que estas diferencias afectan —mayoritariamente— solo al alemán y deshomogeneizaría el análisis.

4. TIPOLOGÍA DE LAS CONCORDANCIAS

De nuestras investigaciones particulares se derivan dos tipos de concordancias:

1. Concordancias con vínculo etimológico
 - a. Concordancias en las que la totalidad de los constituyentes inmediatos de las unidades mantienen vínculos etimológicos:
vorsitzen - προσίζειν - *praesidere* - *presidir*
 - b. Concordancias en las que una parte de los constituyentes inmediatos de las unidades mantiene vínculos etimológicos
 - i. Tipo 1: Concordancias en las que los prefijos de las combinaciones están vinculados etimológicamente:
vorstellen - προτείνειν - *praesentare* - *presentar*
 - ii. Tipo 2: Concordancias en las que las bases de las combinaciones están vinculadas etimológicamente:
herkommen - ἐκβαίνω - *devenire* - *devenir*
2. Concordancias sin vínculo etimológico
 - a. Concordancias proporcionales o en las que las unidades se corresponden proporcionalmente:
mitarbeiten - *collaborare*; *mitarbeiten* - συνεργάζομαι
 - b. Concordancias alternas en las que los semas inherentes a los constituyentes inmediatos de cada unidad están distribuidos de forma diversa en la arquitectura gramatical de las otras unidades con las que concuerda, de forma tal que se da una correspondencia en el nivel de la significación general (*Gesamtbedeutung*), pero no en el nivel de la significación arquitectónica (*Wortbildungsbedeutung*) y, por ende, puede originarse una “falsa correspondencia”, es decir, una concordancia no correspondiente. Veamos un ejemplo:



De esta forma, se observa que los prefijos mantienen un vínculo semántico homogéneo —aunque funcionalmente no idénticos—, mientras que los significados denotativos de sus bases no se corresponden, ya

que la base griega es denotativamente neutra, esto es, no refuerza la dirección del movimiento, mientras que en latín, español y alemán la dirección del movimiento de la base ‘hacia abajo’ es recurrente y funcional. Este tipo de relaciones puede conducir, como hemos dicho, a una falsa correspondencia, en el momento en el que, en una lengua, la base léxica se encuentra modificada por la variante reforzativa de su preverbio, mientras que, en la otra, se encuentra la base léxica antónima modificada por la variante privativa del preverbio correspondiente, de forma que el significado general concuerda, pero su arquitectura no se corresponde, por ejemplo:

ab- (al.) \approx *de-* (es.) [‘movimiento ablativo’]
abbleichen ‘palidecer’
 [‘bleich’ ‘pálido’ > *abbleichen* ‘hacer [de] algo [que esté] pálido’] \approx ‘causativo’
decolorar ‘quitar el color’
 [‘hacer que el color [se desprenda de] un objeto’] \approx ‘causativo’

5. FRECUENCIA DE LAS CORRESPONDENCIAS

De un total de 406 concordancias que pudieron ser extraídas de las obras lexicográficas citadas, expondremos a continuación aquellos tipos que presentaron una frecuencia considerable, a saber, que pudieron ser datadas por encima de 5 veces. Los resultados fueron 18 clases que presentamos a continuación:

Alemán	Griego	Latín	Español	Total
ab-	ἀπό-	de-	–	53
ab-	ἀπό-	–	–	43
ab-	–	–	–	30
ab-	ἀπό-	ab-	–	23
ab-	ἀπό-	de-	de-	19
ab-	–	–	des-	18
ab-	ἀπό-	ex-	–	18
ab-	ἀπό-	–	des-	14
ab-	ἀπό-	de-	des-	13
ab-	–	de-	–	9
ab-	ἐκ-	–	–	9
ab-	ἀπό-	–	de-	8
ab-	–	ex-	–	8
ab-	ἀπό-	ex-	ex-	8
ab-	ἀπό-	ab-	ab-	6
ab-	–	–	ex-	6
ab-	ἀπό-	dis-	–	6
ab-	ἀπό-	ab-	des-	5



6. VALORACIÓN SEMÁNTICA GENERAL DE LOS DATOS

De acuerdo con los datos obtenidos, podemos concluir que el fenómeno de las correspondencias léxicas no presenta un rendimiento semejante en todas las lenguas. Tanto en el griego como en el alemán —que disponen de un sistema preverbal complejo, numeroso y productivo—, la concordancia léxica se da en un porcentaje considerablemente alto, aproximadamente en un 70%, mientras que en el par de lenguas latín-griego o latín-alemán, tal porcentaje se reduce a un 60%, al tiempo que en las combinaciones griego-español y alemán-español las correspondencias se dan, únicamente, en un 40%. Las razones de este desequilibrio se expondrán en las conclusiones.

El análisis de estas correspondencias interlingüísticas nos permite establecer una tipología general de los valores aspectuales que presentan las unidades. Las Concordancias tipológicas son las siguientes:

Rasgo aspectual	Alemán	Griego	Latín	Español
‘intensivo’	ab- <i>abfallen</i>	ἀπό- /ἐκ- <i>ἀποπίπτειν</i>	de- /ex- /ab- <i>decidere</i>	de- <i>decaer</i>
‘privativo’	ab- <i>abtreiben</i>	ἀπό- <i>ἀποκτούειν</i>	ab- <i>abigo</i>	des- <i>desviar</i>
‘causativo’	ab- <i>abdämpfen</i>	ἐκ- /ἀπό- <i>ἐξατμίζειν</i>	ex- <i>evaporare</i>	ex- <i>evaporar</i>
‘perfectivo’	ab- <i>ablegen</i>	ἐκ- /ἀπό- <i>ἐκτίθημι</i>	de- <i>deponere</i>	de /des- <i>depositar</i>
‘regresivo’	ab- <i>abrechnen</i>	ἀπό- <i>ἀφαιρείν</i>	de- <i>deducere</i>	des- /de- <i>descontar</i> <i>detraer</i>

7. CONCLUSIONES PROVISIONALES

Del análisis de las presentes correspondencias podemos obtener las siguientes conclusiones:

1. Los valores espaciales de los prefijos —en tanto que morfemas preposicionales ligados— se estructuran en subsistemas complementarios de forma aleatoria (en naturaleza y número) en cada lengua, p. ej.: ablativo-prosecutivo-adlativo, (hacia) arriba-(hacia) abajo, dentro-fuera, delante-detrás, etc. Así, las lenguas griega y alemana presentan una cantidad de unidades preverbiales considerablemente mayor —tanto en número como en oposiciones funcionales— que el latín y, en consecuencia, también el español, lo cual explica el desequilibrio en los porcentajes de las equivalencias.

2. El significado espacial de los prefijos no puede ser analizado al mismo nivel que sus valores temporales o aspectuales, puesto que estos representan (y se originan como) una abstracción del espacio.

3. De las dos conclusiones anteriores, se deriva que los valores espaciales de los prefijos han de considerarse como significaciones invariantes con respecto a sus sentidos temporales o aspectuales, los cuales se originan en las diferentes realizaciones normativas. La razón de esa subordinación de la temporalidad y aspectuali-

dad a la espacialidad se debe a que, en muchos casos, los prefijos prescinden de sus valores temporales o aspectuales (sobre todo, en contacto con verbos de movimiento o estado, donde se vuelve necesario destacar la espacialidad frente a la aspectualidad), mientras que es imposible —o, al menos, no registrado aun en los 1200 verbos analizados— que un prefijo pierda por completo la noción espacial⁶.

4. El hecho de que la aspectualidad se conciba como una representación o abstracción de la espacialidad da lugar a que la consideración y clasificación aspectual dependa, en cierto grado, de la interpretación de lingüista. Así, los verbos *abblühen* y *desflorece*r pueden considerarse tanto privativos, como regresivos o causativos, de acuerdo al rasgo del evento que el lingüista se represente o resalte en la realización o texto concreto en el que la unidad se encuentra.

5. El número de las correspondencias no permite más que tener una visión general de la amplitud del fenómeno, de manera que las cifras son solo orientaciones aproximativas y no cuantificaciones exactas. Sin duda, los datos proporcionados por los diccionarios son interpretaciones textuales, a las que, en ciertos casos, podrían añadirse correspondencias no datadas o, en otros, cambiar el tipo de correspondencia. Sin embargo, el interés de estos primeros trabajos exhaustivos se basa únicamente en sopesar la magnitud del fenómeno en un área acotada.

6. El número de correspondencias depende, del mismo modo, del nivel de gramaticalización morfológica de la aspectualidad en cada lengua, de forma que en lenguas como el griego y el alemán, donde la derivación verbal es, esencialmente, prefijal, la aspectualidad o *Aktionsart* de los eventos designados son asumidas por este sistema. En lenguas como las románicas, donde el sistema preverbal representa un sedimento latino, la aspectualidad es asumida sobre todo por construcciones perifrásticas (cf. “Ich habe mir den Tischer hämmert” / “me construí la mesa *a base de martillazos*”).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKTAŞ, A. (2005): *Die Semantik der deutschen Partikelverben sowie die Semantik und die Morphologie der von diesen abgeleiteten Substantiva*, Frankfurt am Main: Lang.

⁶ Efectivamente, en los casos en los que los prefijos pierden su motivación formativa o significativa respecto a las preposiciones correspondientes, o en los que las preposiciones han modificado su valor semántico con respecto a sus correspondientes prefijos, que son siempre arcaizantes, puede ocurrir que el valor aspectual se superponga al espacial por el hecho de que el hablante no dispone de vínculos fonológicos que le permitan interpretar el prefijo mediante el valor espacial de la preposición. Sin embargo, en ninguno de los casos, podemos hablar de pérdida total del valor espacial, sino de abstracción y supeditación a aquel (cf. los prefijos alemanes *ver-*, *be-* o *durch-* en *verfolgen* [‘incoactivo’], *besprechen* [‘transitivo’] o *durcharbeiten* [‘perfectivo’], en los cuales aun puede reconocerse el valor ‘(segu)ir a por’, ‘entrar [caer] al tema hablando’ y ‘trabajar completamente [a través, de principio a fin]’; Eroms, 1982).



- ALBRECHT, J. (1995): “Le français langue abstraite? Neue Antworten auf eine alte Frage aus der Sicht der Prototypensemantik”, en HOINKES, U. (ed.): *Panorama der lexikalischen Semantik. Thematische Festschrift aus Anlaß des 60. Geburtstags von Horst Geckeler*, Tübingen: Narr, pp. 23-40.
- AYERBE LINARES, M. (2006): *La singlosia germánico-románica desde el subsistema lexico-semántico*, München: Lincom.
- BATISTA RODRÍGUEZ, J. J. - HERNÁNDEZ AROCHA, H. (2011): “Sobre la gramática comparada de las lenguas clásicas: equivalencia de preverbios griegos y latinos (con una nota sobre preverbios españoles y alemanes)”, en HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. - MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. - PINO CAMPOS, L. M. (eds.): *Sodalium Munera. Homenaje a Francisco González Luis*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 57-68.
- BATISTA RODRÍGUEZ, J. J. - HERNÁNDEZ SOCAS, E. - HERNÁNDEZ AROCHA, H. (2012): “Lexikalische und grammatikalische Übereinstimmungen im Altgriechischen, Lateinischen, Spanischen und Deutschen (am Beispiel der ablativen Präverben)”, en *6. International Conference on Historical Lexicography and Lexicology (ICHLL)*, Friedrich-Schiller-Universität Jena, 25-28 de julio de 2012.
- BENVENISTE, É. (1983 [1969]): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus.
- BRØNDAL, V. (1936): *Le français, langue abstraite*, Kopenhagen: Levin & Munksgaard.
- CALVET, L.-J. (1996 [1993]): *Historias de palabras*, Madrid: Gredos.
- COSERIU, E. (1982): “Sistema, norma y habla”, en *Coseriu, Eugenio: Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid: Gredos, pp. 11-113.
- (1988): “Sprachtypologie”, en COSERIU, E.: *Energie und Ergon. Sprachliche Variation - Sprachgeschichte - Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu. Band I: Schriften von Eugenio Coseriu (1965-1987)*, Tübingen: Narr, pp. 161-224.
- DESPORTES, Y. (1984): *Das System der räumlichen Präpositionen im Deutschen. Strukturgeschichte vom 13. bis zum 20. Jahrhundert*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- EROMS, H.-W. (1982): “Trennbarkeit und Nichttrennbarkeit bei den Deutschen Partikelverben mit durch- und um-”, en EICHINGER, L. M.: *Tendenzen verbaler Wortbildung in der deutschen Gegenwartssprache*, Hamburg: Buske, pp. 33-50.
- FLEISCHER, W. - BARZ, I. (2012): *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*, Göttingen: De Gruyter.
- GARCÍA HERNÁNDEZ, B. (1980): *Semántica estructural y lexemática del verbo*, Reus: Avesta.
- HERNÁNDEZ AROCHA, H. - BATISTA RODRÍGUEZ, J. J. - HERNÁNDEZ SOCAS, E. (2011): “¿Se puede medir el significado interlingüísticamente? Valores locativos, temporales y nocionales en la comparación de preverbios griegos, latinos, españoles y alemanes”, en SINNER, C. - HERNÁNDEZ SOCAS, E. - BAHR, CH. (eds.): *Tiempo, espacio y relaciones espacio-temporales. Nuevas aportaciones de los estudios contrastivos*, Frankfurt am Main: Lang, pp. 73-92.
- HERNÁNDEZ AROCHA, H. - HERNÁNDEZ SOCAS, E. (2011): “La negación en la familia de palabras *sagen* y sus implicaciones para la traducción”, en ROISS, S. et al. (eds.): *En las vertientes de la traducción e interpretación dell'al alemán*, Berlin: Frank & Timme, pp. 105-117.
- HERNÁNDEZ AROCHA, H. (en preparación): *La familia de palabras decir y sagen*. Leipzig: Universität Leipzig; Tesis doctoral, Institut für Angewandte Linguistik und Translatologie, Universität Leipzig.
- HERNÁNDEZ SOCAS, E. (en preparación): *Equivalencias interlingüísticas en los sistemas preverbiales en las lenguas clásicas, iberorrománicas y alemán*. Leipzig: Universität Leipzig; Tesis de Habilitación, Institut für Angewandte Linguistik und Translatologie, Universität Leipzig.
- HUMBERT, J. (1972): *Syntaxe Grecque*, Paris: Klincksieck.
- HUNDSNURSCHER, F. (1968): *Das System der Verben mit aus- in der Gegenwartssprache. Göppinger Arbeiten zur Germanistik*, Göppingen: Kümmerle.



- KÜHNHOLD, I. (1973): "Präfixverben", en WELLMANN, H. - KÜHNHOLD, I.: *Deutsche Wortbildung. Typen und Tendenzen in der Gegenwartssprache*, Düsseldorf: Schwann, pp. 141-362.
- LAKOFF, G. - JOHNSON, M. (1981): *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press.
- LAZARD, G. (1995): "Préverbes et typologie", en ROUSSEAU, A.: *Les préverbes dans les langues d'Europe. Introduction à l'étude de la préverbation*, Lille: Septentrion, pp. 23-30.
- LÓPEZ, M.^a L. (1970): *Problemas y métodos en el análisis de preposiciones*, Madrid: Gredos.
- LÓPEZ-CAMPOS BODINEAU, R. (1997): *Los preverbios separables en lengua alemana*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad.
- MARCO, PH. (1981): *Die Semantik der untrennbaren Präverbien. Eine historische Studie*, Paris: Linguistica Palatina.
- MORERA, M. (1988): *Estructura semántica del sistema preposicional del español moderno y sus campos de usos*, Puerto del Rosario: Excmo. Cabildo Insular de Fuerteventura.
- (2000): "La naturaleza semántica de los prefijos españoles", en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. et al.: *Cien años de investigación semántica de Michel Bréal a la actualidad*, Madrid: Ediciones Clásicas, I, pp. 735-742.
- (en prensa): "Las partículas de alejamiento españolas *de, abs, ex, de, des y desde*", *Lingüística Española Actual*.
- MUNGAN, G. (1986): *Die semantische Interaktion zwischen dem präfigierenden Verbzusatz und dem Simplex bei deutschen Partikel- und Präfixverben*, Frankfurt am Main: Lang.
- POTTIER, B. (1962): *Systématique des éléments de relation*, Paris: Klincksieck.
- ROUSSEAU, A. (éd.) (1995): *Les préverbes dans les langues d'Europe. Introduction à l'étude de la préverbation*, Lille: Septentrion.
- TRUBETZKOY, N. (1939): "Gedanken über das Indogermanenproblem", en *Acta Linguistica* 1, pp. 81-89.
- WELLMANN, H. - KÜHNHOLD, I. (1973): *Deutsche Wortbildung. Typen und Tendenzen in der Gegenwartssprache. Erster Hauptteil: Das Verb*, Düsseldorf: Schwann.
- WOTJAK, G. (2006): *Las lenguas, ventanas que dan al mundo*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- ZELLER, J. (2001): *Particle Verbs and Local Domains*, Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins.

DICCIONARIOS

- Benseler* = KAEGLI, A. - CLAUSING, A. - ECKSTEIN, F. - HAAS H. - SCHROFF, H. - WOHLER L. (1931): *Benselers Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch* [Nachdruck der fünfzehnten neubearbeiteten Auflage], Leipzig: Teubner.
- HEINICHEN, F. A. (1895): *Deutsch-lateinisches Schulwörterbuch*, Leipzig: Teubner.
- MENGE, H. - GÜTHLING, O. (1927): *Langenscheidt Großwörterbuch Altgriechisch*, Berlin - München - Wien - Zürich: Langenscheidt.
- (2002): *Langenscheidt Großwörterbuch Lateinisch*, Berlin - München - Wien - Zürich: Langenscheidt.
- SCHENKL, K. (1897): *Deutsch-Griechisches Schulwörterbuch*, Leipzig: Teubner.
- SLABÝ, R. - GROSSMANN, R. - ILLIG, C. (1989): *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, tomos I y II [vierte Auflage], Wiesbaden: Oscar Brandsteter.
- WDB = *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (2011-1998 [1852]): Universität Trier: Trier Center for Digital Humanities, http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mainmode=, 03.07.2012.



HELENISMOS BÍBLICOS NO USADOS POR JUVENCO

Fremiot Hernández González

Universidad de La Laguna

fhernand@ull.es

RESUMEN

En este artículo se estudian los procedimientos utilizados por el poeta hispano latino *Caius Vettius Aquilinus Iuvenus* para sustituir en sus *Euangeliorum libri quattuor* (*Cuatro libros de los Evangelios*) algunos helenismos (*synagoga, blasphemia, blasphemo, scandalum, scandalizo, euangelium, euangelizo, elemosyna, zizania*) que aparecen en los Evangelios de *Vetus Latina*.

PALABRAS CLAVE: Latín bíblico y cristiano. Evangelios. Hellenismos.

ABSTRACT

«Biblical Hellenisms not used by Iuvenus». The aim of this paper is to study the procedures used by the Hispanic Latin poet *Caius Vettius Aquilinus Iuvenus* to replace in his *Euangeliorum libri quattuor* (*Four Books of Gospels*) some Hellenisms (*synagoga, blasphemia, blasphemo, scandalum, scandalizo, euangelium, euangelizo, elemosyna, zizania*) that appear in *Vetus Latina's* Gospels.

KEY WORDS: Biblical and Christian Latin. Gospels. Hellenisms.

1. En dos artículos nuestros (Hernández González: 1994a y 1994b) hemos abordado una serie de helenismos que aparecen en los evangelistas, pero no en la paráfrasis que por vez primera (Green, 2007: 65) hace de los mismos el poeta hispano latino nacido en Elvira (Fontaine, 1959: 8) Cayo Vetio Aquilino Juvenco en su obra en versos hexámetros *Euangeliorum libri quattuor*. Desde hace algunos años los investigadores se han interesado por estudiar a este poeta y se han prodigado los buenos comentarios sobre su obra: una bibliografía bastante puesta al día hasta ese momento —nada menos que veintiséis páginas, a pesar de que en ellas el autor recopila la referida a tres poetas cristianos— puede verse en el libro de R. P. H. Green (2006: 393-418)¹. Pero en el tema del que nosotros nos hemos ocupado no se han hecho avances; incluso la bibliografía posterior a este libro de Roger P. H. Green se centra en otras cuestiones como, por ejemplo, en el establecimiento del texto: tal es el caso del último artículo que conocemos sobre Juvenco, casualmente del propio R. P. H. Green, «Problems in the Text of Iuvenus», publicado en *Vigiliae Christianae*, 2011, 65.2: 199-213.

En esos dos artículos nuestros, sobre todo en Hernández González (1994a), ya señalábamos que en el debate sobre si Juvenco utilizó la versión griega de los Evangelios o la versión o versiones latinas (*Vetus Latina*) se han esgrimido argumentos en favor de una postura y de la otra. Respecto a la opinión de que utilizó la versión griega del Nuevo Testamento se argumenta, por ejemplo, que Juvenco emplea sin dificultad un determinado número de palabras griegas que pertenecen a otros géneros e incluso a la prosa (Flury, 1968: *passim*). Green (2006: 385-390) examina algunos ejemplos que se han dado cuando se ha querido demostrar que Juvenco utilizó como modelo la versión griega del Nuevo Testamento, pero concluye que no hay duda de que su modelo principal fue una versión latina². Herzog (1989: 332), por su parte, afirma que el poeta utilizó un texto de *Vetus Latina* junto a una versión griega³.

En efecto, algunas de las palabras y expresiones griegas empleadas por Juvenco estaban al alcance de cualquier escritor en lengua latina aunque no estuviera inspirándose en una fuente griega: pongamos por caso acusativos griegos en palabras como el *Moysea* de *Euang.* 4,15 o el *Salomona* de *Euang.* 1,644 y 2,710. Pero es que hay algunos estudiosos que precisan todavía más y presentan a Juvenco nada menos que como testigo de la tradición africana de *Vetus Latina* (Orbán, 1995: 335)⁴.

Es cierto que Juvenco utiliza palabras y expresiones que no aparecen en los Evangelios de *Vetus Latina*, al menos en las versiones que han llegado hasta nosotros, pero no es menos cierto que evita otras palabras y giros griegos que sí están allí, y si bien unas veces su no utilización se puede explicar por necesidades métricas, otras no se ve nada que, al menos aparentemente, lo justifique.

Continuando en la misma línea de aquellos estudios nuestros vamos a tratar en este homenaje al prof. Dr. D. José González Luis, destacado investigador en temas bíblicos, otras palabras que, préstamos del griego, son del gusto de algunos de los evangelistas —en las versiones latinas—, que son su modelo, pero no de Juvenco.

En este artículo, como en los anteriores, nos referiremos fundamentalmente al evangelista Mateo, que es el principal modelo de Juvenco (Hansson, 1950: 18;

¹ Sería muy interesante disponer ya de la obra de Paulinus Greenwood, OSB, actual abad de la abadía de San Agustín en Ramsgate (UK), quien anuncia que está preparando una bibliografía de las publicaciones que se han hecho sobre Juvenco desde 1827 hasta 2009.

² Green (2006: 389): «His principal model was certainly a Latin version».

³ «Es ist wahrscheinlich, dass Juvencus diese Zusammenstellung selbständig vorgenommen hat; jedenfalls lässt sich zeigen, dass er neben einer *Vetus Latina*-Version auch den griechischen text herangezogen hat».

⁴ Cf. en Orbán (1995) los argumentos que da en pp. 335-340 para desarrollar el primer apartado titulado «Juvencus als Zeuge der „afrikanischen“ *Vetus-Latina*-Tradition».

Longpré, 1975: 128⁵; Fontaine, 1981: 77⁶; Carruba, 1993: 303⁷), pues no en vano de un total de tres mil ciento ochenta y tres versos hexámetros de los *Euangeliorum libri quattuor* (si exceptuamos el prefacio), dos mil cuatrocientos setenta y dos (casi el 78%) están inspirados en su Evangelio, y solo setecientos once toman como fuente a los otros tres evangelistas, correspondiendo a Marcos treinta y dos versos (2,43-74), a Lucas doscientos setenta y nueve (1,1-132; 144-223; 278-336; 3,613-21) y a Juan cuatrocientos (2,99-346; 637-691; 4,306-402).

De nuestro estudio excluimos lógicamente aquellos helenismos que por su constitución no encajan en el verso hexámetro, cuya no utilización por parte del poeta tienen una fácil explicación. Nos referimos a las palabras con más de dos sílabas breves seguidas, como es el caso de aquellas en las que forzosamente hay un pie tríbraco o proceleusmático que no caben en el hexámetro, *v.gr.* *diābōlus*, que aparece en los evangelistas catorce veces, seis de las cuales están en Mateo, y que Juvenco normalmente sustituye por la otra palabra muy frecuente en los evangelistas: *daemon*.

2. Un helenismo típicamente bíblico que no recoge Juvenco es *synāgōga*. La palabra aparece treinta y ocho veces en los Evangelios (9 Mt, 8 Mc, 16 Lc, 5 Jn), sin embargo Juvenco la evita en su paráfrasis, mediante tres procedimientos: mediante la eliminación de la palabra o mediante la eliminación del pasaje completo o sustituyéndola por otra palabra. Veamos ejemplos de los tres procedimientos:

2.1. Mediante la eliminación de la palabra. El evangelista Mateo hablando de que Cristo andaba por toda Galilea predicando el evangelio y curando a los enfermos, dice en 4,23: *et circuibat Iesus totam Galilaeam, docens in synagogis eorum et praedicans euangelium regni...* ('Y andaba Jesús por toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos y predicando el evangelio del reino...') El pasaje correspondiente de Juvenco es 1,435-6: *exhinc per terram Galilaeam sancta serebat / insinuans populis regni praeconia Christus ...* ('Desde aquí Cristo esparcía por la tierra de Galilea el santo anuncio del reino infundiéndolo suavemente en el ánimo de la gente...') A Juvenco le basta con eliminar el término técnico del evangelista, aun a costa de ser impreciso, pues la ubicación topográfica que hace es «en la tierra de Galilea» sin especificar si era en el templo, en una casa o en las sinagogas, como hemos visto que hace Mateo.

La misma técnica de eliminación de la palabra la vemos cuando da forma poética al pensamiento expresado en Mateo 10,17-18: *cauete uobis ab hominibus; tradent enim uos in conciliis, et in synagogis suis flagelabunt uos. et ad praesides et reges*

⁵ «Ce prêtre espagnol de noble origine prend donc comme sujet le récit évangélique tel que transmis par Matthieu, le complète par des éléments empruntés aux trois autres évangélistes...».

⁶ «L'opération s'imposait d'autant plus précisément que, le plus souvent, Juvencus a pris appui sur le texte de Matthieu. Et l'on comprend pourquoi: ce synoptique n'est pas seulement le plus courant dans l'Antiquité chrétienne, il est aussi celui qui s'adresse le plus aux juifs, et polémique avec eux».

⁷ «The *Euangeliorum Libri Quattuor*, or to give it an English title, *Four Books of Gospels*, was based mainly on the gospel of Matthew and recounts in four books of Latin hexameters the life of Christ».

ducemini propter me in testimonium illis et gentibus. ('Guardaos de la gente, pues os entregarán en sus sanedrines y os azotarán en sus sinagogas. Y seréis conducidos por mi causa ante los gobernadores y reyes para testimonio de ellos y de los gentiles'). Juvenco en 2,460-2: *Nam saepe incumbet uobis iniuria praeceps / conciliisque hominum statuentur corpora uestra. / Vos flagris uinclisque feris durisque tyrannis / frendens urgebit pro me uiolentia saeculi.* ('Pues con frecuencia la injusticia se precipitará sobre vosotros, y en los sanedrines se tomarán decisiones sobre vuestras personas. La violencia del mundo encolerizándose por mi causa os oprimirá mediante látigos y feroces cadenas y crueles tiranos'). Juvenco utiliza incluso *conciliis* y habla de que «serán azotados» («oprimidos mediante látigos»), como hace Mateo, pero se resiste a decir en dónde, como había dicho Mateo: *in synagogis*. Algunos intentan dar una justificación a la ausencia de una palabra que designe el lugar, como hace Simonetti Abbolito (1986: 78), quien dice que es posible que el significado de *synagoga* esté comprendido en el término *concilium*, que traduce la palabra griega συναγωγή, 'acción de reunir'. Pero la realidad es que la versión latina del Evangelio utiliza las dos palabras: *concilium* y *synagoga*.

Tampoco precisa Juvenco, como hace Mateo al hablar del método de hacer oración en 6,5: *et cum oratis, non eritis sicut hypocritae, qui amant stare in synagogis et in angulis platearum stantes orare, ut uideantur ab hominibus ...* ('Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas que gustan de estar en las sinagogas y estando en pie en los rincones de las plazas orar para ser vistos por la gente...'). Juvenco, en cambio, en 1,580-2: *Sunt, quos praetumidae tollit iactantia mentis, / et precibus propriis gaudent adsistere turbas / multifluisque diem uerbis ducendo fastigant* ('Hay a quienes los levanta la vanidad de su mente que está reventando de soberbia y se gozan con que la muchedumbre esté presente en sus oraciones particulares y pasando el día con abundantes palabras lo rematan'). Ni las sinagogas ni los rincones de las plazas aparecen en Juvenco.

Igualmente es impreciso ante el texto de Mateo 13,54, al hablar de la vuelta de Jesús a Nazaret, *... cum consumasset Iesus parabolis istas, transiit inde. Et ueniens in patriam suam, docebat eos in synagogis eorum, ita ut mirarentur ...* ('... Jesús habiendo terminado estas parábolas, se alejó de allí, y viniendo a su tierra, les enseñaba en sus sinagogas de tal modo que se quedaban admirados...'). Juvenco, 3,17-20: *Haec docuit patriamque redit seruator in urbem. / Illic expediens populis —mirabile dictu— / iustitiae leges uitaeque salubria iussa, / uirtutes patrias simul insinuando docebat.* ('El Salvador enseñó estas cosas y volvió a su ciudad patria. Allí explicando a la gente —cosa admirable de decir— las leyes de la justicia y los mandatos convenientes para la vida, al mismo tiempo que infundía en el ánimo los valores patrios, los enseñaba'). Con el adverbio *illic* alude a «su pueblo», pero no precisa el lugar concreto, como hacía Mateo con la palabra *synagoga*.

En otro pasaje, hablando Mateo de que los fariseos hacen todas las cosas para que la gente los vea, dice en 23,5-7: *...dilatant enim phylacteria sua et magnificant fimbrias. Amant autem primum recubitus in conuiuibus, et primas cathedras in synagogis, et salutationes in foro, et uocari ab hominibus rabbi.* ('En efecto, ensanchan sus filacterias y alargan los flecos. Les gusta el primer asiento en los banquetes y los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en la plaza y que la gente los llame Rabbi'). Juvenco, por su parte, escribe en 4,58-60: *Accubito primo cenae fastuque*



superbo / atque salutantum uano tolluntur honore, / et nomen sublime uolunt gestare magistri. ('Son halagados por los primeros asientos de los banquetes, por el boato soberbio y por el fútil homenaje de los que los saludan, y quieren llevar el sublime nombre de maestro'). Juvenco se deja en el tintero la alusión evangélica descrita con la expresión *primas cathedras in synagogis*.

2.2. La técnica de la eliminación del pasaje completo la utiliza Juvenco en varias ocasiones. Así, por ejemplo, cuando le llega el momento de parafrasear a Mateo 9,35 *et circuibat Iesus ciuitates omnes et castella, docens in synagogis eorum, et praedicans euangelium regni ...* ('Y Jesús andaba por todas las ciudades y aldeas enseñando en sus sinagogas y predicando el evangelio del reino...') Esta frase introductoria que esperaríamos en la paráfrasis entre 2,420 y 2,421 no es parafraseada por Juvenco. En este caso no hay nada extraño pues Mt 9,35 es muy similar a Mt 4,23, que acabamos de ver, y fue parafraseado por Juvenco en 1,435-6. El pasaje de Mateo 23,34, *ideo ecce ego mitto ad uos prophetas et sapientes et scribas, et ex illis occiditis et crucifigitis et flagellabitis in synagogis uestris ...* ('He aquí que por esto os envío profetas, sabios y escribas, y a algunos de ellos los mataréis y crucificaréis y los azotaréis en vuestras sinagogas') lo esperaríamos en Juvenco después de 4,77, pero el poeta lo elimina por completo. Igual en Mateo 6,2 (... *sicut hypocritae faciunt in synagogis ...*) cuando habla de la limosna —el texto completo lo pondremos más abajo—, pasaje que tampoco recoge Juvenco, y que sería de esperar después de 1,576, puesto que 1,577 recoge ya a Mateo 6,3.

2.3. Solo en una ocasión Juvenco utiliza una palabra que recoge el término *synagoga*, pero siempre evitando el helenismo bíblico. Tal sucede cuando pone en verso a Mateo 12,9, en donde hablando sobre la cuestión del sábado, dice el evangelista: *et inde transiens uenit in synagogam eorum* ('Y pasando de allí vino a la sinagoga de éstos'). Juvenco en 2,583-4, *Tunc conuenticula ipsorum post talia dicta / ingreditur ...* ('Entonces entra en el lugar de reunión de los mismos, después de tales palabras...'). En este pasaje Juvenco echa mano del término latino *conuenticulum*, que es un diminutivo, para recoger el contenido de *synagoga*.

3. El sustantivo *blasphēmīa* y el verbo *blasphēmo* son helenismos que aparecen en los cuatro evangelistas, nueve veces el primero (4 Mt, 3 Mc, 1 Lc, 1 Jn) y doce el segundo (4 Mt, 4 Mc, 3 Lc, 1 Jn), pero Juvenco no los usa, sino que prefiere expresar el contenido del término. Veamos los distintos pasajes en que aparecen estas palabras en el evangelista.

3.1. El sustantivo viene del griego βλασφημία, y a pesar de que aparece ya en Eurípides⁸ y en Platón⁹ con la acepción de 'palabra que no debe ser pronunciada en una

⁸ *Ion* 1187-9: ... 'Εν χερσὶν ἔχοντι δὲ / σποιδὰς μετ' ἄλλων παιδὶ τῷ πεφνηότι / βλασφημίαν τις οἰκετῶν ἐφθέγγετο.

⁹ *Leg.* 800c: ...ὁὗς ἢ καὶ ἀδελφός, βλασφημοὶ πᾶσαν βλασφημίαν, ἄρ' οὐκ, ἂν φαίμεν... y 800d: πᾶσαν βλασφημίαν τῶν ἱερῶν καταχέουσιν...



ceremonia religiosa’, se especializa en el Nuevo Testamento con la acepción de ‘palabra impía’. Mateo es el único al que acude el poeta para parafrasear pasajes en los que se encuentra el sustantivo *blasphemia*. Así, Mt en 12,31 pone en boca de Cristo las siguientes palabras: ... *omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemia non remittetur hominibus* (‘...todo pecado y blasfemia será perdonado a los hombres; pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada a los hombres’), que Juvenco parafrasea en 2,623-5 *sed quicumque hominum fuerit super omnibus error, / dimitti poterit; tantum ne Spiritus umquam / uocibus insana lace- retur mente profusis* (‘Mas, cualquiera que fuere el yerro de la gente sobre todas las cosas, podrá serle perdonado; solamente que el Espíritu jamás sea agraviado por palabras proferidas por una mente loca’). La primera ocurrencia de *blasphemia* no es recogida específicamente por Juvenco, la segunda sí mediante la perífrasis *uocibus profusis mente insana*.

Perífrasis muy parecida a ésta es la que emplea en 3,169-72 al final de la enumeración: *Secreto cordis promuntur noxia uitae / consilia et caedes et furta nefanda tororum / et fraudes fallaxque hominum pro testibus error / et rabidae caelum pulsans uaesania uocis* (‘De lo recóndito del corazón se sacan los proyectos que dañan la vida, las matanzas, las abominables emboscadas de los lechos, los engaños, el yerro falaz de los hombres como testigos y la locura de la palabra rabiosa que golpea el cielo’). El verso 172 recoge, sin duda, la palabra *blasphemia* de esta enumeración de Mateo 15,19 *de corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonio, blasphemia* (‘Del corazón, en efecto, salen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, la blasfemia’).

Al hablar de la pasión de Jesús relata Mateo en 26,65-66: *tunc princeps sacerdotum scidit uestimenta sua, dicens: blasphemauit. quid adhuc egemus testibus? ecce nunc audistis blasphemiam eius: quid uobis uidetur?* (‘Entonces el príncipe de los sacerdotes rasgó sus vestiduras, diciendo: ha blasfemado. ¿Por qué necesitamos aún testigos? He aquí que ahora habéis oído su blasfemia: ¿qué os parece?’). Juvenco parafrasea el pasaje en 4,560-5, *Talibus auditis scindit de pectore uestem / exultans furiis et caeco corde sacerdos / atque ait: «Audistis pugnantis foeda profani / uerba Deo; polluta magis consurgat in iras / religio et uestram cuncti iam pandite mentem»*. (‘Oídas tales palabras, el sacerdote saltando con rabia y con el corazón cegado rasgó el vestido desde el pecho, y dijo: «Habéis oído las vergonzosas palabras de un sacrílego que lucha contra Dios; que vuestra religión mancillada os levante en ira más y abrid todos ya vuestra mente»’). El sustantivo y el verbo de Mateo son recogidos por la expresión *uerba foeda profani pugnantis Deo*.

3.2. Frente al verbo *blasphemo* del evangelista —que acabamos de ver en el anterior pasaje de Mateo— podemos encontrar en Juvenco tres posibilidades, a saber, que lo ignore, que lo describa o que utilice un sustituto latino. Como ejemplo de la primera posibilidad nos sirven los ya mencionados versos 4,560-5, en donde el verbo *blasphemauit* de Mt se disuelve y se mezcla con la solución que da a *blasphemiam*. Como ejemplo de la segunda, la solución que da al pasaje de Mt 9,3, en donde éste relata lo que le dijeron algunos de los escribas cuando Jesús perdona los pecados al



paralítico, con estas palabras: *quidam autem de scribis dixerunt intra se: Hic blasphematus* ('Algunos de los escribas dijeron entre sí: Este blasfema'). Se corresponde con Juvenco, 2,82-4, *Hoc dictum scribae mentis per aperta malignae / carpebant, quod uerba Dei uirtute ferenda / protulerat Christus*. ('Los escribas de pérfida mente censuraban abiertamente esta frase, porque Cristo había proferido palabras que deben ser proclamadas por la virtud de Dios'). En Mt 27,39-40 aparece el verbo con un uso transitivo: relatando episodios de la crucifixión dice: *transeuntes autem blasphemabant eum mouentes capita sua et dicentes...* ('Los que pasaban por delante lo injuriaban moviendo sus cabezas y diciendo...'). Juvenco, 4,667-8: ... *sed caeca furentis / insultat plebis fixo uaesania Christo...* ('... pero la ciega locura de la plebe fuera de sí insulta a Cristo clavado...'). El verbo *insulto* de Juvenco equivale a *blasphemo* del evangelista.

Como hemos podido observar, en todos los casos —excepto en este último, en el que emplea un equivalente latino— Juvenco describe en qué consiste la blasfemia: se trata siempre de palabras injuriosas (*uoces rabidae, uerba foeda, insultare*) que son proferidas por una mente loca o sacrílega (*insana mens, maligna mens, uaesania, profani, caeca furentis plebis uaesania*).

4. La pareja *scandalum* y *scandalizo* son helenismos bíblicos rechazados sistemáticamente por Juvenco, y, sin embargo, en el texto latino de los evangelistas leemos el primero siete veces (6 Mt, 1 Lc) y el segundo veinticinco (13 Mt, 8 Mc, 2 Lc, 2 Jn). Los procedimientos utilizados por el autor de los *Euangeliorum libri quattuor* para sustituir estas palabras son diversos.

4.1. En cuanto a *scandalum* —del gr. σκάνδαλον, que aparece ya en *Septuaginta*¹⁰ con la acepción de 'obstáculo para hacer caer'— Juvenco utiliza tres procedimientos: el primero es la sustitución por una perífrasis describiendo la palabra, el segundo, que se da en un cincuenta por ciento de los casos, es la sustitución por el sustantivo latino *error* que sirve generalmente como determinación de otro sustantivo (*laqueus* o *labes*), y el tercero consiste simplemente en no aludir a la palabra usada por el evangelista.

Perífrasis tenemos en Juvenco 4,459-61, *talia tunc Christus depromit pectore uerba: / «Omnes praesenti noctis uos tempore longe / disperget misere deserto principe terror*. ('Entonces Cristo soltó de su corazón estas palabras: «el terror os dispersará miserablemente lejos a todos vosotros en el momento presente de esta noche, una vez abandonado el jefe'), al parafrasear las palabras de Mateo, 26,31, cuando describe

¹⁰ Vgr. Jos 23,13: ... καὶ ἔσονται ὑμῖν εἰς παγίδας καὶ σκάνδαλα καὶ... y 1Re 18,21: καὶ εἶπεν Σαουλ Δώσω αὐτὴν αὐτῷ, καὶ ἔσται αὐτῷ εἰς σκάνδαλον. καὶ ἦν ἐπὶ Σαουλ χεῖρ ἀλλοφύλλον·.



a Cristo camino hacia el Monte de los Olivos: *tunc dicit illis Iesus: omnes uos scandalum patiemini in me in ista nocte*. ('Entonces les dice Jesús: Todos vosotros sufriréis escándalo por mí en esta noche').

La sustitución se da al parafrasear los siguientes pasajes de Mateo 13,41 cuando Jesús explicando a sus discípulos el significado de algunas parábolas, les dice: *mittet Filius hominis angelos suos et colligent de regno eius omnia scandala et eos qui faciunt iniquitatem* ('El Hijo del hombre enviará a sus ángeles y echarán de su reino todos los escándalos y a los que cometen injusticia...'). Juvenco 3,11-2: *quos hominis natus proprii de corpore regni / colligere erroris laqueos labemque iubebit ...* ('a éstos —a los ángeles— el hijo del hombre les mandará que recojan de su propio reino los lazos y la plaga del engaño...'). Hay otro pasaje de Mateo, 18,7, en el que el evangelista utiliza tres veces seguidas la palabra: *uae autem huic mundo ab scandalis. necesse est enim uenire scandala: uerumtamen uae homini illi per quem scandalum uenit*. ('¡Ay de este mundo por los escándalos! Es inevitable, en efecto, que vengan escándalos; pero ¡ay de aquella persona por la que venga el escándalo!'). De las tres veces que aparece la palabra en la cita evangélica Juvenco recoge dos: 3,402-3: *Erroris laqueos saeculis increscere certum est, / sed tamen infelix, per quem generabitur error*. ('Es inevitable que en el mundo crezcan los lazos del engaño; pero, sin embargo, ¡desgraciado aquel por medio del cual se genera el engaño!').

El tercer caso, es decir, ignorar por parte de Juvenco la palabra *scandalum* utilizada por el evangelista, se da en los versos 3,300-2, *Christus ad haec: «Procul hinc, inquit, procul effuge, daemon. / Non diuina tibi mentem prudentia tangit, / sed terrena sapis mollique timore tremiscis*. ('Cristo ante estas cosas dijo: «¡Lejos! ¡Huye lejos, demonio! La providencia divina no te toca la mente, sino que sabes las cosas terrenas y suavemente tiemblos de miedo») que tratan de parafrasear a Mt 16,23: *at ipse conuersus dixit Petro: uade retro post me, Satanas, scandalum es mihi, quia non sapis quae Dei sunt sed quae hominum ...* ('Pero habiéndose vuelto, dijo a Pedro: retírate de mí, Satanás, eres para mí motivo de escándalo porque no sabes las cosas que son de Dios sino las que son de los hombres...'). Como podemos observar, Juvenco no recoge el pensamiento completo del evangelista Mateo, a pesar de que en el segundo hemistiquio del verso 302 (*molli timore tremiscis*) podría verse algo referente a *scandalum*, pero no aplicado a Cristo, sino al propio Pedro.

4.2. El verbo *scandalizo* —σκανδαλίζω en gr.— sí que es un verbo que se lee por vez primera en el Nuevo Testamento, es decir, es un neologismo bíblico. Juvenco lo sustituye por perífrasis en las que pueden aparecer las palabras que acabamos de ver al tratar del sustantivo *scandalum*: *error*, *labes*, *laqueus* (a veces incluso como verbo *laqueo*). Mateo, 24,10: *et tunc scandalizabuntur multi et inuicem tradent et odio habebunt inuicem* ('Y entonces muchos se escandalizarán y se entregarán mutuamente y se aborrecerán mutuamente'). Juvenco 4,112: *Liur erit terris, erroribus omnia plena* ('La tierra tendrá envidia y todo estará lleno de engaño'). Mateo 11,6: *... et beatus qui in me non fuerit scandalizatus* ('... y bienaventurado quien no se escandalizare de mí'). Juvenco 2,525: *ille beatus erit, quem non deceperit error*. ('Será bienaventurado aquel a quien no sorprendiere el engaño'). Mateo 5,29-30: *quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum ... et si dextera manus tua scandalizat te, abscide eam ...* ('Y



si tu ojo derecho te escandaliza, arráncatelo ... Y si tu mano derecha te escandaliza, córtatela ...'). Juvenco, 1,523-9: *Si forte oculi tui dextri laqueauerit error / auctorem miserae properans conuellito labis / et iaculare procul / ... Et si dextra manus mentem per deuia ducit, / erroris causam praestat decidere ferro* ('Si por casualidad el engaño de tu ojo derecho te atare, arranca deprisa al autor de la miserable plaga y arrójalo lejos ... Y si tu mano derecha conduce tu alma por caminos extraviados, conviene cortar con el cuchillo la causa del engaño').

El término *scandalizo* del evangelista tiene distintas acepciones para Juvenco; por eso puede haber gran variedad de perífrasis, e incluso de verbos. A veces aparecen nuevas perífrasis, como acabamos de ver en el penúltimo verso (*mentem per deuia ducere*) o podemos ver en 2,783-4: *Nam si dura premat mentem strictura coercens, / continuo trepidi produnt sibi credita leto* ('Pues si la dura opresión los acosa reprimiendo su alma, inmediatamente temerosos entregan a la muerte —la doctrina— que les ha sido confiada'), que se corresponde con Mateo 13,21, en donde explicando la parábola del sembrador, dice: ... *facta autem tribulatione et persecutione propter uerbum, continuo scandalizatur* ('... pero hecha una tribulación o persecución a causa de la palabra, se escandaliza').

En ocasiones la interpretación que hace Juvenco del verbo *scandalizo* es bastante amplia: por ejemplo, 'provocar la risa', como en Mateo, 15,12: ... *discipuli eius dixerunt ei: scis quod Pharisei audito hoc uerbo, scandalizati sunt?* ('... sus discípulos le dijeron: ¿sabes que los fariseos se escandalizaron cuando escucharon esta frase?'). Juvenco en 3,152-3: *Discipuli Christo memorant, quod uerba loquentis / occulto traherent scribarum pectora risu.* ('Los discípulos recuerdan a Cristo que las palabras de él cuando hablaba agitaban los corazones de los escribas con una risa oculta'). Mateo, 26,33: *respondens autem Petrus, ait: si omnes scandalizabuntur in te, ego numquam scandalizabor* ('Mas Pedro respondiéndole dijo: Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré'). Juvenco 4,467-9: *Respondit Petrus: «Cuncti¹¹, si credere fas est, / quod tua labenter possint praecepta negare, / sed mea non umquam mutabit pectora casus».* ('Respondió Pedro: «Aunque es lícito creer que todos equivocadamente puedan negar tus mandatos, sin embargo los sucesos nunca cambiarán mi corazón»').

Un solo verbo puede servir a Juvenco para reproducir bastante bien el verbo griego *scandalizo*. Así, vemos que Mateo en 17,27 hablando sobre el tributo del templo, dice: *ut autem non scandalizemus eos, uade ad mare...* ('Pero para no escandalizarlos, ve al mar...') Juvenco recoge esto con el verbo *laedo* como vemos en 3,389: *Sed ne quem laedam, praeceptum suscipe nostrum* ('Pero para no molestar a nadie, cumple mi mandato'). Mateo 18,6, *qui autem scandalizauerit unum de pusillis istis...* ('pero el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos...') lo parafrasea Juvenco

¹¹ Me parece más adecuada en este caso la lectura de M (*codex Monacensis lat. 6402*), que es, además, la lectura de Arevalo (1792: en Migne, *PL*, 19, col. 318).

simplemente con *decipio*: 3,404: *si uero e paruis istis deceperit ullum ...* ('Pero si engañare a uno de estos pequeños...')

Otro procedimiento es la omisión del pensamiento expresado por el evangelista con *scandalizo* y, consecuentemente, tal verbo. Así sucede con Mateo 13,57, en donde hablando de la sorpresa que producía en los paisanos de Cristo su predicación, acaba diciendo: *et scandalizabantur in eo* ('Y se escandalizaban de él'). De Juvenco está ausente este pensamiento, que debía haber sido recogido entre 3,28 y 3,29. Lo mismo sucede con Mt 18,8-9, en donde aparece el verbo dos veces (*quod si manus tua uel pes tuus scandalizat te: abscide eum et proice abs te: bonum tibi est in uitam uenire debilem uel clodum quam duos pedes uel duas manus habentem mitti in ignem aeternum. et si oculus tuus scandalizat te, erue eum et proice abs te: bonum tibi est unum oculum habentem in uitam intrare quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis*). 'Pero si tu mano te escandaliza o tu pie, arráncatelo y arrójalos lejos de ti: bueno es para ti venir a la vida manco o cojo que ser arrojado teniendo las dos manos o los dos pies al fuego eterno. Y si tu ojo te escandaliza, arráncatelo y arrójalos lejos de ti: es bueno para ti entrar en la vida teniendo un solo ojo antes que ser arrojado teniendo los dos ojos al fuego del Infierno'), cuyo pasaje iría insertado en Juvenco entre 3,403 y 3,404, pero se trata de un pasaje que es casi idéntico en las palabras y encierra el mismo pensamiento que Mateo 5,29-30, que ya había sido recogido por 1,523-8.

5. La Biblia y el cristianismo, en general, han contribuido a la difusión del helenismo *ēlēmōsýna*, que en gr. es ἐλεημοσύνη y se encuentra ya en Calímaco¹² con la acepción de 'compasión'. De los evangelistas la usan solamente Lc dos veces y Mt tres veces, concretamente en el capítulo 6 de su Evangelio al hablar del método de practicar la limosna. Se trata de pasajes que Juvenco solo recoge a medias, pero curiosamente no parafrasea ninguna de las partes que en Mateo aludían a la limosna. En efecto, dice Mt en 6,2: *cum ergo facies elemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt in synagogis et in uicis ut honorificentur ab hominibus: amen dico uobis, perceperunt mercedem suam* ('Así pues, cuando des limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en los barrios para ser alabados por la gente: En verdad os digo: han recibido su recompensa'). De esto Juvenco coge tan solo el último pensamiento en 1,576: *Adplaudet tantum sterilis laudatio uulgi* ('Solamente los aplaudirá la improductiva alabanza del vulgo'). Continúa Mateo, 6,3, *te autem faciente elemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua* ('Al dar tú una limosna, que no sepa tu mano izquierda qué hace tu mano derecha...'). Juvenco recoge lo que ya se ha convertido en máxima, pero elimina el ablativo absoluto, donde aparecía la palabra *elemosyna*: 1,577-8: *Sed quod dextera facit, faciat; nescire sinistram, / conueniet...* ('Pero lo que hace la derecha, que

¹² Del 152: ἀντ' ἐλεημοσύνης· χάριτος δὲ τοι ἔσσειτ' ἀμοιβή.

lo haga; será conveniente que la izquierda lo desconozca...'). Y añade Mateo en 6,4: *... ut sit elemosyna tua in absconso, et pater tuus qui uidet in absconso reddet tibi in palam* ('... para que tu limosna quede en lo secreto, y tu padre que ve en lo secreto te lo devolverá abiertamente'). Juvenco vuelve a pasar por alto la oración en donde aparece *elemosyna*, y a la última parte de este pasaje le da la siguiente correspondencia: 1,578-9 *... iustis meritis tum digna rependet / occulti solus scrutator praemia cordis* ('... entonces solo el escudriñador de lo oculto del corazón dará premios dignos en compensación de los méritos justos'). Según esta exposición que acabamos de hacer, Juvenco habría mutilado este pasaje que, como hemos dicho, se refiere al método de practicar la limosna.

Para salvar este fenómeno ya los antiguos pensaron que la alusión a *elemosyna* la había hecho Juvenco en el verso 573 bajo la palabra *iustitia* (*Sicubi iustitiae pandetur pulchra facultas*)¹³. Sin embargo, esta palabra (*iustitia*) aparece también en el texto del Evangelio de Mateo, 6,1, y suele ser englobada dentro del apartado que denominan «rectitud de intención» (Nácar - Colunga, 1981⁴⁰: 1235). En cualquier caso, está claro que a lo sumo en el texto del evangelista tendría un sentido amplio y no se iría refiriendo exclusivamente a la 'limosna', sino a una serie de prácticas más: la oración, el perdón de las ofensas, el ayuno, etc., a pesar de que en el ms. *f* (= *Codex Brixianus*) de *Vetus Latina* la palabra *iustitiam* de 6,1 (*attendite ne iustitiam uestram faciatis coram hominibus*) está sustituida por *aelemosynam*.

6. *Euangēlium* y *euangēlizo* son helenismos típicos de la Biblia que no aparecen en Juvenco.

6.1. El primero es un calco del griego εὐαγγέλιον y se lee ya desde Homero con la acepción de 'recompensa, acción de gracias o sacrificio ofrecido por una buena nueva' en la Odisea¹⁴. En latín aparece doce veces en dos evangelistas (4 Mt, 8 Mc), pero jamás en Juvenco, a pesar de que lo vemos en el título de su obra. En el Evangelio de Mateo ya lo hemos visto en dos pasajes citados anteriormente (4,23 y 9,35) precisado por el genitivo *regni*. En el primer pasaje (4,23) podemos observar que el *euangelium regni* de Mateo se corresponde con el *regni praeconia* de Juvenco 1,436, en cambio para el segundo caso utiliza la técnica de supresión del pasaje. En Mt 24,14 vuelve a aparecer: *et praedicabitur hoc euangelium regni in uniuerso orbe in testimonium omnibus gentibus ...* ('y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo en testimonio para todas las naciones...'), que es recogido por Juvenco con el sintagma *regnorum caeli celebratio* en 4,117-8, *Regnorum caeli celebratio peruolitabit / in cunctas terrae metas...* ('la proclamación del reino de los cielos recorrerá hasta los

¹³ Cf. Arevalo, 1792: col. 131, n. 609: *Iustitiae nomine eleemosynam hoc loco intelligi plerique docent: Hebraei cum simili uocabulo eleemosynam apellabant.*

¹⁴ *Od.* 14,151-153: ἀλλ' ἐγὼ οὐκ αὐτως μνησομαι, ἀλλὰ σὺν ὄρκῳ, / ὡς νεῖται Ὀδυσσεύς· εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω / αὐτίκ', ἐπεὶ κεν...



confines del mundo...'). La última ocurrencia de la palabra en Mateo es en 26,12-3 *mittens enim haec unguentum hoc in corpus meum ad sepeliendum me fecit. amen dico uobis: ubicumque praedicatum fuerit hoc euangelium in toto mundo dicetur et quod haec fecit in memoriam ipsius* ('Pues al derramar ella este unguento en mi cuerpo lo hizo para sepultarme. En verdad os digo que en donde quiera que fuera predicado este evangelio, en todo el mundo se hablará también de lo que ella hizo para su memoria'), que nuestro poeta recoge en 4,420-1, *Funeris ista mei multum laudanda ministrat / officio mundumque implebunt talia facta* ('Ella, muy digna de alabanza, cumple con el deber de mi muerte y tales hechos recorrerán el mundo'), en donde, como podemos ver, se suprime la frase referente a la predicación del evangelio.

6.2. El verbo *euangelizo*, que lógicamente está formado a partir del anterior, y se ha hecho tan frecuente en el cristianismo con un sentido muy especializado, es un calco del gr. εὐαγγελίζω, que con la acepción de 'anunciar una buena nueva' se encuentra en Dión Casio¹⁵. En Mateo aparece solo una vez, en 11,4-5 cuando Cristo dice a los dos discípulos enviados por Juan: *euntes renuntiate Iohanni quae auditis et uidetis: caeci uident et claudi ambulant, leprosi mundantur, et surdi audiunt, et mortui resurgunt, et pauperes euangelizantur* ('Marchando anunciad a Juan lo que oís y veís: los ciegos ven y los cojos caminan, los leprosos quedan limpios, y los sordos oyen, y los muertos resucitan, y los pobres son evangelizados'). Juvenco evita el verbo del evangelista y lo sustituye por la siguiente perífrasis en 2,523-4: *... pauperibusque suis non dedignata patescit / fulgentis splendens aduentus gloria nostri*. ('... y la gloria brillante no despreciada de mi resplandeciente llegada se hace patente a sus pobres').

7. *Zizānīa* es otro préstamo griego que entró en latín a través de la traducción latina de los Evangelios. Es un plural del gr. ζιζάνιον, y se trata de una planta que ya desde Plauto se designa en latín con el nombre de *lolium*. El traductor al latín del Evangelio de Mateo emplea el helenismo ocho veces en el capítulo décimo tercero entre los versículos 25 y 40, cuando traduce la parábola de la cizaña y la explicación que Cristo da sobre ella a sus discípulos. Mt 13,25 *cum autem dormirent homines, uenit inimicus eius et superseminauit zizania in triticum et abiit* ('pero cuando los hombres dormían, vino su enemigo y sembró encima cizaña en el trigo y se fue'). Mt 13,26 *sed cum creuisset herba et fructum fecisset, tunc apparuerunt zizania* ('pero cuando creció la hierba y afloró el fruto, entonces apareció la cizaña'). Mt 13,27 *accesserunt autem serui patris familias et dixerunt ei: domine, nonne bonum semen seminasti in agro tuo? unde ergo habet zizania?* ('los criados del padre de familia se acercaron y le dijeron: Señor ¿No sembraste semilla de calidad en tu campo? ¿De dónde, pues, tiene cizaña?') Mt 13,29 *at ait illis: non, ne forte colligentes zizania eradicetis simul et triticum* ('mas les dijo: No, no sea que casualmente al coger la cizaña arran-

¹⁵ 61,13,4 ... καὶ ὅτι σώζοιτο εὐηγγελίζετο δῆθεν αὐτῷ.

quéis al mismo tiempo también el trigo’). Mt 13,30 *sed sinite utraque crescere usque ad messem; et in tempore messis dicam messoribus: colligite primum zizania et alligate ea fasciculos ad comburendum, triticum autem congregate in horreum meum* (‘pero dejad que ambos crezcan hasta la recogida; y en ese momento diré a los segadores: segad primero la cizaña y amarradla en gavillas para quemarla, pero el trigo reunido en mi granero’). Mt 13,36 *tunc dimissis turbis abiit in domum; et accesserunt ad eum discipuli eius dicentes: enarra nobis parabolam tritici et zizaniorum agri* (‘Entonces despedida la muchedumbre fue a la casa, y lo abordaron sus discípulos diciéndole: explícanos la parábola del trigo y de la cizaña del campo’). Mt 13,38 *ager autem est hic mundus, bonum uero semen, hi sunt filii regni, zizania autem filii sunt nequitiæ* (‘el campo, por su parte, es este mundo, la buena semilla verdaderamente son los hijos del reino, pero la cizaña son los hijos de la perversidad’). Mt 13,40 *sicut ergo colliguntur zizania et igni comburuntur, sic erit in consummatione saeculi* (‘pues del mismo modo que se recolecta la cizaña y se quema en el fuego, así será en la consumación de los siglos’).

Casi todas esas citas, hasta Mt, 13,30, son recogidas por Juvenco con la palabra latina *lolium*: 2,798-813.

Ille iacit proprio mandans bona semina ruri,
 sed post subripiens hominum insidiando sopori
 trux inimicus adit, **lolium**que inspergit amarum.
 Ecce sed ad fructum culmis cum spiceus horror
 processit, **lolio** messis maculata redundat.
 Tum domino famuli mirantes talia fantur:
 Nonne bonum terrae semen per terga dedisti?
 Vnde igitur **lolio** turpi tua rura grauantur?
 Sed iam, si iubeas, messem purgabimus omnem,
 triticeusque nitor selecta sorde resistet.
 Tum dominus miti contra sermone profatur:
 Hic dolus est, inimice, tuus, sed farra sinamus
 crescere cum **lolio**. Pleno nam tempore messis
 secretum **lolium** conexo fasce iubebo
 ignibus exuri; at nostro de semine messor
 horrea nostra dehinc purgata fruge replebit.

Él (agricultor) manda echar buenas semillas en su campo, pero después un atroz enemigo que estaba al acecho aprovechando el sueño de los hombres entró furtivamente y esparció cizaña desagradable. Mas, he aquí que cuando el crecimiento de la espiga juntamente con el tallo avanza hacia el fruto, se ve la mies manchada muy abundantemente por la cizaña. Entonces los obreros sorprendidos le dicen a su señor: ¿No fuiste dejando atrás en la tierra buena semilla? ¿De dónde, pues, tus campos se han cargado de torpe cizaña? Pero inmediatamente, si lo mandas, limpiaremos toda la mies y el trigo se erguirá brillante una vez que hayamos entresacado la suciedad. Entonces el señor, por contra, dice con suaves palabras: este engaño es tuyo, enemigo, pero dejaremos crecer el trigo junto con la cizaña. En pleno momento de la siega ordenaré que la cizaña separada y unida en haces sea quemada en el fuego; por su parte, el segador llenará de nuestra semilla nuestros graneros luego con la mies limpia.

8. CONCLUSIONES

A lo largo de nuestro estudio hemos visto que Juvenco no emplea una serie de palabras procedentes del griego, generalmente calcos, que aparecen en los textos evangélicos parafraseados por él: *synagoga*, *blasphemia*, *blasphemo*, *scandalum*, *scandalizo*, *euangelium*, *euangelizo*, *elemosyna*, *zizania*. Para llenar ese vacío el poeta echa mano de distintos procedimientos: unas veces pasa por alto la palabra e incluso el pasaje, otras veces sustituye el helenismo por una palabra latina que significa lo mismo (*v.gr.* *conuenticulum* en lugar de *synagoga*, *lolium* en lugar de *zizania*, incluso *insulto* en lugar de *blasphemo*, también *laedo* o *decipio* en lugar de *scandalizo*) o por una perífrasis que expresa el contenido del préstamo griego del que había hecho uso el evangelista. Cuando hablamos de tres procedimientos, no queremos afirmar que Juvenco se los haya planteado en ningún momento de la escritura de su obra. Nos referimos a que nosotros en nuestro estudio hemos detectado que el poeta latino cristiano no emplea esos helenismos que usan los evangelistas y en el lugar en donde los esperaríamos nos encontramos con otra palabra, otro giro o incluso nada.

Hemos detectado también que Juvenco procura evitar las repeticiones que se dan en los evangelistas. Así, por ejemplo, hemos visto que Mt 4,23 es parafraseado por Juvenco en 1,435-6, y por eso elimina el parafraseo de Mt 9,35 que encierra el mismo pensamiento y utiliza casi las mismas palabras. Lo mismo sucedía al pasar por alto el pasaje de Mt 18,8-9, pues es casi la repetición de Mt 5,29-30 que había sido recogido en 1,523-8.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AREVALO, F. (1792): en MIGNE, *PL*, 19, cols. 9-346.
- CARRUBA, R. W. (1993): «The preface to Juvencus' biblical epic: a structural study», *American Journal of Philology* 114: 303-12.
- DONNINI, M. (1972): «Annotazioni sulla tecnica parafrastica negli *Evangeliorum Libri* di Giovenco», *Vichiana* 1: 27-45.
- (1973): «Un aspetto della espressività di Giovenco: l'aggettivazione», *Vichiana* 2: 54-67.
- (1974/5): «L'alliterazione e l'omoteleuto in Giovenco», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Perugia, Università degli Studi), 12: 127-159.
- FLURY, P. (1968): «Zur Dichtersprache des Iuvenicus», en *Lemmata: donum natalicium Guilelmo Ehlers sexagenario a sodalibus thesauri linguae latinae oblatum*, Múnich, pp. 38-47.
- FONTAINE, J. (1959): *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, París.
- (1981): *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, París.
- GÄRTNER, TH. (2004): «Die Musen im Dienste Christi: Strategien der Rechtfertigung christlicher Dichtung in der lateinischen Spätantike», *Vigiliae Christianae* 58. 4: 424-446.
- GREEN, R. P. H. (2006): *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford.
- (2007): «The *Evangeliorum Libri* of Juvencus: exegesis by stealth», en W. OTTEN & K. POLLMANN (eds.), *Poetry and Exegesis*, Leiden, pp. 65-80.

- (2011): «Problems in the text of Juvenecus», *Vigiliae Christianae* 65.2: 199-213.
- HANSSON, N. (1950): *Textkritisches zu Juvenecus, mit vollständigem Index verborum*, Lund.
- HEINSDORFF, C. (2003): *Christus, Nikodemus und die Samaritanerin bei Juvenecus*, Berlín y Nueva York.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (1994a): «La recepción de los helenismos bíblicos en la obra de Juvenecus», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, vol. 1, pp. 593-599.
- (1994b): «La sustitución de *hypocrita*, *hypocrisis* y *angelus* en la paráfrasis de Juvenecus», en *Latinitas Biblica et Christiana. Studia philologica varia in honorem Olegario García de la Fuente*, Madrid, pp. 266-272.
- HERZOG, R. (1989): «Juvenecus», en R. HERZOG (ed.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, 5. Restauration und Erneuerung 284-374 n. Chr.*, Múnich, pp. 331-336.
- JÜLICHER, A. (1938, 1940, 1954, 1963): *Itala. Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung*, 4 vols., Berlín.
- KARTSCHOKE, D. (1975): *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Otfrid von Weissenburg*, Múnich.
- LONGPRÉ, A. (1975): «Aspects de métrique et de prosodie chez Juvenecus», *Phoenix*, 29.2: 128-138.
- NÁCAR, E.- COLUNGA, A. (1981⁴⁰): *Sagrada Biblia*, Madrid.
- ORBÁN, A. P. (1995): «Juvenecus als Bibelexeget und als Zeuge der 'afrikanischen' Vetus-Latina-Tradition: Untersuchungen der Bergpredigt (Mt. 5,1-48) in der *Vetus Latina* und in der Versifikation des Juvenecus (I 452-572)», *Vigiliae Christianae* 49.4: 334-352.
- SIMONETTI ABBOLITO, G. (1985): «Osservazioni su alcuni procedimenti compositivi della tecnica parafrastrica di Giovenco», *Orpheus* 6: 304-24.
- (1986): «I termini "tecnici" nella parafrastrica di Giovenco», *Orpheus* 7: 53-84.
- WIT, J. DE (1947): *Ad Iuvenecum Evangeliorum librum secundum commentarius exegeticus*, diss., Groningen.
- (1954): «De textu Iuvenecum poetae observationes criticae», *Vigiliae Christianae* 8: 145-8.

LA TRADICIÓN CLÁSICA EN LA *DESCRIPCIÓN DE LAS ISLAS CANARIAS* (1592) DE LEONARDO TORRIANI

Marcos Martínez

Universidad Complutense de Madrid

marcos.mh@telefonica.net

RESUMEN

En esta contribución abordamos algunas cuestiones concernientes a la tradición grecolatina (mitología —dioses, héroes, geografía mítica—, autores griegos, autores latinos, figuras históricas, nombres de las islas, aborígenes) en relación con las Islas Canarias.

PALABRAS CLAVE: Tradición Clásica. Leonardo Torriani. Islas Canarias.

ABSTRACT

«The Classical Tradition in Leonard Torriani's work *Description of the Canary Islands* (1592)». In this contribution we will address some issues concerning the Greco-Roman tradition (mythology —gods, heroes, mythical geography—, Greek authors, Latin authors, historical figures, names of the islands, aborigines) with regard to the Canary Islands.

KEY WORDS: Classical Tradition. Leonard Torriani. Canary Islands.

1. Desde hace varios años venimos ocupándonos de una revisión de las primeras noticias sobre las Islas Canarias en su historiografía correspondiente desde la óptica de un filólogo clásico. A este respecto hemos publicado ya varios trabajos y en uno de los últimos (2012) hemos abordado nuestro tema en las primeras historias generales de Canarias del siglo XVI. En este estudio pasamos lista, analizamos y explicamos fehacientemente los aspectos del mundo clásico que se mencionan en las obras de Thomas Nichols y Fray Alonso de Espinosa, que junto con la de Leonardo Torriani constituyen la tríada de las historias generales específicamente dedicadas al Archipiélago en ese siglo. En este merecido Homenaje al amigo José González Luis queremos completar la visión de esa tríada con el estudio de la tradición clásica en el autor italiano. Ahora bien, de los tres historiadores citados, Torriani, como buen renacentista culto, es el que ofrece mayor documentación en su obra sobre nuestra temática. Hubiera sido precisa una monografía entera para abarcar las innumerables cuestiones del mundo grecolatino que se mencionan en su obra. Dada la limitación de páginas impuesta a nuestra colaboración solo vamos a referirnos a algunos temas del inmenso mundo de la Tradición Clásica que encontramos en nuestro autor. Para nuestro



concepto de tradición clásica y los aspectos que la componen remitimos a un reciente trabajo nuestro (2010), donde además describimos el estado actual de estos estudios en España. En consecuencia, aquí vamos a ceñirnos a lo que consideramos lo más importante de esa tradición en Torriani: *mitología* (dioses, héroes, geografía mítica), *autores griegos, autores latinos, figuras históricas, nombres de las islas y aborígenes o primer poblamiento de las islas*. Pero antes de proceder a tocar cada uno de estos temas diremos algunas palabras sobre Torriani y su obra.

2. Leonardo Torriani (ca. 1560-1628), natural de Cremona, es invitado por la corte de Felipe II en calidad de ingeniero militar y llegó a Tenerife en 1584, de donde se traslada a La Palma, en la que reside hasta 1586, con el fin de elaborar un informe sobre el estado de las fortificaciones de las islas. Tras regresar a la Corte, vuelve a Canarias en 1587, donde reside seis años más, visitando todas las islas, escribiendo informes sobre sus fortificaciones y recogiendo impresiones y notas, que dieron como fruto su obra *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias, antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones* (citada abreviadamente como *Descripción de las Islas Canarias*), que se supone escrita en 1588 o 1592 (fecha más probable), pero que permaneció inédita en el convento de São Benito y en la Universidad de Coimbra hasta 1940. En esta fecha la edita por primera vez el *canariólogo* alemán D. J. Wölfel, aunque con algunas supresiones y errores. La edición definitiva la hará casi cuarenta años después A. Cioranescu (1978), con una excelente introducción y numerosas notas (es la edición por donde citamos los pasajes seleccionados, remitiendo a la página correspondiente). Para otros detalles de nuestro autor, especialmente en lo que se refiere al primer poblamiento de las islas, es muy útil el reciente trabajo de A. J. Farrujia de la Rosa (2004: 103-118).

3. MITOLOGÍA. Que la mitología grecolatina es un componente esencial de toda obra sobre tradición clásica lo hemos demostrado y explicado en nuestro ya citado trabajo de (2010: 78-86). Esta temática en la obra de Torriani la vamos a subdividir en tres apartados: divinidades, héroes y geografía mítica.

3.1. DIVINIDADES. Las divinidades de la mitología clásica se citan fundamentalmente por su nomenclatura latina y entre ellas están las siguientes: *Cerbero* (“el perro tricéfalo del Infierno”, p. 89), *Encédalo* (uno de los Gigantes que da nombre a un satélite de Saturno, que Torriani cita como *Encélades*, p. 234 y en 174, donde cita unos versos de Torcuato Tasso, *Jerusalén libertada*, xv, 37, en los que se afirma que Encelades “por su naturaleza humea de día y de noche alumbra el cielo con sus llamas”), *Juno* (citada a propósito de la isla *Junonia* que comentamos más adelante, p. 221), *Júpiter* (es el Zeus de los griegos y el padre de todos los dioses, que es el más citado en nuestro autor: 23, a propósito de una cita de Homero sobre los etíopes del Océano; 66, a propósito del vellocino de oro; 88, a propósito del reparto del mundo con Neptuno y Plutón, después de la Edad de Oro en época de Saturno; 101, a propósito de la Edad de Plata descrita por Hesiodo; 103, como morador del Olimpo; 147, a propósito del signo del Zodíaco Piscis y, 151 sobre el signo de Cáncer), *Mercurio* (89, como autor de la lira de siete cuerdas; 90, como dios nacido en el mar Océano, “a quien Homero llama padre”; 150, a propósito de la estrella Pegaso), *Marte*



(147 a propósito del signo Escorpión, igual que en 149; 150, a propósito del signo Pegaso), *Neptuno* (88, a propósito de la isla Atlántida y 89, como esposo de su hija Clito, después de muertos los padres), Pegaso (150, ya citado anteriormente), *Plutón* (88, ya citado a propósito del reparto del mundo y 89, como dios poderoso entre los espíritus infernales), *Prosérpina* (citada en 89 en relación con su rescate del Infierno por obra de Pirítoo y Teseo), *Saturno* (88, como rey de la Edad de Oro), *Tifón* (citado como Tifeo en 147, donde habla del signo zodiacal de Venus), *Venus* (junto con Cupido se cita en 147 a propósito de que ambos fueron liberados por los dos peces del signo Piscis cuando huía de Tifón), *Vientos* (Torriani cita los nombres míticos de los dioses de los vientos: *Euro* en 141, *Aquilón* en 198 y el *Austro* en 227).

3.2. HÉROES Y HEROÍNAS. Diferente a la mitología divina es la mitología heroica, que en nuestro autor está representada por los siguientes héroes y heroínas: *Agamenón* (citado en p. 13 a propósito de su muerte vaticinada por Proteo, en *Odisea*, IV, 564-69), *Aracne* (citada en 108 a propósito de la tela de los aborígenes canarios tejida con hojas de palmeras, “como si fuese otra Aracne, famosa entre los poetas”), *Cástor y Pólux* (los hermanos de *Helena*, los *Dioscuros* aparecen citados como estrellas en 149), *Clito* (ya la citamos en 89 como hija de Neptuno, con quien se casa), *Evenor* (citada en 89, junto con su esposa *Leucipe*, de los que dice que por entonces vivían en la isla de Canaria, “según se puede creer”), *Faetón* (en 238 a propósito de los incendios terrestres que según los escritores antiguos eran considerados “hasta la caída de Faetón como un incendio natural”), *Frixo* (citado como Friso en 66 a propósito de su transporte del vello de oro a la Cólquide y su caída al mar del Helesponto), *Hércules* (citado en 89 a propósito de uno de sus trabajos, la fábula de que vino a estas últimas partes de la tierra y sacó a Cerbero del Infierno, último de sus trabajos, de las tierras que recorrió y conquistó; en 176 cree Torriani que estas islas recibieron el nombre de Hespéridas, “impuesto por Hércules”; hay otras citas de nuestro héroe que veremos luego a propósito del Estrecho de Gibraltar), *Leucipe* (ya citada en 89 como esposa de Evenor), *Pirítoo* (citado con Teseo en 89 a propósito de su bajada al Infierno a raptar a Prosérpina, como vimos más arriba), *Proteo* (en 13 ya lo citamos a propósito de su vaticinio de la muerte de Agamenón; también se le cita en 233 a propósito de un volcán de La Palma, monte “que se podía llamar nuevo y prodigioso Proteo”), *Teseo* (ya lo citamos a propósito de Pirítoo en 89). Hay dos figuras citadas por Torriani que no hemos podido comprobar su identidad. Una aparece en 176 cuando dice que recuerda haber leído en Píndaro “que la ninfa Tirsis está sentada encima de este monte”, cuyo nombre significa en griego “alto” o “cosa que está en lo alto”. Se está refiriendo al Teide, “que los antiguos llamaron Eheide”. La ninfa citada no la hemos encontrado en la mitología grecolatina. Conocemos un personaje Tirsis, pastor bucólico que aparece varias veces en la *Bucólica* VIII de Virgilio y luego es muy popular en las literaturas posteriores. La otra figura es un tal *Balo* que nuestro historiador cita en 15 a propósito de las islas Baleares y lo califica de “compañero de Hércules”, cosa que tampoco hemos podido constatar.

3.3. GEOGRAFÍA MÍTICA. En varios de mis trabajos he procurado establecer una serie de temas de tipo mítico-geográfico muy relacionados con las Islas Canarias en la Antigüedad Clásica, una especie de catálogo temático que denominamos “imaginario

canario grecolatino”, compuesto por los conceptos de Océano, Columnas de Hércules, Islas de los Bienaventurados, Islas Afortunadas, Campos Elisios, Jardín de las Hespérides, Atlántida, Paraíso, Jardín de las Delicias y San Borondón, a los que podría añadirse lo relacionado con los montes (para el seguimiento de este tema en la literatura e historiografía canarias remitimos a nuestro trabajo de (2002: 51-86). Casi todos estos temas los encontramos en Torriani, si bien con algunas variantes y particularidades:

a) *Océano*. Es normal que Torriani lo cite en varias ocasiones, pues las islas que describe están ubicadas en uno de los principales Océanos. Aquí aparece citado en 4 (“la costa del África que baña el Océano), 8 (“el océano que se extiende entre África y España”), 13 (en una cita de *Odisea*, IV, 589), 20 (hablando de Autolola, provincia de Etiopía, “en la costa del Océano occidental, en donde había dispuesto que se tiñese la púrpura getúlica”), 23 (referencia al Océano como dios al que denominan “padre de los dioses”, según expresión homérica (cita que se repite en 90, donde habla del mar Océano, “a quien Homero llama Padre”), 53 (las Islas Canarias son molestadas por los corsarios que saquean “a través de este gran mar Océano”). Otras menciones están en 89 (mar Atlántico) y 176 donde cita a Píndaro, según el cual este autor describe el Océano Atlántico como “la sede de los dioses” y donde una ninfa llamada Tirsis “está sentada encima de este monte”, refiriéndose al Atlas; no hemos podido confirmar esta cita pindárica, como ya dijimos más arriba.

b) *Columnas de Hércules*. Torriani no habla de Columnas, sino de “Estrecho de Hércules”, en 6, 21 y 26. También usa la expresión, “Estrecho de Gibraltar” (28), para referirse al mismo espacio.

c) *Islas de los Bienaventurados*. Esta expresión correspondiente al concepto griego Μακάρων νῆσοι no la cita tal cual Torriani, pero cita otras que le son muy apropiadas, como “Islas Felices” (4, 13, 14 90) o “Islas Beatas” (4, 5, 129), siempre en relación con las Canarias.

d) *Islas Afortunadas*. Es la expresión de nuestro imaginario más utilizada por Torriani, como se ve ya en el título de su obra que citamos en el párrafo 2. De las muchas citas de esta expresión en Torriani destacamos algunas, como la de la p. 3 (donde habla de las Islas Canarias, “que antes decían Afortunadas... por la mención que de ellas hicieron antiguos poetas, historiadores y geógrafos”), 4 (“Que éstas sean las verdaderas Afortunadas, tenemos muchas autoridades”), 12 (“estas islas antiguamente —según Plinio y otros— fueron llamadas Afortunadas por la grandísima feracidad y abundancia de frutos, por la constancia del clima, por los vientos suaves y húmedos, y por la pureza y templanza del aire”), 14 (“Así, estas islas tomaron el nombre de Felices y Afortunadas por la clemencia y el favor del cielo”). Otras menciones de nuestra expresión están en 23, 24, 25, 28, 66, 67, 88, 141, 171, 180, 209, 221 y 251.

e) *Campos Elisios*. En 3 menciona Torriani nuestro concepto refiriéndose a la cita homérica de *Odisea*, IV, 569, hablando de las moradas que “fueron cantadas por Homero bajo el nombre de Campos Elisios”), 12 (hablando de nuestras islas dice Torriani “que no es de maravillar que los antiguos bárbaros creyeran que aquí estaban los verdaderos Campos Elíseos”), 89 (cita a los Molosos, “donde colocó Homero



los Campos Elíseos y la parte de los Inferiores”), 92 (habla de los “elíseos terrenos de Canaria”) y 131 (donde hablando de la isla de Canaria habla de que “en una perpetua primavera, con las fresquísimas auras del Océano, bajo un cielo benigno, representaban la gloria de los Campos Elíseos”).

f) *Jardín de las Hespérides*. La expresión como tal no la menciona Torriani, pero habla de islas Hespérides en varias ocasiones. Así, en 6 (refiriéndose a las Islas de Cabo Verde, dice que algunas islas pequeñas “por carecer de nombre propio estuvieron comprendidas bajo el nombre común de las Hespérides, por Hespero, promontorio de Cabo Verde”, aunque luego en 15 habla de las Hespérides, de Hespero, rey de Mauritania), en 176 (citando un verso de la Eneida virgiliana habla nuestro historiador de “haber recibido estas islas el nombre de Hespérides, impuesto por Hércules”). También se las cita en p. 27, donde dice que El Hierro está a 590 millas de las Gorgonas o Hespérides.

g) *Atlántida*. El tema lo menciona nuestro historiador en 88-89, donde habla de la primitiva edad del siglo de Oro y el reparto del mundo posterior entre Júpiter, Neptuno y Plutón, para añadir que “A Neptuno, según Platón, le tocó la isla Atlántica, es decir, según creo, el África, por ser casi una isla, aislada por el mar Rojo; y de ella las demás islas fueron llamadas Atlántidas, comprendiendo entre ellas a ésta de Canaria, de la cual tomaron también su nombre las demás Canarias”. Sigue contando luego Torriani que Neptuno se enamoró de Clito y se casó con ella, “con la cual tuvo a su primer hijo, llamado Atlas por la isla que le cupo en suerte. Éste fue después hecho rey de todas aquellas islas, por su padre y más tarde tomó su mismo nombre el mar circunvecino”.

h) *Paraíso*. Torriani no menciona el *Jardín de las Delicias*, que es otra denominación del mismo tema. El tema paradisiaco lo cita nuestro autor a partir de la p. 139, a propósito “de la felicidad de Canaria”, capítulo que comienza así: “La felicidad de Canaria y de todas estas islas fue tan encomiada por los antiguos filósofos y poetas, y principalmente por Homero, que después muchos seguidores de los mismos han pensado que éste era uno de los seis lugares llamados paraísos terrenales y la región descrita por el divino Platón”. Luego cita a Ovidio y Horacio (que Torriani confunde con Platón) para detenerse en la obra de Felipe de Bérghamo, autor que en 1485 publicó un *Supplementum Chronicarum* donde describe hasta seis paraísos terrenales: el primero en Oriente, el segundo el de debajo de la equinoccial, el tercero entre el círculo de Cáncer y Capricornio, el cuarto hacia el Euro, el quinto hacia el polo Antártico y el sexto estaría entre nuestras islas: “El sexto, en Occidente, el cual se cree que es este de las Islas Afortunadas y el de Platón [*sic*, cuando debiera decir Horacio], al cual dicen que el senado y el pueblo romano mandaron a un sumo pontífice a buscarlo y de cuya felicidad bellamente cantó Ovidio [*sic*, cuando, de nuevo se trata de Horacio] de sus árboles” (p. 141), citando los versos de la *Oda* v, 6 y ss. horaciana. A continuación Torriani cita extensamente el *Epodo* XVI de Horacio que refiere en su totalidad a las Canarias como paraíso: “Generalmente quien tiene buen gobierno en su modo de vivir, vive en estas islas con mucha salud, porque aquí siempre es templadísima primavera, fresca y saludable. Aquí vive la gente asegurada contra los agudísimos o destemplados calores del verano, de las agudísimas enfermedades del otoño (según Hipócrates) y de la frigidez y melancolía del casi insuportable invierno” (144).

i) *San Borondón*. Este clásico tema del imaginario canario grecolatino tiene una amplia presencia en la obra de Torriani. A él le dedica todo un apéndice de su obra, el capítulo primero que titula “De la isla Antilia o de San Borondón, que no se halla” (pp. 250-257). Pero antes hay otras menciones, como en p. 94, donde, hablando de los santos predicadores de la isla de Tenerife, cita a los mártires Maclovio y Brandano, “Los cuales nacieron en el cielo en tiempo del emperador Justiniano”, que vuelve a citar en p. 172, donde habla de la Virgen de la Candelaria, que apareció en esta isla noventa años antes que fuese de cristianos, “por la predicción y el martirio de dos santos monjes escoceses, Maclovio y Blandano”. De San Brandán vuelve a hacerse eco en p. 180, en un largo pasaje, en el que cuenta que tanto Maclovio como Blandano eran de la orden de San Benito, que Blandano era padre de tres mil monjes que ilustraron las Islas Afortunadas con la predicación evangélica, durante siete años, en particular a Tenerife, en el año 525 después de Cristo, donde también el beato Maclovio resucitó a un gigante, “el cual bautizado por él, le relató las penas de los paganos y de los judíos, y poco después volvió a morir”. Pero es en el apéndice citado donde más se extiende nuestro historiador a propósito de San Borondón. Torriani está convencido de que esta isla fantasma es la isla *Antilia* anunciada ya por Séneca en su famosa *Medea* (375-379), que es la isla que Ptolomeo denomina *Aprositus* y que también describe Pedro de Medina en su libro *Cosas maravillosas de España*. Luego refiere algunas de las expediciones que se hicieron en busca de esta isla, como la de 1525, 1554, 1556, 1560, 1569 y otras, llevadas a cabo por gentes que pensaron que aquella isla era Antilia, “que vulgarmente en estas islas Canarias se llama San Borondón” (p. 256). Para este tema de las islas fantasmas (tanto *Antilia* como *San Borondón*) remitimos a nuestro trabajo de 2004: 621-652.

j) *Atlas-Teide*. También pertenece al imaginario canario grecolatino el tema de las montañas. En Torriani son muchos los montes famosos que cita, entre los que aquí debemos resaltar dos: el Atlas y el Teide. Nuestro autor conoce los dos Atlas del continente africano frente a nuestras islas: el Menor y el Mayor (5). Reconoce que las islas que Plutarco denomina Atlántidas proceden del monte Atlas, “célebre montaña” (5), del mismo modo que el Océano Atlántico se llama así “por los dos famosísimos montes que, frente a estas islas, forman el extremo de toda la tierra de África” (8). En otras citas habla de La Gomera “frente al Atlas” (18), de los pueblos que moran en el monte Atlas (19), de la isla Atlántica (ya citada más arriba, 89), de los tres Atlas (90), el mar de Canarias, entre los dos montes Atlas (170), etc., pero especialmente es relevante la cita de la p. 175, donde critica a un autor español que creyó que el Teide de Tenerife es el Atlas, tergiversando un pasaje de Virgilio, *Eneida*, 480-83, donde lee *Hesperidum* en lugar del *Aethiopum*, del original. Al Teide en concreto Torriani le dedica todo un capítulo (el cincuenta, pp. 173-75), en el que empieza diciendo que “este famosísimo Pico es célebre por su grandísima altura”, por lo que se cree que no cede ni al Ararat, ni al Líbano, ni al Atlas, ni al Olimpo, “sino que a todos los rebasa” (173). Termina este capítulo Torriani diciendo que “los antiguos isleños lo llamaron *Eheide*, que significa “Infierno”, por el fuego espantoso, ruido y temblor que solía hacer, por lo cual lo consideraban morada de los demonios” (1976). Otros famosos montes citados por Torriani son el Etna, Vesubio, Olimpo, Quimera, Hefestios y Hesperio (239).



4. AUTORES GRIEGOS. Torriani cita en su obra unos dieciocho autores griegos, a veces confundiendo con algún autor latino, de los que los más mencionados son Claudio Ptolomeo (siempre en la forma Tolomeo), Aristóteles, Platón y Homero. El catálogo completo es el siguiente: *Anaxágoras* (104, a propósito de alzar el dedo de la mente), *Antístenes* (105, a propósito de su concepto de nobleza y virtud), *Aristóteles* (en 20-23, a propósito de una isla maravillosa del Atlántico descubierta por los fenicios, citada en una obra atribuida a Aristóteles que lleva por título *Relatos maravillosos*; 23, a propósito de que nuestro filósofo creía que la zona tórrida era inhabitable; 24, piensa Torriani que Aristóteles escribió “de estas islas de Canaria, y propiamente de la Gran Canaria, puesto que ninguna otra es más templada que ella”; 24, la gente de Cartago se iría a vivir a esa isla misteriosa atlántica, según cree Aristóteles; 103 según escribió Aristóteles, buscar a Dios encima de las montañas se ha visto en otros gentiles, refiriéndose a los que habitaban en el Olimpo; 251, una isla Antilia descubierta por los cartagineses, según lo dejó escrito Aristóteles), *Diodoro de Sicilia* (en 20, en una coincidencia con Plinio y en 24 a propósito del relato de Yambulo), *Dioniso de Halicarnaso* (en 20 en la misma coincidencia con Plinio que Diodoro de Sicilia), *Eratóstenes* (en 140, a propósito de la ubicación del Paraíso en el equinoccio), *Estrabón* (83-4, a propósito de los autores que hablan de unas Islas Felices), *Flavio Josefo* (115, a propósito de cuando Tito Vespasiano sitió la ciudad de Jerusalén y en 140 a propósito de la ubicación del Paraíso en Oriente), *Hesiodo* (101, a propósito del mito de las Edades en su *Teogonía*), *Hipócrates* (47, a propósito de que el viento noroeste es más cómodo que todos los demás y en 144, en relación con las agudísimas enfermedades del otoño), *Homero* (3, en relación con las moradas beatas cantadas por Homero bajo el nombre de Campos Elíseos; 12-13, a propósito de la cita de *Odisea*, IV, 564-69; 23, a propósito de los etíopes que viven en el Océano, a donde va Júpiter a descansar; 88, a propósito del reparto del mundo entre los dioses; 89, en relación con los Molosos y los Campos Elíseos; 139, en relación con la felicidad de Canaria y de todas las demás islas que “fue encomiada por los antiguos filósofos y poetas, y principalmente por Homero”), *Yambulo* (24, ya citado en Diodoro de Sicilia), *Píndaro* (176, en relación con una cita del Océano Atlántico y la ninfa Tirsis, que no hemos podido confirmar), *Platón* (67, relación con que las islas atlánticas fueron divididas del África; 77, en relación con el estado del alma después de que sale del cuerpo; 88-89, a propósito de la isla Atlántica; 39-143, creemos que en las citas que hace Torriani confunde Platón con Horacio; 146, habla Torriani de los filósofos platónicos que defienden la influencia de las estrellas en todas las cosas que están debajo del círculo de la luna; 148, según Platón, los isleños por influencia de las estrellas no están libres de algunas calumnias y vicios notable), *Plutarco* (4, 9, 12, 66 y 67) a propósito del famoso pasaje de su *Vida de Sertorio* 8, 9.1, tan importante para la historiografía canaria, como hemos podido demostrar en nuestro trabajo de (2011), *Claudio Ptolomeo* (3 y 4, como uno de los autores que citan las Afortunadas; 5, en relación con la situación del Atlas Mayor; 18, a propósito de los gomeros y su isla Gomera; 22, a propósito de que la tierra equinoccial estaba quemada por el sol y era inhabitable; 24, Ptolomeo no se atrevió a decir que el África se podía circunnavegar; 27, situación de la Mauritania y la isla de El Hierro; 78, situación de la *Capraria* en el mar de Liguria; 79,



la *Capraria* de Plinio la llama Ptolomeo *Casperia*; 147, a propósito de la división de la Tierra en cuatro partes y su establecimiento del primer meridiano; 172, la isla *Nivaria* la denominó Ptolomeo *Aprositus*, según opinión de Torriani; 221, hablando de La Palma, dice Torriani que es la última de las Afortunadas en dirección de Occidente y por su interior pasa el primer meridiano fijo con el que Ptolomeo empieza la descripción de la tierra; 251-52, Ptolomeo denomina a una isla *Aprositus* que se cree que es la *Antilia*, *Teofrasto* (47, a propósito de lo mismo que vimos en Hipócrates), *Tucidides* (238, citado a propósito de los incendios terrestres).

5. AUTORES LATINOS. Torriani cita en su obra unos quince autores latinos clásicos y dos medievales, de los que los más citados son Plinio el Viejo, Ovidio y Horacio, algunos de los cuales son confundidos con autores griegos. En orden alfabético el listado es el siguiente: *Cicerón* (en 77 cita literalmente palabras del *Sueño de Escipión* a propósito de los que se han liberado de las trabas del cuerpo y en 149 a propósito de la malignidad del signo de Escorpión y Marte), *Claudiano* (238-9, en relación con las maravillas del Etna), *Estacio Seboso* (citado como autor que habla de las Afortunadas en 3 y 10; en 37 y 67 en relación con la denominación de *Pluvialia* para Lanzarote y en 78 a propósito de *Capraria* como denominación de Fuerteventura), *Horacio* (especialmente citado a propósito de su *Epodo* XVI en 139-145, del que cita varios versos), *Marco Varrón* (en 24 en relación con los límites de África, el Océano y el Nilo y en 95 en relación con las creencias de los antiguos en un dios como alma del mundo), *Paulo Orosio* (en 238 a propósito de las maravillas del Etna), *Ovidio* (en 5 cita unos versos de *Metamorfosis*, IV, 661-2; en 22-3, otro verso de la misma obra, I, 49, al igual que en 68, refiriéndose a I, 358-9 y en 139 a I, 107-110; en 141 confunde a Ovidio con una cita de Horacio, *Oda*, V, 156; en 233 cita de nuevo las *Metamorfosis* de Ovidio para hablar en general de que cada cosa cogía el lugar que le era destinado por la sabiduría de Dios, “a modo de guerra de apetitos naturales según la describe Ovidio en sus *Metamorfosis*”), *Pomponio Mela* (en 3 y 4 a propósito de las Afortunadas, citando el pasaje de *Corografía*, III, 11, en donde se dice que “Frente al Monte Atlas están las Afortunadas”; en 79 refiere que Mela habla de *Hircum* “macho cabrío” como significado de la isla Capraria), *Plinio* (con mucho el autor latino más citado por nuestro historiador a propósito de su conocido pasaje de *HN* VI, 32: 3, 4, 5, 9, 10, 12, 19, 20, 35, 37, 46, 47, 67, 78, 79, 90, 91, 171, 209, 215 y 217; en 63 y 64 cita Torriani a Plinio en relación con *HN* II, 89 sobre algunas islas del mar Mediterráneo en el Levante; en 238-9 lo cita a propósito de las maravillas del Etna y en 254 en relación con los volcanes de Sicilia y otras islas), *Séneca* (citado en 250 a propósito de su *Medea* que ya vimos más arriba), *Solino* (citado en 3-4 a propósito de las Afortunadas; en 6-7 se le cita en relación con unas islas llamadas Afortunadas, situadas entre las Casitérides; en 141 es citado a propósito del quinto Paraíso colocado en el polo Antártico y en 222 en relación con una cita de Petrarca que según Torriani imita a Solino), *Tácito* (citado en 238 a propósito de los escritores antiguos que hablan cosas maravillosas de los incendios terrestres), *Tito Livio* (citado en 19 a propósito de su décimo libro, en el que menciona la ciudad toscana de Clusio que luego se llamó Comersolo), *Trogo* (citado en 238, en el mismo contexto que el de Tácito), *Virgilio* (en 23 lo cita Torriani a propósito de la *Geórgica*



I, 233, donde habla de las zonas celestes; en 175-6 a propósito de la cita de *Eneida*, IV, 481, donde se menciona al Atlas; en 238 se le cita en el mismo contexto que vimos en Tácito), *Vitruvio* (en la 19 lo cita Torriani en relación con la antigüedad del Atlas, en el segundo libro de su *Arquitectura*; en 46 es citado como Marco Polión a propósito de su doctrina del aire salubre y templado; en 99 es citado como Vitruvio Polión en relación con las casas de los frigios). Además de los anteriores autores latinos clásicos, Torriani cita a dos autores cristianos medievales que escriben en latín. Uno es *San Alberto Magno* (en 23 a propósito de que la zona tórrida es inhabitable; en 47 a propósito de la isla de Candia, o sea, Creta, de la que habla en su obra *Opus animalibus*, de la que dice que no cría “animales nocivos”; en 68 en relación con los terremotos y el surgimiento de montañas por sus efectos y en 140 en relación con el Paraíso equinoccial) y *San Isidoro de Sevilla* (citado en 23 a propósito del tema Paraíso del que habla en el primer libro de sus *Etimologías* y en 252 en relación con una cita de Pedro de Medina y sus *Cosas maravillosas de España*, a propósito de una enigmática isla que unas veces se llama Antilia y otras Isla de las Siete Ciudades).

6. PERSONAJES HISTÓRICOS. Además de los autores literarios grecolatinos citados en los párrafos anteriores, Torriani menciona a lo largo de su obra una serie de figuras históricas, griegas y latinas, que debemos recoger aquí. En orden alfabético serían las siguientes:

Aníbal (128). Es citado como el cartaginés que conquistó muchas ciudades en Italia sin combatir. Luego cita Torriani a otros militares que hicieron lo mismo: el tebano *Epaminondas* (conquistador de la “célebre ciudad de los acadios”), el lacedemonio *Aristipo* (que entró en el castillo de Capadocia) y el etolio *Timareo* (que mató a *Carmedes*, prefecto del rey Ptolomeo).

Didio (128) Pretor romano en tiempos de Sertorio.

Hannón. Se le cita a propósito de la isla Cerne, “que fue hallada por Hannón el cartaginés” y en 24-25 en relación con el hecho de que el general cartaginés con su armada, enviada con gente para poblar África y reconocer su circuito, “no se atrevió a acercarse a las Afortunadas, sino que siguió su rumbo y vio las Gorgonas, a pesar de hallarse éstas últimas más alejadas de tierra firme”.

Juba. Este soberano mauritano, tan importante en la historia de Canarias (cf. A. García García, 2009) lo cita varias veces nuestro historiador: en 3 como rey de Numidia que habla de las Afortunadas; en 4 como coincidente con Plinio a propósito de las mismas islas; en 15 en relación con las Islas Purpurarias y “la púrpura de Getulia que allí llevó Juba”; en 20 en relación con el poblamiento de las Islas Canarias que las volvió a descubrir Juba y las pobló con númeridas; en 90 en relación con el nombre *Canaria* “que le pusieron al tiempo de Juba, por el gran número de perros grandes que por entonces vivían en ella”; en 172 a propósito del nombre *Nivaria* para Tenerife.

Justiniano. El emperador romano de época bizantina lo cita Torriani un par de veces (94 y 180 para referirse a los tiempos en que vivieron Maclovio y Blandano).

Lucio Balvo. El cónsul romano es citado en 64 a propósito de las islas griegas Hera y Tea.



Marco Silano. Otro cónsul romano citado también en 64 a propósito de lo dicho anteriormente.

Mausolo. El rey de Caria y su esposa Artemisa es citado en 114 a propósito del enterramiento de cadáveres.

Octavio Augusto. Este emperador romano es citado en 24 en relación con una cita de Marco Varrón.

Papirio Cursor. Cónsul romano citado en 112.

Pirro. Rey de Epiro, citado en 39, de quien se decía, según Torriani, “que con la lengua de su orador Cineas conquistaba las ciudades más fuertes sin necesidad de armas”.

Sertorio. El famoso general romano es citado en 128 (a propósito de sus guerras en España) y en 144 (relación con la codicia humana).

Tito Vespasiano. El emperador romano es citado en 115 a propósito del asedio a la ciudad de Jerusalén.

7. NOMBRES DE ISLAS. Uno de los capítulos más interesantes de la tradición clásica referida a las Islas Canarias es el de su propia nomenclatura, especialmente en lo que se refiere a su terminología latina. A este respecto hemos escrito ya varios trabajos, como el titulado “La onomástica de las Islas Canarias de la Antigüedad a nuestros días”, recogido en nuestro libro (1996: 79-153) y lo dicho para cada isla en A.A.V.V. (2000: 131-132 y ss.). En páginas anteriores ya hemos hablado de denominaciones genéricas para nuestras islas de origen más o menos mítico (*Atlántidas, Beatas, Felices, Afortunadas, Hespérides, Purpurarias, Gorgonas, Casitérides, San Borondón*, etc.), por lo que procede ahora referirnos a la terminología latina citada en el famoso pasaje de Plinio el Viejo, *HN*, VI, 32 y que hemos comentado extensamente en nuestro citado capítulo de (1996: 79-153). En orden alfabético esta terminología es la siguiente:

Aprositus. Según Torriani es, por un lado, Tenerife, deduciéndolo de Ptolomeo (172), pero, por otro, es también la isla de *Antilia* que luego denomina *San Borondón* (251).

Canaria. Para Torriani es la Gran Canaria “que no cambió su antiguo nombre, del cual recibieron el suyo todas las demás” (10).

Capraria. En 9, 67 y 78 cree firmemente que se trata de la isla de Fuerteventura. En 79 da una posible explicación: cree Torriani que se llama así por la multitud de animales que al morir se pudrían en los campos, por lo que su nombre derivaría de *caprīre*, que equivaldría al latín *hirquitallire*, sin que hayamos podido constatar ambos vocablos en latín. En esa misma página añade luego que el nombre podría deberse a su forma, por parecerse a una cabra.

Casperia. Para Torriani es la denominación de la isla anterior en Ptolomeo, que él cree deriva de *Caspium*, que significa lo mismo que *hircum* “macho cabrío”, según nos dice Pomponio Mela, bien por la multitud de cabras, o de otros animales “por cuyo hedor se debe creer que se dijo así” (79).

Junonia. Hay dos islas con este nombre. La Mayor es La Palma y la menor La Gomera. En 198 se atreve a dar una etimología: de *iuve*, es decir, de lo verde. Luego en 221 añade que el nombre deriva, bien porque en ella estaba el templo de



que habla Plinio dedicado a la diosa Juno, o bien por lo verde de sus selvas de altísimas palmas, dragos, pinos, teas, tilos, encinas, laureles y mirtos.

Magnasors. Denominación de Fuerteventura equivalente a “Granaventura” (79), nombre derivado o bien de San Buenaventura o por la gran ventura que hubo para conquistarla (82-83).

Nivaria. Para Torriani es Tenerife, “que tomó su nombre de la nieve que casi continuamente posee”. Misma explicación ofrece nuestro autor en 172: “por las nieves con que está cargado casi todo el año el monte altísimo que tiene, llamado el pico de Teide, segunda Etna occidental”.

Ombrión. Para Torriani es la isla que hoy se llama El Hierro (2), aunque luego añade que se trata de Lanzarote, a la que Estacio Seboso denomina *Pluvialia*, que es la misma cosa que *Ombrión* (37), para terminar confirmando que es la isla de El Hierro que denomina Plinio, famosa por los árboles de los que se sacaba el agua de beber (209-210).

Pintuarria. Sería para Torriani la isla de Tenerife, que “más que quinientos años antes de la venida del Salvador” se llamaría así (172).

Pluvialia. En 10 y 37 Torriani asigna este nombre a la isla de Lanzarote; en 67 añade que en ella “no hay más agua de la que cae con las lluvias” y en 78 la sitúa antes de *Casperia*.

8. POBLAMIENTO. El tema de los aborígenes canarios en su relación con la historia grecolatina lo trataremos en sus cuestiones más esenciales, dado que ha sido exhaustivamente y bien tratado por Farrujia de la Rosa (2004: 103-118). En p. 19 dice Torriani que las antiguas habitaciones de las islas “fueron hechas por descendientes de Gomero, porque los moradores de las mismas vivían en cuevas bien labradas”. En p. 20 habla de que las islas fueron pobladas por Juba con númeridas. En p. 24 alude a la misteriosa isla atlántica descrita por Aristóteles y poblada por gente de Cartago. En p. 20 refiere la leyenda de la población de nuestras islas por súbditos romanos de lenguas cortadas, “de donde resultó, según la opinión de éstos, que los descendientes de estos africanos usaron un lenguaje diferente de todos los demás”. En p. 21 sigue hablando de la enigmática isla aristotélica, que Torriani cree que es una isla canaria, y añade que fue poblada por cartagineses. En p. 251 Torriani se hace eco de la opinión de que la isla *Antilia* (que para él es San Borondón) “fue hallada por los romanos, cuando, empujados por la casualidad, o quizás movidos por una ciencia certera, atravesaron tan dudoso elemento hasta descubrir las primeras islas del nuevo mundo y la de Santo Domingo”.

9. ALGUNAS CONCLUSIONES. Es evidente que la más completa historia general de las Islas Canarias como tal en el siglo XVI es la de L. Torriani. Es la obra que más resonancias clásicas (por los temas, por los autores, etc.) tiene de las comparables a ella, como la de T. Nichols y la de F. Espinosa. Aquí solo hemos podido señalar las cuestiones más representativas desde la perspectiva de la tradición clásica, dadas las limitaciones propias de nuestra colaboración. Pero creemos que con lo apuntado más arriba da pie para un estudio exhaustivo y crítico de estos aspectos en la obra del ingeniero italiano, que daría pie a una monografía bastante extensa que se mereciera este autor dentro de nuestra historiografía canaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A.A.V.V. (2000): *Canarias isla a isla*, Tenerife.
- CIORANESCU, A. (1978): *Leonardo Torriani. Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias, antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*, ed. Goya, Tenerife.
- FARRUJIA DE LA ROSA, A. (2004): *Ab Initio (1342-1969). Análisis historiográfico y arqueológico del primer poblamiento de Canarias*, ed. Artemisa, Santa Cruz de Tenerife.
- GARCÍA GARCÍA, A. (2009): *Juba II y las Islas Canarias*, Tenerife.
- MARTÍNEZ, M. (1996): *Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento*, Tenerife.
- (2002): *Las Islas Canarias en la Antigüedad Clásica. Mito, Historia, Imaginario*, ed. CCPC, Zamudio.
- (2004): “La isla Brasil y otras islas fantasmas”, en F. GONZÁLEZ LUIS (ed.), *Actas del Congreso Internacional “IV Centenario de Anchieta”*, Tenerife, pp. 621-652.
- (2010): “La Tradición Clásica en J. J. Armas Marcelo: la mitología”, *La Página* 86: 55-143.
- (2011): “Plutarco transmisor de las Islas de los Bienaventurados y su recepción en la historiografía canaria”, en *Plutarco Transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la SEP*, Sevilla, pp. 545-568.
- (2012): “El Mundo Clásico en las primeras Historias generales de Canarias del siglo XVI” (en prensa).

UN EPIGRAMA CRISTIANO GRIEGO DE CRETA*

Ángel Martínez Fernández
Universidad de La Laguna
amarfer@ull.es

RESUMEN

El autor del artículo, tras la revisión de la piedra, reedita —con aparato crítico, traducción española y un extenso comentario— un epigrama funerario cristiano de Creta.

PALABRAS CLAVE: Epigrafía cristiana griega. Císamo. Creta.

ABSTRACT

«A Greek Christian epigram from Crete». The author of the paper, after revision of the stone, republishes —with *apparatus criticus*, a Spanish translation and extensive commentary— a Christian funerary epigram from Crete.

KEY WORDS: Greek Christian epigraphy. Kissamos. Crete.

1. La antigua ciudad de Císamo¹ estaba situada en la costa norte de Creta Occidental. El emplazamiento de esta ciudad fue localizado ya por los viajeros del pasado siglo en el lugar denominado *Mavros Molos*. Esta antigua ciudad se extiende gradualmente en una superficie que coincide aproximadamente con la de la ciudad actual del mismo nombre.

Tras la época helenística en la que Císamo era el puerto de la potente ciudad del interior Polirrenia, Císamo se convirtió durante el período imperial en una floreciente ciudad provincial debido fundamentalmente a su posición geográfica, la paz romana y las posibilidades de desarrollo de la actividad comercial de su puerto.

De los hallazgos arqueológicos y epigráficos de la Císamo de época cristiana cabe destacar la necrópolis. Ésta estaba situada en la parte norte y central de la ciudad, las cuales estaban orientadas hacia la playa. En la época paleocristiana algunas partes de la necrópolis de época romana (s. I d.C.-IV d.C.) se siguen utilizando, pero se produce una extensión no desdeñable de la necrópolis sobre las ruinas de época anterior. En una reciente excavación arqueológica los datos conservados prueban la existencia de un cementerio organizado del periodo paleocristiano².

En una inscripción recientemente publicada (Diamantis, 1998: 318-319, N.º 4) que procede de una tumba de un presbítero, se hace una expresa referencia a la existencia de una iglesia cristiana ya organizada en la ciudad de Císamo en el s. V d.C.



La inscripción objeto de estudio es una placa sepulcral de mármol blanco encontrada en un terreno propiedad de Manolis Farangitakis en agosto de 1937 en el curso de una excavación arqueológica llevada a cabo por la Asociación de Filólogos de Císamo. La pieza fue donada al Museo Arqueológico de Císamo en una fecha algo posterior a 1939 y actualmente se conserva en el Depósito de Antigüedades de dicho Museo (N.º de Catálogo E 11). La placa originariamente estaba partida en trece fragmentos (grandes, pequeños y minúsculos) y presentaba roturas en todos sus lados a excepción de su parte superior. De los trece fragmentos originarios se conservan desde la época de la edición de Bandy (1961) solamente seis. Entre los fragmentos perdidos figura uno con algunas letras de la línea 5 (las tres primeras letras de la palabra $\delta\epsilon\rho\eta\varsigma$), las cuales pudieron ser vistas por Theophanidis (1942). Actualmente los cinco fragmentos de mayor tamaño de la pieza se encuentran correctamente ensamblados.

En la inscripción aparecen dos cruces monogramáticas griegas, de las cuales una está grabada en la parte superior de la cara frontal colocada encima del texto de la inscripción y la otra se encuentra tras el texto de la inscripción en el margen derecho de la última línea. En cuanto a la forma de las cruces, señalemos que, en cada una de ellas, en la parte derecha del extremo superior de la línea vertical figura un semicírculo, el cual es parte del trazo de una *rho* tomada del nombre $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. Este tipo de cruz monogramática es usual en las inscripciones cristianas de Císamo y del resto de Creta³. Por otra parte, la grabación de las cruces en las posiciones indicadas del epitafio es un fenómeno bastante frecuente en las inscripciones cristianas tanto en Císamo como en otros lugares dentro y fuera de Creta⁴. En el empleo de este símbolo cristiano se manifiesta la fe en Cristo de la familia de la muerta, encargada de hacer grabar la inscripción.

El nexa entre las letras, fenómeno gráfico procedente del uso de la escritura cursiva, aparece en la inscripción en las letras *eta* y *sigma* en líneas 2, 3, 4 y 5. Digno de mención es en la línea 1 el empleo del apóstrofe como un signo de elisión después de la *delta*.

La inscripción se puede datar por los rasgos paleográficos en el s. IV/V d.C. aproximadamente.

En cuanto a las dimensiones de la pieza, ésta tiene una altura máxima conservada de 22 cm, una longitud de 30 cm y un grosor de 1,5 cm.

Altura de las letras: 1,4-2,2; 1,4-2,5 (2ª Φ : 3); 1,5-2,1; 1,5-2,2; 1,5; 1-(?).

Espacio interlineal: 3,5; 0-1; 0,5-1,2; 1; 1; 1,2.

³ Cf. Bandy, 1970: p. 9, y Diamantis, 1998: inscripciones 1.1, 2.1, 3.1.2, 5.1, 6, 7.8, 11, 14.1 y 17.

⁴ La posición de la cruz sobre el texto aparece, por ejemplo, en Bandy, 1970: N.º 64, Quersoneso, s. III/IV d.C.; Bandy, 1970: N.º 93, Cidonia, s. IV/V d.C.; Bandy, 1970: N.º 111, Polirrenia, s. V/VI d.C., etc. La posición de la cruz tras la última letra de la inscripción se presenta, por ejemplo, en Bandy, 1970: N.º 43, Gortina, s. V d.C.; Bandy, 1970: N.º 69, Itano, s. V/VI d.C., etc.

Ofrecemos a continuación el texto de la inscripción.

†
σῆμα τόδ' εἰσοράας πιυ-
τόφρονος, ὦ φίλε, κούρης
Θευδώρης λυκάβαντι ἐν
ἐνδεκάτῳ βεβαύης,
5 ἀγνίη[ν] διερῆς ἐκλ(εκτήν), Χ(ριστ)έ,
[εἴλη(?)]φας. †

APPARATUS CRITICVS

Línea 5, [ῆς ψυχῆν(?)], lectura de Bandy, la cual se debe, sin duda, a un error, como veremos más abajo de manera más detallada. El fragmento con las tres primeras letras de διερῆς, conservado en la época del primer editor Theophanides, se perdió posteriormente.

Línea 6, [εἴλη(?)]φας, Bandy.

TRADUCCIÓN

Esta tumba que contemplas, oh amigo, es la de una prudente muchacha, Teodora, que murió a los once años. Tú, oh Cristo, ahora posees la pura castidad de esta excelente doncella.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: Theophanides, 1942-1944: 16-17 N.º 9 Fig. 27; Bandy, 1961: 182-185 N.º 71; Bandy, 1963: 234-236 N.º 6 (Pl. 64); Bandy, 1970: 131-132 N.º 103; Stamires, 1950: 77-78 N.º 5.

COMENTARIO

El principal problema que plantea la lectura de la inscripción y que ha permanecido sin una solución satisfactoria hasta ahora es la lectura del principio del verso 5. Sobre esta cuestión Bandy señala: «The stone is broken in six places, one of the which apparently belongs to the stone but its place cannot be determined since there are missing parts of the stone» (Bandy, 1961: 182). Pero el fragmento en cuestión al que se refiere Bandy encaja perfectamente en el lado izquierdo de la placa y corresponde al principio de la línea 5. En este fragmento se lee claramente ἀγνίη[ν], grafía para ἀγνείη[ν]. Este término se emplea aquí con el significado de «castidad» (*DGE*, s.v. ἀγνεία.1.2), atestiguado para la palabra en el *NT* (1Tim 5.2). La forma con η jónica ἀγνείην, equivalente a ἀγνείαν, se puede interpretar aquí como un rasgo homérico poético de la inscripción (*cf.* línea 2, κούρης; línea 3, Θευδώρης; línea 4, βεβαύης; línea 5, διερῆς). Por otra parte, el empleo de la grafía *iota* para notar ει es frecuente en las inscripciones griegas en fecha tardía.

Esta inscripción, compuesta en tres hexámetros dactílicos, es uno de los cinco epigramas cristianos conservados en Creta hasta ahora, a saber: otro de Cisamo, del s. v/vi d.C. (Diamantis, *AD* 53 A, 1998, 323-324 N.º 10 = *SEG* 50, 2000, 920); otro también de Císamo, del s. v d.C., publicado por nosotros («Inscripción sepulcral

inédita de Císamo», *XIII Congreso Español de Estudios Clásicos, Logroño 18-22 de julio del 2011*, en prensa); uno de Cidonia del s. v d.C. (Bandy, 1970: 121-123 N.º 93), y otro de Ritimna del s. iv d.C. (Bandy, 1970: 108-110 N.º 80).

Existe otro epigrama funerario de Císamo, del s. III d.C., el cual ha sido incluido por Bandy en el *corpus* de las inscripciones cristianas de Creta (Bandy, 1970: 128-129 N.º 100). Ahora bien, en este caso no se trata verdaderamente de una inscripción cristiana. En este epitafio, dedicado a un destacado ciudadano, aparece un epigrama pagano y una cruz grabada en el centro de la parte superior encima del texto de la inscripción. Sin embargo, la cruz es de época posterior a la de la inscripción (s. III d.C.) y fue añadida más tarde por otra persona. Por ello en este último caso la inscripción no debe ser considerada propiamente como cristiana.

En el nombre propio Θευδώρης se produce la evolución εο > ευ, debida al influjo de la koiné. El nombre Θευδώρη y sus formas Θευδώρα, Θεοδώρα, son frecuentes en griego (*LGPN*_{1-VA}, s.v.).

Conviene destacar que en las cuatro primeras líneas de esta inscripción se emplea una fraseología común con la poesía griega pagana de procedencia epigráfica. Veamos algunas palabras poéticas comunes a los epigramas paganos que aparecen en la inscripción.

En líneas 1-2 se emplea el adjetivo πιτυτόφρων con el significado de «prudente» referido a la muchacha muerta del epitafio. Este adjetivo es un término poético pagano de época posthomérica, bien atestiguado en la literatura y en las inscripciones métricas. Para su empleo en las inscripciones métricas paganas, baste señalar, por ejemplo, *BCH* 16, 1892, 430, 61, Pisidia; Bernand, 1969: 108, Egipto, s. II/III d.C.; Barth-Stauber, 1996: 1725, Misia, s. iv d.C.; *AJA* 1905, 315, 48, Paflagonia, s. II d.C. Este adjetivo también ha sido atestiguado en las inscripciones métricas cristianas, como en *SEG* 45, 1995, 1419, 3, Siracusa; *MAMA* 1, 234, Licaonia; Merkelbach - Dörner - Şahin, 1980: 78, Calcedón en Bitinia.

La palabra λυκάβας es un término poético desde Homero, empleado en la literatura y en inscripciones.

Conviene destacar además el empleo en línea 5 del adjetivo διερός significando «vivo, excelente», valor poético desde Homero (*DGE*, s.v. 1 διερός).

En las dos últimas líneas de la inscripción se emplean, sin embargo, palabras que hacen referencia a la religión cristiana.

En línea 5, el adjetivo ἐκλ(εκτήν) se emplea con el significado de «pura, santa», propio de la religión judeo-cristiana (*DGE*, s.v. ἐκλεκτός.II.d).

Digna de mención es en la línea 5 la abreviación Χ(ριστ)έ, frecuente en las inscripciones cristianas griegas. Conviene tener en cuenta que en la epigrafía cristiana griega es usual el empleo de abreviaciones de nombres sagrados mediante la supresión de algunas letras de la palabra, como ocurre en este caso. Señalemos además la abreviación en la misma línea de la palabra común ἐκλ(εκτήν), realizada mediante la supresión de las últimas letras de la palabra.

3. En suma, este epigrama sepulcral de Císamo presenta, como hemos visto, un estilo épico-poético propio de los epigramas griegos de las inscripciones paganas, sobre todo en sus cuatro primeras líneas. De ello parece deducirse que el peso de la tradi-



ción de la poesía funeraria griega pudo haber ejercido todavía en el s. V d.C. cierto influjo en las comunidades cristianas de Císamo. En esta inscripción cristiana de Císamo se produce la coexistencia del elemento tradicional griego y del nuevo cristiano.

El tópico cristianismo *versus* paganismo no puede ser generalizado por igual en todas partes del antiguo mundo griego, pues no son pocos los testimonios en los que se produce una integración de los elementos paganos griegos, cuando éstos no entran en contradicción con las creencias de la nueva fe cristiana. Esta integración parece observarse en esta inscripción de Císamo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANDY, A. C. (1961): *Early Christian Inscriptions of Crete*, Ann Arbor, Michigan.

— (1963): «Early Christian Inscriptions of Crete», *Hesperia* 32: 227–247.

— (1970): *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Athens.

BARTH, M - STAUBER, J. (1996): *Inscripfen Mysia & Troas*, Packard Humanities Institute CD #7, Los Altos, California.

BERNAND, E. (1969): *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris.

DGE = ADRADOS F. R. - RODRÍGUEZ-SOMOLINOS J. [et al.] (1980-2009): *Diccionario Griego-Español*, Madrid, 7 vols. (Α-Ξαυος); vol. I, 2ª ed., Madrid, 2008.

DIAMANTIS, N., (1998): «Επιγραφές από το παλαιοχριστιανικό νεκροταφείο της Κισάμου», *AD* 53 A: 313-329.

MERKELBACH, R. - DÖRNER, F. K. - ŞAHIN, S. (1980): *Die Inschriften von Kalchedon*, Bonn.

LGNP = *A Lexicon of Greek Personal Names*. I: *The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*, FRASER, P. M.; MATTHEWS, E. (eds.). II: *Attica*, OSBORNE, M. J.; BYRNE, S. (eds.). III.A: *The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, FRASER, P. M.; MATTHEWS, E. (eds.). III.B: *Central Greece from the Megarid to Thessaly*, FRASER, P. M.; MATTHEWS, E. (eds.). IV. *Macedonia, Thrace, Northern regions of the Black Sea*, FRASER, P. M.; MATTHEWS, E.; CATLING, R. W. V. (eds.). VA. *Coastal Asia Minor: Pontos to Ionia*, CORSTEN, T. (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1987, 1994, 1997, 2000, 2005, 2010.

MAMA = CALDER, W. M. (ed.) [et al.] (1928-1993): *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I-X, London.

PHI 7 = Packard Humanities Institute, CD-ROM #7: *Greek Documentary Texts: (1) Inscriptions, (2) Papyri*, Los Altos, California, 1991-1996.

POLOGIORGI, M. (1985): «Κίσαμος. Η τοπογραφία μίας αρχαίας πόλης της Δυτικής Κρήτης», *AAA* 18: 65-79.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*; vols. 1-11, ed. HONDIUS, J. E. (Leiden, 1923-1954); vols. 12-25, ed. WOODHEAD, A. G. (vols. 12-17, Leiden, 1955-1960; vols. 18-25, A. W. Sijthoff, Leiden, 1962-1971); vols. 26-41, eds. PLEKET, H. W.; STROUD, R. S. (vols. 26-27, Alphen aan den Rijn, Sijthoff & Noordhoff, 1979-1980; vols. 28-41, J. C. Gieben, Amsterdam, 1982-1991); vols. 42-44, eds. PLEKET, H. W.; STROUD, R. S.; STRUBBE, J. H. M. (J.C. Gieben, Amsterdam, 1992-1994); vols. 45-49, EDS. PLEKET, H. W.; STROUD, R. S.; CHANIOTIS, A.; STRUBBE, J. H. M. (J.C. Gieben, Amsterdam, 1995-1999); vol. 50, eds. CHANIOTIS, A.; STROUD, R. S.; STRUBBE, J. H. M. (J.C. Gieben, Amsterdam, 2000); vol. 51, EDS. CHANIOTIS,



A.; CORSTEN, T.; STROUD, R. S.; TYBOUT, R. A. (J.C. Gieben, Amsterdam, 2001); vol. 52-58, eds. CHANIOTIS, A.; CORSTEN, T.; STROUD, R. S.; TYBOUT, R. A. (Brill, Leiden-Boston, 2002-2008).

STAMIREs, G. A. (1950): «Παρατηρήσεις εις Κρητικές Παλαιοχριστιανικές επιγραφάς», *Kretika Chronika* 4: 75-78.

THEOPHANIDES, B. (1942-1944): «Ανασκαφικά έρευνα και τυχαία ευρήματα ανά την Δ. Κρήτην», *Arch.Eph* 81-83: 1-38.



UN VERSÍCULO DE LOS *SALMOS* QUE PASA DESAPERCIBIDO
EN EL *CHRONICON MVNDI* DE LUCAS DE TUY
Y OTRAS CRÓNICAS MEDIEVALES.
SUSVRRRO: UNA VOZ LATINA BÍBLICA INESPERADA

Ricardo Martínez Ortega
Universidad de La Laguna
rimaror@ull.es

RESUMEN

Identificación de un motivo bíblico en el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy (4, 38, 9-11) y otras obras medievales españolas. La voz “susurro”.

PALABRAS CLAVE: Almanzor. Lucas de Tuy. *Chronicon Mundi*. Biblia latina. Crítica textual. Filología Latina. *Susurro*.

ABSTRACT

«An unnoticed verse of *Psalms* on *Chronicon Mundi* by Luke of Tuy and other medieval chronicles. *Susurro*: an unexpected biblical Latin voice». This paper deals with the identification and study of a biblical quotation in the *Chronicon Mundi* of Luke of Tuy (4, 38, 9-11) and others medieval works. The word “susurro”.

KEY WORDS: Almanzor. Luke of Tuy. *Chronicon Mundi*. Latin Bible. Textual Criticism. Latin Philology. *Susurro*.

“Et duro Almanzor en este poderio veynte e seys años; e en el espacio destos años fizo el sobre cristianos çinquenta e dos huestes en que les fizo mucho mal et les estrago la tierra”*

1. EL MARCADOR BÍBLICO “*CONTINENS*”
DEL *CHRONICON MUNDI* FRENTE A LAS CRÓNICAS MEDIEVALES

En el capítulo 38 del libro cuarto del *Chronicon Mundi* de don Lucas de Tuy (edición de Emma Falque Rey), tras enumerar los desastres causado por Almanzor (Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Abī ʿĀmir, 978-1002) en Santiago de Compostela, llega el consuelo divino, pues:

Rex autem celestis Dominus Ihesus Christus non continens in ira sua misericordias suas, beati Iacobi apostoli meritis ultionem fecit de inimicis suis. Misit namque



Dominus diarriam et dissenteriam in uentrem Agarenorum et partim infirmitate, partim subitanea morte, cotidie gens ipsa minuebatur et ad nichilum ueniebat” [Falque, 2003: 270 (4, 38, líneas 9-11)].

Lo edita de la misma manera Olga Valdés García (1999: 318, líneas 16-21) con las habituales variantes grafemáticas y de puntuación, al igual que la antigua edición del año 1608 de Juan de Mariana (1608: 87-88, líneas 59 y 1-3.).

La traducción medieval de tipo literal traduce el párrafo de la manera siguiente:

Mas el Rey çelestial, que es nuestro Señor Ihesu Christo, no durando en su saña, y las sus misericordias ynbiando a nos, fizo vengança de sus enemigos por los merescimientos del bienaumenturado apostol Santiago, y enbió diarria y disenteria en el vientre de los moros, y parte de enfermedad, y parte de muerte supitanea, cada dia essa gente se amenguaua e venía a no nada [Puyol, 1926 (2007): 329, líneas 13-20, capítulo 38].

La frase se puede vincular claramente y muestra su paralelo con la edición de la *Historia silense* o *seminense* [ca. 1110-1118]:

Rex celestis memorans misericordie sue, vltonem fecit de inimicis suis [Pérez de Urbel y González Ruiz-Zorrilla, 1959: 172, parágrafo 30, líneas 17-18].

Obviamente es el mismo texto en lo editado como *Crónica de Sampiro* (*redacción silense*) [ca. 1000], salvo la lectura “*inimices*” que supongo una errata¹.

También se encontraba en lo editado como *Crónica del obispo don Pelayo* [ca. 1120] (*Chronicon Regum Legionensium*)²:

Sed Rex celestis, solita pietate, memorans misericordie sue, ulcionem fecit de inimicis suis” [Sánchez Alonso, 1924: 68, líneas 6-7]².

Con esta última se une directamente la *Chronica Naierensis* [ca. 1180]:

Set <rex> celestis solita pietate memorans misericordie sue ultionem fecit de inimicis suis [Estévez Sola, 1995:142, 2, 34, 45-46]³.

* De la Campa Gutiérrez, 2009: 327, línea 31.

¹ Pérez de Urbel, 1952: 345, parágrafo 30, líneas 22-25. Aquí Casariego traduce: “Pero el Rey de los cielos, usando de su misericordia, castigó a sus enemigos con la muerte y la espada y los mahometanos fueron muriendo hasta ser aniquilados” (1985: 101).

² Casariego traduce de esta manera: “El piadoso y misericordioso Rey de los Cielos llevó a cabo el castigo sobre los enemigos, pues la nación de los agarenos comenzó a perecer y a venir, día a día, a menos” (Casariego, 1985: 176).

³ Solo presenta variaciones grafemáticas y de puntuación la edición de Ubieto Arteta, 1966: 84, párrafo 76. Traduce Juan A. Estévez Sola: “Pero el <rey> del cielo acordándose, con su habitual piedad, de su misericordia se vengó de sus enemigos” (2003: 149, libro 2, cap. 34).

Es clara, pues, la relación de la *Crónica del obispo don Pelayo* y la *Chronica Naierensis*. A su vez, quedan vinculadas a Sampiro.

Sin embargo, Lucas de Tuy ha introducido otros elementos. Por otro lado, ningún editor indica que la fuente última de este miembro de la frase procede de los *Salmos*, en concreto, del salmo 76:10 (*Neovulgata* 77:10):

Aut obliviscetur misereri Deus? Aut continebit in ira sua misericordias suas? [Colunga - Turrado, 1994: 516].

Aunque no creo que Lucas de Tuy recordase la frase de los *Salmos*, sino de la liturgia, concretamente de la Liturgia mozárabe; así, en el *Missale mixtum*:

Qui non continens in ira misericordias tuas [Migne, 1844-1855 y 1862-1865: volumen 85, columna 654A].

O en el *Commune* con el mismo texto de la *Vulgata* ya transcrito (Migne, 1844-1855 y 1862-1865: volumen 86, columna 978 C).

Pues, como dice Huygens (2001: 13): “Il est vrai que de nombreuses formules et allusions ne viennent pas directement, ou même indirectement (par voie de mémoire) de la Vulgate mais de la liturgie”. Por ello para editar textos medievales exhorta de esta manera: “vous devez être profondément imprégné du parfum très caractéristique du langage biblique”.

Finalmente, en otra crónica, la *Chronica Adefonsi imperatoris*, en asunto que no tiene relación alguna con el pasaje del *Chronicon Mundi*, se lee:

Quia rex celestis solite pietatis sue memorans ultionem fecit de Sarracenis [Maya Sánchez, 1990: 198-199 (2, 7, líneas 11-12)]⁴.

Se realiza una detracción de la expresión de la *Crónica del obispo don Pelayo* y de la *Chronica Naierensis*. Sin embargo, ni las ediciones anotadas al pie ni las traducciones se percatan del carácter bíblico de esta secuencia⁵.

Por ello y, en conclusión, se observa que el *Chronicon Mundi* con la utilización del marcador genético “*continens*” se vincula directamente al texto bíblico de la *Vulgata* frente a otras crónicas hispanas que emplean “*memorans*”, ofreciendo una variación del versículo de los *Salmos*, que es el vínculo de todos los textos cronísticos.

El cuadro nos permite visualizar con mayor claridad las diferencias observadas en las crónicas, al formar dos grupos: uno con el marcador “*continens*” y otro

⁴ En su defecto, puede consultarse la vieja edición en Sánchez Belda (1950: 80, párrafo 102), con variantes grafemáticas y de puntuación.

⁵ Pérez González, 1993: 162. Publicado de nuevo en 1997: 97 y nota 98: “Porque el rey celestial, acordándose de su habitual piedad, se vengó de los musulmanes. En efecto, ese pueblo abominable comenzó a perecer sin cesar y reducirse a la nada debido a las muertes repentinas y por obra de la espada de los cristianos”.

con el marcador “*memorans*” y las relaciones entre las obras (a los que se suma un tercer grupo de fuentes bíblicas y litúrgicas).

GRUPO 1º (“CONTINENS”): EL <i>CHRONICON MUNDI</i>		
1	<i>Chronicon Mundi</i> [ca. 1238] (Falque, Valdés, Mariana)	<i>Rex autem celestis Dominus Ihesus Christus non continens in ira sua misericordias suas</i>
2	<i>Crónica de España</i> [ca. mitad s. XV] (Puyol)	<i>Mas el Rey celestial, que es nuestro Señor Ihesu Christo, no durando en su saña, y las sus misericordias ymbiando a nos, fizo vengança de sus enemigos por los mereçimientos del bienauenturado apostol Santiago</i>
GRUPO 2º (“MEMORANS”): LAS CRÓNICAS MEDIEVALES		
3	<i>Crónica de Sampiro</i> (redac. silense) [ca. 1000] (Pérez de Úrbel)	<i>Rex celestis memorans misericordie sue, ultionem fecit de inimices [sic] suis</i>
4	<i>Historia silense</i> [ca. 1110-1118] (Pérez de Úrbel - González)	<i>Rex celestis memorans misericordie sue, ultionem fecit de inimicis suis</i>
5	<i>Crónica del obispo don Pelayo</i> [ca. 1120] (Sánchez Alonso)	<i>Sed Rex celestis, solita pietate, memorans misericordie sue, ulcionem fecit de inimicis suis</i>
6	<i>Chronica Naierensis</i> [ca. 1180] (Estévez Sola, Ubieto)	<i>Set <rex> celestis solita pietate memorans misericordie sue ultionem fecit de inimicis suis</i>
7	<i>Chronica Adefonsi imperatoris</i> [ca. 1147-1149] (Maya, Belda)	<i>Quia rex celestis solite pietatis sue memorans ultionem fecit de Sarracenis</i>
GRUPO 3º: LAS FUENTES BÍBLICAS O LITÚRGICAS		
8	<i>Vulgata</i> , Ps. 76:10	<i>Aut continebitin ira sua misericordias suas?</i>
9	<i>Missale mixtum</i>	<i>Qui non continensin ira misericordias tuas</i>
10	<i>Commune</i>	<i>Aut continebitin ira sua misericordias suas?</i>

Præfata. he. Ter. heb. ps. lxxvij. **Trāsla. B. Dic.** **Trāf. Græ. lxx. cū interp. latina**
 ערו: האם לנצח יסוד נמר אמר הוה "vtra? Ergo nec cōplebit ad huc: aut in fine mias suā. abfideret. cōmmanit
 לדר ודר: השכחנות אל אם ימה vlt? i fine? miam suam? vlt? i fine? miam suam? vlt? i fine? miam suam?
 תבין באר המחו סלה: ואמר תליותי תלה Nūquid oblitus ē misere Nūquid oblitus ē misere Nūquid oblitus ē misere
 היא שנות ימין עליון: אומר שנה יסו ri? deus? aut? cōplebit? i ri? deus? aut? cōplebit? i ri? deus? aut? cōplebit? i
 כעליו יה כי אזכרה מקרים יגרי hec? cōmutatio? dextere hec? cōmutatio? dextere hec? cōmutatio? dextere
 Recordabor Recordabor Recordabor

El versículo de los *Salmos* en la *Biblia Poliglota Complutense* del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1514-1517)

2. EL MARCADOR GENÉTICO “*SUSURRONES*”. UNA VOZ LATINA BÍBLICA INESPERADA

El capítulo 40 se introduce con la figura de Abdamalec (ʿAbd al-Malik, 1002-1008). En la mitad de este amplio párrafo se incluye la siguiente frase, en la que aparece la curiosa voz “*susurrones*”:

Sed dum in multis recepisset correctionem, tamen semper *susurrones* audiuit [Falque, 2003: 272 (4, 40, líneas 13-14)].

Ofrecen la misma lectura tanto Valdés (1999: 321, líneas 1-2) como Mariana (1608: 88, líneas 40-41). La traducción medieval [mediados s. xv] interpreta de esta manera la secuencia mencionada: “y maguer de muchos reçibiense castigo, empero siempre oyó parleros” (Puyol, 1926 [2007]: 331, líneas 21-23, capítulo 40).

La voz “*susurrones*” se convierte en un marcador genético entre las crónicas latinas. Se encuentra en la *Historia de rebus Hispanie* [1243], obra realizada por el taller de trabajo de Rodrigo Jiménez de Rada. La frase de Lucas de Tuy se transforma en Jiménez de Rada, pero conserva dicho marcador genético, aunque en singular:

Eo tempore rex Veremudus a **susurrone** seductus precepit capi Gudesteum... [Fernández Valverde, 1987: 166, 5, 17, 13-14]⁶.

Sin embargo, la frase equivalía en las fuentes simplemente a “*sine causá*”. Así en la *Crónica del obispo don Pelayo* [ca. 1120] (*Chronicon Regum Legionensium*):

Sine causa dominum Gudesteum Ouetensem Episcopum cepit... [Sánchez Alonso, 1924: 57, líneas 4 y ss].

Así como las dos ocasiones en que aparece en la *Chronica Naierensis* con la peculiaridad de seguirse de forma consecutiva en apenas unas líneas de separación.

A): Domnum Gudesteum Ouetensem episcopum, quia uitii eius non consentiebat, sine causa innocentem capi precepit et... [Estévez Sola, 1995: 140; 2, 33, 20-23; Ubieto Arteta, 1966: 82, párrafo 71].

B): Sine causa domnum Gudesteum Ouetensem episcopum cepit et... [Estévez Sola, 1995: 141; 2, 34, 3-6; Ubieto Arteta, 1966: 82, párrafo 73].

La noticia se encuentra de nuevo en la llamada *Primera Crónica General de España* [ca. ¾ s. XIII] cuando dice:

non dexo todauia de oyr et ascuchar omnes **losengeros**, et contescio assi que mando prender, por mezcla que fizieron, a don Gudesteo, obispo de Ouiedo... [Menéndez Pidal, 1977: 450 b 5-9].

De la misma manera en el texto reconstruido de la *Versión crítica de la Estoria de España* [ca. 1282-1284]:

non dexo toda vya de oyr e de escuhar a omnes **lisonjeros**, e por su mezcla dellos mando prender a don Gudesteo Obispo de Ovyedo...” [de la Campa, 2009: 352, capítulo 184]⁷.

⁶ Sin embargo, la voz se repite en otros lugares (5, 13, 8: *susurronibus*; 7, 13, 3: *susurronum*; 7, 13, 34: *susurronibus*). El mismo texto en Lorenzana, 1985: 109, col. b, línea 39-41.

⁷ Es el mismo en texto en la *Crónica de Veinte Reyes*, aunque con variantes grafemáticas: libro 5, cap. 22, columna b, línea 22; p. 129 (todavía, escuchar, lisonjeros).



Tiene otro equivalente (“por consejos malos”) en la *Crónica d’ Espayña*, que “fizo escribir” Eugui [ca. 1387], al decir:

el rey Vermundo, por **consejos malos**, obo de prender a don Gudestedo, obispo de Obiedo [Ward, 1999: 320, líneas 25-27].

Resulta, pues, llamativo que esta voz “*susurro*, *-onis*” no se encuentre en la historiografía hispánica hasta llegar el siglo XIII en la obra de Lucas de Tuy y, posteriormente, en Rodrigo Jiménez de Rada, por *imitatio*.

Aunque la palabra se encontraba en un encomio poético como es el *Carmen Campidoctoris*, cuya datación es tan variable como incierta. Pero este marcador vincularía el poema cidiano más bien con un autor anónimo extrapeninsular. El verso dice:

Quibus auditis susurronum dictis [Gil, 1990: 106, verso 57].

También se utiliza unas siete veces en una historia particular denominada *Registro de Diego II o Historia Compostellana* [ca. 1107-1140], cuya composición parece corresponder a más de un autor extrapeninsular⁸.

La voz es propiamente bíblica (se encuentra unas 4 veces entre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*)⁹.

En este cuadro se observa el proceso seguido por este marcador desde el *Chronicon Mundi*.

GRUPO 1º: PUNTO DE PARTIDA (EL <i>CHRONICON MUNDI</i> Y LAS CRÓNICAS)		
1	<i>Chronicon Mundi</i> [ca. 1238] (Falque, Valdés, Mariana)	<i>susurrones</i>
2	<i>Crónica del obispo don Pelayo</i> [ca. 1120] (Sánchez Alonso)	<i>Sine causa</i>
3	<i>Chronica Naierensis</i> [ca. 1180] (Estévez Sola, Ubieto)	<i>Sine causa</i> <i>Sine causa</i>
GRUPO 2º: SECUELAS Y TRADUCCIONES		
4	<i>De rebus Hispanie</i> [1243] (Fernández Valverde, Lorenzana)	<i>susurrone</i>
5	<i>Crónica de España</i> [ca. mitad s. XV] (Puyol)	<i>parleros</i>
6	<i>Primera Crónica General de España</i> [ca. ¾ s. XIII] (Pidal)	<i>losengeros</i>
7	<i>Versión crítica de la Estoria de España</i> [ca. 1284] (Campa)	<i>lisonjeros</i>
8	<i>Crónica d’ Espayña</i> [ca. 1387] (Ward)	<i>consejos malos</i>
GRUPO 3º: ¿PRECEDENTES HISPÁNICOS?		
9	<i>Carmen Campidoctoris</i> [s. XII] (J. Gil)	<i>susurronum</i>
10	<i>Historia Compostellana</i> [ca. 1107-1140] (Falque)	<i>susurronibus</i> , <i>susurrones</i>
GRUPO 4º: ORIGEN BÍBLICO		
11	LEV, PRO, ROM	<i>susurro</i> , <i>susurrone</i> , <i>susurronis</i> , <i>susurrones</i>

⁸ Falque, 1988 (1, 102,5; 1, 107, 58; 1, 107, 75; 3, 53, 68: *susurronibus*. 2, 85, 41; 2, 85, 56; 2, 85, 67: *susurrones*).

⁹ LEV 19:16, PRO 26:20, PRO 26:22, ROM 1:29. Cito a través de Colunga - Turrado, 1994.

Por todo lo expuesto, no sería arriesgado vincular el empleo de esta voz bíblica inesperada en el *Chronicon Mundi* con un colaborador extrapeninsular del grupo que asistía a don Lucas de Tuy en esta empresa concreta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMPA GUTIÉRREZ, MARIANO DE LA (2009): *La Estoria de España de Alfonso X. Estudio y edición de la Versión crítica desde Fruela II hasta la muerte de Fernando II*, en *Analecta Malacitana (Anejo 75)*, Universidad de Málaga, Málaga.
- CASARIEGO, JESÚS E. (1985): *Crónica de los reinos de Asturias y León*, Biblioteca Universitaria Everest, León.
- COLUNGA, ALBERTO - TURRADO, LORENZO (1994): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Biblioteca de Autores Cristianos 14, Madrid, 9ª edición, XXVII + 1255 pp. + 7 mapas.
- ESTÉVEZ SOLA, JUAN A. (1995): *Chronica Naierensis*, en *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 71A, Turnhout.
- (2003): *Crónica Najerense*, Akal-Clásicos Medievales y Renacentistas n.º 12, Madrid.
- FALQUE REY, EMMA (1988): *Historia Compostellana*, en *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 70, Turnholt - Belgium.
- (2003): *Lucas Tudensis, Chronicon Mundi*, en *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 74, Brepols Publishers, Turnhout, CLXVIII + 412.
- FERNÁNDEZ VALVERDE, JUAN (1987): *Roderici Ximenii de Rada, Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, en *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 72, Turnhout.
- GIL, JUAN (1990): *Carmen Campidoctoris*, en E. FALQUE, J. GIL, A. MAYA, *Chronica Hispana Saeculi XII, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 71, Brepols Publishers, Turnhout-Belgium, pp. 99-108.
- HUYGENS, R. B. C. (2001): *Ars edendi. Introduction pratique à l'édition des textes latins du moyen âge*, Brepols Publishers, Turnhout-Belgium.
- LORENZANA, CARDENAL J. DE (1793): *Rodericus Ximinius de Rada, Opera*, Madrid [(1985): reimpression facsímil de la edición de 1793, con índices de lugares y personas preparados por M.ª DE LOS DESAMPARADOS CABANES PECOURT, Anubar, Zaragoza].
- MARIANA, JUAN DE (1608): *Lucae Diaconi Tudensis, Chronicon Mundi ab origine mundi usque ad Eram MCLXXIV*, en *Hispaniae Illustratae...*, ANDREA SCHOTTI, S. I., tomus IIII, pp. 1-116.
- MAYA SÁNCHEZ, ANTONIO (1990): *Chronica Adefonsi Imperatoris*, en E. FALQUE, J. GIL, A. MAYA, *Chronica Hispana saeculi XII, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 71, pars I, Brepols Publishers, Turnhout-Belgium, pp. 109-248.
- MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN (1977): *Primera Crónica General de España*, con un estudio actualizador de DIEGO CATALÁN, Editorial Gredos, Madrid.
- MIGNE, JACQUES-PAUL (1844-1855 y 1862-1865): *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, París.
- PÉREZ DE URBEL, JUSTO (1952): *Sampiro. Su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid.
- PÉREZ DE URBEL, JUSTO - GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, ATILANO (1959): *Historia Silense*, con edición, crítica e introducción, Madrid.
- PÉREZ GONZÁLEZ, MAURILIO (1993): "Crónica del Emperador Alfonso VII", en *El Reino de León en la alta Edad Media IV. La Monarquía (1109-1230)*, Centro de Estudios e Investigación "San

Isidoro”, León 1993, pp. 77-213 [(1997): publicado de nuevo como *Crónica del Emperador Alfonso VII*, con introducción, traducción, notas e índices por MAURILIO PÉREZ GONZÁLEZ, Universidad de León, León].

PUYOL, JULIO (1926): *Crónica de España por Lucas, obispo de Títy, Primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia*, con prólogo, Real Academia de la Historia, Madrid [(2007): Editorial Maxtor, Valladolid].

SÁNCHEZ ALONSO, BENITO (1924): *Crónica del Obispo don Pelayo*, con prólogo, Madrid.

SÁNCHEZ BELDA, LUIS (1950): *Chronica Adefonsi imperatoris*, con edición y estudio, Madrid.

UBIETO ARTETA, ANTONIO (1966): *Crónica Najerense*, con estudio preliminar, edición crítica e índices, Anubar, Valencia.

VALDÉS, OLGA (1999): *El Chronicon Mundi de Lucas de Tuy. Edición crítica y estudio* [2 microfichas], Ediciones Universidad de Salamanca - Tesis doctorales, Salamanca, CLIII + 422 pp.

WARD, AENGUS (1999): *García de Eugui, Crónica d'Espayña*, con edición y estudio (versión castellana de PATRICIA PLAZA ARREGUI), Departamento de Educación y Cultura - Gobierno de Navarra, Pamplona.



“EL PRINCEP DE LA TIERRA SMIRNA ERA CLAMADO”
(NOTA A BERCEO, *MILAGROS* 295 D)

M.^a Teresa Molinos Tejada - Manuel García Teijeiro
Universidad de Valladolid
molinos@fyl.uva.es - manuel@fyl.uva.es

RESUMEN

En el verso de Berceo “Smirna” nada tiene que ver con la ciudad griega de Asia Menor. La personificación de la Mirra se halla en los papiros mágicos, donde es invocada por su gran poder en los asuntos amorosos. Según los autores cristianos, simboliza la amargura del arrepentimiento, la mortificación de la carne y la muerte.

PALABRAS CLAVE: Berceo. Esmirna. Mirra. Personificación.

ABSTRACT

«El princep de la tierra Smirna era clamado» (Note on Berceo, *Milagros* 295 d). In this verse of Berceo “Smirna” has nothing to do with the Greek city in Anatolia. Myrrh is personified in the magical papyri, where it is invoked because of its great power in matters of love. According to Christian writers, it symbolizes the bitterness of repentance, the mortification of the flesh and death.

KEY WORDS: Berceo. Smyrna. Myrrh. Personification.

En la extensa y valiosa producción científica del Prof. José González Luis se combinan admirablemente los estudios bíblicos, el interés por la tradición cristiana y el mundo clásico. Por eso hemos elegido para nuestra contribución a su tan merecido homenaje un tema en el que, aun siendo muy concreto, encontramos, por decirlo así, concentrados esos ingredientes fundamentales de la cultura. Se trata de un verso de nuestro primer gran poeta conocido, Gonzalo de Berceo, aquel buen sacerdote riojano que por toda recompensa se contentaba con un vaso de buen vino.

En *Milagros* 295 d se menciona un nombre que ha atraído la atención de la crítica. El pasaje se refiere al momento en que el ánima del prior del monasterio de Pavía empieza a contar al sacristán cómo, tras la muerte, fue condenada a un lugar de tormento, donde padeció un año (286 y 289 b), luego la Virgen lo sacó de allí y lo llevó al Paraíso (295)¹:

Díssoli el prïor “Ubert, el mio criado,
sepas hasta aquí mal ha de mi estado;
cadí en un exilio crudo e destemprado,
el princep de la tierra Smirna era clamado”



El alma del difunto fue enviada, pues, al purgatorio, el cual en las representaciones medievales no se diferenciaba del infierno más que en el carácter temporal del castigo. Berceo se expresa en términos feudales: la condena temporal es un exilio; el lugar en que se sufre es una tierra terrible, cuyo príncipe se llama Esmirna. ¿Quién puede ser este personaje? Parece evidente que se trata de un demonio, pero ¿de dónde sacó Berceo el nombre? Hasta hace poco la crítica confesaba que lo ignoraba², pero ahora se pretende que procede del pasaje del *Apocalipsis* 2, 8-11, que habla de un mensaje al Ángel de la Iglesia de la ciudad de Asia Menor llamada Esmirna³. En él se alaba a esta iglesia y se la anima a soportar las injurias de los que se llaman judíos y son la sinagoga de Satanás. El diablo va a meter en la cárcel durante diez días a algunos cristianos, pero a los que permanezcan fieles se les asegura la recompensa eterna.

Esta explicación no parece aceptable. Esmirna es en el pasaje del *Apocalipsis* el nombre de la conocida ciudad de Anatolia. Al demonio se le llama Satanás. El encierro no es un castigo merecido, sino una opresión totalmente injusta de buenos cristianos. Dura diez días y no un año. Nada coincide entre este texto y el pasaje de Berceo.

Ante todo hay que asegurarse del nombre que figura en este último. La edición crítica de C. García Turza (Logroño, 1984) indica que la copia de Ibarreta (s. XVIII) tiene Smirna, sobre una palabra raspada (tal vez Smirra). Esta peculiaridad, sin embargo, carece de relevancia, no solo porque el silencio del editor indica que Smirna es la lectura de los otros códices de Berceo, sino, sobre todo, porque el Poeta de San Millán reproducía aquí el nombre que figuraba en su fuente latina. Por fortuna tenemos, además, varios textos medievales que relatan el milagro del prior de San Salvador en Pavía y dan el nombre del personaje. Recoge estos testimonios, como apunta Devoto (1967) en su nota *ad locum*, Ward (1893), p. 608. Aparte de Berceo, son los siguientes:

- “Simyrna” según la edición de A.-E. Poquet de los *Miracles de la Sainte Vierge*, col. 490, de Gauthier de Coincy (1857).

¹ Citamos conforme al texto de García Turza (1992) y utilizamos las siguientes abreviaturas: *Milagros* = *Los Milagros de Nuestra Señora*, *Duelo* = *El Duelo de la Virgen*, *Loores* = *Loores de Nuestra Señora*.

² Así Devoto (1967) y Dutton (1980) en las notas de sus ediciones.

³ Aceptan esta explicación, entre otros, Gerli (1985), García Turza (1992) y Baños (2002). Bayo y Michael (2006) llaman correctamente la atención sobre la mirra como símbolo de mortificación y expiación: «Dados los sufrimientos del Purgatorio (cf. 247), es apropiado que su príncipe tenga por nombre “Mortificación”», dicen. Oscurecen, sin embargo, esta explicación mezclándola con la Esmirna del Apocalipsis y no tienen en cuenta que *σμύρνη* o *σμύρνα* (*smyrna* en transliteración latina) es la palabra que en griego designa la mirra, lo que les lleva a suponer que se trata de una interpretación de los exegetas «dada la homografía de ambas palabras en griego».

- “Mirra” en el ms. Harley 4401 (mediados del s. XIII), f. 57, de esa misma obra.
- “Sevirna” en Étienne de Bourbon⁴, p. 100, quien da la interpretación figurada dos veces, primero con las mismas palabras que pronuncia el alma del prior, luego como un añadido: “*cujus princeps vocabatur Sevirna, id est amatitudo consummata...*” *Sevirna interpretabatur consummacio amaritudinis vel amaritudo consummata.*
- “Siront” en la traducción francesa de los *Milagros* de Adgar.

El cotejo de las variantes muestra que se remontan a un original donde se leía *Smyrna* el nombre griego de la mirra. Así se explica tanto la forma “Mirra” del ms. Harley 4401 como la interpretación de Etienne de Bourbon, puesto que el sabor amargo es característico de la gomorresina de esta planta. Ahora bien, Mirra o Esmirna es en la mitología una princesa siria culpable de un monstruoso pecado, pues tuvo relaciones incestuosas con su padre. Por eso fue transformada en el árbol de la mirra, de cuya corteza nació Adonis⁵. Lo que puede justificar que aparezca en textos medievales como el nombre de un príncipe infernal, sin embargo, es que la mirra era un ingrediente habitual de los encantamientos de carácter erótico⁶. En hechizos recogidos en los grandes papiros mágicos de París y de Oslo (s. IV) está personificada e invocada como una potencia maléfica.

La fórmula de un hechizo de atracción mediante sahumero de mirra empieza (*PGM* IV 1498 ss.): «Tú eres Mirra (= Esmirna), la amarga, la difícil... Todos te llaman Mirra, pero yo te llamo devoradora de la carne y abrasadora del corazón⁷. Siguen instrucciones para que atormente a la mujer que se desea y la traiga a quien practique el hechizo.

Otro encantamiento erótico, que ha de realizarse quemando mirra, comienza también con una invocación semejante (*PGM* XXXVI 334 ss.): «Mirra, Mirra, la que sirves junto a los dioses, la que perturbaste ríos y montes, la que consumiste con fuego la ciénaga de Acaldas, la que abrasaste al impío Tifón...»⁸.

Pero en el texto de Berceo el nombre puede tener sentido simbólico y no hacer referencia a ningún demonio, como sugiere la glosa mencionada en Étienne de Bourbon. Así la frase (295d) “El príncip de la tierra Smerna era clamado” (*cuius priceps vocabatur Smirna* en el ms. Thott) equivale a “El príncipe de aquel lugar se

⁴ Dominicano francés del s. XIII, autor de un influyente *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, la primera y más extensa colección de *exempla*. Citamos por la edición de A. Lecoy de la Marche, París, 1877.

⁵ Apollod., *Bibl.* III, 183 s.; Ant. Lib., 34; Hyg., *Fab.* 58, 164 c, 242; Ov., *Met.* x 298-514.

⁶ Esto podría indicar que los pecados que hubo de purgar el prior eran de esa clase.

⁷ σὺ εἶ ἡ Ζμύρνα, ἡ πικρά, ἡ χαλεπή ... πάντες σε λέγουσιν Ζμύρναν, ἐγὼ σε σαρκοφάγον καὶ φλογικὴν τῆς καρδίας. La grafía de la palabra griega Ζμ- es una mera indicación de la pronunciación sonora de la silbante.

⁸ Ζμύρνα, Ζμύρνα, ἡ παρὰ θεοῖς διακονοῦσα, ἡ ποταμοὺς κ[αί] ὄρη ἀναταράξασα, ἡ καταφλέξασα τὸ ἔλος τοῦ Ἀχαλδα, ἡ κατακαύσασα τὸν ἄθεον Τυφῶν<α>...



llamaba Amargura”. Cf. *Loores* 102d: el sitio de donde Cristo, tras su muerte, sacó las almas de los justos era “tierra de tristicia”. En *Apocalipsis* 8, 11, el nombre de la estrella que cayó del cielo cuando el tercer ángel hizo sonar la trompeta es *Apsinthos*, *Absinthium*, la planta que nosotros llamamos ajeno, símbolo de la amargura (esta estrella volvió amarga un tercio del agua dulce)⁹. En la tradición cristiana el valor simbólico de la mirra procede sobre todo de la interpretación alegórica muy extendida de los regalos que trajeron los tres Reyes Magos en correspondencia con la triple condición del Niño Jesús: oro en cuanto rey, incienso como Dios, mirra como hombre que había de sufrir y morir¹⁰. Así, por ejemplo, San Gregorio Magno, *Homiliarum in Evangelia* I, homil. XI (*PL* LXXVI 1113 b): *per myrrham vero carnis nostrae mortificatio figuratur*. Berceo conocía esta interpretación (*Loores* 32):

Tres dones li ofreçieron cada uno con su figura,
oro, porque era Rey e de real natura.
A Dios daban ençienso que assi es derecha,
mirra pora condir la mortal carnadura,

La mirra se menciona en otros dos pasajes de los Evangelios, ambos especialmente dramáticos: el vino con mirra que dieron a beber a Cristo en la cruz (Mc 15, 23) y a propósito del Santo Entierro (Joh 19, 39). Según una tradición, recogida en el apócrifo conocido como Evangelio árabe de la infancia, la mirra con que se perfumó el lienzo en el que envolvieron el cadáver era la misma que habían traído los Magos, guardada hasta entonces por la Virgen María¹¹. Como el Antiguo Testamento, según la interpretación cristiana, anuncia ya el mensaje de salvación contenido en el Nuevo, también fue entendida allí la mirra en sentido figurado como símbolo de muerte y expiación. Así, por ejemplo, en el siglo IV Gregorio de Nisa contrapone el “monte de mirra” y la “colina de incienso” del *Cantar de los Cantares* (4, 6, 2), porque el primero simboliza el sufrimiento y la segunda la gloria de la divinidad¹².

En época de Berceo y en la de las fuentes latinas de los *Milagros* estas interpretaciones alegóricas de la mirra eran bien conocidas, como indica la explicación, ya mencionada, que ofrece Étienne de Bourbon. Hay, desde luego, otros testimonios. Así, Anselmo de Canterbury, *Enarrationes in Psalmos* 1195A: *per myrrham notatur*

⁹ En *Duelo* 45d Berceo emplea ‘absinçio’ en el sentido figurado de amargura.

¹⁰ Vid. las referencias en el *Thesaurus Linguae Latinae* s. v. “murra”: etimología (1681) y apartado “allegorice apud Christianos” (1682).

¹¹ 49, 3 en Genequand (1997), p. 233, quien ha revisado y traducido al francés el texto del Laurentianus codex orientalis 32 (sigla L), editado y traducido antes al italiano por Provera (1973).

¹² In *Canticum canticorum* (*homiliae* 15) 243, 2 s. Langenberck: διὰ μὲν τῆς συμύρνης τὸ πάθος, διὰ δὲ τοῦ λιβάνου τὴν δόξαν τῆς θεότητος ἐνδειξάμενος. La interpretación simbólica de la mirra se halla muchas otras veces en esta homilía y en otros Padres de la Iglesia. Por ejemplo, Orígenes, *Fr. in Ps.* 44, 9, 10: ἡ συμύρνα τῆς ταφῆς ἐστὶ σύμβολον; Basilio de Cesarea, *MPG* XXIX 405, 408 (*Hom. super Ps.*); etc.

amaritudo; 1203C: *per myrrham significamus illos qui dediti sunt amaritudinibus carnis ut martyres*. La *Expositio super Apocalypsim*, atribuida a Hugo de Sancto Charo¹³, XV (MPL CLXXVI): *Ideo dicit sponsa, Cant. 4, vadam ad montem myrrhae et ad collem thuris: quasi dicat: aliquando cogitabo de Inferni amaritudine, aliquando de Paradisi dulcedine*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDICIONES CITADAS DE *MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA* DE GONZALO DE BERCEO:

BAÑOS, F. (2002): Madrid, Crítica, colección “Clásicos y moderno” 18.

BAYO, J. C. Y MICHAEL, I. (2006): Madrid, Castalia.

DEVOTO, D. (1967): 2ª. ed. revisada, Madrid, Castalia.

DUTTON, B. (1980): en *Obras Completas* II, 2ª. ed. revisada, London, Tamesis.

GARCÍA TURZA, C. (1984): ed. crítica y glosario, Universidad de la Rioja, Logroño.

— (1992): en B. DUTTON Y OTROS, *Obras Completas* II, Madrid.

GERLI, M. (1985): Madrid, Cátedra.

OTROS:

PGM = PREISENDANZ, K. (1973-1974): *Papyri Graecae Magicae*, 2ª. ed. rev. por A. HENRICH, 2 vols., Stuttgart.

GENEQUAND, CH. (1997): “Vie de Jésus en arabe”, en F. BOVON Y OTROS, *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, pp. 205-238.

PROVEDA, M. (1973): *Il Vangelo arabo dell’Infanzia secondo il Ms Laurenziano Orientale* (n. 387), Jerusalem, 1973.

WARD, H. L. D. (1893): *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum* II, London.

¹³ Hugues de Saint-Cher, s. XIII.

LA CARTA DE SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA A LOS EFESIOS Y SU RELACIÓN CON EL EVANGELIO Y LAS CARTAS DE SAN JUAN

Domingo Muñoz León

Académico de la Sección de Teología de la Real Academia de Doctores de España

domingo-mleon@telefonica.net

RESUMEN

El artículo trata de responder a una cuestión muy debatida entre los autores sobre si San Ignacio de Antioquía conoció o no el Evangelio y las Cartas de San Juan. La cuestión es importante para la datación de la literatura joánica. Se ha escogido la Carta de San Ignacio de Antioquía a los Efesios porque la tradición habla de Éfeso como lugar de composición del cuarto evangelio. En esta colaboración se estudia en primer lugar la carta de San Ignacio fijando la atención principalmente en los lugares que tienen resonancias joánicas tanto en el vocabulario como en las concepciones teológicas. A continuación se hace una visión sintética concluyendo con la respuesta afirmativa a la cuestión planteada.

PALABRAS CLAVE: Ignacio de Antioquía. Evangelio de Juan. Cartas de Juan. Éfeso. Docetismo.

ABSTRACT

«The Epistle to the Ephesians of Saint Ignatius of Antioch in connection with Gospel and Epistles of Saint John». This paper attempts to answer a frequently debated question among scholars, namely whether St. Ignatius of Antioch knew the Gospel and Epistles of St. John or not. This has a very important bearing on the dating of joanic writings. The Epistle to the Ephesians of St. Ignatius was chosen because Ephesus, by tradition, is the place where the Fourth Gospel was composed. In this paper the Epistle of Saint Ignatius is firstly studied, paying special attention to the places with joanic resonances both in vocabulary and in theological concepts. Later a view in which the two positions are synthesized is arrived at in the conclusion.

KEY WORDS: Ignatius of Antioch. Gospel of John. Epistles of John. Ephesus. Docetism.

Nuestro propósito inicial era estudiar la relación entre las cartas de San Ignacio de Antioquía y los escritos de San Juan (evangelio y primera carta). La gran cantidad de material encontrado en nuestra búsqueda nos ha aconsejado ceñirnos solamente a la Carta a los Efesios que ocupa el primer puesto en las ediciones del *corpus* de Ignacio¹. Además, esta carta es quizá la más adecuada para preguntarnos sobre la interesante cuestión acerca de si Ignacio de Antioquía, que tantos contac-



tos tiene con la teología joánica, conoce el cuarto evangelio y la primera carta². Dada la tradición de la estancia de Juan, el Discípulo Amado, en Asia y concretamente en Éfeso, investigaremos los contactos de vocabulario y de contenido teológico que hay entre los mencionados escritos de Juan y la Carta de San Ignacio a los Efesios. En las notas remitiremos a las demás cartas. A la vez trataremos de responder a la cuestión del discutido silencio de San Ignacio de Antioquía sobre la figura del Discípulo Amado.

Han sido numerosos los estudios dedicados a la relación de las cartas de San Ignacio con el cuarto evangelio y la primera carta de San Juan³. Generalmente se hace indicando los temas principales y en torno a esos temas los diversos lugares de las cartas de San Ignacio. Sin duda es una buena manera de acercamiento. Nosotros en este artículo vamos a examinar la carta a los Efesios siguiendo el mismo desarrollo de la carta y situando en su mismo contexto los lugares en que están las diversas expresiones que pueden interesarnos. Tenemos siempre presente el texto griego de la carta que se nos ofrece en las ediciones críticas⁴. Se trata de una

¹ Citamos según la obra *Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Carta de la Iglesia de Esmirna*, Edición Bilingüe Preparada por J. J. Ayán Calvo, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1999⁹. El mismo autor ha publicado una traducción de las cartas en *Padres Apostólicos* (Biblioteca de Patrística) Madrid, Ciudad Nueva, 2010⁹. Esta traducción retoca en algunos puntos la obra que citamos anteriormente. También tenemos presente la Edición de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, (BAC 65), Madrid, 1967². De ella tomamos generalmente los epígrafes de los diversos capítulos de la Carta. Naturalmente tenemos presente la Edición clásica de F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingae, 1901². También es clásica la obra de J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Part I: S. Clement of Rome*, 2 Vols, Cambridge, 1890²; *Part II: S. Ignatius, S. Polycarp*, 3 vols, Cambridge, 1889². La traducción litúrgica española de los fragmentos del Oficio de Lectura de la Liturgia de las Horas es lógicamente selectiva aunque a veces tiene detalles interesantes en la forma de traducir.

² Es importante el estudio de F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son Évangile dans L'Eglise Ancienne*, Paris, Gabalda, 1959, pp. 365-374. El autor estudia primero la teología de Ignacio y después selecciona algunos textos (los más importantes) que parecen suponer el conocimiento del evangelio de Juan por Ignacio de Antioquía. Nosotros tendremos presentes estos textos pero nuestro propósito es ligeramente distinto: encuadrar cada texto en el contexto de la carta y a la vez estudiar las coincidencias y diferencias que se encuentran en dichos textos en relación con el evangelio de Juan y la primera carta. D. Ruiz Bueno (o.c. en nota 1), pp. 384-392 ofrece un extenso desarrollo con el título "Alma joánica". Por su parte J. J. Ayán Calvo, *Ignacio de Antioquía* (o.c. en nota 1) "Introducción", p. 76, manifiesta también su opinión sobre la presencia de los escritos joánicos en Ignacio.

³ J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 76, nota 185. De entre la abundante bibliografía que recoge el autor, destacamos los siguientes estudios: H. J. Bardsley, "The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Writings of St. John", *JThS* 14 (1913), pp. 207-220; W. J. Burghardt, "Did Saint Ignatius of Antioch know the Fourth Gospel?", *ThSt* 1 (1940), pp. 1-26 y 130-156; C. Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zürich, 1949. Un estudio sucinto encontramos en el artículo de M. Delpini, "Sul rapporto delle lettere di Ignazio di Antiochia con il Vangelo di Giovanni" *ScCat* 119 (1991), pp. 514-525.

⁴ Véase nota 1.

lectura personal aunque naturalmente después de haber contrastado la opinión de muchos autores⁵. Damos la traducción castellana y, en los casos que consideramos necesarios, la palabra griega. De esa manera pretendemos hacer más inteligible nuestro trabajo.

1. ESTRUCTURA Y VISIÓN GENERAL DE LA CARTA DE SAN IGNACIO A LOS EFESIOS

La iglesia de Éfeso ocupaba sin duda un puesto de honor entre las iglesias de Asia Menor. Pablo había dirigido a esta comunidad una carta (por sí mismo o por medio de un colaborador). En ella se expone el misterioso designio de Dios de recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y la tierra (Ef 1,3-14). En esa carta se enumeran los fundamentos de la unidad (Ef 4,1-5). Por su parte el autor del Apocalipsis dirige a Éfeso la primera de las siete cartas a las iglesias de Asia (Ap 2,1-7). También en esa carta se habla de la caridad (*cf.* el amor primero). La promesa al vencedor es el árbol de la vida (Ap 2,7). También a la misma iglesia de Éfeso San Ignacio de Antioquía dirige una entrañable carta invitándola a seguir las enseñanzas de los Apóstoles y muy especialmente de Pablo y rogándoles que le ayuden con sus oraciones a culminar su camino a Roma para ser pasto de las fieras.

La estructura de la carta es muy sencilla, dado que se trata de una comunicación de corazón a corazón. Ciertamente podemos distinguir el saludo inicial (firma y saludo: I, 1-3) y la despedida final (XXI, 1-2). En el cuerpo de la carta se van alternando las exhortaciones a la unidad y la exposición de los fundamentos para esa unidad (la unión de Jesucristo con el Padre). Un tema recurrente es la petición del santo obispo de Antioquía a vivir la unidad en torno al obispo y al altar del Señor, es decir, a la eucaristía. La idea de la fe y el amor como esencia del cristianismo corre a todo lo largo del libro. Asimismo el autor alterna la reacción apasionada contra el docetismo con la exposición del credo cristiano sobre la encarnación, pasión, muerte redentora y verdadera resurrección de Jesucristo. El anhelo y ansia de llegar al martirio y así completar su carrera e imitar a Cristo, recurre en todas sus cartas⁶.

⁵ H. J. Bardsley (*o.c.* en nota 3) no duda de la influencia de los escritos de Juan en Ignacio. Otros autores (L. W. Barnard; P. N. Harrison; P. V. M. Benecke) lo han puesto en duda.

⁶ No podemos entrar en la historia de la transmisión de las cartas de San Ignacio y la polémica sobre la autenticidad de algunas de ellas. Una buena síntesis puede encontrarse en J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, (Introducción), pp. 50-74. Véanse allí las opiniones de Weijenborg, Rius-Camps y Joly. La carta a los Efesios ha sido siempre considerada, juntamente con los Romanos, como original de Ignacio. Hoy nadie duda de la autoría por parte de Ignacio de las siete cartas mencionadas por Eusebio de Cesarea. Véase *Historia Eclesiástica*, III, 36,5-10.



2. ESTUDIO DE LA CARTA A LOS EFESIOS SIGUIENDO EL ORDEN DEL TEXTO

La finalidad de esta parte no es ofrecer un comentario de la carta. Nuestro interés principal es examinar aquellas expresiones o concepciones que puedan tener relación con los escritos joánicos (el evangelio y las cartas). Pero creemos que los textos solo tienen sentido pleno en su contexto. Una referencia joánica puede darse en un determinado lugar sin cita o referencia explícita y sin embargo puede deducirse a partir de las expresiones que preceden o siguen. En el tercer apartado de este trabajo presentaremos un tanto sistemáticamente el resultado de nuestra búsqueda.

FIRMA Y SALUDO

En todas las cartas de San Ignacio hay una introducción o rúbrica inicial con términos muy queridos para el Santo. En la presente encontramos lo siguiente:

Ignacio, llamado también Teóforo, saluda cordialmente en Jesucristo y en una alegría inmaculada a la iglesia digna de bienaventuranza que está en Éfeso de Asia, la cual ha sido bendecida con largueza por la plenitud de Dios Padre, predestinada antes de los siglos a ser siempre para gloria duradera, firmemente unificada y elegida por la pasión verdadera, en la voluntad del Padre y de Jesucristo, nuestro Dios.

Destaquemos en primer lugar cómo el autor une estrechamente a Dios Padre y a Jesucristo, una idea que veremos a lo largo de la carta y que tiene una referencia tanto paulina como joánica. Es importante advertir el empleo del término “gloria duradera” que es joánica (cf. Jn 17,22). Asimismo el calificativo de “unificada” nos lleva directamente a Jn 17,11.21.23. Por su parte la mención de la pasión verdadera es ya un primer rasgo antidoceta. El calificativo de Jesucristo como “nuestro Dios” es asimismo joánico (cf. Jn 20,28).

ALABANZA A LOS EFESIOS (I, 1-3)

Al comienzo de la carta Ignacio dirige a los efesios la siguiente alabanza:

He acogido en Dios tu amadísimo Nombre el cual os habéis procurado por una naturaleza justa conforme a la fe y al amor en Jesucristo nuestro salvador (I, 1).

Como vemos, encontramos ya la referencia a la fe y al amor como esencia del cristianismo. Así aparece en la primera carta de San Juan⁷ (3,23-24); en cuanto al

⁷ Véase nuestro artículo “Fe y amor: Esencia del cristianismo en la Primera Carta de San Juan”, *Giennium*, 10 (2007), pp. 15-66.

evangelio, para el empleo de creer puede verse: 1,12; 3,16, etc. y para el empleo de amor: 13,34-35. Es importante también el título de Salvador (*cf.* Jn 4,42 y 1 Jn 4,14).

Seguidamente escribe Ignacio:

Pues cuando oísteis que, por causa del Nombre y de la esperanza comunes venía encadenado desde Siria.... os apresurasteis a verme (I, 2).

Ignacio agradece la visita que le hicieron los efesios. La expresión “Por causa del Nombre” es una forma de hablar (refiriéndose a Jesucristo) muy extendida en el judeo-cristianismo⁸. Este empleo se encuentra también en la tercera carta de San Juan (3 Jn 7).

EXPRESIONES DE GRATITUD: UNIDAD, GLORIFICACIÓN Y SANTIFICACIÓN (II, 1-2)

San Ignacio exhorta a los efesios a la unidad con el obispo. Se trata de uno de los temas principales de las cartas de Ignacio.

Así pues, conviene que en todo lugar glorifiquéis a Jesucristo que os ha glorificado para que, reunidos en una obediencia, sometidos al obispo y al presbiterio, seáis santificados en todo (II, 2).

Los términos de “glorificación” y “santificación” que emplea el santo obispo de Antioquía de Siria son totalmente joánicos. Véase la oración sacerdotal (para glorificación Jn 17,1-5; para santificación Jn 17,17-19).

HUMILDAD Y CARIDAD: CRISTO PENSAMIENTO DEL PADRE (III, 1-2)

El autor pasa ahora a hablar de la situación de prisionero encadenado y de las fuerzas espirituales que espera recibir de los efesios:

No os doy órdenes como si fuese alguien. Pues si estoy encadenado a causa del Nombre, todavía no he alcanzado la perfección de Jesucristo. Ahora, en efecto, comienzo a ser discípulo y os hablo como a condiscípulos, pues era necesario que vosotros me ungiéseis con vuestra fe, exhortación, paciencia y grandeza de ánimo (III, 1).

Tenemos de nuevo la expresión “a causa del Nombre”, como en la tercera carta de Juan (3 Jn 7); asimismo encontramos la palabra “discípulo y condiscípulo”

⁸ Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, nota 9, de p. 105, donde remite a J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958, pp. 199-216.



los”. La primera de ellas es también propia del evangelio de Juan. La referencia a la unción, como hacen los atletas para seguir la carrera⁹, menciona en primer lugar la fe. En seguida se va a mencionar la caridad.

El autor prosigue inmediatamente indicando que Cristo es el centro de la unidad y el pensamiento del Padre:

Pero puesto que la caridad no me permite guardar silencio acerca de vosotros, por ello me he adelantado a exhortaros para que corráis unidos al pensamiento de Dios. Y, en efecto, Jesucristo, nuestro inseparable vivir, es el pensamiento del Padre, así como también los obispos, establecidos por los confines de la tierra, están en el pensamiento de Jesucristo (III, 2).

La idea fundamental del párrafo es la exhortación a la unidad en conformidad con el modelo y la fuerza de Jesucristo que está unido al Padre. El término griego que utiliza San Ignacio es γνώμη que J. J. Ayán¹⁰ traduce por “voluntad”. Ese es uno de los significados más adecuados, pero, a nuestro parecer, el término “pensamiento” con que lo traduce D. Ruiz Bueno¹¹ expresa mejor el significado de γνώμη. D. Ruiz Bueno añade en dos de las tres recurrencias del término γνώμη el sinónimo “sentir” (“pensamiento y sentir”). Se trata sin duda de una explicitación. Por su parte la versión española de nuestro texto en el Oficio de la Lectura de la Liturgia de las Horas¹² lo traduce dejando solo el significado de “sentir”. He aquí esa traducción: “En efecto, Jesucristo, nuestra vida inseparable, expresa el sentir del Padre, como también los obispos, esparcidos por el mundo, son la expresión del sentir de Jesucristo”.

En cualquier caso la intención del texto es fundamentar la unión de los fieles recurriendo a la unión íntima de Jesucristo con el Padre, ya sea en su voluntad, ya sea en su pensamiento y sentir.

EL HIMNO DE LA UNIDAD (IV, 1-2)

La invitación a la unidad prosigue con el siguiente párrafo:

⁹ J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 107, nota 18.

¹⁰ J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 107, nota 20.

¹¹ D. Ruiz Bueno, *o.c.* en nota 1, p. 449. Por su parte F.-M. Braun que también traduce “pensamiento” tiene una referencia a Ef III, 3. (debe ser III, 2). El autor lo relaciona con Palabra (*Logos*) del Padre. Así escribe: “Jesús es el órgano infalible por el cual el Padre ha hablado en verdad (Rom VIII, 3). Mejor todavía, es su propio pensamiento (Efesios III, 3), *Logos, salida del Silencio* (Magn VIII, 2). Tan claramente como en San Juan la noción del Verbo aplicada al Hijo de Dios está ahí para significar su inmanencia en el Padre”. F.-M. Braun, *o.c.* en nota 2, p. 267.

¹² Véase Oficio de las Horas, la Segunda Lectura del Domingo y Lunes II del T.O.

Por tanto, os conviene correr a una con el pensamiento del obispo, lo que ciertamente hacéis. Vuestro presbiterio, digno de fama, digno de Dios, está en armonía con el obispo, como las cuerdas con la cítara. Por ello, Jesucristo entona un canto en vuestra concordia y en vuestra armoniosa caridad (IV, 1).

De nuevo encontramos el tema de la unidad. Esta vez con la imagen del coro que es muy querida de Ignacio. También aquí encontramos el término griego γνώμη¹³.

En el segundo párrafo de IV, 1, J. J. Ayán traduce “Jesucristo entona un canto”¹⁴; en cambio la traducción de la Liturgia de las Horas habla de un himno a Jesucristo, no de un himno que entona Jesucristo. El griego (ᾄδεται) quizá permite ambas formas de traducir. El texto que sigue a continuación insiste en el tema del coro.

Cada uno de vosotros sea un coro para que, armoniosos en la concordia, acogiendo la melodía de Dios cantéis con única voz al Padre por medio de Jesucristo para que os escuche y reconozca, por vuestra buenas obras que sois miembros de su Hijo. Así pues, es bueno que vosotros permanezcáis en la unidad para que siempre participéis de Dios (IV, 2).

Los que cantan son los cristianos aunque la melodía es de Dios. Es importante destacar la expresión “cantéis con una única voz al Padre por medio de Jesucristo”. La finalidad es para que el Padre les reconozca como miembros de su Hijo. La expresión “unidad inmaculada” refleja bien el pensamiento de Jn 17,11.21-23. De todos modos, en el evangelio de Juan no se emplea el sustantivo “unidad” sino la expresión “que sean uno”, expresión que sin duda alguna es más semítica. La frase “unidad inmaculada” es traducida en la versión de la Liturgia de las Horas por “unidad perfecta”¹⁵. Es importante constatar la frase “por Jesucristo al Padre” que aparece también de alguna manera en Jn 17,26.

EL OBISPO CENTRO DE LA UNIDAD: LA EUCARISTÍA SACRAMENTO DE UNIDAD (V, 1-3)

El mismo pensamiento de la unidad encontramos en el texto con que el obispo de Antioquía de Siria continúa su carta:

¡Cuánto más os estimo dichosos a vosotros que estáis tan estrechamente unidos a él (al obispo) como la iglesia a Jesucristo y Jesucristo al Padre para que todas las cosas sean concordes en la unidad (V, 1).

¹³ También aquí J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 107, traduce “voluntad” y nosotros preferimos “pensamiento”.

¹⁴ Curiosamente D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 450, omite la traducción de esta frase, aunque trae el texto griego correspondiente.

¹⁵ D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 450, traduce “unidad irreprochable”.



Estamos ante una formulación típica de San Ignacio de Antioquía: los fieles unidos al obispo. El modelo y fuente de esta unión es la iglesia unida Jesucristo y Jesucristo al Padre. San Ignacio pone como razón suprema la unión de Jesucristo al Padre y de ella se deriva la unión de la iglesia a Jesucristo de donde deduce que los fieles deben estar unidos al obispo. La frase final de esta expresión “para que todas las cosas sean concordantes en la unidad” vuelve a la idea del coro. Así se deduce del término griego que emplea el autor: *σύμφωνα*.

Seguidamente se insiste en la unidad profundizando en la raíz sacramental.

Que nadie os engañe. Si alguien no está dentro del altar del sacrificio, carece del pan de Dios (v, 2).

La formulación “que nadie os engañe”, o una expresión semejante, es una advertencia de discernimiento muy propia de las cartas de San Juan (*cf.* 1 Jn 4,1; 2 Jn 8). Ello indica que estamos ante una advertencia muy importante. Se trata del fundamento de la unidad en la iglesia que es la eucaristía: La expresión “altar del sacrificio” es de una importancia extraordinaria porque explicita la referencia de la eucaristía al sacrificio del Calvario (altar del sacrificio). Por su parte el término “pan de Dios” es el mismo que utiliza Jn 6,33. Por ello la eucaristía como “pan de Dios” es un signo más de la terminología joánica que emplea Ignacio.

MIRAR AL OBISPO COMO AL SEÑOR (VI, 1-2)

A continuación Ignacio ofrece una nueva razón para la unidad con el obispo:

Pues todo lo que el padre de familia envía a su propia casa, es necesario que nosotros lo acojamos como aquel que lo ha enviado. Por tanto, aparece con claridad que es necesario considerar al obispo como al Señor mismo (vi, 1).

La frase “es necesario que nosotros lo acojamos (al enviado) como a aquel que lo ha enviado”, es un *logion* cuyo contenido está presente en los cuatro evangelios tanto en los sinópticos (Mt 10,40; Mc 9, 37; Lc 9,48) como en el evangelio de Juan (Jn 13,20). San Ignacio considera al obispo como enviado de Dios y por consiguiente hay que considerarlo como al Señor mismo. Seguidamente el autor escribe:

El mismo Onésimo ensalza vuestra disciplina en Dios ya que todos vivís según la Verdad, y entre vosotros no anida ninguna herejía. Pero no escuchéis a nadie a no ser que os hable de Jesucristo en Verdad (vi, 2).

Las expresiones “vivir según la verdad” y “hablar de Jesucristo en verdad” nos recuerdan la segunda carta de San Juan (*passim*). Difícilmente se explican de otra manera.

ALERTA A LOS PERROS RABIOSOS: EL ÚNICO MÉDICO ES JESUCRISTO (VII, 1-2)

Un poco más adelante, tratando de la coherencia entre lo que se dice y lo que hace, Ignacio afirma:



Pues algunos acostumbran a divulgar el Nombre con perverso engaño pero hacen cosas indignas de Dios (VII, 1).

Ya hemos indicado más arriba que el empleo de “el Nombre” se encuentra en la tercera carta de San Juan (3 Jn 7). La frase “divulgar el Nombre” es muy propia para designar a los misioneros ambulantes. El texto prosigue invitando a los efesios a evitar a los herejes que son como perros rabiosos, que causan mordeduras difíciles de curar. Con este motivo San Ignacio ofrece el siguiente hermoso texto:

Hay un sólo médico, carnal y espiritual, creado e increado, que en la carne llegó a ser Dios, en la muerte vida verdadera, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y, luego, impasible, Jesucristo nuestro Señor (VII, 2).

El texto es uno de los más importantes desde el punto de vista cristológico. Está estructurado en antítesis para expresar sin duda alguna el doble aspecto de la humanidad y divinidad de Jesucristo. La encarnación es un misterio al que necesitamos acercarnos con expresiones en forma de paradoja. Aquí nos interesa destacar la unión de la carne y Dios, de la muerte y la vida verdadera, del nacimiento de María y del nacimiento de Dios, del carácter pasible primero y luego impasible. El autor tiene presente la herejía del docetismo e insiste en que Jesucristo nuestro Señor es a la vez carnal y espiritual, creado e increado¹⁶.

A nuestro entender, está aquí expresado el misterio de la preexistencia de Cristo y de la encarnación.

Esta descripción de Jesucristo que reúne en sí el misterio de lo humano y lo divino está sin duda en los escritos paulinos. *v. gr.* Flp 2,6-11. Pero se encuentra sobre todo en el prólogo de Juan en las dos grandes proclamaciones: “En el principio existía el Logos” (Jn 1,1) y “El Logos se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14).

ENTERAMENTE DE DIOS: IGNACIO SE OFRECE EN SACRIFICIO POR LOS EFESIOS (VIII, 1-2)

Tras exponer el inefable misterio de Jesucristo, Ignacio prosigue:

Así pues, que nadie os engañe como, en efecto, no os dejáis engañar siendo totalmente de Dios. Pues, cuando entre vosotros no ha arraigado ninguna herejía capaz de atormentaros, entonces vivís según Dios. Yo soy vuestra víctima y me ofrezco en sacrificio por vosotros, efesios, por vuestra iglesia célebre por los siglos (VIII, 1).

¹⁶ J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 111, nota 34, advierte que el término ἀγέννητος no ha de entenderse como inengendrado sino como increado. El autor cita varios autores: J. Lebreton, “La théologie de la Trinité d’après Saint Ignace d’Antioche”, *RchSR* 15 (1925), pp. 402-493; R. Molnar, *De Christo Filio Dei apud S. Ignatium Antiochenum*, Romae, 1934; M. Rackl, *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien*, Freiburg, 1914, pp. 173-184.



Varias cosas hay que notar en este párrafo. En primer lugar, la expresión “que nadie os engañe”, expresión que, según hemos visto, es propia también de las cartas de Juan. La expresión “vivís según Dios” para indicar la ausencia de herejías, es muy significativa. También en la segunda carta de San Juan aparece una fórmula semejante: “vivir en la verdad”. Pero lo más importante para nuestro propósito es el hecho de que Ignacio se ofrece en sacrificio por los efesios. Nuestra traducción “Yo soy vuestra víctima” parece más en consonancia con el contexto que la traducción “Yo soy vuestra basura”¹⁷.

En cualquier caso, el texto contiene la ofrenda que Ignacio hace de sí mismo. Esta ofrenda nos recuerda las palabras de Jesús en la oración sacerdotal: “Y por ellos me santifico a mí mismo (me ofrezco en sacrificio) para que también ellos sean santificados en la verdad” (Jn 17,19).

La celebridad de la iglesia de Éfeso que Ignacio pondera al final de este párrafo nos parece que puede referirse no solo a Pablo sino también a Juan cuya estancia en Éfeso es conocida por Policarpo y Polícrates de Éfeso.

En el número 2 de este capítulo se contraponen los carnales y los espirituales, contraposición sin duda alguna paulina, pero que también se encuentra en Juan (Jn 3,6). Este párrafo termina con la siguiente frase “pero las cosas que también obráis según la carne son espirituales, pues en Jesucristo lo hacéis todo” (VIII, 2).

CONTRA LOS SEMBRADORES DE MALAS DOCTRINAS. LA VERDADERA DOCTRINA SOBRE LA TRINIDAD (IX, 1-2)

Después de alabar a los efesios por haber rechazado a los que venían a sembrar mala doctrina, Ignacio nos ofrece uno de esos textos que nos dejan sorprendidos por su profundidad teológica expresada en una imagen. Para designar a los cristianos como piedras vivas, nos ofrece la siguiente misteriosa comparación:

Como piedras que sois del templo del Padre, dispuesto para la edificación de Dios Padre, elevadas a lo alto por la máquina de Jesucristo, que es la cruz, y ayudados del Espíritu Santo que es la cuerda. Vuestra fe es vuestra cuerda; y el amor el camino que os conduce a Dios (IX, 1).

Es importante la imagen de la cruz de Jesucristo como la máquina con que son elevadas las piedras del templo de Dios Padre con la ayuda del Espíritu Santo que es la cuerda. Estamos ante una formulación de fe trinitaria. Seguidamente se habla de la fe y el amor. La fe, es la cuerda y el amor el camino. Todo el conjunto da la impresión de ser una alusión a Jn 12,32.

¹⁷ J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 113, traduce “yo soy vuestra basura” pero, a nuestro parecer, aquí no estamos en contexto de humildad sino en contexto de ofrecerse en sacrificio.

Seguidamente Ignacio escribe:

Así pues, todos vosotros sois compañeros de camino, portadores de Dios y portadores de un templo, portadores de Cristo, portadores de los Santos, adornados en todo con los mandatos de Jesucristo (IX, 2).

Estamos ante una frase en que Ignacio (que a sí mismo se llama Teóforo: *portador de Cristo*) aplica este mismo término a los efesios componiendo otros términos que hemos traducido “portadores” (-φοροι).

Ignacio describe a los cristianos como “adornados en todo con los mandatos de Jesucristo”. Esta frase es para nosotros sinónima de los “Evangelios” que es donde se contienen los mandatos de Jesucristo. Precisamente San Juan en el discurso de despedida insiste repetidamente en la guarda de sus mandamientos (Jn 14,15.21.23).

Este número termina con la siguiente frase:

Al alegrarme de ello, he sido considerado digno de conversar con vosotros por medio de esta carta y de felicitaros porque no amáis nada relacionado con otra vida, sino solo a Dios.

Esta frase nos recuerda sin duda la felicitación a los cristianos que encontramos en 1 Jn 2,12-17¹⁸.

CRISTIANOS FRENTE A PAGANOS (X, 1-3)

Ignacio en X, 1 invita a los cristianos a orar por los demás hombres y en X, 2 contrapone el comportamiento pagano (odio, desenfreno, etc.) y el comportamiento cristiano de mansedumbre, humildad, oración, firmeza en la fe y búsqueda de la paz. Ignacio prosigue:

Con benignidad mostrémonos sus hermanos y esforcémonos por ser imitadores del Señor: ¿quién será el más agraviado? ¿quién el defraudado? ¿quién el despreciado? Para que entre vosotros no se halle ninguna hierba del diablo, sino que carnal y espiritualmente permanezcáis en Jesucristo con toda pureza y prudencia (X, 3).

La idea de que la enseñanza herética es hierba del diablo se encuentra ya en el evangelio en la parábola de la cizaña (Mt 13,24-30.36-43). La expresión “sino que carnal y espiritualmente permanezcáis en Jesucristo” hace referencia a todo el ser humano, el cuerpo, el alma, el espíritu. Para que no pueda ser mal entendida se añade la expresión: “con toda pureza y prudencia”.

¹⁸ Es importante notar que un poco más adelante en IX, 1 Ignacio habla de “los últimos tiempos”. Es la misma secuencia que encontramos en 1 Jn 2,18.



En el primer párrafo Ignacio escribe:

Estos son los últimos tiempos. Avergoncémonos de ahora en adelante y temamos a la paciencia de Dios para que no se convierta en condenación para nosotros. Porque una de dos: o hemos de temer la ira venidera o amar la gracia presente. Solo así [podremos] ser encontrados en Jesucristo para la vida verdadera (XI, 1).

La primera frase es una afirmación de cumplimiento “Estos son los últimos tiempos”. Esta frase introduce una exhortación muy parecida a la de 1 Jn 2,18 y es muy probable que dependa de ella.

La frase “avergoncémonos” y las menciones de “ira de Dios o gracia” nos recuerdan también Jn 3,36 y sobre todo 1 Jn 2,27-28. En la expresión “vida verdadera” en contraposición a “ira verdadera” está también en el mismo contexto.

En el segundo párrafo (XI, 2) encontramos una frase que consideramos muy importante para nuestro propósito de estudiar las relaciones entre la Carta a los Efesios de San Ignacio y la persona de Juan Evangelista.

No os convenga nada fuera de Aquél en que llevo cadenas, perlas espirituales, con las que ojalá pueda resucitar, gracias a vuestra oración en la que deseo tener siempre parte para ser encontrado en el lote de los cristianos de Éfeso que también vivieron siempre unidos a los apóstoles con la fuerza de Jesucristo (XI, 2).

La mención de los “apóstoles” aquí tiene una especial significado puesto que se trata de los apóstoles con los que vivieron también unidos los cristianos de Éfeso. Sin duda entra aquí Pablo, pero se habla en plural y, en consecuencia, con toda probabilidad se habla de Juan el Discípulo Amado. Ambos son los apóstoles relacionados con los efesios¹⁹.

RECUERDO DE PABLO (XII, 1-2)

San Ignacio prosigue su mención de los apóstoles hablando de Pablo más extensamente, sin duda, como veremos en seguida, por la semejanza del viaje a Roma en condición de prisioneros tanto de Pablo como de Ignacio de Antioquía. He aquí el texto:

Sois camino de paso para los que son levantados hacia Dios; en la iniciación de los misterios (fuisteis) compañeros de Pablo, el santo, el celebrado, el digno de bienaventuranza —en cuyas huellas, cuando alcance a Dios, desearía ser encontrado—, el cual en todas sus cartas os recuerda en Jesucristo (XII, 2).

¹⁹ Tal vez se tiene también presente a Felipe que según Polícrates de Éfeso es, juntamente con el Discípulo Amado, otro de los apóstoles que son “gloria” de Asia Menor.

Son dignas de mención las palabras con que se designa a Pablo, a saber, el Santo, el celebrado, el digno de bienaventuranza. Se hace mención también de la carta de San Pablo a los Efesios.

EUCARISTÍA Y PAZ (XIII, 1-2)

La exhortación que sigue tiene como finalidad animar a los efesios a reunirse con frecuencia, sin duda, en las celebraciones litúrgicas.

Así pues, esforzaos en reuniros con frecuentemente para la acción de gracias y para la gloria de Dios²⁰. Pues cuando os reunís con frecuencia las fuerzas de Satanás son destruidas, y su ruina se hace por la concordia de vuestra fe (XIII, 1).

La lucha contra Satanás (o: “el Diablo” o “el Maligno”) aparece claramente en el cuarto evangelio, tanto en relación con Judas (Jn 6,70; 13,2.16) como en relación con los creyentes (17,15). En la primera carta de Juan también se habla del Diablo o Maligno (1 Jn 2,13.14; 3,8.10.12;5,18.19).

FE Y CARIDAD, PRINCIPIO Y FIN DE LA VIDA (XIV, 1-2)

San Ignacio se dirige ahora a los Efesios con estas palabras:

Nada de esto os pasa inadvertido si tenéis para Jesucristo la fe y el amor perfectos, que son el principio y la consumación de la vida. La fe es el principio; el amor, la consumación. Las dos unidas son Dios mismo, y todo lo otro que conduce a la perfección es consecuencia de ellas (XIV, 1).

Tenemos de nuevo la idea de que la fe y el amor son la esencia del cristianismo y explicitada indicando a la fe como el principio y al amor como la culminación de la vida. El pensamiento se termina de la siguiente manera:

Nadie que profese la fe peca, ni odia el que tiene amor. El amor se conoce por su fruto, así, los que profesan ser de Cristo serán conocidos por sus obras. Pues ahora no [urge] el asunto de la promesa sino de ser encontrado en la fuerza de la fe hasta el fin (XIV, 2).

Varias cosas hay que notar en este importante texto. En primer lugar la norma de discernimiento “nadie que profese la fe peca, ni odia el que tiene amor”. De nuevo tenemos unidas la fe y la caridad. En la primera carta de Juan tenemos repetido varias veces este pensamiento: “Todo el que permanece en él no peca.

²⁰ Literalmente sería: “para la eucaristía de Dios y para gloria”.



Todo el que peca no lo ha visto ni conocido. Hijos míos, que nadie os engañe. Quien obra la justicia es justo, como él es justo. Quien comete el pecado es del Diablo, pues el Diablo peca desde el principio. El Hijo de Dios se manifestó para deshacer las obras del Diablo” (1 Jn 3,6-8). Es importante también la expresión: “Todo el que ha nacido de Dios no peca” (1 Jn 5,18). Puede verse asimismo Jn 8,44.

Por su parte la expresión “Ni odia el que tiene amor” está sin duda alguna inspirada en la misma primera carta de San Juan. El que odia a su hermano está en las tinieblas (1 Jn 2,9-11); el que odia a su hermano es un homicida y ya sabéis que ningún homicida tiene la vida eterna permanente en él (3,15).

En segundo lugar en la traducción de la Liturgia de las Horas se destaca en cursiva la frase “*El árbol se conoce por su fruto*” indicando que se trata de una cita de los evangelios. Así es por ejemplo en el evangelio de San Mateo al final del sermón de la montaña (Mt 7,20). Asimismo la necesidad de que la fe se traduzca en obras está presente en 1 Jn 4,11-21.

CALLAR Y OBRAR: CRISTO, PALABRA CREADORA (XV, 1-3)

Tras la exhortación de dar frutos buenos, el autor prosigue:

Es mejor callar y ser que hablar y no ser. Es bueno enseñar si el que habla lo practica. Ahora bien, hay un único maestro que dijo y fue. Asimismo lo que hizo callando es digno del Padre (XV, 1).

Tenemos aquí una referencia a la palabra creadora que además se le aplica a Jesucristo²¹. Aparece aquí también el tema de lo que hizo en silencio Jesucristo²². San Ignacio aplica a continuación esta doctrina a la palabra y al silencio de Jesús.

El que posee de verdad la palabra de Jesús puede también escuchar su silencio para ser perfecto, para que obre por lo que habla y sea conocido por lo que calla (XV, 2).

La frase también puede “escuchar su silencio” referida a Jesucristo es traducida en el Oficio de Lectura de la Liturgia de Horas por la frase “Lo que enseñó sin palabras”. En esta segunda traducción se acentúa más la referencia al ejemplo de Cristo en toda su vida. San Ignacio pasa seguidamente a un pensamiento muy importante para el cristiano: la idea de la inhabitación y de la alianza.

Nada pasa desapercibido al Señor; por el contrario, nuestros secretos le son cercanos. Hagamos, pues, todo [con la conciencia] de que Él habita en nosotros, para que seamos Templo suyo, y Él sea en nosotros nuestro Dios, tal y como, en efecto, es y tal como aparecerá entre nosotros. Por ello justamente lo amamos (XV, 3).

²¹ En la traducción del Oficio de Lectura, (véase nota 12) pone en cursiva la frase “Dijo y fue” remitiendo sin duda a las palabras del Génesis y de otros lugares de la Biblia.

²² Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 119, nota 60.

Es verdaderamente admirable la elevación teológica de San Ignacio de Antioquía. Primero recuerda que todo está presente a Dios. Seguidamente recuerda que Él habita en nosotros para que seamos templo suyo. Esta idea de la inhabitación es profundamente joánica a la vez que paulina. En el discurso de la última cena Jesús habla de que el Espíritu de la verdad habita en el cristiano (14,15-18) y de que el Padre y el Hijo vienen a morar en el creyente y en el que ama (14,21.23). San Ignacio pasa a continuación a recordar la fórmula de la Alianza, texto que nos recuerda el Apocalipsis (21,7). La expresión “tal como aparecerá” es también propia de la primera carta de Juan (1 Jn 3,2).

CONTRA LOS CORRUPTORES DE LA FE (XVI, 1-2)

Tras la espléndida promesa de la inhabitación de Dios en el cristiano que le convierte en templo de Dios, el autor pasa a la exhortación:

Hermanos míos, no os engaños. Los adúlteros no heredarán el Reino de Dios (XVI, 1).

Como se ve, tenemos una llamada de atención seguida de una proposición apodíctica. La frase es sin duda paulina, pero la llamada de atención es del estilo de la primera carta de Juan (*cf.* 1 Jn 3,7: “Hijos míos que nadie os engañe”).

El texto prosigue de la siguiente manera:

Pues si los que obraron esto según la carne murieron, ¡cuánto más si corrompe en mala doctrina la fe de Dios por la que Jesucristo fue ejecutado! Ese, por ser impuro, irá al fuego inextinguible así como el que lo escucha (XVI, 2).

Dos cosas son dignas de notar. En primer lugar la expresión “fe de Dios” es traducida por el Oficio de Lectura “La fe que proviene de Dios” aunque, a nuestro parecer, también podría ser la fe en Dios. La segunda idea es la afirmación de la muerte expiatoria de Jesucristo “por la que Jesucristo fue crucificado”.

EL UNGÜENTO DEL SEÑOR (XVII, 1-2)

Seguidamente vuelve a la idea del ungüento. He aquí el texto:

Por esto el Señor tomó ungüento sobre su cabeza para inspirar a la iglesia incorrupción. No os unjáis con la fétida doctrina del Príncipe de este mundo para que no os lleve cautivos lejos de la vida que os ha sido propuesta como recompensa (XVII, 1).

La mención del ungüento probablemente esté unida al acontecimiento del bautismo de Jesús (*cf.* XVIII, 2); otros ven una referencia a la unción en Betania²³;

²³ Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 121, nota 67.



es digna de notar también la idea del príncipe de este mundo que corrompe con la fétida doctrina. Se trata sin duda de la herejía. Asimismo encontramos la mención al alejamiento de la vida para los que siguen la herejía.

¿Por qué no somos todos prudentes después de haber alcanzado el conocimiento de Dios que es Jesucristo? ¿Por qué perecemos neciamente al desconocer la gracia que el Señor verdaderamente ha enviado? (XVII, 2).

En primer lugar queremos destacar la fase de que Jesucristo es el conocimiento de Dios. La idea sin duda es tanto joánica como paulina. Este desconocimiento de Jesucristo es causa de perdición, porque es desconocer la gracia que Dios ha enviado.

IGNACIO, VÍCTIMA DE LA CRUZ; JESUCRISTO, NUESTRO DIOS CONCEBIDO POR MARÍA POR OBRA DEL ESPÍRITU SANTO (XVIII, 1-2)

Tras el reproche por no atender a Jesucristo que es el conocimiento de Dios, reproche que es a la vez una invitación a seguir a Cristo, San Ignacio prosigue:

Mi espíritu es víctima de la cruz, que es escándalo para los incrédulos, pero para nosotros es salvación y vida eterna (XVIII, 1).

El término *περίψημα* que nosotros traducimos “víctima” (de la cruz) es traducido por J. J. Ayán “basura” de la cruz²⁴. Según nuestro parecer, la traducción con el término “basura” no cuadra con el contexto ni tampoco con el pensamiento de San Ignacio de Antioquía. Este consideraría a la cruz como locura o como fuente de vida, pero no como basura. De hecho la traducción de la Liturgia de las Horas entiende la expresión “el sacrificio expiatorio de la cruz” y Daniel Ruiz Bueno “una víctima de la cruz”²⁵. Dada la coincidencia con Pablo creemos que es difícil que Ignacio hable de basura de la cruz. Pablo considera como basura todas las cosas pero no la cruz. La razón que aquí se emplea para justificar esta traducción indicando que Ignacio alude a su cualidad de último de los cristianos, no parece convincente. De hecho la “carne” (*σάρξ*) para Ignacio es salvación y vida eterna.

A continuación Ignacio nos ofrece como un credo cristológico con los elementos del misterio de la encarnación:

Pues según el designio de Dios, por María fue concebido Jesús, el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo, el cual nació y fue bautizado para purificar el agua con su Pasión (XVIII, 2).

²⁴ Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 121, nota 69, que remite a nota 37 de la misma obra.

²⁵ Véase *Padres Apostólicos*, o.c. en nota 1, p. 457.

Ignacio lucha contra el docetismo²⁶. Los títulos cristológicos (Jesús, el Cristo, nuestro Dios) son joánicos. La mención del bautismo en relación con la pasión nos recuerda el agua y la sangre que brotaron del costado de Cristo y también la mención del agua y la sangre en la primera carta de San Juan²⁷.

EL SILENCIO SONORO DE LOS MISTERIOS DE DIOS (XIX, 1-2)

San Ignacio de Antioquía nos ofrece a continuación un pasaje que ha sido objeto de gran discusión entre los patrólogos y escrituristas. He aquí el texto:

Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y su parto. Asimismo la muerte del Señor. Tres misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios (XIX, 1).

No deja de ser curiosa esta noticia de que tanto la virginidad de María y su parto como la muerte del Señor fueran ocultados al príncipe de este mundo. Quizá convenga recordar el texto de San Juan “el príncipe de este mundo ha sido echado fuera” (Jn 14,30). Probablemente el autor recoge una opinión antidoceta. La afirmación de que estos misterios fueron realizados en el “silencio de Dios” probablemente quiere significar que fueron concebidos “en el secreto designio de Dios”²⁸. Véase lo que decimos en seguida en XX, 1.

A continuación se habla de la aparición de un astro y de efectos portentosos:

¿Cómo, pues, se manifestaron al mundo? Un astro brilló en el cielo por encima de todos los astros; y su luz era inefable. Su novedad produjo extrañeza, y todos los demás astros, junto con el sol y la luna, hicieron coro al astro [nuevo]. Él sin

²⁶ Sobre el docetismo que combate San Ignacio, cf. Daniel Ruiz Bueno (*o.c.* en nota 1, p. 419). Se trata del misterio de la encarnación. Según D. Ruiz Bueno, el docetismo arruina al cristianismo (p. 420) ya que niega la realidad de la pasión del Señor. Véase también la Carta a los Tralianos IX y la *regula fidei* en la Carta a los Esmirniotas I, 2.

²⁷ Sobre la enseñanza de Juan el Evangelista, véase D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (p. 421): “No menos de siete vehementes capítulos de la carta a los esmirniotas y otros de otras se dirigen a combatir el docetismo, que parece como la espina que el mártir lleva clavada por doquiera en su alma. Ignacio es aquí —repetámoslo— heredero legítimo, en este intransigente realismo sobre el que estriba su fe y su vuelo místico, del alma y enseñanza de Juan el Evangelista”.

²⁸ Ignacio utiliza aquí para “silencio” el término ἡσυχία en vez de σιγή. A nuestro parecer la mención del silencio de Dios puede recibir alguna luz del Targum de Génesis 1,1-2. El Targum traduce la expresión “en el principio” por “en el principio, en sabiduría creó”, etc. La expresión de Ignacio referida al Logos como “salido del silencio de Dios” ha sido entendida de diversas maneras. Según algunos, parecería que Dios sin la creación está callado y al crear habla por su Verbo. Nos preguntamos ¿es eso lo que quiere decir Ignacio? ¿Conoce Ignacio las especulaciones de los gnósticos sobre σιγή como elemento femenino? Según D. Ruiz Bueno la σιγή de Ignacio es distinta de la σιγή de los gnósticos.

embargo, vencía con su luz a todos. Y había turbación, de dónde [podría nacer] la novedad desemejante a ellos (XIX, 2).

La grandeza y novedad de la encarnación y muerte redentora del Hijo se escenifica con la aparición de un astro luminoso. Esta imagen algunos autores la toman de las doce estrellas de la visión de José (Gn 37). Otros ven cumplida la estrella de Jacob, es decir, la venida del Mesías. San Ignacio prosigue indicando los grandiosos efectos de la aparición de ese astro, es decir, de la encarnación y muerte redentora de Cristo. He aquí el texto:

De ahí vino a deshacerse toda magia, a borrarse todo vínculo de malicia. Fue eliminada la ignorancia, y en manifestándose Dios humanamente para novedad de vida eterna, se deshizo el reino antiguo y tomaba comienzo lo que Dios había preparado. Por eso se conmovían todas las cosas porque se estaba tramando la abolición de la muerte (XIX, 3).

Como se ve, con la redención de Cristo viene abolida la potencia del príncipe de este mundo (cf: Jn 14,30: liberación de la ignorancia y manifestación de Dios humanamente (encarnación y novedad del Reino). Sobre todo el autor menciona la abolición de la muerte.

PROMESAS Y RECOMENDACIONES (XX, 1-2)

Seguidamente el autor nos expone como una síntesis de su propósito de ampliar estos pensamientos caso de escribirles una segunda carta. He aquí el texto:

Os daré a conocer el designio (divino) que he esbozado en orden al hombre nuevo, Jesucristo, designio que consiste en la fe en Él y en el amor a Él, en su pasión y resurrección (XX, 1).

Es notable, en primer lugar, el énfasis que San Ignacio de Antioquía pone en unir estrechamente los dos términos de fe y de amor. La expresión “el hombre nuevo, Jesucristo” es sin duda alguna paulina, pero, a la vez, la unión de pasión y resurrección y la unión de fe y amor nos llevan al evangelio de San Juan. La síntesis de este propósito del autor aparece en el texto que sigue:

Sobre todo, si el Señor me revela que todos, individualmente y comunitariamente, por la gracia del Nombre, en una fe y en Jesucristo que procede de David según la carne, hijo del hombre e Hijo de Dios os reunís para obedecer al obispo y al presbiterio con un propósito constante partiendo un único pan, que es medicina de inmortalidad, remedio para no morir, sino para vivir siempre en Jesucristo (XX, 2).

Tenemos de nuevo aquí al final de la carta el empleo de “Nombre” para designar a Jesucristo. Asimismo encontramos resumida la fe en Jesucristo en los títulos “Hijo del hombre e Hijo de Dios”. Recordemos que estos dos títulos son profundamente joánicos (como es sabido Pablo no utiliza la expresión “Hijo del hombre”). En esta síntesis ocupa un lugar central la eucaristía, mención del único

pan, que es medicina de inmortalidad recordemos Jn 6 y las expresiones no morir sino vivir para siempre.

ÚLTIMAS EFUSIONES Y DESPEDIDA (XXI, 1-2)

La última sección de esta admirable carta es como una despedida, agradecimiento y ruego de que oren por él. En primer lugar afirma:

Yo doy la vida por vosotros y por los que enviasteis para gloria de Dios a Esmirna, desde donde os escribo, dando gracias al Señor, amando a Policarpo, así como también a vosotros. Acordaos de mí de la misma manera que Jesucristo [se acuerda de vosotros] (XXI, 1).

La expresión “Yo doy la vida” ha sido objeto de cuidadoso examen²⁹. La mención de Policarpo, el obispo de Esmirna, desde donde escribe la carta nos puede servir de puente para la enseñanza del cuarto evangelio y la primera carta. Recuérdese la tradición de que Policarpo, siendo todavía muy joven había conocido al apóstol San Juan en Éfeso. La recomendación de que se acuerden de él como Jesucristo se acuerda de los efesios nos lleva también al estilo de Pablo y de Juan. La despedida prosigue con estas palabras que son las últimas de la carta

Rogad por la iglesia de Siria desde donde, a pesar de ser el último de los fieles de allí, soy conducido a Roma encadenado al haber sido juzgado digno de glorificar a Dios. Me despido en Dios Padre y en Jesucristo, nuestra común esperanza (XXI, 2).

Tres cosas son dignas de consideración. En primer lugar, la humildad del obispo que se considera el último de los fieles. En segundo lugar la expresión “glorificar a Dios” que se parece a la que San Juan emplea para la muerte martirial de Pedro. Finalmente la expresión “en Dios Padre y en nuestro Señor Jesucristo, nuestra común esperanza” es joánica sin duda alguna, pero Pablo la suele emplear en los saludos, no en las despedidas. La unión del Padre y Jesucristo es una constante en el cuarto evangelio.

3. VISIÓN SINTÉTICA DE LOS LUGARES CON RESONANCIA JOÁNICA EN LA CARTA DE SAN IGNACIO A LOS EFESIOS

Después de haber examinado capítulo por capítulo la carta de San Ignacio de Antioquía a los Efesios, es oportuno ahora presentar de una manera un tanto sistemática el contenido de los diversos lugares estudiados. No se trata de una teología de San Ignacio. Para ello sería necesario exponer el pensamiento de todas las cartas. De todos modos, las referencias que hacemos al resto de las cartas pueden ya servir de constatación para comprender cómo el santo obispo de Antioquía tiene

²⁹ Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 127, nota 89.



varios temas que considera fundamentales y de una manera u otra los repite en sus cartas. En la presentación de cada uno esos temas nos detendremos brevemente en la cuestión de la relación con los escritos joánicos. Al final nos preguntaremos sobre las conclusiones que de este estudio se pueden sacar acerca de la persona misma del apóstol Juan³⁰.

A) LOS TEMAS TEOLÓGICOS Y SU DESARROLLO: COMPARACIÓN CON LOS ESCRITOS DE JUAN³¹

Nuestra selección sigue un tanto la línea de la teología sistemática. Nuestra intención es a la vez esbozar las líneas básicas del pensamiento de San Ignacio en esta carta a los Efesios. Alguien ha hablado del “fulgor teológico” del santo obispo de Antioquía. Ese fulgor teológico³² debe sin duda alguna muchísimo a San Pablo³³, pero hay otro ingrediente básico y es el del evangelio y las cartas de San Juan. Será este el aspecto que tendremos presente en nuestro trabajo.

A) TRINIDAD Y CRISTOLOGÍA

Ignacio, como todos los Padres Apostólicos, hereda la enseñanza trinitaria del Nuevo Testamento. Veremos en seguida que, al tratar de la encarnación, mencionan la acción del Espíritu Santo y la verdad de que Cristo, nacido de María, es verdadero Hijo del hombre e Hijo de Dios (*cf.* Efesios xx, 2). Por ello preferimos englobar la doctrina sobre la Trinidad y la cristología en un solo apartado. Para comenzar damos un texto de estructura totalmente trinitaria.

UN TEXTO TRINITARIO

Uno de los textos fundamentales con dimensión trinitaria es el de Efesios IX, 1. Según Ignacio, los cristianos no han permitido que se siembre mala doctrina entre ellos: “como piedras que sois del templo del Padre, dispuestos para la edificación de Dios Padre, elevadas a lo alto por la máquina de Jesucristo, que es la cruz,

³⁰ Véase la bibliografía que damos en nota 3.

³¹ Una síntesis de los contactos entre Juan e Ignacio se encuentra en F.-M. Braun, *Jean le Théologien I*, p. 271.

³² *Cf.* Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 417. El autor en nota 33 da la siguiente información bibliográfica: “El estudio teológico mejor que ha podido utilizar sobre las cartas de San Ignacio, si bien enfocado desde un punto parcial, es el de J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, II*, pp. 283-331. Lebreton cita además como estudios históricos y teológicos: Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (Leipzig 1894); H. de Genouillac, *Le christianisme en Asie Mineure au début du II siècle* (Paris 1907); Rackl, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien* (Freiburg 1914); Choppin (L.), *La Trinité chez les Pères Apostoliques* (Lille 1925), pp. 80-100”. Para los estudios posteriores véase nuestra nota 3.

³³ Véase el vigor del himno del desafío en Ignacio y en Pablo (D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 428). Se trata de un estilo peculiar que procede de la vida misma y no de la retórica (*Ibid.*, pp. 444-445).

y ayudados del Espíritu Santo que es la cuerda”. El sentido de este texto lo hemos dado más arriba en el apartado correspondiente. El conjunto de esta bella comparación hunde sus raíces en la fe del Nuevo Testamento: “bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (cf. Mt 28,19).

A continuación citamos otros lugares cristológicos que, de una parte, completan la dimensión trinitaria presente en la carta de Ignacio y, de otra parte, ofrecen ya elementos de la cristología del mismo autor³⁴.

- *Jesucristo y el Padre*. La mención casi constante de la unión de Jesucristo y el Padre (I, 1) entra también directamente en la dimensión trinitaria. Véase Efesios III, 3³⁵. Esta unión se refiere tanto a la preexistencia como a su vida terrena y resucitada³⁶. La carta a los Efesios termina con esta frase: “me despido en Dios Padre y en Jesucristo, nuestra común esperanza” (XXI, 2).

La unión entre Jesucristo y el Padre aparece continuamente también tanto en el cuarto evangelio (1,18; 5,19-30; 6,57-58; 7,28; 10,12.13.30.36; 14,1-11.21.23; 17—*passim*—) como en la primera carta (1 Jn 1,3.7; 2,22-24; 4,9-10.15; 5,13).

- *Divinidad de Jesucristo*. En el saludo inicial de esta carta a los Efesios San Ignacio habla de “voluntad del Padre y de Jesucristo nuestro Dios”. Esta denominación “Dios” aplicada a Jesucristo se encuentra en el evangelio de San Juan (Jn 20,28) y en la primera carta (1 Jn 5,20).

- *Filiación divina de Jesucristo*. El tema aparece varias veces explícitamente en nuestra carta de San Ignacio a los Efesios, especialmente la frase “Hijo del hombre e Hijo de Dios” (XX, 2)³⁷. La filiación divina de Jesús aparece también implícitamente en la expresión “Dios Padre y Jesucristo” (XXI, 2).

Esta fe en la filiación divina de Jesucristo es uno de los temas fundamentales tanto en San Pablo (Rom 1,1-4 y *passim*) como en el cuarto evangelio (1.14.18; 3,16.18.34-35; 5,19-30; 8,36; 10,34-36; 17,1 y *passim*; 20,17.30-31)³⁸ y en la primera carta (1 Jn 1,3.7; 2,19-24; 3,23; 4,9-10; 5,1-3. 13.20).

³⁴ D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 417, sintetiza así la relación entre Jesucristo y el Padre insistiendo en la cualidad de Cristo, Hijo de Dios y en su preexistencia: “La afirmación de su divinidad (de Cristo), de su filiación divina (notemos de paso cómo San Ignacio no conoce ya la expresión arcaica y ambigua de “siervo de Dios” (παῖς θεοῦ) para designar a Jesús, sino la inequívoca de Hijo de Dios (ἱὸς τοῦ θεοῦ), de su preexistencia eterna, de su unidad de naturaleza con el Padre, está reiteradamente expresada en San Ignacio con absoluta nitidez y precisión y es uno de los más bellos testimonios de la fe de la Iglesia, asentada sobre la roca viva de la confesión de Pedro e iluminada con la predicación y doctrina de Pablo y Juan”. Véanse asimismo pp. 397 y 404.

³⁵ Cf. Magnesios I, 1; VII, 1-2.

³⁶ Véase F.-M. Braun, *Jean le Théologien I*, p. 268. El autor cita Esmirniotas III, 3: “Después de la resurrección comía y bebía... estando espiritualmente unido al Padre”.

³⁷ Véase J. J. Ayán, “Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios según Ignacio de Antioquía” en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch, M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, Vol. II, pp. 303-335.

³⁸ Véase nuestro artículo “Filiación en el Evangelio de Juan” en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch, M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, Vol. II, pp. 237-265.



- *Cristo pensamiento* (γνώμη) del Padre: Efesios III, 3³⁹. Esta idea es semejante a la de Cristo como palabra creadora que aparece en XV, 1: “Dijo y fue”⁴⁰. También encontramos la frase “Jesucristo conocimiento (γνώσις) de Dios” (Efesios XVII, 2).

Naturalmente la concepción de Cristo como palabra creadora tanto en Juan como en Ignacio proviene de la tradición bíblico-targúmica⁴¹. El parentesco con la terminología gnóstica o pregnóstica⁴² hay que explicarlo como un indicio de que, a la hora en que escribe Ignacio, aún no se había tomado conciencia de que el gnosticismo comenzaba a emplear muchos términos, como el de Logos, Unigénito y Silencio, integrándolos en su sistema dualista y politeísta que era contrario totalmente al mensaje cristiano⁴³.

- *Jesucristo salvador del mundo* (Efesios I, 1: Jesucristo nuestro salvador). El calificativo de Salvador aparece también en los escritos joánicos (cf. Jn 4,42; 1 Jn 4,14).

B) LA ENCARNACIÓN, CENTRO DE LA CRISTOLOGÍA DE IGNACIO DE ANTIOQUÍA: JESUCRISTO NACIDO DE MARÍA POR OBRA DEL ESPÍRITU SANTO

Demstrar la verdad de la encarnación es una de las preocupaciones principales de San Ignacio⁴⁴. Por ello habla de verdadera pasión (la cruz de Cristo)⁴⁵ y verdadera resurrección. Ignacio habla de la obediencia al Padre (como Jesucristo) (Efesios III, 2). Asimismo habla de la carne y de la sangre de Cristo⁴⁶.

³⁹ Véase la traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 327. J. J. Ayán traduce por “voluntad”. Véase *Ignacio de Antioquía*, p. 107, nota 20.

⁴⁰ En otras cartas Ignacio habla de Jesucristo boca del Padre (Romanos VIII, 2) y Palabra (Logos) del Padre (cf. Magnesianos VIII, 2). F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, I, pp. 267-268 acude al Libro de la Sabiduría para explicar el Logos que procede del Silencio del Padre. Sobre este tema Braun remite también a la idea de “El único Jesucristo salido del Padre y que regresa hacia el Único”, (Magnesianos VII, 2); cf. Tralianos XII, 2 y Philadelfios VIII, 1. Como se ve, el concepto de Cristo como Logos recibe en Ignacio un desarrollo. Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía* (Introducción) pp. 80-81.

⁴¹ Véase nuestra obra *Dios-Palabra. Memrá en los targumín del Pentateuco*, Granada, 1974.

⁴² Por su importancia remitimos a los siguientes estudios (fundamentales sobre el tema) de A. Orbe, *Estudios Valentianos*, Roma, 1955-1966; *Hacia la primera teología de la Procesión del Verbo*, Estudios Valentianos I, 1955; *Antropología de San Ireneo*, Madrid, 1969, reimpresa en 1997; *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid, 1976, 2 vol.; *Teología de San Ireneo. Comentario al libro V del Adversus Haereses*, Madrid - Toledo, 1985-1988, 3 vol.; *En torno a la Encarnación*, Santiago de Compostela, 1985; *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma - Salamanca, 1987.

⁴³ Quizá sea oportuno traer aquí una aguda reflexión de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 443, nota 63, en que recuerda que ha sido un falso camino el intentar reducir toda la cristología de los evangelios y de la literatura cristiana primitiva (Padres Apostólicos) a la influencia de Filón y la literatura derivada de él. Con muchas más razón debe calificarse como impostura la teoría de Bultmann y su escuela de poner el mito gnóstico como raíz o como ingrediente fundamental del evangelio de Juan.

⁴⁴ G. Castelli, “Cristo nei Padri Apostolici. Cristo e il disegno di Dio. Cristo Maestro e modello”, *Helmántica* 45 (1994), pp. 249-371.

⁴⁵ San Ignacio trata de responder al incipiente gnosticismo. Véase A. Orbe, *La muerte de Jesús en la economía valentiniana*, Greg 40 (1959), pp. 467-499 y 636-670.

⁴⁶ Sobre Cristo *en carne*, véase F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, pp. 268-269.

Un punto importante en la teología de la encarnación es sin duda la persona de María. Ella aparece en los textos claves de Ignacio sobre la encarnación. En primer lugar con el credo siguiente: “Pues según el designio de Dios, por María fue concebido Jesús, el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo, el cual nació y fue bautizado para purificar el agua con su pasión” (XVIII, 2).

En segundo lugar tenemos la mención del parto virginal de María: “Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y su parto, del mismo modo que la muerte del Señor” (Efesios XIX, 1)⁴⁷.

Finalmente encontramos una nueva síntesis del credo mesiánico y redentor: “la fe en Jesucristo nacido según la carne de la descendencia de David, Hijo del hombre e Hijo de Dios” (Efesios XX, 2)⁴⁸. El comentario de este texto lo hemos dado más arriba en su lugar correspondiente. Se trata de la verdadera humanidad de Jesucristo (Hijo del hombre) y de su verdadera divinidad, es decir, su filiación divina (Hijo de Dios).

La afirmación de la encarnación es central también en el evangelio de Juan. Así lo constata el empleo del término “carne” *cf.* Jn 1,14: 6,51-58. El cuarto evangelista para hablar de María emplea la expresión “la madre de Jesús” (Jn 2,1; 19,25-27)⁴⁹. También el tema de la obediencia de Jesús al Padre aparece en el evangelio de Juan en varios lugares (*cf.* Jn 6,37-40).

C) LA EUCARISTÍA Y LA ENCARNACIÓN

La eucaristía es el pan de Dios, el altar de Dios, el altar del sacrificio (v, 2). La eucaristía es fuente de unidad y de inmortalidad: “rompiendo un solo pan, que es medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte y alimento para vivir por siempre” (Efesios XX, 2). Estas palabras se encuentran inmediatamente después del credo mesiánico y redentor, es decir, detrás de la afirmación de que Cristo es del linaje de David según la carne, Hijo del hombre e Hijo de Dios.

La relación con Jn 6,51-54 parece evidente. La frase “vivir para siempre” está en Jn 6,51. Como se ve, en Ignacio el pensamiento sobre la eucaristía está más desarrollado que en el evangelio.

D) LA IGLESIA

La idea de la iglesia en San Ignacio de Antioquía tiene una impronta muy particular. La figura del obispo como sucesor de los apóstoles recibe un énfasis especial⁵⁰. La frecuente invitación a la unidad está plasmada en la obediencia y en

⁴⁷ Véase J. A. de Aldama, *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid, 1970, pp. 189-203.

⁴⁸ Véase el artículo de J. J. Ayán, “Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios” que citamos en nota 37.

⁴⁹ Sobre el fundamento bíblico y joánico de la cristología de San Ignacio de Antioquía, véase F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, I, pp. 270-271.

⁵⁰ Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, pp. 84-85.



la unión de la iglesia con Jesucristo, como Jesucristo está unido al Padre. La recomendación a los fieles de que estén unidos a los obispos es constante en los escritos de Ignacio. Veamos solo algunos ejemplos:

- La idea altísima que Ignacio tiene de la iglesia aparece ya en la introducción (firma y saludo) de la carta a los Efesios cuando se habla de la “iglesia digna de bienaventuranza... la cual ha sido bendecida con largueza con la plenitud de Dios Padre, predestinada antes de los siglos a ser siempre para gloria verdadera, firmemente unificada y elegida por la pasión verdadera, en la voluntad del Padre y de Jesucristo, como nuestro Dios”.

Estamos ante un verdadero tratado de eclesiología que hunde sus raíces en el designio eterno del Padre y en la pasión verdadera de Jesucristo (encarnación y pasión)⁵¹.

- También es importante el siguiente texto: “Conviene que en todo lugar glorifiquéis a Jesucristo que os ha glorificado para que, reunidos en una obediencia, sometidos al obispo y al presbiterio, seáis santificados en todo” (II, 2).

Ya hemos indicado más arriba que el lenguaje de la glorificación y la santificación es joánico (*cf.* Jn 17).

- Asimismo tiene una profunda dimensión eclesial el siguiente texto: “Jesucristo, nuestro inseparable vivir, es el pensamiento del Padre, así como también los obispos, establecidos por los confines de la tierra, están en el pensamiento de Jesucristo” (III, 2).

La relación entre Jesucristo y el Padre es también una constante en el cuarto evangelio. Recuérdese Jn 5,19-30 y *passim*.

La insistencia en la figura del obispo (como fuente de unidad) es un dato que implica un desarrollo ulterior sobre la enseñanza de Jesús (en el evangelio) acerca de la unidad (Jn 10; 17; 21). Este desarrollo de la estructura eclesial ha debido tener lugar inmediatamente después de la muerte de los apóstoles y está ya reflejado en las cartas pastorales de Pablo y de alguna manera en la segunda y tercera de Juan.

En los apartados siguientes destacaremos algunas de las características de la iglesia según Ignacio: la fe y la caridad, la unidad perfecta, etc.

E) LA INHABITACIÓN Y EL CUMPLIMIENTO DE LA NUEVA ALIANZA

La iglesia y la santificación tienen una dimensión personal a la vez que colectiva. Esa dimensión interior está expresada por San Ignacio de Antioquía en el siguiente lugar: “Él habita en nosotros para que seamos templos suyos” (xv, 2).

La idea de la inhabitación como cumplimiento de las promesas de la alianza está fuertemente acentuada en el discurso de despedida del evangelio de Juan (Jn 14,15.21.23).

⁵¹ Para una visión global de la iglesia en San Juan véase nuestro artículo “La Iglesia: perspectiva de Juan” en *Biblia y Fe* 26 (2000), pp. 254-279.



F) LA FE Y LA CARIDAD

Tanto en nuestra carta a los Efesios como en el resto de las cartas, el lector queda sorprendido por la insistencia del santo obispo de Antioquía en la mención conjunta de las dos virtudes teologales como esencia del cristianismo⁵².

Recordemos algunos lugares:

- Los fieles de Éfeso llevan el nombre amabilísimo conforme a la fe y la caridad en Cristo Jesús, nuestro Salvador (Efesios 1, 1).

- La fe es la cuerda (cabria) y el amor el camino (Efesios IX, 1). Es conveniente notar que estas palabras siguen a continuación de la concepción trinitaria de la redención (construcción del templo de Dios Padre, piedras levantadas por la palanca de Jesucristo que es la cruz, haciendo veces de cuerda el Espíritu Santo) (*ibid.*).

- Unión de la iglesia en la fe y en el amor (Efesios XIV, 1). Esta unión de fe y caridad como esencia del cristianismo es sin duda paulina pero sobre todo joánica. Así aparece en el evangelio (fe: Jn 20,31; amor Jn 13,34-35; asimismo en 1 Jn 3,23). En ambos escritos es frecuente el empleo de las formas verbales (creer y amar), aunque también encontramos el sustantivo “fe” (πίστις) *v. gr.* 1 Jn 5,4 y el término “amor” (ἀγάπη) en muchas ocasiones, *v. gr.* Jn 15,10.11 (permaneced en mi amor) y 1 Jn 3,1; 4, 8.16 (Dios es amor).

G) LA UNIDAD PERFECTA

Ignacio concibe la unidad centrada en la Trinidad y en el obispo. La unidad es el mejor antídoto contra las herejías⁵³.

El tema de la unidad de la iglesia con referencia a la unión del Padre y del Hijo es central en la oración Sacerdotal (Jn 17).

H) EL DIABLO

La carta de San Ignacio a los Efesios, como el resto de las cartas, menciona con frecuencia el empeño del Diablo o Satanás en contaminar la doctrina de Jesucristo. He aquí algunos de los principales lugares:

- *El príncipe de este mundo*. Ignacio habla de “La fétida doctrina del príncipe de este mundo” (Efesios XVII, 1). Asimismo Ignacio menciona al príncipe de este mundo cuando dice: “Quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y su parto” (Efesios XIX, 1)⁵⁴.

⁵² Véanse nuestros estudios “Fe y Amor: Esencia del Cristianismo en la Primera Carta de San Juan”, *Giennium* 10, (2007), pp. 15-66; “La revelación del amor de Dios y de Cristo y la respuesta de fe y amor por parte del hombre. Hacia la esencia del cristianismo en el Evangelio de San Juan” en I. Carbajosa, A. Giménez González (eds.), *La Gloria del Verbo*, Homenaje al Profesor Domingo Muñoz León, *Estudios Bíblicos* 66 (2008), pp. 339-367.

⁵³ Véase el texto de Daniel Ruiz Bueno (que damos en nota 34) sobre la preexistencia de Jesús y la cristología en el evangelio de Juan.

⁵⁴ Véase Magnesios 1, 2 (“escapando a toda la maldad del Príncipe de este mundo”) llegaremos a Jesús.

Como hemos visto más arriba, esta forma de llamar al Diablo es también propia del cuarto evangelio: “Ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera” (Jn 12,31); “se acerca el príncipe de este mundo” (Jn 14,30)⁵⁵.

- *Satanás*. Ignacio afirma: “Cuando os reunís, las fuerzas de Satanás son destruidas” (XIII, 1).

- *El Diablo*. Otro de los términos que emplea Ignacio es el Diablo. Así escribe: “Los cristianos han de ser imitadores del Señor para que no se halle ninguna hierba del Diablo” (Efesios X, 3).

En el cuarto evangelio aparece también la palabra “Diablo” en lugares importantes. Así en Jn 6,70: “Uno de vosotros es un diablo” y en 13,2: “Cuando ya el Diablo había suscitado en el corazón de Judas el propósito de entregarlo”.

1) ADVERSARIOS DE LA ENCARNACIÓN

San Ignacio hace la siguiente afirmación: “Pues si los que obraron esto según la carne murieron, ¡cuánto más si corrompe en mala doctrina la fe de Dios por la que Jesucristo fue crucificado! Ése, por ser impuro, irá al fuego inextinguible, así como el que lo escucha” (XVI, 2).

Se trata evidentemente de los docetas, que negaban la verdadera encarnación del Hijo y con ello la redención⁵⁶. Por ello en el número siguiente (XVII, 1) se habla de la fétida doctrina del príncipe de este mundo.

Como se ve, el antidocetismo de San Ignacio es más fuerte incluso que en el evangelio de Juan (*cf.* Jn 1,14; 6,51-56; 19,34-35) y en las cartas (1 Jn 4,2; 5,6-7; 2 Jn 7)⁵⁷.

J) EL MARTIRIO Y EL LENGUAJE DE GLORIFICAR A DIOS

Uno de los contactos que consideramos más importantes entre las cartas de Ignacio y los escritos de Juan, es el lenguaje de la glorificación. He aquí algunos de los lugares de Ignacio:

- Efesios II, 2: “En toda ocasión glorifiquéis a Jesucristo que os ha glorificado a vosotros”. En este contexto el término “glorificar” parece tener a la vez, el significado de alabar y de santificar. Los efesios glorifican a Jesucristo alabándole y Jesucristo glorifica a los efesios dándoles el Espíritu y la santificación.

- Efesios XXI, 2: “Soy conducido a Roma encadenado al haber sido digno de glorificar a Dios”. Este lenguaje es una de las peculiaridades más notables del cuarto evangelio. El término “glorificar a Dios” está referido en primer lugar a la

⁵⁵ Véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 43.

⁵⁶ Sobre el Docetismo véase D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 418.

⁵⁷ Otros adversarios son sin duda los judaizantes. Contra el grupo de estos véase la carta a los Filadelfios IX, 1-2. Notar la expresión: “puerta del Padre”. Es curiosa la coincidencia con la carta a Filadelfia del Apocalipsis de Juan (Ap 3,8) donde se habla también de “una puerta” abierta al evangelio. Véase D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 404.

entrega de Jesús a la pasión-glorificación (Jn 12,23.28-33; 13,31-32); en segundo lugar la expresión “glorificar a Dios” se emplea para designar el martirio de Pedro. Sin duda es significativa la coincidencia entre la frase de Ignacio y la que emplea el cuarto evangelio (Jn 21,19) para designar el martirio de Pedro⁵⁸.

K) EL EVANGELIO: LOS MANDATOS DEL SEÑOR

En la carta a los Efesios se hace referencia a los mandatos de Jesucristo (IX, 2); también se habla de las palabras de Jesús (XVI, 1). Asimismo se emplea el término “Reino de Dios” (XII, 1). Sin duda se trata de las palabras del Señor en el evangelio⁵⁹.

Ignacio se fundamenta en el evangelio⁶⁰. La persona de Jesús es la fuente de la vida de la iglesia. El evangelio es el que modela a la iglesia y no la iglesia la que modela el evangelio⁶¹.

Como acabamos de ver, los textos con resonancia joánica están asimilados en San Ignacio a la vez que reciben una elaboración y precisión.

L) LA ESCATOLOGÍA: SALVACIÓN O CONDENACIÓN

La carta de San Ignacio a los Efesios, como es lógico, no ha pretendido un desarrollo de la escatología evangélica y cristiana. Sin embargo para nosotros es importante cotejar los escasos datos de San Ignacio con los lugares joánicos respectivos.

- *En cuanto a la condenación*, Ignacio habla de la ira de Dios, el fuego inextinguible (Efesios XVI, 2): “Estos son los últimos tiempos. Avergoncémonos de ahora en adelante y temamos a la paciencia de Dios para que no se convierta en condenación para nosotros. Porque una de dos: o hemos de temer la ira venidera o amar la vida presente” (XI, 1). El autor previene a los cristianos contra la fétida doctrina del príncipe de este mundo “para que no os lleve también lejos de la vida que ha sido propuesta como recompensa” (XVII, 2).

El evangelio de Juan habla también de la condenación (*cf.* Jn 3,18.19); de la ira de Dios (Jn 3,36); de la resurrección para la vida y para la condena (5,28-29). También la primera carta de Juan habla de la condenación con los siguientes términos: “para que no seamos avergonzados lejos del Señor en el día de su venida” (1 Jn 2,28).

⁵⁸ Sobre la mística y el martirio véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, pp. 87 y 89. En esta última página se habla de la realidad del martirio que en sí mismo es un argumento contra el docetismo.

⁵⁹ Sobre las Escrituras *cf.* Esmirniotas V, 1 y VII, 1 y Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, pp. 402-404.

⁶⁰ Por ello escribe: “Es conveniente atender a los profetas; pero más señaladamente al evangelio en que se nos muestra la pasión y se cumple la resurrección” (Esmirniotas VII, 2). El texto va contra los docetas. Ignacio se refugia en el evangelio como en la carne de Cristo (*cf.* un pensamiento parecido con la mención de los profetas y del evangelio en Filadelfios V, 2).

⁶¹ D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, p. 400.



- *En cuanto a la salvación.* Ignacio de Antioquía habla frecuentemente de la “vida verdadera”. En este sentido es importante el texto de XI, 1 en que opone condenación y salvación. El autor habla de que es preciso optar por la ira venidera o por la gracia presente. Seguidamente añade: “Solo así [podremos] ser encontrados en Jesucristo para la vida verdadera”. Asimismo en VII, 2 Ignacio habla de Cristo que “en la muerte [fue] vida verdadera”. La resurrección se menciona también en XI, 2. Una frase muy significativa es la de “alcanzar a Dios” a través del martirio (XII, 2).

Para San Juan la venida del Hijo tiene como finalidad “salvar al mundo” (Jn 3,16); Jesucristo es el salvador del mundo (4,42); la eucaristía es la fuente de la vida eterna y la resurrección (Jn 6,51-59). La frase “vivir para siempre” (Jn 6,51) es sinónima de la vida verdadera de Ignacio. También la primera carta habla de vida eterna: 1,2; 2,25; 3,15; 5,13. 20; Jesucristo es el salvador del mundo (1 Jn 4,1); cuando aparezca, seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es (3,2)⁶².

B) BREVE SÍNTESIS SOBRE LA CUESTIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE LA CARTA A LOS EFESIOS DE SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA Y LOS ESCRITOS JOÁNICOS

Nuestras conclusiones se reducen a la carta a los Efesios de Ignacio de Antioquía y el evangelio y las cartas de San Juan⁶³. Naturalmente estas conclusiones son muy limitadas, dado que tenemos presente una sola carta. En trabajos posteriores pensamos (*D.v.*) ocuparnos del resto de las cartas de Ignacio. Sin embargo, aunque limitado, creo que este acercamiento al texto es siempre interesante, dada la importancia tanto de los escritos ignacianos como de los escritos joánicos.

EN CUANTO A LAS CARTAS DE JUAN

Parece casi seguro que Ignacio conoce la 2ª y 3ª carta. Las razones son las siguientes: empleo de “el Nombre” (3 Jn 7) para designar a Jesucristo; terminología de “vivir en la verdad” (2 Jn 4; 3 Jn 3.4); véase Efesios VI, 2. Una coincidencia importante es la afirmación sobre Cristo venido en carne (2 Jn 7). En cuanto a la primera carta creemos que la respuesta es también positiva por las siguientes razones. En primer lugar por la unidad de Jesucristo y el Padre que aparece en toda la carta (1 Jn 1,3 y *passim*); en segundo lugar por la expresión “Jesucristo venido en

⁶² Remitimos a nuestra obra *Cartas de Juan, comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.

⁶³ En cuanto al Apocalipsis de Juan, en esta carta de Ignacio a los Efesios no encontramos ningún indicio que nos permita saber si Ignacio tenía noticia de su existencia y su contenido.

carne” (1 Jn 4,2) y por las menciones del Anticristo (1 Jn 2,18; 4,3); por las menciones del Diablo (1 Jn 3,10); asimismo por las fórmulas de síntesis de cristianismo como fe y amor (1 Jn 3,23); finalmente por las formulaciones de advertencia contra los herejes (cf. 1 Jn 2,26; 4,1-2).

EN CUANTO AL EVANGELIO DE JUAN

Aquí la respuesta debe ser también afirmativa, ya sea en referencia al evangelio, tal y como lo poseemos, ya sea en alguna de las fases de tradición escrita u oral que después son recogidas en el evangelio.

Recordemos, en primer lugar, algunos temas que no están en las cartas y sí en el evangelio. Así el lenguaje de la glorificación que está presente en la carta de Ignacio a los Efesios (II, 2) y que está en el evangelio de Juan (12,28; 17,1-5 y *passim*). Como es sabido, el tema de la glorificación no está en las cartas de Juan. Asimismo la expresión “el príncipe de este mundo”, que está en varios lugares de la carta de Ignacio a los Efesios, se encuentra también en el evangelio (12,31; 14,30) pero no en las cartas. Incluso en los temas en que el evangelio coincide con las cartas, como es el tema de la unidad, el énfasis es mayor en el evangelio (Jn 17,11.22-24). Asimismo encontramos la idea de la unión de Jesucristo con el Padre (Jn 10,30) y la verdad de la encarnación y de la muerte de Cristo (Jn 1,14; 19,34-35; cf. 1 Jn 4,2; 5,5-6).

No puede extrañar que Ignacio no cite por su nombre al evangelio de Juan porque no lo hace tampoco con ninguno de los evangelios. Ignacio engloba los evangelios bajo el nombre de “evangelio” o de “preceptos del Señor”⁶⁴. Es muy difícil que Ignacio desconociera el evangelio de San Juan, conocido quizá en Antioquía desde el 90 (o antes)⁶⁵.

C) ¿HAY ALGÚN INDICIO DE QUE IGNACIO DE ANTIOQUÍA CONOCE LA ATRIBUCIÓN DEL CUARTO EVANGELIO AL APÓSTOL SAN JUAN?

La respuesta a esta pregunta debe ser matizada. J. J. Ayán⁶⁶, recuerda que San Jerónimo, quizá malinterpretando a Eusebio de Cesarea, considera a Ignacio como discípulo de San Juan (al igual que Papias⁶⁷ y Policarpo). También recuerda

⁶⁴ Recordemos que también San Justino nombra conjuntamente los Evangelios con el nombre de “Memorias de los Apóstoles”.

⁶⁵ Sobre la cercanía temporal de Ignacio al evangelio de San Juan. Véase E.-M. Braun, *Jean le Théologien*, I, pp. 265-266.

⁶⁶ J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, p. 34 (Introducción).

⁶⁷ Véase E. Norelli, *Papia de Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Milano, 2005.





el Martirio Colbertino compuesto en el siglo IV-V, que afirma: “Ignacio, el discípulo del apóstol Juan” (1,1). Sin embargo, sigue J. J. Ayán, “esa relación de Ignacio con San Juan pierde algo de su fuerza, si tenemos en cuenta el dato que el mismo Ignacio suministra en su carta a Policarpo (1,1) y según el cual Ignacio habría visto a Policarpo, por primera vez a su paso por Esmirna, camino del martirio”⁶⁸. A nuestro parecer, en la carta de Ignacio a Policarpo (1,1) no se dice que es la primera vez que lo ve sino que el Señor le ha considerado digno de su rostro inmaculado. Con el mismo derecho de traducir “[de ver] tu inmaculado rostro”, se podría traducir “[de volver a ver] tu inmaculado rostro”. De todos modos, dada la estancia de Ignacio en Esmirna durante su viaje a Roma, y el encuentro allí con Policarpo, es muy verosímil que Policarpo hablara a Ignacio del evangelio y las cartas joánicas⁶⁹.

Ciertamente puede extrañar, que, dada la tradición de la estancia del apóstol Juan en Éfeso (Asia Menor), no se le nombre explícitamente en la carta a los Efesios como se hace en el caso de Pablo del que Ignacio hace un gran elogio (XII, 2). Sin embargo hay que advertir que la referencia a Pablo se explica por la semejanza de situación entre las cartas de Pablo y las de Ignacio. Esta semejanza es patente por el hecho de que ambos se dirigen a las iglesias particulares y sobre todo porque el viaje de Pablo (de Cesarea a Roma), preso para comparecer ante el César, recordaba el viaje de Ignacio preso (de Antioquía a Roma) para servir de pasto a las fieras en Roma.

Pero en esta carta a los Efesios hay un pasaje que consideramos decisivo para afirmar que San Ignacio de Antioquía conoce la estancia del apóstol Juan en Éfeso (o Asia Menor). El texto lo hemos dado más arriba (véase X, 2). Ignacio habla de los apóstoles que han estado y convivido con los Efesios. Uno de ellos sin duda es Pablo. El otro, a nuestro parecer, debe ser Juan.

4. CONCLUSIÓN

Nuestro propósito de comparar los escritos de San Juan y la carta de San Ignacio a los Efesios nos ha llevado a constatar cómo la teología y espiritualidad de Ignacio tiene un profundo enraizamiento joánico (a la vez que paulino). Ciertamente en Ignacio se constata un desarrollo y algunos énfasis propios de la polémica contra el docetismo. La aparición de nuevas corrientes gnósticas hacía necesaria una insis-

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁹ Sobre el conocimiento de los Evangelios por Ignacio, véase J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía*, pp. 75-76 y nota 181. Al final de esta nota, Ayán indica que J. P. Meier se inclina a considerar que en *A los filadelfios* 8,2 se alude a un evangelio escrito. Véase R. E. Brown - J. P. Meier, *Antioche et Rome. Berceaux du Christianisme*, Paris, 1988, p. 47. n. 42. En relación con el cuarto evangelio, J. J. Ayán señala en notas 185-186 de p. 76 las opiniones tanto de los autores que defienden que Ignacio conoció el evangelio de Juan como las de aquellos que lo niegan y sostienen que Ignacio conoció solamente algunas formas de tradiciones orales o escritas anteriores al evangelio que actualmente poseemos.

tencia en la afirmación de la verdad de la encarnación y de la muerte redentora de Cristo y de su verdadera resurrección.

Todo ello nos lleva a la conclusión de que el obispo de Antioquía conocía los escritos joánicos (evangelio y cartas). Además en la carta a los Efesios (x, 2) Ignacio ha dejado una indicación que encaja perfectamente con la tradición que afirma la estancia de Juan el Apóstol en Éfeso (Asia).



MOISÉS, HOMBRE DE DIOS (DT 33,1). MOISÉS, HUMANO Y DIVINO*

Miguel Pérez Fernández

Universidad de Granada

miperfer@telefonica.net

RESUMEN

1. Lo humano y lo divino en Moisés. 2. El Mídrás de la muerte de Moisés: a) Moisés y Dios. La rebeldía de Moisés ante la voluntad divina. b) Moisés y Josué. Los celos. c) La *BatQol*. d) La conversión de Moisés. e) La disputa de los ángeles. f) El beso de Dios.

PALABRAS CLAVE: Moisés. Mídrás.

ABSTRACT

«Moses, *the man of God* (Dt 33,1). Moses, human and divine». I. The divine and human in Moses. II. Midrash on the Death of Moses: a) Moses and God. Moses' rebellion against the will of God. b) Moses and Joshua. Jealousy. c) *BatQol*. d) The Conversion of Moses. e) The Angels' dispute. f) Kiss of God.

KEY WORDS: Moses. Midrash.

¿Quién no tiene de Moisés la imagen del líder, el liberador de un pueblo de esclavos, el gran legislador y maestro, el que dio y enseñó la Torah a su pueblo? El más grande elogio de Moisés está escrito en el epítome que cierra el libro de Deuteronomio: *No se levantó más en Israel profeta cual Moisés, a quien conoció Yhwh cara a cara; ya en razón de todos los milagros y prodigios que Yhwh le envió a hacer en el país de Egipto con respecto al Faraón, a todos sus servidores y a todo su país, ya en razón de la fuerte mano y de todo el gran terror que Moisés desplegó a los ojos de Israel entero* (Dt 34,10-12). Y, sin embargo, el espíritu crítico de los rabinos ha sido capaz de cuestionar y equilibrar la imagen popular de su más grande profeta, contraponiendo y balanceando lo que hay de humano y de divino en el gran Moisés.

Partiendo de la expresión bíblica que da nombre a este artículo, *Moisés, hombre de Dios*, tal expresión genitival (donde «Dios» funciona como un determinante de «hombre»; *semikut* en la terminología gramatical hebrea) puede literalmente leerse como «Moisés, hombre-Dios»: *ʾiš ha-ʿElohim*. ¿Pero cómo se puede decir de alguien que es humano y es divino? La tradición rabínica lo ha planteado

desde antiguo, unas veces buscando la armonía, otras veces resaltando el contraste. Ya Flavio Josefo escribió: “Pero en las sagradas Escrituras [Moisés] dejó escrito de sí que estaba sometido a la muerte, por miedo a que por el carácter insuperable de las virtudes que lo adornaban, se atrevieran a decir de él que había regresado junto a la Divinidad” (*Ant* IV,8,48). Filón de Alejandría hace alusión a tradiciones que la literatura rabínica deduce del texto bíblico¹: “Porque, en realidad, no fue sepultado por manos de hombre sino por poderes inmortales, de forma que no fue sepultado con sus padres, habiendo encontrado una gracia que ningún otro hombre vio” (*De Vita Mosis* § 291).

1. LO HUMANO Y LO DIVINO EN MOISÉS

El midrás plantea así la cuestión: Si de Moisés se dice «Dios», ¿por qué se le llama «hombre», y si se dice «hombre», ¿por qué se le llama «Dios»? Cuando Moisés fue arrojado al río de Egipto era humano; cuando el río se convirtió en sangre, era divino². Cuando Moisés huía delante del Faraón era humano; cuando Moisés arrojaba al Faraón al mar, era divino. Moisés era humano cuando subió al Sinaí, pero cuando descendió era divino: *He aquí que la piel de su rostro resplandecía tanto que temieron acercársele* (Ex 34,30); en el Sinaí fue divino como los ángeles que ni comen ni beben: *Moisés permaneció allí con Yhwh cuarenta días y cuarenta noches, sin comer pan ni beber agua* (Ex 34,28). De la mitad hacia abajo era humano, de la mitad hacia arriba era divino (*cf.* DtR 11,4)³.

La humanidad de Moisés no se detecta solo en sus limitaciones físicas, sino también y sobre todo en su rebeldía a la voluntad divina: Moisés contesta el decreto divino: *Pues no has de pasar este Jordán* (Dt 3,27), y expresamente se rebela contra la injusticia divina que no le permite entrar en la Tierra de Israel. Moisés despreció este decreto y dijo: “Israel muchas veces cometió grandes pecados y cuando yo pedí misericordia por ellos, inmediatamente se escuchó mi oración, como está dicho: *Déjame que lo aniquile y borre su nombre de debajo del Cielo* (Dt 9,14); ¿y qué está escrito allí? *Y Yhwh se arrepintió del mal que había indicado* (Ex 32,14); *Lo heriré de peste y lo aniquilaré* (Nm 14,12); ¿y qué está escrito allí? *Yhwh respondió: Lo perdo-*

* *Cf.* M. Pérez Fernández, “Los actores del Midrás de la muerte e Moisés”, *EEBB* 66: 301-311 (2008).

¹ *Cf.* Dt 34,5-6.

² Moisés, recién nacido, fue arrojado al Nilo (Ex 2,1 ss.), y el Nilo se convertiría en sangre por el cayado de Moisés (Ex 7,14 ss: primera plaga).

³ Para la literatura rabínica usamos las siguientes siglas: DtR: Deuteronomio Rabbah; PRE: *Pirqé Rabbi Eliezer*; SDt: Sifre Deuteronomio; TanhA: Midrás Tanhuma a Deuteronomio; TgCant: Targum del Cantar; TgN: Targum Neofiti; TgPsJ: Targum Pseudo-Jonatán.

no conforme a tu palabra (Nm 14,20). Considerando que yo no he pecado desde mi juventud, ¿no es razonable que cuando yo rece por mí también Dios responda a mi oración?” (DtR 11,10). La humanidad de Moisés se revela de forma especial y humillante no en sus limitaciones físicas y psicológicas, sino en su soberbia narcisista que le hace creer que él no ha cometido pecado y no merece morir: “¿Es ésta la paga por el trabajo de 40 años que sufrí para que éstos fueran un pueblo santo y fiel?” (DtR 11,5).

Moisés se muestra incapaz de entender la obstinación divina. Dos textos del midrás Sifre Deuteronomio son expresivos del razonamiento insolente de Moisés: “—*Porque ¿qué Dios hay en los cielos y en la tierra?* (Dt 3,24). Pues la forma de comportarse del Santo, bendito sea, no es como la de la carne y la sangre. La forma de comportarse la carne y la sangre es: un prefecto que se sienta en su prefectura teme a sus asesores, no sea que revoquen sus decisiones. Tú, que no tienes consejeros, ¿por qué no tienes que perdonarme? Un rey de carne y sangre que se sienta en su trono teme a su sucesor, no sea que lo desautorice. Tú, que no tienes sucesor, ¿por qué no has de perdonarme?” (SDt 27). “Les dijo Moisés: «Mirad qué diferencia hay entre vosotros y yo, que hice muchas plegarias y muchas peticiones y súplicas pidiendo gracia y, pese a todo, me prohibió entrar en el país. Pero vosotros, que lo irritasteis durante cuarenta años por el desierto, como está dicho: *Cuarenta años he abominado esta generación* (Sal 95,10), y no solo esto, sino que vuestros magnates se postraron ante Pe’or, y, sin embargo, su diestra os estaba extendida para recibir a los que se convertían” (SDt 30). Dios tiene que cortar tajantemente la insistencia y la insolencia de Moisés: “¿Acaba ya, Moisés! Es una sentencia mía igual para todos los hombres, porque se dice: Ésta es la ley: *el hombre que muera en una tienda* (Nm 19,14), y también: *Ésta es la ley del hombre: Yhwh Dios* (2 Sam 7,19)” (SDt 339).

Hemos mencionado anteriormente el narcisismo de Moisés⁴, su convencimiento obsesivo de su valía, de ser superior a todos los hombres, desde Adán a los patriarcas. Tal es lo que aparece en una constante línea de lectura midrásica. Una muestra es ya el texto de Midrás Tanhuma: “Cuando le llegó el tiempo de morir, le dijo el Santo, bendito sea: *Se acercan los días de tu muerte* (Dt 31,14). Respondió ante Él: «Señor del Universo, ¿es que en vano pisaron mis pies el Arafel? ¿es que en vano cabalgué delante de tus hijos como un corcel para que mi final sea el de un gusano?(...). Le respondió: «Moisés, ya penalicé con la muerte al primer hombre». Contestó ante Él: «Mi Señor, el primer hombre merecía la muerte, pues transgredió un pequeño mandato que le impusiste; por eso es correcto que muera». Le respondió: «Mira que Abraham santificó mi Nombre en mi mundo (y, sin embargo, también murió)». Contestó ante Él: «De Abraham salió Ismael, cuyo linaje fue provocador

⁴ Debo agradecer esta observación a la Dra. Concepción Sáenz, psiquiatra, que se tomó la molestia de leer mi primera traducción del *Midrash Petirat Mosheb*.

ante Ti, como está dicho: *Tranquilas están las guaridas de los salteadores* (Job 12,6)». Le respondió: «Mira a Isaac, que extendió su cuello sobre el altar y, sin embargo, también murió». Contestó ante Él: «De Isaac salió Esau, que había de destruir el Templo y quemar tu altar». Le respondió: «Mira a Jacob, de quien salieron doce tribus y no hubo en ellas ninguna deshonra». Contestó ante Él: «Jacob no subió al cielo ni sus pies pisaron el Arafel ni fue como los ángeles servidores ni hablaste con él cara a cara ni recibió la Torah de tu mano». Le respondió el Santo, bendito sea: «Basta ya, no continúes hablando» (TanḥA, *wa-ethanan* 6,2).

2. EL MIDRÁS DE LA MUERTE DE MOISÉS

Midraš Peṭirat Mošeh, 'alayw ha-Šalom (“Midrás de la muerte de Moisés, sobre él la paz”)⁵ es el nombre de una composición rabínica de época medieval aunque basada en tradiciones antiguas esparcidas en relatos bíblicos, talmúdicos y apócrifos, también en autores como Filón y Flavio Josefo. Se trata de una obra maestra de la narrativa hebrea, en la que sobresalen el ritmo, la dramatización y la caracterización psicológica de los personajes.

A) MOISÉS Y DIOS. LA REBELDÍA DE MOISÉS ANTE LA VOLUNTAD DIVINA

El corpus de la obra se centra en los diálogos —o mejor, *disputationes*— entre Dios y Moisés. Dios ha decretado que Moisés morirá sin entrar en la Tierra prometida. Pero Moisés se ve seguro de sus méritos, se rebela ante la muerte y se siente víctima de una injusticia divina. Moisés no se considera pecador, no es como el primer hombre, ni como los patriarcas... Todos esos pecaron. Moisés es presentado con rasgos de una personalidad narcisista: como encandilado por la imagen que tiene de sí mismo se cree superior a todos los humanos, ni el primer hombre ni ninguno de los patriarcas se le pueden comparar.

Moisés repite y repite:

—«Señor del universo, ¿qué pecado he cometido para tener que morir?».

—«Señor del universo, ¿en vano pisaron mis pies el *Arafel* y en vano corrí delante de tus hijos como un corcel?».

⁵ Adolph Jellinek, en *Bet ha-Midrāš*, Jerusalem (Bamberger and Wahrmann) 1938, x, 115-129. Muy similar a la *Editio Princeps* (Constantinopla, 1516), sus manuscritos se remontan hasta el s. XIII. Una traducción alemana de A. Jellinek, en August Wünsche, *Aus Israel Lehrhallen*, Hildesheim, 1967, vol. 1, 134-176; estudio y trad. inglesa en R. Kushelevsky, *Moses and the Angel of the Death*, New York, (Peter Lang) 1995. Cf. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Misdrasch* (9. Auflage), München, 2011, pp. 369-370. Está en preparación una edición española con comentario que publicaré próximamente junto con Olga Ruiz Morell en *Biblioteca Midrásica*.

—«Señor del universo, al primer hombre Tú le impusiste un solo mandamiento levisísimo y lo transgredió, ¡pero yo no he transgredido ninguno!» (§ 4)⁶.

—«Señor del universo, el primer hombre robó y comió lo que tú no querías, y tú lo penalizaste con la muerte, pero ¡robé yo algo ante Ti?» (§ 8).

Arrogante, emplaza a Dios para que le demuestre por qué razón tiene él que morir siendo superior a Adán y a todos los patriarcas, Noé, Abraham, Isaac, Jacob... La arrogancia le lleva a la insolencia, hasta el punto de enfrentarse al mismo Dios: «Tú mataste a todos los primogénitos de Egipto, ¿y yo he de morir por un solo egipcio?» (§ 8).

Dios mismo tendrá que descubrirle seis pecados que Moisés ha cometido. Están formulados muy sintéticamente, con citas abreviadas que necesitan breve explicación.

—Primer pecado. Moisés ha ido poniendo excusas a la misión de volver a Egipto que Dios le confía desde la zarza; finalmente Moisés responde literalmente: *Envía por mano de quien envíes* (Ex 4,13), un modismo para decir que envíe a quien le apetezca, pero no a él⁷. Dios entiende que el sentido de la respuesta no es positivo: *Entonces se encendió la ira de Yhwh contra Moisés* (Ex 4,14).

—Segundo pecado. Moisés acusa a Dios de maltratar al pueblo, de permitir que lo maltraten y de no salvarlo: *Señor mío, ¿por qué maltratas a este pueblo? ¿para qué me has enviado? Desde que vine al Faraón para hablar en tu Nombre, él hace daño a tu pueblo y Tú no haces nada para salvar a tu pueblo* (Ex 5,22-23).

—Tercer pecado. Moisés pone en duda que Dios le haya enviado y exige determinadas condiciones: *Si estos hombres mueren como muere cualquier mortal, según el destino de todo hombre, es que Yhwh no me ha enviado* (Nm 16,29).

—Cuarto pecado. Moisés sigue poniendo en duda el poder de Dios: *Si Yhwh creara algo portentoso⁸, si la tierra abriera su boca y los tragara...* (Nm 16,30).

—Quinto pecado. Moisés insulta a su pueblo llamándoles rebeldes: *¡Escuchad, rebeldes!* (Nm 20,10).

—Sexto pecado. Moisés llamó a los patriarcas, los padres de Israel, «hombres pecadores»: *Y ahora os alzáis a imitación de vuestros padres, ralea de hombres pecadores* (Nm 32,14).

B) MOISÉS Y JOSUÉ. LOS CELOS

La rebelión de Moisés a la voluntad divina conlleva la desconfianza hacia Josué, el anunciado sucesor. La primera escena del cuerpo del relato es muy expresiva: “Cuando llegó el día en que Moisés, nuestro maestro —la paz sea con él—,

⁶ Los §§ se refieren a los de la edición española que preparamos.

⁷ La tradición targúmica entiende «el que debe ser enviado», Elías o el Mesías.

⁸ La fórmula bíblica suena literalmente «si creara una creación», que se entiende como idiomatismo para señalar «algo portentoso» (TgN: «Si Yhwh creara una criatura nueva»).



había de salir de este mundo, el Santo, bendito sea, le dijo: *He aquí que se acercan los días de tu muerte* (Dt 31,14). Contestó ante Él: «Señor de universo, después de todas las fatigas que pasé, ¿me dices que voy a morir? ¡No he de morir, viviré [para cantar las hazañas de Yhwh!] (Sal 118, 17)⁹. El Santo, bendito sea, le dijo: «¡Basta! Hasta aquí has llegado y no seguirás. Llama a Josué para que le pase el mando» (§ 3). Moisés acepta, pero pide a Josué que interceda para que Moisés siga con vida y pueda instruirle cuando fuere necesario. Las palabras de Moisés parecen traicionar su subconsciente. Pero en ese momento descendió la columna de nube sobre la Tienda del Encuentro quedando Josué dentro y Moisés fuera. «Fuera de la Tienda» representa el segundo plano en que ha quedado Moisés. Hasta entonces solo Moisés era el que entraba a la Tienda del Encuentro para escuchar a Dios (Ex 33,7-8). Josué es ahora el interlocutor de Dios. Moisés reacciona avergonzado de sus propios sentimientos: «¡Cien muertes antes que un ataque de celos!».

La entronización de Josué está contada en el relato en dos versiones: § 22 y §§ 24-26 en un típico doblete. Lo singular de la segunda versión es que cuando Moisés despacha un heraldo para convocar al pueblo a la solemne entronización de Josué, «el pueblo se aterrorizaba y todos se excusaban de ir: «Me duele la cabeza», pues lloraban y se decían: «¡Ay de ti, Israel, cuyo rey es un niño!» (§ 25). Y la *Batqol* había de responderles garantizando la voluntad divina: *Cuando Israel era niño, Yo lo amé* (Os 11,1). Precisamente en § 26 sigue una escena misteriosa: «Moisés ha entrado para vestir a Josué con vestiduras regias; Josué estaba dormido, despierta, se asusta al ver a Moisés y grita: «Maestro mío, no me hagas morir en la mitad de mis días, por la autoridad que sobre mí ha venido de parte del Santo, bendito sea» (§ 26). Las palabras son ambiguas: ¿se siente realmente amenazado de muerte Josué o se siente avergonzado de la situación?».

Más adelante Josué se siente verdaderamente avergonzado al verse servido por Moisés; su confusión es como una reacción instintiva para ahorrarse tal vergüenza (§ 42). El pueblo también se escandaliza al observar la inversión de los roles y el mismo Josué grita asustado ante Moisés de pie sobre él: «Maestro mío, maestro mío, padre mío, padre mío, ¿por qué tú me condenas?» (§ 43). ¿Qué clase de condena o amenaza teme Josué?».

Con un proverbio sapiencial queda dicho: *Sale el sol y se pone el sol* (Qoh 1,5). Ha pasado la hora de Moisés, es llegada la hora de Josué: será Josué quien le dará a Israel la posesión de la Tierra (§ 18). Se reafirma lo que la columna de nube ya expresó en § 3.

C) LA BATQOL

Batqol (literalmente, «hija de la voz») es el trueno que anuncia un mensaje divino. A partir del § 15, cuando el Alto Tribunal ha ordenado que se cierren todas

⁹ Cf. DtR 11,8.

las puertas del Cielo a las súplicas de Moisés, suena la *Batqol* y comienza «la gran trepidación», como si el mundo hubiera llegado a su fin, tal es la conmoción que produce el silencio de Dios a la oración de Moisés. La *Batqol* es a partir de ese momento un elemento retórico que irá martilleando la muerte inminente de Moisés.

- Anuncia que solo queda un día de vida Moisés (§ 20)
- Anuncia: *Cuando Israel era niño, Yo lo amé* (Os 11,1)(§ 25)
- Anuncia que quedan cinco horas de vida a Moisés (§ 28)
- Anuncia que quedan cuatro horas de vida Moisés (§ 29)
- Anuncia que quedan tres horas de vida a Moisés (§ 32)
- Anuncia que quedan dos horas de vida a Moisés (§ 33)
- Anuncia que queda una hora de vida a Moisés (§ 34)
- Anuncia que queda media hora de vida a Moisés (§ 40)
- Anuncia que queda minuto y medio de vida a Moisés (§ 42)
- Anuncia: «Aprended de Josué, recibid de Josué, Josué se sienta a la cabeza» (§ 44)
- Anuncia que queda medio minuto de vida a Moisés (§ 48)
- Anuncia que ha llegado el momento final a Moisés (§ 50)

D) LA CONVERSIÓN DE MOISÉS

Pero Moisés finalmente acepta la sucesión de Josué: “Le dijo a Josué: «Ven, te voy a dar un beso». Fue hacia él, lo besó y lloró sobre su cuello y lo bendijo por segunda vez: «Que tengas paz, que mi pueblo Israel tenga paz. Nunca, en todos los días de mi vida, los israelitas encontraron en mí descanso de espíritu por las reprimendas y correcciones con que los castigaba» (§ 36). Y reconoce los excesos que cometió con su pueblo y se reconcilia con las tribus: “Entonces comenzó Moisés a bendecir a todas las tribus una por una. Al advertir que el tiempo se le acababa, las incluyó a todas en una sola bendición y les dijo: «Mucho os he presionado con la Torah y con los mandamientos. Perdonadme». Le contestaron: «Maestro nuestro y señor nuestro, te está perdonado. También nosotros te hemos causado dolor y mucha pena. Perdónanos». Les dijo: «Os está perdonado»” (§ 37).

Moisés concluye la Torah: “Tomó el rollo en su mano y escribió en él el Nombre inefable y el libro *del cántico*¹⁰. Fue Moisés a la tienda de Josué para entregarle el rollo”.

Finalmente Moisés pone su alma en manos de Dios: “En aquella hora dijo Moisés: «Señor del universo, hasta ahora he estado pidiendo vida, pero ahora, mira, mi alma está en tu mano» (§ 45).

¹⁰ El texto escribe *sefer ha-yašar*, «El libro del Justo», mencionado en Jos 10,13 y 2 Sm 1,18; un midrás de este nombre, también llamado *Toledot Adam* (datado entre los ss. XI-XII) recuenta la historia desde Adam hasta la salida de Egipto. Pero probablemente estamos ante un error del copista: el texto debería decir *sefer ha-šir* («libro del cántico»), cántico de Moisés en Dt 32,1-43, que, seguido de las bendiciones de Moisés (Dt 33), cierra la Torah que escribió Moisés.

E) LA DISPUTA DE LOS ÁNGELES

Una vez aceptada por Moisés la decretada irrevocable decisión divina sobre su muerte, Dios encarga a sus ángeles tomar el alma del profeta.

Ya en el NT se recoge el enfrentamiento entre Sammael y el arcángel Miguel por el alma de Moisés: *El arcángel Miguel, cuando disputaba con el diablo y discutía sobre el cuerpo de Moisés, ni siquiera se atrevió a proferir una sentencia blasfema, sino que dijo: «el Señor te reprima»* (Jud 9). La escena tiene en nuestro midrás un dramatismo especial. Ante la inminente muerte de Moisés, Sammael, el jefe de los satanes —los acusadores—, está al acecho¹¹, y Miguel, el ángel protector de Israel, está para defender a Moisés ante el Alto Tribunal¹².

Efectivamente, Dios encargó primero a Gabriel tomar el alma de Moisés, pero el ángel se excusó con humildad: “¿Cómo podría yo tener la arrogancia de presentarme ante aquél que vale como seiscientas mil personas¹³ y tomar su alma?» Después el Santo, bendito sea, habló del mismo modo a Miguel, y Miguel se echó a llorar. Se dirigió a Zagziel¹⁴ del mismo modo, y éste contestó ante Él: «Señor del universo, yo fui su maestro y él mi discípulo, ¿cómo voy yo a tomar su alma?»” (§ 45). Entonces el malvado Sammael se ofreció a tomar el alma de Moisés. Dios le dio el mandato, pero Sammael fracasó en dos intentos y terminó en una huida cómica, perseguido a bastonazos por un irritado Moisés (§§ 46-49).

F) EL BESO DE DIOS

Cuando la *Batqol* anuncia que ha llegado el momento final, Moisés se pone en oración: «Tú, *el Clemente y Misericordioso* (Ex 34,6), no me entregues en las manos de Sammael». Respondió el Santo, bendito sea: «He recibido tu oración. Yo mismo cuidaré de ti y te daré sepultura»¹⁵ (§ 51). Moisés se purificó como los

¹¹ *Satán* es «el acusador». Sammael era el más grande príncipe de los cielos, pero se rebeló contra Dios y fue derribado desde los más altos cielos (PRE 13,2; 14,6); es el ángel de la muerte, el que tienta a Eva cabalgando sobre la serpiente (TgPsJGn 3,6); el que se enfrenta con Miguel en el proceso en torno a Moisés.

¹² Cf. textos qumránicos y targúmicos: 1QM XVII,6-8; TgCant 8,9; cf. Ex 23,23.

¹³ El número de los israelitas que salieron de Egipto, al frente de los cuales iba Moisés. Cf. Mek a Ex 15,1 (inicio): “Moisés valía tanto como Israel e Israel valía tanto como Moisés cuando entonaron la canción”.

¹⁴ El nombre se ha transmitido de diversas formas: *Zaganziel* o *Zaganzael*; nosotros transcribiremos siempre «Zagziel». Es identificado como el ángel que se apareció a Moisés en la zarza ardiente y le enseñó el Nombre inefable; es el escriba maestro de los seres celestiales y el que transmitió a Moisés todos los secretos de la Torah (cf. §§ 15 y 26)

¹⁵ El texto bíblico dice: y lo enterró en valle de Moab, frente a Bet Pe'or (Dt 34,6), donde se supone que Dios es el sujeto implícito.



serafines celestes y el Santo, bendito sea, descendió de los cielos para recibir el alma de Moisés. Moisés: «Señor del universo, con la medida de la gracia y de la misericordia creaste tu mundo, y con la medida de la misericordia conduces a tu mundo; condúceme a mí con la medida de la misericordia».

Así se forma el cortejo: Dios, por delante; los ángeles Miguel, Zagziel y Gabriel acompañando el lecho. El Santo, bendito sea, al alma: «Hija mía, Yo decreté que moraras en el cuerpo de este justo ciento veinte años. No tardes, hija mía». El alma: «Tú eres el que sabes y el Dios de los espíritus, en tu mano está el alma de todo viviente. Tú me creaste y me pusiste en el cuerpo de este justo, ¿hay en el mundo un cuerpo tan inocente, puro y santo como éste, en el que nunca se dio la corrupción? Prefiero estar aquí» (§ 52). El Santo, bendito sea: «No tardes, hija mía. Tu fin ha llegado. Te voy a sentar conmigo en el trono de mi gloria, junto al trono de serafines, *ofanim*, ángeles y querubines». El alma: «Señor del universo, prefiero quedarme en este justo, pues los ángeles 'Uza y 'Azael bajaron de los cielos y corrompieron sus caminos, pero este Moisés, siendo de carne y sangre, desde el día en que te revelaste a él en la zarza se mantuvo puro. Mi sitio es éste» (§ 52). «Cuando el Santo, bendito sea, vio esto, tomó el alma con un beso de su boca, como está dicho: *Murió, pues, allí Moisés, servidor de Yhwh, en el país de Moab, por boca de Yhwh* (Dt 34,5)” (§ 53). «Por boca de Yhwh» es un modismo de la lengua hebrea para significar «por voluntad o decreto divinos», pero el midrasista entiende literalmente y poéticamente «por un beso» del amor indestructible de Dios a Moisés.

Sigue un duelo y comienzan las lamentaciones: del mismo Dios, porque ya no queda quien pida misericordia por los pecadores; de los ángeles, porque se ha perdido la sabiduría; de los cielos, porque se ha perdido la piedad; de la tierra, porque ya no queda justicia; y hasta las estrellas, constelaciones, el sol y la luna, y el espíritu santo claman: *No se levantó más en Israel profeta cual Moisés* (Dt 34,10) (§ 54).

Acertadamente se ha escrito: que su «muerte» es como oxímoron: no es desaparición, sino glorificación: ... *sin que nadie hasta el día hoy haya conocido su sepultura*: Dt 34,6¹⁶.

¹⁶ R. Kushelevsky, *Moses and the Angel of the Death*, New York (Peter Lang), 1995, p. XVIII.



DIVUS AUGUSTINUS EN LA OBRA DE JUAN DE SOLÓRZANO

Luis Miguel Pino Campos
Universidad de La Laguna
lpino@ull.es

RESUMEN

Juan de Solórzano Pereira (Madrid, 1575-1655) compuso quince obras. Oidor en la Audiencia de Lima (1609-1627), recopiló leyes, cédulas y ordenanzas que constituían una parte del *corpus* del Derecho Indiano. A lo largo de su obra nombra a multitud de juristas, comentaristas y glosadores de códigos antiguos, medievales y modernos. Son también muy frecuentes las referencias a poetas y prosistas griegos y latinos, Padres de la Iglesia, escritores medievales y renacentistas. En este estudio analizamos las referencias de Solórzano a San Agustín.

PALABRAS CLAVE: Tradición Clásica. San Agustín. Historia del Derecho. Juan de Solórzano.

ABSTRACT

«*Divus Augustinus* in the work by Juan de Solórzano». Juan de Solórzano Pereira (b. Madrid, 1575 - d. Madrid, 1655) wrote fifteen books. As a judge in the Court of Lima (1609-1627), he compiled laws, decrees and acts which formed a part of Indian Law. Throughout his books many lawyers, glossators, and commentators on ancient, medieval, modern laws are mentioned. He often refers to Greek and Latin authors, Fathers of the Church, and Medieval and Renaissance writers as well. This paper analyzes the references to Saint Augustine.

KEY WORDS: Classical Tradition. St. Augustine. History of Law. Juan de Solórzano.

1. INTRODUCCIÓN

Juan de Solórzano Pereira (Madrid 1575-1655), doctorado en Salamanca en 1608, fue catedrático interino de Prima de Leyes (1602), de Código (17-01-1605) y de Digesto Viejo (17-12-1605); ocupó por oposición durante dos años la cátedra de Vísperas de Leyes (30-04-1607-1609); fue nombrado por Felipe III en 1609 Oidor de la Real Audiencia de Lima con el objetivo de recopilar leyes, cédulas y ordenanzas del Virreinato del Perú. Casado en Lima con Clara Paniagua de Loaysa y Trejo, tuvo ocho hijos.

Hemos elaborado dos estudios sobre los mitos grecolatinos y la tradición clásica en el conjunto de la obra de Solórzano y de otros dos autores hispanoamericanos, que aparecerán publicados dentro de un proyecto coordinado por el profesor de la UNED Juan Antonio López Férez; posteriormente hemos redactado otros cinco



estudios parciales sobre la presencia de autores clásicos en sus principales obras (2011, 2012a, b, c, d).

2. OBRA

Solórzano escribió quince obras en prosa y verso, que fueron publicadas casi todas en vida. Algunas de las que quedaron inéditas fueron reunidas y junto con otras anteriormente publicadas se imprimieron en un único volumen bajo el título común de *Obras póstumas* (1676). De su obra hay cinco que fueron escritas en latín, mientras que las otras diez lo fueron en castellano. Las obras latinas son las siguientes:

a) La primera, escrita con motivo de su licenciatura, desarrollaba en dos libros la historia del delito de parricidio desde la antigüedad y su tratamiento jurídico a lo largo de los siglos (Solórzano, 1606); su título era *Diligens et accurata de parricidii crimine disputatio, duobus libris comprehensa* (Salamanca).

b) La segunda se tituló *Decem conclusionum manus in augustissimo totius orbis terrarum Salmanticensis scholae theatro*, fue publicada en Salamanca en 1609, poco antes de marchar a su nuevo destino.

c) Las obras tercera y cuarta constituyen la recopilación jurídica del virreinato del Perú, que consta de dos partes, se publicó en Madrid y se tituló *Disputatio de Indiarum Iure...* (Solórzano, 1629 y 1639):

c.1) La primera parte, en tres libros, abordaba la justificación jurídica del descubrimiento, conquista y conservación de las Indias Occidentales;

c.2) la segunda parte (la cuarta obra latina), en cinco libros, conocida como *Tomus Alter de Indiarum iure...*, se ocupaba del gobierno de estos territorios.

En 1653, en Madrid, se editaron por primera vez los dos volúmenes simultáneamente. El CSIC ha publicado una edición bilingüe latino-española de la primera parte de esta obra (Baciero, 1994-2001). El gran número de personajes históricos griegos y latinos relacionados en los índices finales de estos volúmenes da cuenta de su interés para la Filología Clásica; son también innumerables las fuentes comentadas que corresponden a los siglos previos, por lo que resulta de gran interés para los estudios de Humanismo. Igualmente menciona a numerosos personajes del mito y de la literatura. De esta magna obra latina Solórzano hizo una *Recopilación* abreviada que ha permanecido inédita hasta que Ricardo Levene la publicó en 1945 en dos volúmenes.

d) La quinta obra latina, *Emblemata Centum Regio-Politica* (Madrid, 1653), contó con una reedición en 1779 y una nueva edición en 1987 (González de Zárate). Lorenzo Matheu y Sanz (Valencia, 1658) la tradujo al castellano. En 1790 Francisco António de Novaes Campos la tradujo al portugués y la ofreció al Príncipe Dom João con el título *Príncipe Perfeito. Emblemas de Don João de Solórzano* (Río de Janeiro, Brasil, 1790); María Helena de Teves Costa Ureña Prieto lo ha editado en edición bilingüe latino-portuguesa (Lisboa, 1985) a partir del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Brasil. Aurelio Pérez Jiménez ha dedicado cuatro estudios



a las fuentes clásicas de esta obra (2001, 2002, 2003a, 2003b), a los que remitimos para más información. Beatriz Antón y Ana Aldama han dedicado igualmente varios estudios a este texto de emblemas, de los que ofrecemos sólo algunos títulos en la bibliografía (1995, 2002, 2009, 2010); lo han hecho también Castro (2008) y Espigares (2008).

El resto de su obra son memoriales, informes, discursos, alegaciones y apuntes de contenido jurídico, reunidos —como hemos indicado— bajo el título de *Obras póstumas* (1676, Zaragoza, herederos de Diego Dormer; y Madrid, casa de Gabriel de León, bajo un segundo título de *Obras varias*). Gayangos (1877) relacionaba algunos escritos inéditos, sobre los que Vas y Duque (2005) han ampliado información. Un amplio y documentado estudio biográfico ha sido publicado por Enrique García Hernán (2007).

3. LAS REFERENCIAS DE SOLÓRZANO A SAN AGUSTÍN

El registro realizado de las citas directas e indirectas de San Agustín son las siguientes:

- *Política Indiana*:

I, 6, 17, 35, 51, 52, 53, 54n, 56, 58n, 63, 72, 76, 90, 93, 132, 133, 217, 222, 245, 266, 285, 292, 351, 373, 376, 383, 384, 390, 392, 400.

II, 10, 254, 275, 301, 401.

III, 91, 124, 234, 235, 250, 285.

IV, 119, 262, 262, 295.

V, 19.

- *De Indiarum iure*:

- 1ª parte:

- 1ª.I. *De inquisitione Indiarum*: i.10; ix.6; xv.17 (*In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*); i.34; ix.51; 53; xi.10; xv.17 (*De genesi ad litteram*); ii.11; iv.16; 31; 36; vii.50; 55; viii.16; ix.2; 7; 9; 20; 50; 51; 53; 67 (*De civitate Dei*); vii.10 (*De gratia Christi... contra Pelagium et Coelestium*); vii.50 (*De disciplina christiana*); viii.30; x.9 (*De mirabilibus Sacrae Scripturae*); vii.10 (*De gratia Christi et de peccato originali*); xi.12 (*Categoriae decem*); xii.75 (*De ha(e)resibus ad Quodvultdeum*); xv.8 (*In Heptateucum lib. II*); xiv.47 (*De vera religione... contra manicheos*); xiv.71 (*De sermone Domini in monte*); xiv.47 (*De utilitate credendi ad Honoratum*); xiv.88 (*Epistolae*).

- 1ª.II. *De acquisitione Indiarum*: i.18; iii.55 (*De Trinitate*); ii.18; iii.2; 13; 49; 54; 55; iv.2; 5; 16; 19; vi.5; 44; 56; 57; 71; vii.21; 56; 65; 69; 72; viii.4; 124; 125; ix.4; 124; 125; ix.22; x.27; 61; 69; xi.5; 13; 18; 24; 43; 46; xii.16; 111; 122; xiii.32; xiv.32; 76; 88; 97; 98; 113; xv.16; xvi.40; 59; 61; 70; 72; xvii.62; xxi.42; 59; xxiii.31 (*De civitate Dei*); ii.25; ix.58; xxiv.60 (*De libero arbitrio*); ii.27; iii.14 (*Contra Faustum manichaeum libri triginta tres*); iii.2 (*De consensu Evangelistarum*); iii.6; xii.111; xiii.70 (*Confessiones*); iii.49; xvii.11 (*De utilitate credendi*); iv.42; ix.55; x.39; xiii.10; 21; 26; 53; xvi.59; 95; 104; xvii.93; xviii.38; xix.15; 70; 73; xx.88; xxiii.108; xxiv.72 (*Epistolae*); ii.25; iii.15; vi.55; x.25; xiii.18; 46; xvi.91; 101; 102; 109; xviii.40; xix.61; 64; 72 (*Quaestiones*); viii.59; xiv.28; xvi.35; xvii.93; xviii.36; 81; xx.56; 89; xxiii.41; 156 (*Sermones*); v.42 (*De cura pro morte agenda*); vi.1; xiv.114 (*Super Iosue [In Heptateucum]*); ix.27 (*De genesi ad litteram*); x.30; xvi.28; 84; 96;

xviii.54; xix.3; 55 (*Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium*); x.32 (*Contra Iulianum*); x.34 (*De patientia*); x.60; xxi.23 (*Enarrationes in psalmos*); xii.84 (*Supra Iudit*); xiii.13 (*De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum*); xiii.32; (*De excidio urbis*); xiii.32; xix.76 (*retractationes libri duo*); xiv.15 (*De mendacio*); xx.58 (*Quaestionum in Heptateucum libro VIII*); xxiii.90 (*De nuptiis et concupiscentia*); xxiii.108 (*De doctrina christiana libri IV*); xxiii.144 (*Tractatus CXXIV in Ioannis Evangelium*); ii.25; xvii.17; xxiv.60 (*Contra adversarium Legis et Prophetarum*); xvii.96 (*De gratia Christi et de peccato originali*); xix.69 (*De duabus animabus*); x.26 (*Adversus litteras Petilianí*); ii.7-8; iii.7; 27; v.52-55; 75-79; vi.64-65; x.24-26; 37-40; xi.42-43; 46-47; xiii.21; 44-46; xv.16-18; xvi.84; 95-96; 101-102; 108-109; xvii.6; [¿38-39?]; xviii.38-39; xix.50; 54-55; xx.57-59; xxiii.43 (*Decretum*).

- 1ª.III: *De retentione*: i.59; iv.3; iv.32; v.6; v.33; vii.9; 35 (*De civitate Dei*); iv.14; 15; vii.39 (*Ad Bonifacium epistola*); vi.104 (*Epistola 49*); vii.14 (*De libero arbitrio*); vii.45 (*De sermone Domini in monte*); viii.18 (*Enarrationes in psalmos*).

- *Emblemata*: 57 (24).

- *Parricidio*: 9, 11, 53, 98, 102, 117, 135, 146, 155, 162, 168.

4. ALGUNOS PASAJES

Aunque hemos indicado los pasajes registrados en algunas obras latinas de Solórzano, esa relación es aún más exhaustiva, pues habría que añadir las referencias incluidas en la segunda parte del *De Indiarum iure...* y en las obras escritas en castellano. Dada esta abundancia de pasajes, nos limitaremos al comentario de algunas contenidas en *Política Indiana*.

a) Desde la misma dedicatoria del libro al rey Felipe IV, Solórzano acude a San Agustín para justificar con un ejemplo la acción de publicar en castellano una edición adaptada de su magna obra latina del derecho indiano. No le faltan al jurista madrileño razones para esta extensa publicación en seis libros, que explica en los siguientes términos y que acompañará con la correspondiente frase agustiniana:

Dióseme a entender entonces que sería del gusto y servicio de Vuestra Majestad que estos libros se pusiesen en lengua castellana, para que gozasen de ellos los que no entienden la latina; y lo mismo me han pedido por carta[s] muchas personas de las Indias bien advertidas, diciendo cuánto se desea en ellas su traducción y que las noticias que encierran y cuestiones que tocan y resuelven, puedan ser comunes a todos, y tengan llave con que poderlas abrir de cualquier manera o forma que sea, como en otro caso dijo San Agustín. [Nota 6: *Div. August. Lib. 4 de Doctrin. Christ., c. 11: Quid prodest aurea clavis, si aperire, quod volumus, non potest? Aut quid obest lignea, si hac potest, quando nihil quaerimus, nisi patere, quod clausum est?* («¿Qué aprovecha una llave de oro, si no puede abrir lo que queremos? O ¿qué perjudica una llave de madera, si con ésta puede, cuando no buscamos otra cosa, abrir lo que está cerrado?»)] (*Pol.Ind.*, edición de 1972, t. I. 6).

b) En la dedicatoria «Al lector» Solórzano expresa entre otras la idea de que su intención de escribir esta obra se rige por el principio de ser comprensible para la mayoría de las gentes sencillas, lo que justificará que se pueda encontrar alguna expresión próxima a lo vulgar o poco elegante, porque en algunos casos así lo requie-



ra la claridad. Y pone a San Agustín como modelo para seguir este principio, aunque ello signifique aflojar un poco el arte del bien escribir; en la nota a pie de página remite a su obra latina donde se extiende más en este sentido con otras referencias como las de Alciato, Brecheo, Juan Gutiérrez, Jerónimo Ceballos y Mauro Burgos:

Que no en valde escribió San Agustín, que más quería ser reprehendido de los Gramáticos, que dejar de ser entendido de los pueblos. [Nota 7: *Div. August. in epist.: Malo ut me Grammatici reprehendant, quam non intelligant populi* («Prefiero que los gramáticos me reprendan a que las gentes no me entiendan»). *Vide alia, quae congressi, 1 tom. lib. 1, c. 4, n. fin.* («Véanse otras citas que reúno en el tomo 1, libro 1, cap. 4º al final»)] (*Pol.Ind.*, t. I. 17).

c) Al comienzo del capítulo III se ocupa de los nombres dados a las tierras descubiertas por Cristóbal Colón, manifestando que prefiere la denominación de Nuevo Mundo porque desde antiguo se entendía la tierra entonces conocida como dividida en las tres partes bien denominadas (Europa, Asia y África), mientras que la ahora descubierta sería la cuarta y la suelen denominar vulgarmente «América». El enojo de Solórzano se prolonga a lo largo de este capítulo y se repetirá en pasajes posteriores. Sus palabras en esta ocasión dicen así:

Entre los nombres que hasta hoy se han dado a nuestras Indias Occidentales, ninguno hallo más conveniente y significante de su grandeza, que el de «Nuevo Mundo», en latín *Novus Orbis*. No porque yo crea ni siga la opinión de los que dijeron que había muchos mundos; sino porque los antiguos dividieron en tres partes todo lo que conocían del ya descubierto, conviene a saber, África, Europa y Asia, como lo dije en el capítulo primero: habiéndose después hallado ésta, que vulgarmente llaman «América», la comenzaron a contar por cuarta, y a llamarla *Nuevo Orbe* o *Nuevo Hemisferio* con mucha razón por la inmensa grandeza de sus Provincias... [Nota 1: *Quos refert & refutat D. Aug. D. Isid. Arist. Tert. Lipsius & plures alii apud Me lib. 1, cap. 12, n. 75 & novissime Salmut.* («A los que se refiere y refuta S. Agustín, S. Isidoro, Aristóteles, Tertuliano, Lipsio y otros muchos en mi obra, libro 1, c. 12, número 75 y recientemente Salmucio»)] (*Pol.Ind.*, t. I. 35).

d) En el capítulo V Solórzano habla del origen de las gentes del Nuevo Orbe y acude a la explicación bíblica para justificar que los indígenas deben ser tratados exactamente igual que el resto de los pueblos conocidos, pues son criaturas de Dios, aunque fuesen monstruosas, pues, en el caso de haberlas, o bien no serían hombres o bien serían también descendientes del primer hombre. Dice así:

Varias y aun desvariadas opiniones tuvieron los filósofos gentiles cerca de la primera creación y propagación de los hombres. Pero entre los que por la misericordia de Dios profesamos su Fe Católica, tan cierto es como sabido, que todos los que se hallan y se hallaren en cualquier parte del Orbe, traen su origen y descendencia de nuestro primer padre Adán, a quien Dios crió y formó del polvo de la tierra, y aun tomándole, según algunos dicen [Nota 2: ... *Div. Aug. Tract. 9 in Joan. quaest. 10. Ego dict. cap. 9. n. 6*], de todas las cuatro partes de ella, para que fuese origen de cuantos en ella naciesen, y dueño de cuanto en las mismas se criase y produjese. / Y teniendo



esto por asentado y de Fe, el gran Agustino [Nota 1: *lib. 16. De civit. Dei, cap. 8, in fin.* («*La ciudad de Dios*, XVI, cap 8 al final»)], tratando de lo que algunos autores escriben de gentes monstruosas, saca por conclusión que, si se hallan tales, o no serán hombres, o si lo son, es forzoso, que sean descendientes de Adán (*Pol.Ind.*, t. I. 51-52).

e) En cambio, Solórzano comenta cómo San Agustín no pudo aceptar que hubiera hombres en tierras muy alejadas de las habitadas con grandes extensiones de mar por medio a causa de la imposibilidad técnica de haber podido llegar hasta ellas:

De lo cual no debemos maravillarnos, porque esta dificultad apretó de suerte a San Agustín, que quiso más afirmar ser imposible que estas partes australes fuesen habitadas de hombres y negar, como negó, que hubiese antípodas, que confesar (oprimido de tan apretado argumento) que en alguna parte del mundo se pudiesen hallar hombres que no descendiesen de Adán; y eso por tener por absurdo el gran Santo que algunos de sus descendientes pudiesen haber pasado a ellas atravesando la inmensidad del Océano y no teniendo en aquellos rudimentos del mundo modo ni arte para poder navegarle ni conocimiento de la piedra imán y aguja de marear, como luego diremos. [Nota 3: *De civit. Dei lib. 16, cap. 9, ubi Ludov. Vives, in []notis, & Ego dict. cap. 9, n. 20* («*La Ciudad de Dios*, XVI. 9, donde Luis Vives, en notas, y yo en dicho cap. 9, n. 20»)] (*Pol.Ind.*, t. I. 53-54).

f) Refiere otros ejemplos de ignorancias sobre el origen de los hombres de otras tierras y de cómo los antiguos discrepaban en la forma de propagarse los diversos pueblos o de qué pueblos diezmados o extinguidos se recuperaran, para lo cual inventaban explicaciones fantásticas. Ovidio, Heródoto y San Agustín cuentan esos errores y Luis Vives los comenta, según Solórzano los va citando a lo largo del capítulo (epígrafes 11-23):

La cual dificultad movió el grande Agustino, aun hablando de los animales, que después del diluvio se hallaron en islas no tan distantes como éstas de que tratamos, y nunca acabó de salir de ella, como ni Luis Vives, su comentador, ni fray Gregorio García, aunque lo procura por once parágrafos concluyendo que o serían pasados a estas regiones por ministerio de Ángeles, como cuando fueron traídos a la presencia y conspecto de Adán, para que les pusiese los nombres que les cuadrasen, o que mandaría Dios a la tierra que los crease y produjese de nuevo, como lo hizo antes del diluvio. [*D. August. lib. 16 De Civit. Dei, cap. 7, Vives in notis ad eum.*] (*Pol.Ind.*, t. I. 56).

g) Dado que Solórzano no comparte tantas hipótesis y creencias fantásticas acerca del origen de los indígenas y de la variedad de animales y plantas que hay en el *Orbe Nuevo*, explica con un racional argumento que toda la vida que se encuentra en dicho continente se debe a que todos los seres que allí habitan llegaron a esas tierras de forma natural, porque lo más probable —añadía— es que existan algunas partes de este continente, no descubiertas aún, por las que hayan podido pasar desde las tierras antiguas, sea por tierra o por mar, pero en cualquier caso, próximas (epígrafe 31). Y aunque hay autores que piensan de este modo (recogidos en

p. 58, nota 3), Solórzano vuelve a citar a San Agustín como refrendo de su argumento, en concreto el pasaje *De mirabilibus Sacrae Scripturae*, I.1 (*Pol.Ind.*, t. I. 58, nota 4), de tal manera que apoyándose en las más recientes exploraciones de las costas norteamericanas señalaba el posible paso de europeos por Groenlandia al *Labrador* y de tártaros, indios y chinos por la costa noroccidental del Nuevo Orbe; igualmente recuerda el estrecho de Magallanes que abría por el sur la comunicación marítima con el Pacífico.

h) En el capítulo VI de este primer libro Solórzano critica las opiniones de los antiguos que negaban sin fundamentos verdaderos la presencia de hombres en las tierras que pudiese haber más allá de los límites conocidos; no salva tampoco a San Agustín cuando dice:

Ni pudieran tener disculpa el encumbrado ingenio de San Agustín, y de otros grandes varones que antes y después florecieron, afirmando por cosa constante que ya entre las aguas que los estoicos concedían al Austro y al Occidente, se hallasen algunas tierras, ésas no podían ser pobladas ni habitadas por hombres racionales y verdaderos descendientes de Adán, pues no puede mentir la Escritura, que dice que todos los que somos, procedemos de él, ni se hallaba indicio ni forma de que alguno que lo fuese, hubiese pasado ni pudiese pasar a tan remotas regiones y separadas de este otro Hemisferio con toda la inmensidad del Océano que entonces (como diremos luego) le juzgaban innavigable (*Pol.Ind.*, t. I. 63-64).

i) En el capítulo VII Solórzano aborda la cuestión de si con anterioridad al descubrimiento del nuevo continente había algún tipo de testimonio antiguo o bíblico que lo pudiera presagiar; tras recorrer algunas profecías y el valor que puedan tener sus significados, vincula la gloria del descubrimiento a la acertada política de los Reyes Católicos y recuerda que los más antiguos nombres de este reino, *Pania* y *Tubalia*, significaban en griego y en caldeo el mismo concepto: «universal», que en romance se dice «todas las cosas»; refrenda su afirmación con palabras del Evangelio y de San Agustín, que serán confirmadas por otras de San Jerónimo, San Pablo, San Hilario y Maluenda. Nos interesa el siguiente párrafo:

Y a la propia anunciación o profecía se aplica lo de San Mateo [8 y 24] y San Lucas [13], cuando dicen «que juntará Dios el Gremio de su Iglesia o Fieles de ellas de los cuatro vientos, y del Oriente y del Occidente», que es como si dijeran, según la exposición de San Agustín y la de Palacios de las cuatro partes del Mundo y de los lugares de él. [Nota 3: *August. In Ioannis Evangelium tractatus 118..*] (*Pol.Ind.*, t. I. 72).

j) Las características de la Iglesia cristiana de universalidad y expansión son objeto de comentario y ejemplificación, porque las dos inciden en la tarea emprendida por los Reyes Católicos de cristianizar el nuevo continente. De nuevo San Agustín es traído como refrendo de autoridad porque en su obra justifica que la llama de la fe se propague por todos los rincones:

El llamarse Apostólica y Católica la Iglesia, no precisa que todas las naciones hayan venido a ella por sola la predicación de los Apóstoles, o de sus setenta y dos discí-



pulos, que tomaron por ayudantes; sino descubre que ellos plantaron la Fe y sembraron por lo más conocido del mundo la semilla del Verbo Divino, cuya cosecha se puede decir suya, aunque se haya hecho o haga por otros sucesores suyos en la misma predicación, y muchos años o siglos después, hasta que venga a coger y cundir por todo el Orbe. Como con elegancia lo consideraron y dijeron el gran Tertuliano y divino Agustino, y trayendo el ejemplo del que pone fuego a algunas partes de una ciudad, el cual, cundiendo, la abrasa después toda; se puede decir con verdad, que la abrasó el que le puso: lo dice también Belarmino y los que le siguen. [Nota 6: *Tertul. lib. 4, Adversus Marcionem... D. August. In Epist. 80 ad Hesichium*] (*Pol.Ind.*, t. I. 76).

k) Nuevo ejemplo ofrece San Agustín para justificar las acciones de descubrimiento, ocupación y conquista de las nuevas tierras, porque se fundamentan, además de en argumentos políticos, en los propios de la fe cristiana, con lo que la postura española adquiere mayor fuerza en el panorama internacional de los siglos XVI y XVII. Dice así uno de estos pasajes:

Y con mucha razón, pues si Dios es dueño de todo, está en todo y lo gobierna todo, como es de Fe, y con elegantes palabras lo dice Lipsio, ninguna cosa hay más conforme a justicia y derecho que seguir lo que su Divina Majestad con su gran ciencia y providencia ordena y dispone, y no se halla modo para censurar o sindicar como injusto o inicuo lo que sirve guiar, encaminar o autorizar; como en varias partes nos lo enseña el divino Agustino [Nota 1: *De libero arbitrio III, cap. 5, Contra adversarium legis et Prophetarum VI, cap. 14...*] (*Pol.Ind.*, t. I. 89-90).

l) La justificación de la guerra es un argumento que desde la antigüedad han defendido por motivos diferentes autores bien conocidos como Aristóteles, Platón o Cicerón. También lo hizo San Agustín, cuando con la guerra se buscaba el bien común y evitar los peligros que amenazaban hombres brutos y salvajes. Dice así el pasaje del jurista madrileño:

Y no parece que va lejos de esto San Agustín, cuando enseña que es lícita la guerra que se encamina al bien y provecho de los mismos contra quien se hace, y se les quita la libertad en que peligrarían no siendo domados (*Pol.Ind.*, t. I. 93).

m) El libro II de esta obra trata de la libertad de los indios, de su estado y de sus condiciones de vida. Reconoce Juan de Solórzano la gran polémica que ese trato generó entre los distintos sectores de la sociedad hispana y extranjera desde el siglo anterior; está convencido, por otro lado, de que la acción evangelizadora de la monarquía española es la principal tarea que se puede exponer para justificar la colonización llevada a cabo desde el descubrimiento de las tierras del Nuevo Mundo; sin embargo, otros no han querido comprender las buenas intenciones de esa política desde el primer momento y han pretendido ver solamente la acción negativa que la colonización conllevó por parte de algunos abusadores; Solórzano hablaba de que se acusaba a los españoles de privar a los indios de la libertad natural, del dominio y disposición de sus bienes y haciendas o de que se les hiciera guerra justa,

movidos por la doctrina de Aristóteles (*Política* I), hasta el punto de llegar a «cazarlos, cautivarlos y domarlos» como a salvajes; se refiere en varias ocasiones al daño hecho por el obispo de Chiapas (Bartolomé de las Casas), cuya obra circulaba en cuatro lenguas para mayor difusión de los excesos y vicios castellanos con los indios en una interpretación sesgada de la realidad colonial; remite al libro anterior (I.xii.9), donde ha explicado que, a pesar de esos excesos, se hizo en todas partes mucho bien con la conversión unas veces y con la educación otras, que se actuó con gran solicitud y cuidado y sin reparar en gastos, incluso se castigó a los culpables de abusos, y recuerda que el Consejo de Indias tenía como primera Ordenanza el cuidado, protección, desarrollo y educación de los indios. Pues bien, al entrar en los detalles de esa polémica recuerda el ejemplo expuesto desde la antigüedad por el que los sabios y prudentes gobiernan y tratan de corregir a los ignorantes. Dice así:

Y el Obispo del Darién Fr. Tomás Ortiz, en aquellas porfiadas y repetidas disputas que sobre este punto tuvo con el Obispo de Chiapa en presencia del Señor Emperador Carlos V y sus Consejos [nota], se atrevió a decir y afirmar que eran siervos *a natura*, contando de ellos y de su incapacidad tantos vicios y torpezas, que parece persuadían, se les hacía beneficio en quererlos domar, tomar y tener por esclavos: pues no se deben dejar en su entera libertad los que no saben usar bien de ella; y es injuria porque se deben gracias, cuando los sabios y prudentes se encargan de mandar, gobernar y corregir a los ignorantes, como explicando el lugar de los Proverbios [nota 4: *Prov. 1, v. 10, 26. D. Aug. apud Gratian. in cap. paratos, & cap. ad veros, 23. q. 1 & lib. 19 de Civit. Dei cap. 21...*], lo enseñan los Sagrados Doctores Agustino, Ambrosio y otros que lo siguen. / Y trayendo el ejemplo de los bárbaros, que domó y sujetó a su Imperio Alejandro, lo dice Plutarco, referido en nuestros términos por Otálora. Y el de los romanos, San Agustín [nota 6: *lib. 5 de Civit. Dei, cap. 12, 15 & 17 relatus in c. omnes, 28. q. 1 ...*] (*Pol.Ind.*, t. I. 132).

n) Continúa Solórzano apoyando la justificación de la causa colonizadora aportando otros testimonios de los Santos Padres y de los Evangelios. Así sucede con el epígrafe 6 del mismo capítulo (II.i.6), en el que leemos:

Lo cierto es que, considerando los Señores Reyes Católicos y los demás que les han sucedido, que estos Indios les fueron principalmente dados y encomendados, para que por bárbaros que fuesen los procurasen enseñar e industrial y atraer de paz a la vida política y Ley Evangélica, como consta de la Bula de Alejandro VI, de felice recordación, que en otra parte va referida, y que esto no se consigue bien por vía de dureza o esclavitud, sino por la de amor, suavidad, tolerancia y perseverancia, y mirando y deseando más la comodidad y aprovechamiento de los que pretendemos reducir y convertir, o tenemos ya reducidos y convertidos, que la propia nuestra, según la doctrina de San Agustín, Santo Tomás y de todos los que bien sienten. [Nota 6: *D. Aug. lib. 4, De Civit. Dei, cap. 7...*] (*Pol.Ind.*, t. I. 133).

ñ) En el capítulo dedicado a la coca (II.x), dentro de los cultivos agrícolas que practicaban en la zona andina peruana, Corregimiento de Paucartambo, Solórzano describe las propiedades que al parecer esta planta tenía, describiendo su altura, sus



cosechas de hojas y el precio de los indígenas; a continuación pasa a referir los recelos que plantea a las autoridades el cultivo y comercio de la citada planta por el uso supersticioso o abusivo que podía hacerse de ella. Una vez más, los ejemplos se fundamentan en los escritos de inspiración cristiana como dice en el epígrafe 16 recordando al obispo de Hipona:

Todavía se tiene por cierto que no harán ilícita esta contratación los dichos recelos: porque si éstos bastaran, ninguna cosa hay, por buena y útil que sea, de que no pueda abusar la malicia humana, como ya lo dejé tocado en el capítulo 6 y elegantísimamente lo advierte San Agustín y Pedro Gregorio [nota 3: *D. August. Epist. 154, ad public. refertur, in cap. ne occides, dis. 23. q 5...*]; y ni se les pudiera permitir ni vender el oro, plata, agi y maíz, porque también lo suelen gastar y ofrecer en sus sacrificios e idolatrías (*Pol.Ind.*, t. I. 217).

o) En algún caso, como el siguiente, la mención de San Agustín se inserta en la explicación semántica de un término, no conformándose Solórzano con citar a gramáticos latinos sino que aporta citas de otros escritores y Padres de la Iglesia. El pasaje que reproducimos se inserta en el capítulo xi. de este libro II (tomo I de nuestra edición), en el que habla de la necesidad de que los indígenas críen también ganado y se hagan pastores; tras poner varios ejemplos, explica el sentido de *pecunia*, «dinero», que derivaría precisamente de la actividad ganadera. Lo dice así:

Y del ganado, que se llama en latín *pecus*, sacaron el nombre del dinero, que se llama «pecunia», tomando éste y otros vocablos su origen del pasto y pastores, como de la cosa que más se preciaban, según lo advierten Marco Varrón y Festo Pompeyo [nota 8: ... & *D. August. apud Gratian. in cap. totum, 1 q. 3*] (*Pol.Ind.*, t. I. 222).

p) Otra referencia al trato correcto que los indígenas debían recibir aparece en el capítulo xiii, cuando Solórzano recuerda que no se les puede tratar como si fueran animales o bestias de carga, ni aunque pudieran ser esclavos; dice así el epígrafe 20:

Pareciendo que no era justo que hombres que son libres y mandados tratar como tales, hiciesen oficios de bestias, pues aún en los esclavos reprehende San Agustín y Clemente Alejandrino [nota 1: *D. August. lib. 1, de serm. Domin. in monte, cap. 19...*] que nos sirvamos como de jumentos los que somos cristianos. Especialmente considerando que no hay cosa que así enerve el cuerpo y debilite sus fuerzas como el oprimirle de ordinario con tales cargas... (*Pol.Ind.*, t. I. 245).

q) En el capítulo xv del libro segundo aborda Solórzano la cuestión de la explotación de las minas y del empleo de indios en el trabajo minero. Un largo recorrido por las referencias de estos trabajos desde la antigüedad hasta el siglo XVI justifica el uso que se viene haciendo de esas minas y al hablar de cómo griegos y romanos explotaron los recursos que encontraban en sus territorios con apoyo de ejemplos de la misma Biblia, dice:



Ni tampoco el cuidado que en el mismo pusieron los romanos, cuyo gobierno fue siempre reputado por el más justo y sabio de cuantos en tiempos antiguos entre gentiles se conocieron, como lo dice San Agustín [nota 6: *D. August. De Civitate Dei, lib. 5, cap. 7 & 16...*]. Y de ellos se sabe que adonde quiera que extendieron su imperio y hallaron *minas* que pudiesen ser del provecho, no perdonaron trabajo ni diligencia en labrarlas y cultivarlas, barrenando y penetrando los montes y volviéndolos, como Plinio dice, de arriba abajo y a veces con estrago de infinitos mortales (*Pol. Ind.*, t. I. 266).

r) En el capítulo siguiente Solórzano aborda los aspectos negativos de la explotación minera, de tal forma que va enumerando razones y testimonios de escritores griegos, latinos y bíblicos que enumeran los perjuicios derivados de la explotación de estos recursos y las distintas formas de poder llevarla a cabo con respeto de la vida de los trabajadores y de conformidad con las Sagradas Escrituras. Son tantos los testimonios aducidos que en casos como el siguiente, Solórzano se limita a mencionar a San Agustín y remitir en nota a la cita concreta que ya había recogido en su magna obra. Ha hablado de los principios de un buen gobierno y entre las máximas que refrendan estas ideas está la de San Ambrosio, transmitida por Graciano (epígrafe 61), que dice: «es mejor conservar las vidas de los mortales que las de los metales», o vale también la respuesta del emperador Trajano a Plinio (epígrafe 62) cuando recomendaba: «No debe el Príncipe querer ni procurar menos el bien de los hombres de cualquier lugar de su Imperio, que el aumento del dinero de que para lo público necesita». Otros testimonios preceden a la cita agustiniana, queriendo decir con ella que el trabajo encomendado en estas labores no puede significar una esclavitud ni un agotamiento vital de los trabajadores, sino que deben simultanear el trabajo con el descanso y han de disponer de tiempo que les permita la meditación y contemplación de la fe cristiana. El epígrafe 68 dice:

En otra parte por David [*Salm. 33*] les dice que gusten y vean cuánta es su suavidad y cuán bienaventurados los que en él esperan y creen. Todo lo cual será difícil de persuadir a los indios si se ven en esta opresión. Y no podrán vacar a la meditación y contemplación de la Fe, dado caso que la reciban, la cual, para que eche hondas y firmes raíces, requiere esto precisamente, como en otro salmo lo dice el mismo David [*Salm. 45*]: «vacad y ved que yo soy Dios», en cuya exposición dice San Agustín [nota 6: *D. August. Psalm. 70 & plures alii apud Me d. cap. 14, n. 18...*] y otros santos muchas cosas a este propósito; y no conduce poco un capítulo del Decreto y otro de Quintiliano, que nos enseña que de la continuación del demasiado trabajo nace entorpecerse el entendimiento, y que el trabajo y cansancio debilitan la naturaleza (*Pol. Ind.*, t. I. 285).

s) En relación con el mismo asunto, ya en el capítulo xvii, Solórzano vuelve a recordar a San Agustín para sustentar la idea de que es cristiano resguardar la religión y piedad en todos los actos de gobierno, aunque ello implique renunciar a una mayor explotación de los recursos mineros que supondría una recarga excesiva sobre los indios. La creencia es que «Dios aumentará por otras vías los tesoros que se minoraren por aliviar a los indios», porque la adquisición de tesoros requiere valerse de medios humanos con legitimidad y seguridad. Dice el texto:



De cualquier manera que sea, la verdadera y prudente razón de estado es mirar y aspirar a sólo aquéllo que es lícito, y ninguna ha salido jamás provechosa que pospone los preceptos y respetos divinos a los intereses humanos, como lo dice San Ambrosio u otros muchos autores, y más apretadamente San Agustín [nota 1: *D. August. lib. 19, De Civitate Dei, cap. 14 & 17*], diciendo que no debe tenerse por cristiano quien gobierna sus reinos sin dar todo el resguardo posible a la religión y piedad (*Pol.Ind.*, t. I. 292).

t) En el capítulo xxii se ocupa del pago de los diezmos que se abonaba por las tierras y otras propiedades a la Iglesia antes de hacer efectivo otros tributos. El razonamiento de Solórzano hay que entenderlo lógicamente en el contexto de la época y desde la circunstancia de que todo el poder político estaba supeditado a un poder superior que era el divino; todos deben pagar el diezmo, sean o no propietarios, ricos o pobres, porque por pagar el diezmo nadie se hacía más pobre ni más rico de lo que ya lo fuera, según se desprendía de la doctrina de Santo Tomás y de numerosos juristas. La explicación de Solórzano es la siguiente:

Porque nunca se ha hallado nadie que por pagar diezmos se haya empobrecido; antes siempre (como grave y repetidamente lo enseñan San Agustín y San Jerónimo) [nota 5: *D. August. apud Host. in sum. de decim. n. 16 & apud Gratian...*], eso les hace más ricos y les llena de abundancia de bienes espirituales y temporales, en tanto grado, que es común opinión que si el que tiene en arrendamiento alguna heredad dejó de pagar los diezmos del fruto de ella, y después le sobreviene alguna esterilidad, no podrá pedir remisión por respeto de ella, porque se tiene por cierto que este trabajo se lo envió Dios en pena y castigo de aquel delito (*Pol.Ind.*, t. I. 351).

u) El capítulo xxiv está dedicado a la necesidad de que los indios vivan en ciudades y pueblos con unas leyes modernas que les garanticen su subsistencia, es decir en una sociedad civilizada, como desde la antigüedad ha sido reconocido y demostrado por tantos autores. También esta sociedad de los hombres encuentra la aceptación divina que Solórzano interpreta en los siguientes términos con refrendo de San Agustín:

Que haya sido y sea igualmente acepta y agradable a Dios lo reconocen Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás, S. [Juan] Crisóstomo y otros muchos, así gentiles como cristianos, porque mediante ella de este mundo, que es una como gran ciudad donde habitan todos los hombres, se dividen en otras menores los que son de naciones distintas: allí viven a su modo, guardan y establecen las costumbres y leyes particulares que juzgan por convenientes, sin las cuales, como dice San Agustín, referido por nuestro político Bobadilla [*D. August. apud Bobad. d.c. 1 in 5, in fin. & lib. 2, c. 2, n. 8*], no puede estar comunidad ni compañía alguna, aunque sea de ladrones y salteadores (*Pol.Ind.*, t. I. 373).

v) En el mismo capítulo, epígrafe 23, Solórzano va explicando cómo se produce a lo largo de la historia la adaptación a las nuevas costumbres por parte de los pueblos conquistados, sin que ello quiera decir que se justifique la eliminación de quienes prefieran continuar con las costumbres anteriores siempre que no choquen



con principios esenciales de la sociedad conquistadora. Recuerda la multitud de cédulas que establecían la obligación del respeto a los indios y sus costumbres y cómo es el paso del tiempo y la llegada de las nuevas generaciones las que van adaptándose a las costumbres más civilizadas. Ilustrado con numerosas citas y ejemplos nos habla de lo ocurrido en tiempos de los romanos:

[...] Los romanos a todas las naciones fieras y bárbaras que rendían con el valor de sus armas, procuraban ajustarlas a costumbres igualmente políticas y sociables, como grave y elegantemente después de Estrabón lo dicen San Agustín y otros escritores [nota 4: ... *D. August. De Civitate Dei, lib. 5, cap. 12, 15 & 17, relatis in cap. omnes, paragr. ecce 28 q. 1; ...*], alabándolos mucho por esta causa (*Pol.Ind.*, t. 1. 376).

w) El capítulo xxv está dedicado a explicar el propósito de encauzar la civilización de los indios eliminando sus idolatrías, borracheras, ociosidad, desnudez y otros vicios propios que los caracterizaban. Dará numerosas explicaciones, fundamentos y ejemplos de este proceder. En lo que a San Agustín se refiere, aparece al comienzo del capítulo:

No bastara haber tenido cuidado de reducir y poblar los indios en la forma que se ha visto en el capítulo pasado, si igual y juntamente no se pusiera él mismo en su cristiana y política gobernación y enseñanza, enderezada al fin e intento que llevamos de mejorarlos; porque para esto principalmente se hacen las poblaciones y ninguna hay que pueda durar sin justicia, leyes, costumbres y policía: como después de San Agustín nos lo enseña Bartolo y otros autores [nota 1: *Div. August. De Civitate Dei, lib. 2, cap. 21...*], diciendo que sólo los hombres silvestres carecen de esto, porque también carecen de pueblos y que deben ser contados entre las bestias; como de los Hunos lo dijo Amiano Marcelino y generalmente de cuantos los imitan, el gran Casiodoro (*Pol.Ind.*, t. 1. 383-384).

x) En el mismo capítulo y con relación al hecho de que algunos indios iban completamente desnudos, Solórzano tendrá ocasión de recordar de nuevo a San Agustín y a otros autores que indican la necesidad de cubrir las partes «vergonzosas» del cuerpo humano; teniendo el caso del glorioso San Francisco, quien se autohumillaba y envilecía caminando desnudo por la ciudad, es una conducta disculpable porque se debía a un trastorno o a una inspiración divina, como ya explicara San Ambrosio. En lo que a los indios se refiere dice Solórzano:

A lo cual no obsta lo que dice Américo Vespucio, que entre los indios no les causa daño ni provoca a lujuria, así en hombres como en mujeres, esta desnudez, como ni en nosotros el traer descubierto el rostro y las manos, porque esto es imposible de probar que a él le pudiese constar, ni que sea verdadero, y cuando aún lo fuera, el natural recato de que nos dieron documentos nuestros primeros Padres, pide que siquiera se cubran las partes, que por esto se han alzado con el nombre de *vergonzosas*. como después de S. Pablo lo prueba gravemente San Agustín y Clemente Alejandrino [nota 6: ... *Augus. ap. Mayol. 2, tom. colloq. 1...*], que alaba mucho la advertencia de Poligena, que aun cuando la mataban, tuvo cuidado de que no le pudiesen ser descubiertas, reparo que también le dejó hecho Ovidio en sus *Metamorfóseos* llamando



tegendas las mismas partes. / [...] No será mucho que tal vez disimulemos esto en los indios que aún están semibárbaros y mal destetados de sus costumbres y supersticiones antiguas, cuando vemos que en muchas gentes y provincias de las que hoy reputamos por más políticas y entendidas se frecuenta y tolera lo mismo, y aun se hace gala de ello, como lo dicen los autores que quedan citados y particularmente San Agustín [nota 3: *D. August. Epist. 63 ad Aurelium*], que confiesa de sí, que lo perdonaba aún en cristianos que estaban más robustos y confirmados en nuestra santa fe (*Pol.Ind.*, t. I. 390-392).

y) En el capítulo xxvi aborda el problema de las lenguas de los indígenas y de la conveniencia de unificarlas en una lengua común, con el fin, entre otros, de favorecer la concordia, para lo que sigue siendo San Agustín una referencia obligada:

Lo cual [la concordia de los ánimos se alcanza mejor con la conformidad del lenguaje] es verdad en tanto grado que dice Plinio que esta variedad de lenguas ocasiona que casi no surtan entre sí ve[er]dades y oficios de hombres, los que las tienen distintas. Y San Agustín [nota 9: *Div. August. lib. 19, De Civitate Dei, cap. 7*], que hace que se aborrezcan o parte[er]n [separen] de suerte que de mejor gana se halle y conserve un hombre con sus perros que con el que tiene diferente lenguaje (*Pol.Ind.*, t. I. 400-401).

5. CONCLUSIONES

Las treinta citas de san Agustín que hemos registrado sólo en el tomo primero de *Política Indiana* (libros I y II) son una evidente representación de la múltiple presencia que el autor de la *Ciudad de Dios* tiene en la obra jurídica de Juan de Solórzano. El papel ejemplificador que la Biblia y los escritores cristianos tienen en el conjunto de la obra latina y castellana del jurista madrileño es similar al papel desempeñado también por los más variados autores griegos y latinos: en efecto, poetas, dramaturgos, historiadores, oradores, filósofos, moralistas, novelistas y, lógicamente, juristas aparecen citados continuamente y reiteradamente en un afán de fundamentar documentalmente sus argumentos; unas veces por razones históricas, otras, por razones filosóficas, la mayoría por razones jurídicas, pero igualmente hay razones morales, religiosas, económicas, culturales, sociales, etc. En cada caso comentado Solórzano aporta razones de variado tipo, ejemplos de distintas épocas, textos de diferentes autores.

Los textos de san Agustín no aparecen reproducidos en latín salvo en casos muy concretos; Solórzano ha evitado extender más esta obra —síntesis y actualización de la publicada en latín en 1629 y 1639— y remite a los interesados a través de miles de notas a pie de página a *De indiarum iure*, donde no sólo incluye la cita textual que anuncia en *Política Indiana*, sino otras muchas que por abreviar no ha mencionado. Ello permite al lector interesado acudir directamente a la gran obra para una información más completa y leer las citas en la lengua original, en este caso, la latina.

Por otro lado, aunque la *Ciudad de Dios* es la obra de san Agustín más citada por el contenido político y jurídico, hay otras muchas obras agustinianas mencionadas que demuestran la lectura detallada que Solórzano había realizado del texto agustiniano, tal como hemos podido reconocer en nuestro tercer apartado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (SELECCIÓN)

- ALDAMA, A. M.^a - ANTÓN, B. (2009): «*Loci communes* en la literatura emblemática neolatina: *Beatus ante obitum nemo* y *Memento mori* en los *Emblemata centum regio politica* de Juan de Solórzano», *CFC (EstLat)* 29, 1: 167-208.
- (2010): «*De symbolis et Emblematis. Las Symbolicae Quaestiones* (Bolonia, 1555) de A. Bocchi, fuente de los *Emblemata centum regio politica* (Madrid, 1653) de Juan de Solórzano», *Humanitas* 62: 261-282.
- ANTÓN, B. (1995): «La mitología en la literatura emblemática del Siglo de Oro: los *Emblemata centum regio-politica* de Juan de Solórzano», en J. M.^a NIETO (coord.), *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma*, Universidad, León, pp. 221-236.
- (1997): «Horacio en la literatura emblemática española del Siglo de Oro», *Ricus (Filología)* 14/1: 163-183.
- (2002) «Los *Emblemata centum regio politica* de Juan de Solórzano o los cien ojos de Argo», en A. BERNAT VISTARINI - J. T. CULL (eds.), *Los días del Alción. Emblemas, Literatura y Arte del Siglo de Oro*, Olañeta, J. J. - UIB - College of the the Holy Cross, Barcelona, pp. 51-60.
- (2004) «Justo Lipsio, el *Index Librorum Prohibitorum* y el emblema LXXI. *Prius temperandum quam puniendum* de Juan de Solórzano», en S. LÓPEZ POZA (ed.), *Florilegio de Estudios de Emblemática - A Florilegium of Studies on Emblematics*, Sociedad de Cultura Valle Inclán, El Ferrol, pp. 137-148.
- (2006): «Argumentos medievales como fuente de los *Emblemata centum regio politica* (Madrid, 1653) de J. de Solórzano: la muerte de la reina Urraca de Castilla», en *IV Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico. Actas*, Centro de Estudios Clásicos, Lisboa, pp. 167-181.
- (2008a): «*Nomina eorum non uisuntur*. Fuentes gráficas y literarias del emblema XXVII, *Eloquentia Principes ornat*, de Juan de Solórzano», en J. M.^a MAESTRE *et alii* (eds.), *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico IV. Homenaje al Profesor Antonio Prieto (Alcañiz)*, Alcañiz: Instituto de Estudios Humanísticos; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 1911-1944.
- (2008b): «Los *Emblemata centum regio politica* (Madrid, 1653) de J. de Solórzano», en R. GARCÍA MAHÍQUES - V. ZURIAGA SENENT (eds.), *Imagen y Cultura: La interpretación de las imágenes como historia cultural*, Biblioteca Valenciana, Valencia, pp. 249-267.
- CASTRO JIMÉNEZ, D. (2008): «El dios romano Conso en el emblema XLVII de Juan de Solórzano», en C. CHAPARRO *et alii* (eds.), *Paisajes emblemáticos: la construcción de la imagen simbólica en Europa y América*, Edit. Univ. de Extremadura, Mérida, pp. 849-868.
- CHASTEL, A. (1982): *Arte y Humanismo en Florencia en la época de Lorenzo el Magnífico*, Madrid.
- ESPIGARES PINILLA, A. (2008): «El gallo como símbolo en los *Emblemata centum regio politica* de Juan de Solórzano: fuentes literarias e iconográficas y contexto político», en R. GARCÍA MAHÍQUES - V. ZURIAGA SENENT (eds.), *Imagen y Cultura: La interpretación de las imágenes como historia cultural*, Biblioteca Valenciana, Valencia, pp. 599- 614.
- GARCÍA HERNÁN, E. (2007): *Consejero de ambos mundos. Vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)*, Madrid.
- GAYANGOS, P. DE (1887): *Catalogue of the Manuscripts in Spanish Language in the British Library*, Londres (1975).

- GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J. M. (1987): *Emblemas regio-políticos de Juan de Solórzano*, prólogo de S. SEBASTIÁN, trad. de epigramas de L. MATHEU Y SANZ [1658], y revisión de F. TEJADA VIZUETE, Turo, Madrid.
- LEVENE, R. (1945): «Noticia preliminar» en SOLÓRZANO (1945), pp. XIII-XXXIII.
- OCHOA BRUN, M. Á. (1972): «Estudio preliminar», en J. DE SOLÓRZANO PEREIRA, *Política Indiana*, I, pp. XIII-LXVI.
- OTS CAPDEQUÍ, J. M. (1972): «Prólogo», en J. DE SOLÓRZANO PEREIRA, *Política Indiana*, I, pp. LXXI-LXXV.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (2001): «Los héroes de Plutarco como modelo en la literatura emblemática europea de los siglos XVI-XVII», en A. BARZANÒ *et alii* (eds.), *Modelli eroici dall' Antichità alla cultura Europea*, L' Erma di Brestchneider, Roma, pp. 375-402.
- (2002): «Plutarco y la literatura española del XVII. Importancia actual de los estudios sobre Plutarco», en J. RIBEIRO FERRERA (ed.), *Plutarco Educador da Europa*, Coimbra, pp. 353-368.
- (2003a): «El Plutarco de los *Moralia* en la literatura emblemática hispánica», en G. FERNÁNDEZ ARIZA (ed.), *Literatura Hispanoamericana del siglo XX. Mímesis e iconografía*, Málaga, pp. 169-195.
- (2003b): «Las *Vidas de Plutarco* en la Emblemática Hispánica de los siglos XVI-XVII», en J. RIBEIRO FERREIRA & D. LEÃO (eds.), *Os fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra*, Coimbra, pp. 223-239.
- PINO CAMPOS, L. M. (2011): «Las fuentes clásicas del jurista Juan de Solórzano Pereira: el ejemplo de Aristóteles», *Actas del XIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Logroño, 18/22-07-2011. (En prensa).
- (2012a): «La presencia de Sófocles en Juan de Solórzano Pereira», en *Homenaje a Manuel García Teijeiro*, Universidad de Valladolid. (En prensa).
- (2012b): «Poetas épicos en la obra de Juan de Solórzano Pereira», en *Homenaje a Juan Antonio López Férrez*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid. (En prensa).
- (2012c): «Platón en la obra de Juan de Solórzano Pereira», en *XXXIX Congreso Internacional del Instituto de Literatura Iberoamericana*, Universidad de Cádiz, 3-6/07/2012. (En prensa).
- (2012d): «Plutarco en la obra de Juan de Solórzano Pereira», *XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas: Plutarco y las artes*, Las Palmas de Gran Canaria, Casa de Colón, 8-10 de noviembre de 2012. (En prensa).
- SAAVEDRA FAJARDO, D. DE (1640): *Idea de un Príncipe político cristiano representada en cien empresas*, Mónaco.
- SOLÓRZANO PEREIRA, JUAN DE (1606): *Diligens et accurata de parricidii crimine disputatio, duobus libris comprehensa; quorum prior poenas huic scelerei constitutas exactissime explicat; posterior qui eis subdantur non minori cura pertractat*, Salmanticae, ap. Artum Tabernier.
- (1609): *Decem conclusionum manus in augustissimo totius orbis terrarum Salmanticensis scholae theatro*, Salmanticae.
- (1629): *Disputatio de Indiarum Iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione, tribus libris comprehensa*, Matriti, ap. Franciscum Martinez.
- (1639): *Tomus alter de Indiarum Iure sive de iusta Indiarum Occidentalium gubernatione, quinque libris comprehensus*, Matriti, ap. Franciscum Martinez.
- (1647): *Política Indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera [Nuevas ed. 1703 (Amberes), 1736-9 (Madrid, corr. e ilustr. con notas por FRANCISCO RAMIRO DE VALENZUELA; 1776), 1930 (Madrid y Buenos Aires, Cía. Ibero Americana de Publicaciones, B.A.E. 252-256; 1972)].

- (1653): *Emblemata Centum Regio Politica*, Madrid. 1779^r [Trad. castellana de LORENZO MATHEU Y SANZ bajo el título *Décadas de los emblemas*, Valencia, 1658]. Nueva ed. de Jesús María GONZÁLEZ DE ZÁRATE (Madrid, 1987; contiene texto original latino y traducción castellana de Matheu y Sanz).
- (1676): *Obras póstumas*, Dormer, Zaragoza [VALLARNA, Madrid, 1776, 2^a ed.].
- (1945): *Libro Primero de la Recopilación de las cédulas, cartas, provisiones y ordenanzas reales*, dos volúmenes, Facultad de Derecho, Buenos Aires, editado por R. LEVENE.
- (1994): *De Indiarum iure. (Liber III: De retentione indiarum)*, ed. y trad. C. BACIERO, J. M. GARCÍA AÑOVEROS, F. MASEDA, L. PEREÑA VICENTE y J. M. PÉREZ PRENDES, Madrid.
- (1999): *De Indiarum iure. (Liber II: De acquisitione indiarum, caps. 1-15)*, ed. y trad. C. BACIERO, L. BACIERO, A. M. BARRERO, J. M. GARCÍA AÑOVEROS, J. M. SOTO RÁBANOS y J. USCATESCU, Madrid.
- (2000): *De Indiarum iure. (Liber II: De acquisitione indiarum, caps. 16-25)*, ed. y trad. C. BACIERO, L. BACIERO, A. M. BARRERO, J. M. GARCÍA AÑOVEROS, J. M. SOTO RÁBANOS y J. USCATESCU, Madrid.
- (2001): *De Indiarum iure. (Liber I: De inquisitione indiarum)*, ed. y trad. C. BACIERO, L. BACIERO, A. M. BARRERO, J. M. GARCÍA AÑOVEROS, J. M. SOTO RÁBANOS, Madrid.
- TORRES, J. DE (1598): *La Filosofía Moral de Príncipes*, Barcelona.
- TOVAR, A. (1954): *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles*, Perrot, Buenos Aires.
- VAS, M. M. DEL - LUQUE, M. (2005): «Juan de Solórzano Pereyra y la cuestión de los Justos Títulos: Fuentes del libro I (capítulos IX-XII) de la *Política Indiana*», en A. GUTIÉRREZ ESCUDERO y M. L. LAVIANA CUETOS (coords.), *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, AEA, Sevilla, pp. 123-195.

DE MULIERIS INGENIO. INGENIO Y MALDAD. LA MUJER EN LA EDAD MEDIA

Francisca del Mar Plaza Picón - Miguel Ángel Rábade Navarro

Universidad de La Laguna

fmplazap@ull.es - marabade@ull.es

RESUMEN

En el presente trabajo nos ocupamos de una serie de sentencias que de forma reiterada se encuentran en diferentes textos sapienciales del Medievo. En ellas suele considerarse el *ingenium* propio de las mujeres como una de las causas de su naturaleza malvada. Estas máximas se revelan como una de las vías más adecuadas para los fines didáctico-morales inherentes a la sociedad medieval preocupada sobre todo por cuestiones de orden práctico tales como el comportamiento que con la mujer ha de tener el hombre que desee alcanzar la sabiduría.

PALABRAS CLAVE: Mujeres. Edad Media. Ingenio. Maldad.

ABSTRACT

«*De mulieris ingenio. Wit and wickedness. Women in the Middle Ages*». This work studies a series of statements which systematically appear in different sapiential texts of the Middle Ages. The characteristic *ingenium* associated to women in these statements is generally considered as a motivation underlying their evil nature. From this perspective, these statements constitute a useful instrument for the moral-didacticism inherent in medieval society, particularly as regards practical questions such as how men can achieve wisdom by means of their behaviour in relation to women.

KEY WORDS: Women. Middle Ages. Wit. Evil.

Ofrecemos en este trabajo un análisis de algunas máximas referidas al ingenio de las mujeres y su relación con la maldad, que se encuentran en la Edad Media de forma reiterada en diferentes textos sapienciales. Para nuestro estudio tomamos como base las máximas contenidas en el *Liber philosophorum moralium antiquorum*, versión latina de *Bocados de Oro*, tratados deudores de la obra de Abû l-Wafâ' al-Mubaššir ibn Fâtik, *Mujtâr al-hikam wa-mahâsin* (s. XI). Dejando a un lado la espinosa cuestión de la relación entre la versión latina¹ y la versión castellana, ha de subrayarse que el *Liber philosophorum moralium antiquorum*, tanto si depende directamente del tratado de Mubaššir como si ha de considerarse una versión de *Bocados de Oro*, se estableció como puente para la difusión de la tradición recogida en el *Mujtâr al-hikam*. De dicha versión latina se serviría en el siglo XIV Guillaume de Tignonville para su obra



Les dits moraux des philosophes, obra que gozó de una enorme difusión, hecho que se constata no solo por la versión provenzal que de ella se realizó, sino también por las traducciones que en siglo XV se efectuaron de esta obra al inglés (cf. C. Leone, 2010: 81-100).

Por otra parte, estas máximas en las que se atiende al *ingenium* propio de las mujeres como una de las causas de su naturaleza malvada, así como otras de similar naturaleza, se documentan también en otras obras de la literatura hispánica medieval como *El Libro de los buenos proverbios* o en una obra de finales del siglo XV, *Bienandanzas e fortunas* (cf. C. Villacorta Macho, 2006: 533) (1471-1476) de Lope García de Salazar (1399-1476), historia en veinticinco libros desde la creación del mundo hasta su propia época, obra que incorpora en su capítulo V gran parte del contenido de *Bocados de Oro*.

Además, hemos de señalar que tales sentencias se encuentran sin apenas variación, ni en la forma ni en el contenido, en las versiones que de esta obra se realizaron y que, en su mayoría, coinciden en los filósofos a los que son atribuidas.

Finalmente, hemos considerado conveniente establecer las correspondencias halladas en relación con este tema en los *exempla* de la *Disciplina Clericalis*, obra de carácter moralista y didáctico del judío converso hispano Pedro Alfonso², quien para la composición de su obra, entre otras fuentes, se sirvió de la literatura gnómica y de los libros de sentencias atribuidas a los filósofos de la antigüedad, pues, como declara el propio Pedro Alfonso, los aforismos presentes en su obra beben de fuentes árabes y hebreas.

Las sentencias y los *exempla* presentes en estas obras se revelan como una de las vías más adecuadas para los fines didáctico-morales inherentes a la sociedad medieval preocupada sobre todo por cuestiones de orden práctico tales como el comportamiento que con la mujer ha de tener el hombre que desee alcanzar la sabiduría. Y ello es así no solo por su sencillez en la forma sino también porque los conceptos que transmiten carecen de fronteras. En dicho proceso de transmisión resulta un procedimiento más que rentable la utilización del diálogo, esto es, la representación escrita de un contexto oral, ligada indudablemente a una finalidad didáctica. La presencia del interlocutor actúa como instrumento para estructurar el discurso, rasgo que dota al texto escrito de ciertas características propias del lenguaje oral (cf. F. del Mar Plaza y J. A. González Marrero, 2011: 579-589) y le otorga la pujanza y cercanía del estilo directo. El diálogo se erige en un instrumento narrativo idóneo y en estrategia discursiva de gran eficacia para la transmisión y enseñanza de determinados principios de naturaleza moral, no ajena a una finalidad ideológica acerca de la conducta correcta

¹ Fue editada por primera vez por Salvatore de Renzi (1854: 66-150) y luego por E. Franceschini (1931-32: 393-597). Además, estudia las fuentes e influencias de la obra en 1930: 355-399 (reimpreso en 1976: 109-165).

² Acerca de su vida y obra, cf. M. J. Lacarra en Pedro Alfonso (1980).

que el hombre ha de mantener con la mujer. Este recurso, a su vez, se ve reforzado por la utilización de metáforas y símiles, garantizando así la comprensión de las sentencias que profieren los sabios filósofos, quienes actúan desde la autoridad como instrumento persuasivo.

1. ENGAÑO. TRAMPAS DE MUJER. *DE DOLOSITATIS ARTE*

Resulta difícil ser precavido ante los engaños de las mujeres, pues como reza un apólogo atribuido a Publio Siro *Quo caveas, cum animus aliud, verba aliud petunt?* En los textos que nos ocupan sobresale un conjunto de máximas en las que se identifica a la mujer con el engaño. Bien es verdad que, en opinión de Sócrates —Hermes en *Bienandanzas*—, solo será víctima de dicho engaño aquel que no es precavido o aquel que lo desee, si atendemos al *Liber philosophorum moralium antiquorum*³ y a la versión provenzal. Las demás versiones parecen incidir en que el hombre voluntariamente se deja engañar, por lo que puede suponerse que es conocedor de la astucia connatural al sexo femenino. Así en el *Liber*⁴: *Et dixit: mulieres sunt laquei parati, in quos non incidet nisi aut volens, aut incautus* (p. 455) o en *Bocados de Oro*⁵: “Socrates: E dixo: las mugeres son laso armado, que non cae en el sinon quien se enganna por el” (p. 191). Asimismo en el *Libro de los buenos proverbios*⁶ encontramos: “Las mugeres son segunt costia para, que non cae en ella sinon qui se enganna” (p. 22) y en *Bienandanzas* (cf. A. M.^a Marín Sánchez, 1999): “Hermes: E dixo otro sabio: —Las mugeres son lazo armado, que non cae en él sinon quien se engaña por ellas”.

En la versión provenzal (C. Brunel, 1939: 309-328) aparece la misma máxima: *Et dis: «Las femenas son lasses apparelhatz et tendutz a prene los homes, elz qualz non si podon prene si non aqelz que y volon esse prezes o aqelz que non los conoysson»* (p. 317).

En la misma línea hallamos otra sentencia de Sócrates en el *Liber* y en *Bocados de Oro* en la que se revelan las consecuencias de las trampas que tienden las mujeres, señalando así que son un obstáculo para la sabiduría, y que incluso afectan a la salud. En el *Liber* afirma Sócrates *vitans laqueum quem mulieres parent viris quia est impeditor et disturbatur (sic) sapientie, et facit assequi malum statum* (p. 449), y en *Bocados de Oro* leemos: “guardate del laso que las mugeres arman en la tierra a los varones, que es estorbador de la sapiencia e fase haver mal estado” (p. 175).

De un modo cercano en cuanto al contenido, y usando el tema del “cazador cazado”, la *Disciplina Clericalis* trata de las “redes” de la mujer:

³ En adelante *Liber*.

⁴ Seguimos la edición de E. Franceschini.

⁵ Seguimos la edición de H. Knust, 1879.

⁶ Seguimos la edición de H. Knust.

Alius philosophus: Ora deum ut te liberet ab ingenio nequam feminarum, et tu ipse ne decipiaris prouide tibi. —Dictum namque est de quodam philosopho quod transiens iuxta locum quo auceps rete tetenderat auibus decipiendis uidit mulierculam cum eo lasciuientem. Cui dixit: Qui aues decipere conaris, uide ne auicula factus huius uisco tenearis (p. 120).

2. LA MUJER COMO INSTRUMENTO DEL DIABLO. *DE MULIERIS ARTE / DE DIABOLI ARTE (MULIER, DIABOLI JANUA)*

La concepción de la mujer como instrumento del diablo es común en la Edad media. No en vano circulaban refranes en los que incluso se las supone superior al propio Satán: *Quod non potest diabolus mulier euincit*. Y es que la naturaleza engañosa y pérfida del género femenino lleva a identificarlas con el mismo demonio, tal como aparece en este párrafo de la *Disciplina Clericalis*, en el que se establece una correspondencia entre *ars diaboli*⁷ y *ars mulieris*:

Discipulus ait magistro: Nunquam audiui tam mirabile quid, et hoc puto fieri arte diaboli. Magister: Ne dubites! Discipulus: Spero quod si quis homo tam sapiens erit ut semper timeat se posse decipi arte mulieris, forsitan se ab illius ingenio custodire ualebit (p. 124).

El mismo texto (cf. R. Béziers, 1899: 766) se halla en el diálogo establecido entre un rey y su filósofo en el *Liber Kalilae et Dimnae* de Raimundo de Béziers (Raimundus de Biterris), versión latina realizada a partir de una versión castellana del siglo XIII, según declara el propio autor, y copia íntegra o parcial del *Directorium humanae vitae* de Juan de Capua, en opinión de la crítica (cf. E. Tabernerros, 1992: 295-313). El texto que citamos únicamente aparece en la versión de Béziers.

La mujer es concebida como agente diabólico, circunstancia que lleva, por tanto, al sabio a exhortar a la desobediencia sin contemplar excepciones. Así dice el Sócrates del *Liber*: *Et dixit: qui uult evadere a fraudibus dyabuli non obediat mulieribus, quia mulieres sunt scala parata ad quam dyabolus posse non habet nisi scandentibus in illam* (p. 456). Sentencia que, en la versión de *Bocados de Oro* se reproduce del siguiente modo: “E dixo: —El que quiere estorcer de los engannos del diablo non obedesca a la muger, ca las mugeres son escaleras paradas, e non ha el diablo poder sinon en el que sube en ella” (p. 191). Por su lado en *Bienandanzas* se halla esta versión: “E dixo: —El que quiere estorcer de los engaños del diablo non obedezca a muger, ca las mugeres son escalera para sobir el diablo por ella”.

⁷ Cf. *Romuli Anglici Nonnullis Exorta Fabulae* en L. Hervieux (ed.), 1894: 553: *Hic dicitur, quod mulier habet omnes artes Dyaboli et adhuc ulterius artem unam. De uisis enim decipit ueluti de non uisis. (De muliere et proco sua).*

Tales recomendaciones sirven para tachar de ignorante a quien se deja llevar por los consejos de las mujeres, pues el hombre que desee alcanzar la sabiduría debe apartarse del mal y, en consecuencia, no obedecer a la mujer, como deja claro el *Liber*:

Et dixit: ignorantia hominis tribus de causis cognoscitur: in non habendo cogitatum super sui ipsius rectificatione, in non repugnando suis cupiditatibus, et in gubernando se consilio sue consortis in eo quod scit et quod nescit. Et dixit discipulis: vultis quod ostendam vobis cum quo evadatis ab omni malo? Illis respondentibus: etiam, dixit: ob aliquam causam non obediatis mulieribus (p. 456).

En la versión de *Bocados de Oro* reza:

E dixo: la nescedad del omne es conocida por tres cosas, por non haver cuydado de enderesçar a si mesmo, e por non contrallar su cobdicia, e por guiarse por su muger en lo que sabe e en lo que non sabe. —E dixo a sus deciplos: “¿Queredes que vos muestre con que vos estorçades de todo mal?” E dixeron: “Si”. E dixoles: “Non obedesca de vos ninguno [a muger] por ninguna manera tan bien en lo que sabe commo en lo que non sabe” (pp. 191-192).

Las *Bienandanzas* recogen una parte: “La neçesidad (*sic*) del omne es conocida por tres cosas: por non aver cuidado dende sacar a sí e por no contrariar la su voluntad e por guiarse por su muger en lo que sabe e non sabe.”

Ante el peligro que supone la mujer, ante la imposibilidad de superar sus trampas, los sabios no se contentan con exhortar a la desobediencia, sino que aconsejan al hombre que las evite y que huya de ellas. No en vano dice Sócrates:

Cui dixerunt: quare fugis a mulieribus? Respondit: quia video eas fugere bona et mala sequi. Et dixit: miser a mulieribus nunquam absolvitur. Et dixit: quem tenent mulieres in posse suo est mortuus, vivus existens (p. 456).

En *Bocados de Oro* Sócrates lo dice así:

E dixeronle: “¿Porque fuyes de las mugeres?” E dixo: “Porque veo que fuyen ellas del bien e van al mal”. —E dixo: el cativo de las mugeres nunca se quita. —E dixo: el que trahen las mugeres en poder es muerto maguer sea vivo (pp. 192-193).

En boca de un sabio se encuentra en *Bienandanzas*:

E dixieronle: —¿Por qué fuyes de las mugeres? E dixo: —Porque vedes que fuyen ellas del bien e van al mal. E dixo: —El cativo de las mugeres nunca es forro. E dixo: —El que tiene las mugeres en poder es muerto, maguer sea vibo.

Tal consideración lleva a suponer que los sabios conceden cierta superioridad a la mujer, al menos la necesaria para urdir artimañas capaces de doblegar la voluntad de los hombres. Dicha superioridad parece provenir de su natural “ingenio”, que nada tiene que ver con la sabiduría. La invención y la astucia son propias



de ese ingenio, fruto de esa estrecha relación que mantienen con el mismo diablo. La mujer misma es una trampa, es la propia muerte, en ella reside el mal.

3. LA MUJER DEBE ESTAR APARTADA DEL APRENDIZAJE

El hecho de que se considere que la mujer debe estar apartada del aprendizaje y estudio resulta una cuestión harto interesante en tanto que pone de manifiesto el reconocimiento de su capacidad intelectual. El sabio no niega dicha capacidad; es más, entiende que a mayor grado de conocimiento se corresponderá un mayor grado en su capacidad de maldad, de modo que muestra la conveniencia de que las mujeres estén apartadas del aprendizaje y estudio:

Así, en el *Liber Sócrates* cuenta: *Et vidit quandam puellam discentem scribere, cui dixit: non multiplices malum cum malo* (p. 456). Que recoge *Bocados de Oro* como: “E vio una moça que aprendía a escribir, e dixo: “Non acrescas mal en el mal” (p. 191). Y la versión provenzal: *Et vi una jove piuzela que aprenia a escrieure, a laqual el dis: «Non multipliques mal sus mal»* (p. 317). En el *Libro de los buenos proverbios* se atribuye la máxima a Diógenes: “E vio un maestro que mostrava una manceba a escribir, e dixo: “Tu, maestro, non ennadas al mal otro mal” (pp. 59-60). Por último, las *Bienandanzas* sentencian: “E vio una moça que aprendía escribir e dixo: —Non crezcades el mal en el mal”.

De la misma naturaleza es la sentencia que figura en *Bocados de Oro*: “E vio una manceba que aprendía a escribir, e dixo: Non annadas al [escorpión] vedaganbre sobre su vedaganbre” (p. 193). Y en *Bienandanzas*: “E vio una mançeba que aprendía escrevir e díxol’: —Amades (*sic*) al escurpión e vedegunbre sobre su vedegunbre⁸”. Así también la sentencia atribuida a Sócrates en el *Libro de los buenos proverbios* en la siguiente forma: “Dixo Socrates a un maestro que mostrava una donzella a escribir, e dixole Socrates a aquel maestro: tu das una saeta a otra saeta con que tire en algun tiempo” (p. 19). A este respecto, presentan un interés especial los textos que la *Disciplina Clericalis* dedica al *ingenium mulieris*, que enlazan con la idea de maldad natural del género femenino a la vez que ensalza sus capacidades innatas. Así, se entra en el terreno de la ambigüedad valorativa con expresiones como *omnimodam artem mulieris*⁹ y se ahonda con esta admonición del maestro al discípulo¹⁰: *Bene posset philosophus suo facere naturali ingenio et artificiali, secreta etiam nature rimando, quod mulier solo fecit naturali ingenio* (p. 127).

El ingenio natural sin necesidad del artificial coloca a la mujer por encima del hombre, pero también eso mismo —podemos colegir— la hace más peligrosa en el uso de su maldad.

⁸ Máxima que no aparece ni en la edición de E. Franceschini, ni en la de S. de Renzi.

⁹ *Exemplum XIV. De puteo.*

¹⁰ Cf. L. Hervieux (ed.), 1899: 771. (*Ait rex*).

4. SÍMILES PARA LA MALDAD DE LAS MUJERES

Para ilustrar de qué manera la ignorancia y la mujer se constituyen en impedimento de la sabiduría, la mujer, identificada con la maldad, es comparada con el fuego y con la enfermedad, como testimonia el *Liber*:

Et dixit: nullum est maius impedimentum ignorancia, nec malum molestius muliere. Et vidit mulierem ferentem ignem; cui dixit: delato molestior est delatrix. Et vidit quandam mulierem infirmam et egrotam, cui dixit: malum cum malo quiescit. Et vidit quandam mulierem traditam ad tumulandum, et mulieres alias plorantes post eam; et dixit: quia perditur malum, malum tristatur (pp. 455-456).

En la versión de *Bocados de Oro*:

E dixo: non ha mayor estorbador que la nescedad, nin peor mal que la muger. —E vido a una muger que llevaba fuego, e dixo: el llevador es peor qu'el llevado. —E vido a una muger enferma que se non podía mover en su lecho, e dixo: el mal queda con el mal. —E vio a una muger que llevaban a soterrar e mugeres que lloravan en pos ella, e dixo: duelese el mal porque pierde al mal (p. 191).

En el *Libro de los buenos proverbios*, con algunas variantes:

Non a peyor danno que el danno de la torpedat, ni peyor mal que el mal de las mugeres. —E vio una muger enferma, e dixol': "El mal con el mal lo arriedran". E vio una muger que llevavan a soterrar, e fazien duelo por ella, e dixo: ["El mal] se duele por perder el mal" (p. 22).

La traducción provenzal recoge:

Et dis: «Lo non es negun enpachamen plus gran que de ignorancia et de femenas». —Et vi una femena que portava de fuoc, a laquala el dis: «Lo plus caut porta lo plus frech». —Et vi una femena malauta, a laquala el dis: «Lo mal si repauza am lo mal». —Et vi una femena a la justicia e motas autras femenas ploran apres ela, de que el dis: «Lo mal si corrossa per lo mal que si pert» (p. 317).

La asociación de la mujer al fuego se constituye en tópico misógino de tintes bíblicos para la concupiscencia de la carne. Concernientes a las relaciones sexuales hallamos otras sentencias que muestran la maldad de las mujeres y su capacidad para debilitar e incluso matar al varón.

Entre las sentencias atribuidas a Sócrates encontramos la siguiente: *Et dixit: si non poteris carere mulieribus, utere eis sicut carnibus morticinis que non comeduntur nisi necessitatis causa et, si plusquam sufficit comedatur de eis, interimunt* (pp. 446-447).

Máxima que se corresponde exactamente con la atribuida a un sabio en *Bienandanzas*: "Si non podieres escusar las mugeres, úsalas como el que come las carnes mortezinas, que non las come sinon con neçesidad e si come más de lo que ha menester, mátanlo".

Y más desarrollada en *Bocados de Oro*: "Fijo, si non puedes escusar las mugeres usalas commo el que usa las carnes mortezinas, que non las come sinon por nece-



sidad, e come dellas quanto le gobierrna, e despues dexalas, e si come dellas mas de lo que ha menester matanle.” (p. 171).

También aparecía esta máxima en el *Libro de los buenos proverbios*, igualmente puesta en boca de Sócrates:

“Fijo, si de guisa fueres que non pudieres escusar las mugeres, avelas de manera bien como qui come carne mortezina, que la non come sinon con muy grant cuyta, e come della poca de manera ques’ le sostenga el alma, e non coma ende mas, e quien mas come desto de las mugeres fazenle enfermar e morir, e por aquesto el que a la compaña de las mugeres el ora que lo a mester que lo non puede escusar estuerce, e qui las acompaña e non las a mester e las puede escusar rrepientese e fallase ende mal” (p. 24).

Y es que la relación sexual con las mujeres se concibe como una forma de debilitar al hombre, así entre las causas por las que tanto en el *Liber philosophorum* como en *Bocados de Oro* el rey puede verse en peligro se señala a la mujer: *Assaron dixit: quinque de causis rex damnificatur: [...] tertia est mulierum, vini, venationis et laxamenti multiplex usus [...]*; (pp. 534-535). En *Bocados de Oro*: “E dixo: rrescibe danno el rrey por cinco cosas: [...] la tercera es por usar mucho mugeres e vino e caça e trebejos¹¹” (pp. 320-21)]. Asimismo en estas otras: *Et dixit Amonius¹²: tria sunt que obsunt regibus: superflua vini potacio, musicorum frequens auditus, amor insolens mulierum*; (p. 560). Y en *Bocados de Oro*¹³: “E dixo: tres cosas nusen al rrey: beber mucho vino e oyr muchos cantares e amor de mugeres, que estas tres cosas nusen al pensar” (pp. 362-363).

Más explícitamente en otra máxima atribuida a Arasten en la versión latina y a Proteo en *Bocados de Oro*: *Et interrogaverunt Arasten, quando est bonum coire. Respondit: cum volueris tuum debilitare corpus¹⁴* (p. 557). En *Bocados de Oro*: “E preguntaronle: “¿Quando es bueno de yaser con muger?” Dixo: “Quando quisieres enflaquecer tu cuerpo”.” (p. 357).

Es bien sabido que los riesgos que el sexo podía conllevar se achacaban a razones de índole médica. Esta sentencia se encuentra también en *Bienandanzas* donde es Aristóteles quien, entre las cosas que convienen al rey, dice:

No andedes tras vuestra voluntad en comer, en beber ni en dormir ni en forniçio. Alixandre, non querades segui[r] forniçio, que es de natura de los puercos e las vestias han en él mayor poder que los omnes; demás, es cosa que enbejeçe el cuerpo e enflaqueze el coraçón e mengua la vida en meterse omne en poder de mugeres.

¹¹ Assaron está ausente en muchos manuscritos españoles y su material se añade al final de Tolomeo: *De los fechos e de los castigos de Tolomeo*.

¹² *Amonius*, cf. F. Rosenthal, 1975: 127. (ed. original: 1965).

¹³ *De los castigamentos de Proteus*.

¹⁴ *Sapientium dicta*. Cf. F. Rosenthal, 1975: 124.

Sentencia que también se atribuye a Aristóteles en *Musre ha-filosofim* II, 19:3¹⁵ y la encontramos, como muestra Salvatierra, en la obra de Falaquera (ca. 1223-90), *Iggeret ha-musar*¹⁶, obra sapiencial del siglo XIII en la que el joven Calcol se encuentra con diversos sabios para hallar el conocimiento y la sabiduría:

Y preguntaron al sabio: ¿Cuándo es el momento del coito? Y dijo: Cuando tú quieras debilitar tu cuerpo. Y solía decir al rey de su tiempo: No te inclines hacia el coito pues él ahoga a los cerdos y la mayoría de los seres humanos no mueren sino por esta causa (p. 75).

Asimismo en el Pseudo Aristóteles, *Secretum secretorum*, que en español se conocía por el *Poridat de las poridades*¹⁷ se especifican, entre las enseñanzas que dio Aristóteles a su discípulo Alejandro Magno, una serie de reglas para relacionarse con las mujeres:

Alexandre, non querades fornicio seguyr, que es de natura de los puercos [...] Et demás es cosa que enveieçe el cuerpo, et enflaquece el coraçon, et mingua la vida et metesse omne en poder de mugeres (p. 38).

Y en el *Libro de los buenos proverbios*¹⁸: “en seer mesurados en vuestro comer e en vuestro beber e en seer castos [...]” (p. 60).

Como vemos esta sentencia se repite en la literatura sapiencial de La Edad Media y es que, como indica Salvatierra (2006: 274), “Este modelo de razonamiento que subraya el potencial dañino de la relación con las mujeres, capaces incluso de provocar la muerte, resulta habitual en la literatura sentenciosa de la época que se sirve de argumentos «científicos» para fundamentar su mensaje en contra de la desmesura sexual”. Con el mismo sentido hallamos otra sentencia atribuida a Pitágoras en la versión latina: *Et dixit: attende salutem tui corporis ut sis moderatus in comendo, bibendo, iacendo cum mulieribus atque laborando* (p. 429). Y en *Bocados de Oro*: “E dixo: piensa en [la] salud de tu cuerpo: en seer mesurado en comer e en beber [e en yaser con muger] e en trabajar” (p. 135).

No resulta extraño, por lo tanto, que la mujer sea comparada con plantas y animales portadores de venenos¹⁹.

¹⁵ Cf. A. Salvatierra Osorio, 2006: 273, nota 39. Esta obra es la traducción hebrea de la obra *Kitab Adab al-Falásifa* del famoso médico y traductor Hunain Ibn Ishaq (809-873), cuya traducción castellana anónima del siglo XIII se conoce como el *Libro de los buenos proverbios*. Cf. Ch. Bandak, 2001.

¹⁶ A. M. Haberman (ed.), 1936. Citado por A. Salvatierra, 2006: 274.

¹⁷ Ll. A. Kasten, (ed.), 1957. Citado por J. L. Canet Vallés, 1996-1997: 14.

¹⁸ *De los ensenamientos de Fayagoras*.

¹⁹ Sobre concepción venenosa de la mujer, cf. J. L. Canet Vallés, 1996-1997.

5. IMAGEN DE LA MUJER COMO PLANTA VENENOSA

En general, la mujer representa la lujuria y su belleza, y los adornos y arreglos femeninos no son más que trampas para conseguir que la víctima caiga en sus redes. Hasta tal punto la mujer es trampa y engaño, que su belleza exterior no es más que una máscara con la que oculta su capacidad para hacer el mal. En este sentido, hallamos otra sentencia atribuida a Sócrates en la que se la compara con la adelfa, planta que, pese a su hermoso aspecto, contiene el más ponzoñoso de los venenos: *quid dicis de mulieribus? Respondit: ipse sunt sicut arbor adelfa; adelfa est arbor venenosa, habens bonum et pulchrum aspectum, et eum qui, deceptus, de ea comedit, occidit* (p. 456). Estas máximas aparecen igualmente en *Bocados de Oro*: “E dixo: las mugeres son commo el arbol del adelfa que ha fermosa e buena vista, e el que se enganna come del, e matale” (p. 192); y en el *Libro de los buenos proverbios* con alguna variación: “E dixo: Las mugeres son atales commo el arbol del adelfa que ha fremosa color e fremosa flor, e quando la come el torpe que la non connosce matal” (p. 24). Asimismo, en la versión provenzal aparece en palabras de Sócrates dicha máxima:

Et demanderont li un' autre ves que li cemblava de las femenas, el respondet que las femenas recemblon un albre (sic) que s'apela Adelpha. Adelpha es lo plus bel arbre per reguardar que sie, mais es de tot plen de verin (p. 317).

La misma sentencia también atribuida a un sabio la hallamos en *Bienandanzas*: “E dixiéronle: —¿Qué dizes de las mugeres? E dixo: —Son el árbol de la adelfa, que ha fermosa e buena vista e el que se entraña (sic) e come d'él mátal”.

Ni siquiera el hecho de que sea portadora de vida la salva de su peligrosidad, pues ella es siempre dañina, así la sentencia atribuida también a Sócrates:

Et dixerunt: quomodo mulieres vituperas, quibus non existentibus tu non esses? Respondit: mulier est sicut palma in qua sunt spine que, si corpus intrant hominis, vulnerant eum, et nihilominus dactilos producunt (p. 456).

En *Bocados de Oro* además se añade:

E dixeronle: “¿Commo denuestas las mugeres! que si non fuese por ellas non serias tu nin los sabios que son tales commo tu”. E dixo: “La muger es tal commo la palma en que ha espinas, e si entran en el cuerpo del omne llaganlo, pero lleva buenos datiles” (p. 192).

Asimismo en la traducción provenzal:

Et diceron li per que el blaymava las femenas, atendut que el non fora en aquest mon si elas non fosson ni los autres ayçi pauc, et respondet: «Femena es ayçi coma lo palmier loqual a mot de ponchos que ponhon aquelz que s'en apropchon et pueis... (pp. 317-318).

Igualmente en *Andanças*:

E dixiéronle: —¿Cómo denuestas las mugeres, que si non fuese por ellas non serías tú varón ni los otros sabios que son tales como tú? E dixo: —La muger es tal como



la palma en que ha espinas. Así entran en el cuerpo del ome; lláganle, pero lieva buena fruta de dátiles.

5. IMAGEN DE LA MUJER COMO ANIMAL SALVAJE

La maldad de la mujer puede ser tal, que no faltan las comparaciones con el mundo salvaje y con los animales más depredadores, como vimos más arriba en la cita de *Bocados de Oro* y *Bienandanzas* referente al escorpión, y como queda aún más claro en esta sentencia de la *Disciplina Clericalis*: *Dixit quidam philosophus filio suo: Sequere scorpionem, leonem et draconem, sed malam feminam non sequaris!* (p. 120).

La mujer, en este ejemplo hiperbólico, supera a cualquier bestia salvaje. Se trata, en todo caso, del concepto muy extendido del contacto íntimo de la mujer con lo no civilizado, lo no controlable, lo falto de organización y razón, que son consideradas prendas varoniles. Por eso al hombre lo salva el *ingenium artificiale*, o sea, su cultivo de la sabiduría, que lo mantiene en el entorno de la *prudentia* y el *timor* como un modo de prevención razonable, según destaca la propia *Disciplina Clericalis* en el párrafo reproducido más arriba respecto a la *ars diaboli* inherente a la mujer.

La identificación de la mujer con animales como la serpiente o el escorpión subrayan la fiereza y rapidez de su ataque contra el que no hay antídoto que valga. Las perversas cualidades femeninas, su malicia y persuasión, llevan a los sabios a compararlas con una víbora sorda, que no huye y que te mata si te acercas demasiado a ella. Así en *Liber*²⁰: *Et dixit alter: cum aspide surda melius est conversari quam cum muliere maligna* (p. 573). Y en *Bocados de Oro* (cf. M. Haro Cortés, 1992: 118): “E dixo otro: mejor es estar con víbora sorda que con mala muger” (p. 385). Igualmente se recoge en *Bienandanzas*: “Otro sabio: E mejor es estar [con] bíbora sorda que estar con mala muger”.

La asimilación de la mujer a elementos propios de la naturaleza y de la vida cotidiana favorece el retrato prototípico de la misma; dichas imágenes se asentarán de este modo con mayor facilidad y favorecerán su identificación de manera rápida y eficaz con los peligros que la propia naturaleza entraña.

Y es que de la mujer ha de precaverse el hombre continuamente. Así, en el final del *exemplum* VIII, *De voce bubonis* de la *Disciplina Clericalis*, en un giro de *captatio benevolentiae*, el *magister* canta una ligera palinodia sobre la inconveniencia de abusar de textos que prevengan contra la mujer, aun cuando se trate de denunciar su infidelidad:

Sed uereor ne si qui nostra simplici animo legentes carmina que de mulierum artibus ad earum correpcionem et tuam et aliorum instruccionem scribimus uiderint,

²⁰ *Sapientium dicta.*

uidelicet quomodo quedam earum nescientibus uiris suos aduocent amasios et complectentes deosculentur aduocatos et que illarum expetat lasciuia in ipsis expleant, earum nequiciam in nos redundare credant (p. 120).

A lo cual, el *discipulus* responde de forma encomiástica:

Ne timeas hoc, magister, quia Salomon in libro prouerbiorum et multi sapientes prauos earum corrigendo mores talia scripserunt nec culpam sed laudem inde promeruerunt. Tu similiter de illis scribens ad nostram utilitatem non uituperium, sed coronam promereberis (p. 120).

Con lo cual, queda reforzada la necesidad de toda advertencia frente al género femenino, para lo cual se recurre a la propia Biblia con el tajante *Et Salomon in prouerbiis hoc idem admonet*.

Aunque también hay que apuntar que, entre tanta misoginia a las claras o en todo caso mal encubierta, la propia *Disciplina Clericalis*, recurriendo de nuevo a la *auctoritas* de Salomón, y ahora de un modo explícito y con referencia directa—los veintidós últimos versos del *Liber prouerbiorum* sobre la perfecta ama de casa—, en el *exemplum* XIV, *De puteo*, sobre la conveniencia o inconveniencia del matrimonio, y tras la máxima a favor de la segunda, *Nemo est qui se a mulieris ingenio custodire possit, nisi quem Deus custodierit, et hec talis narracio, ne ducam uxorem, est magna dehortacio* (p. 126), niega esta vez que la maldad de la mujer sea universal:

Non debes credere omnes mulieres esse tales, quoniam magna castitas atque magna bonitas in multis reperitur mulieribus, et scias in bona muliere bonam societatem reperiri posse, bonaque mulier fidelis custos est et bona domus. Salomon in fine libri prouerbiorum suorum composuit viginti duos versus de laude atque bonitate mulieris bonae (cf: L. Hervieux (ed.), 1899: 769) (p. 126).

Si bien a esta declaración llena de supuesta buena voluntad del *magister* viene a echar un velo el *discipulus* replicándole: *Sed audisti tamen aliquam mulierem que sui sensus ingenium niteretur mittere in bonum?* (p. 126).

Con esto, el tono general de la obra queda protegido y deja a la *bona mulier* como una especie de excepción al tipo convencional de mujer, que ha de ser guardada y vigilada.

6. CONCLUSIÓN

El prototipo de mujer que se desprende del conjunto de las máximas, puestas en boca de sabios, lejos de dibujar una mujer débil y desvalida, refleja una mujer poderosa cuyas armas desvelan los sabios con objeto de poner en guardia a los hombres que deseen alcanzar la sabiduría. La mujer no es considerada inferior al hombre. Muy al contrario, el hecho de que los sabios prevengan mediante sus doctas sentencias al varón de sus peligros, deja entrever una concepción de la misma como un ser al que debe temerse. La mujer es entendida como adversario en la lucha

entre el bien, representado por el hombre sabio, y el mal, hecho carne con apariencia femenina. En este sentido, adquieren un papel fundamental las metáforas y comparaciones empleadas por los sabios para referirse a la mujer. Las imágenes femeninas corresponden tanto a la naturaleza —serpiente, escorpión, adelfa, fuego—, como a elementos propios del ámbito sociocultural —trampa, red, enfermedad— o religioso —el diablo— y estas características son comunes a todas las obras ejemplificadas, con la única excepción —y aun así parcial— de algunos pasajes de la *Disciplina Clericalis*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANDAK, CH. (2001): «Testimonios árabes de *Kitab adab al-falsifa*», *Memorabilia* 5.
- BÉZIER, R. (1899): «*Liber Kalilae et Dimnae*» en L. HERVIEUX (ed.), *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu' à la fin du moyen âge. Jean de Capoue et ses dérivés, tome v*, París.
- BRUNEL, C. (1939): «Une traduction provençale des *Dits des philosophes* de Guillaume de Tignonville», *Bibliothèque de l'École des chartes* 100: 309-328.
- CANET VALLÉS, J. L. (1996-1997): «La mujer venenosa en la época Medieval», *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 1.
- FRANCESCHINI, E. (1930): «Il *Liber Philosophorum Moraliū Antiquorum*», en *Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCXXVII, Serie VI, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, III, pp. 355-399 [reimpreso en *Scritti di filologia latina medievale* 1, Padua, 1976, pp. 109-165].
- (1931-1932): «Il *Liber Philosophorum Moraliū Antiquorum*», en *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti*, XCI, Venecia, pp. 393-597.
- HABERMAN, A. M. (ed.) (1936): «*İggeret ha-musar*», *Qobes 'al yad* 11: 45-88.
- HARO CORTÉS, M. (1992): «Dichos e castigos de profetas e filosofos que toda verdad fablaron», *Atalaya* 3: 101-138.
- HERVIEUX, L. (ed.) (1894): *Les fabulistes latins*, II, París.
- (ed.) (1899): *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu' à la fin du moyen âge. Jean de Capoue et ses dérivés*, V, París.
- KASTEN, LL. A. (ed.) (1957): *Poridat de las poridades*. Madrid: Seminario de Estudios Medievales Españoles de la Universidad de Wisconsin.
- KNUST, H. (1879): *Mitteilungen aus dem Euskurial*, Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, CXLIV, Tubinga.
- LEONE, C. (2010): «La réception occidentale du *Mukhtâr al-hikam* à travers ses traductions», en M. CHR. BORNES-VAROL - M. S. ORTOLA (eds.), *Aliento. Corpus, genres, théories et méthodes: construction d'une base de données*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, pp. 81-100.
- MARÍN SÁNCHEZ, A. M.^a (ed.) (1999): «Lope García de Salazar. *Istoria de las bienandanzas e fortunas*», *Memorabilia, Boletín de Literatura Sapiencial* 3, Universidad de Valencia: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/bienandanzas/Menu.htm>.
- PEDRO ALFONSO (1980): *Disciplina Clericalis*, introducción y notas de M. J. LACARRA, traducción de E. DUCAY, Zaragoza.
- PLAZA PICÓN, F. DEL MAR - GONZÁLEZ MARRERO, J. A. (2012): «La *Epistola ad Wicthedum*. Un apéndice del *De temporum ratione* de Beda» en J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, O. DE LA CRUZ PALMA &



- C. FERRERO HERNÁNDEZ (eds.), *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico*, (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009), Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, pp. 579-589.
- RENZI, S. DE (1854): *Collectio Salernitana*, III, Nápoles, pp. 66-150.
- ROSENTHAL, F. (1975): *The Classical Heritage in Islam*, London: Routledge [ed. original: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, Artemis, 1965].
- SALVATIERRA OSORIO, A. (2006): «Un hindú en la sinagoga: un personaje paradójico en la *Yggeret hamusar* de Ibn Falaquera», *Sefarad*, 66.2: 265-284 (julio-diciembre).
- TABERNEROS, E. (1992): «El *Libro de Calila e Dimna* redactado en latín por Raimundo de Béziers», *Rilce* 8.2: 295-313.
- VILLACORTA MACHO, C. (2006): «Edición crítica del *Libro de las buenas andanças e fortunas que fizo Lope Garçia de Salazar*. Transmisión manuscrita, fuentes escritas y tradición oral». *Oihenart* 21: 521-536.



TRES PERSONAJES EMBLEMÁTICOS DEL LIBRO DE ISAÍAS: EL VÁSTAGO DE JESÉ, EL SIERVO DE YAHVÉ Y UNGIDO DEL SEÑOR

Francesc Ramis Darder
Cento de Estudios Teológicos de Mallorca
pacoramis@terra.es

RESUMEN

El estudio constituye un breve análisis de algunos personajes relevantes en el libro de Isaías que presentan la característica de estar investidos del Espíritu de Yahvé: el Vástago de Jesé, el Siervo de Yahvé y el Ungido de Adonai Yahvé; añade también un apunte sobre un personaje Incógnito (Is 48,16b) relacionándolo con los otros tres. Los personajes mencionados constituyen la mediación de Yahvé para devolver a la comunidad hebrea al regazo divino y propiciar, al unísono, la admiración de las naciones paganas ante la grandeza de Yahvé, Dios de Israel, y exclusivo señor de la historia.

PALABRAS CLAVE: Isaías. Vástago. Siervo. Ungido. Conocimiento. Historia.

ABSTRACT

«Three emblematical characters in the Book of Isaiah: The Rod of Jesse, the Servant of Yahweh and the Anointed of The Lord». This paper is a brief analysis of some relevant characters in the Book of Isaiah that have the characteristic of being invested with Spirit of Yahweh: the Rod of Jesse, the Servant of Yahweh and the Anointed of Adonai Yahweh; a note on Unknown character (Is 48,16b) is also added and a link made between this character and the other three. Each of the characters acts as a mediator for Yahweh, returning Hebrew community to the divine bosom and gaining, at the same time, the admiration of pagan nations for the greatness of Yahweh, God of Israel, and exclusive Lord of History.

KEY WORDS: Isaiah. Rod. Servant. Anointed. Knowledge. History.

*«El Espíritu del Señor Yahvé
está sobre mí»
(Is 61,1)*

A lo largo del libro de Isaías, tanto la mención del «Espíritu de Yahvé» (רוּחַ יְהוָה) como su correlato «mi espíritu» (רוּחִי) referido a Yahvé) figuran en cuatro contextos teológicos complementarios. No obstante, ceñiremos el estudio a la interacción del Espíritu de Yahvé sobre cuatro personajes relevantes: el Vástago de Jesé

(Is 11,2), el Siervo de Yahvé (Is 42,1), el personaje Incógnito (Is 48,16b), y el Ungido de Adonai Yahvé (Is 61,1)¹. Comenzaremos analizando la presencia del Espíritu de Yahvé sobre el Vástago de Jesé, después abordaremos la prestancia del Siervo de Yahvé y, en último lugar, sondearemos la naturaleza del Ungido del Señor; incluiremos el análisis del personaje Incógnito en el apartado referente al Ungido del Señor, pues, a nuestro entender, sugiere, en cierta manera, la identidad del Siervo y el Ungido. Una breve conclusión pondrá fin al estudio.

1.1. EL VÁSTAGO DE JESÉ: IS 11,1-9

Como sabemos, la mención del Vástago de Jesé alude a la línea dinástica de David, el monarca Ungido, hijo de Jesé (1Sam 16,1-13). El texto isaiano señala que la conducta de Ajaz, rey de Judá y, por tanto, descendiente de David, se caracterizó por el miedo ante el envite de Rasín y Pécaj, la posterior sumisión al dominio asirio y el desdén hacia el consejo de Isaías (Is 7,4; 8,12; 2Re 16,8); actitudes que denotan el desprecio de Yahvé y el apego a la idolatría. A pesar de la insolencia de Ajaz, Dios mantiene la dinastía davídica, como señala Is 11,1-9; de ese modo, el Señor no incumple su promesa en favor de David que anunciara por boca del profeta Natán (2Sm 7,11-16). Aún así, el Vástago de Jesé con quien Dios mantendrá la promesa dinástica no saldrá directamente de Ajaz; pues, como afirma el poema, brotará directamente del tronco de Jesé (Is 11,1). Con esta medida, el texto enfatiza que Dios recomenzará la relación con su pueblo desde los mismos orígenes, sin restablecerla reforzando los lazos con un epígono de la monarquía corrupta, representada por la vileza de Ajaz (Blenkinsopp, 2000: 227-234; Childs, 2001: 60-68; Boyd, 2001: 29-58; Ramis Darder, 2006: 113-122).

Así el Vástago de Jesé, anunciado entre los versos isaianos (Is 11,1-9), carecerá de la corrupción endémica de la monarquía, a la vez que verificará la pervivencia de la promesa de Dios a David: «tu trono permanecerá firme, para siempre» (2Sm 7,13). La teología isaiana enfatiza la novedad del Vástago que brotará del tronco de Jesé mediante la concesión del Espíritu de Yahvé. Será el empeño del Vástago, empapado del Espíritu de Yahvé, quien devolverá a la comunidad judaíta al regazo divino.

En el libro de Isaías, la mención del Vástago de Jesé figura entre las páginas de la sección conocida como libro del Emmanuel (Is 6-12; 11,1-9). La temática de la sección alterna las invectivas contra Judá con el hálito de esperanza que Dios derrama sobre el pueblo mendaz para que pueda volver al cobijo divino. Tras la furia de

¹ Los otros tres ámbitos: el espíritu de Yahvé se derrama sobre Israel para bendecirlo y favorecerlo (Is 44,3; 59,21; 63,11.14); abate a los enemigos de Israel (Is 11,15; 30,28; 33,11; 34,16) y a los israelitas sumidos en el pecado (Is 40,7; 59,19); la mención del Espíritu de Yahvé refiere la incapacidad de cualquier criatura para dirigir los designios de Dios sobre la historia (Is 40,13).

Isaías contra el miedo de Ajaz (Is 7,1-9) resplandece la luz del Emmanuel (Is 7,10-17); después del anuncio de la invasión extranjera (Is 7,18-20), despunta el nacimiento de Maher-Salal-Jas-Baz (Is 8,1-4); concluido el envite contra Judá (Is 8,5-10), aflora la misión de Isaías (Is 8,11-20); tras la noche (Is 8,21-23^a), amanece el alba de la liberación (Is 8,23b-9,1); después de la descripción de los golpes contra Asiria y el Reino del Norte (Is 9,7-10,19), emerge la raíz del pequeño resto (Is 10,20-27); tras el eco de crueles invasiones (Is 10,28-34) aflora el Vástago de Jesé (Is 11,1-9) y el regreso de los desterrados (Is 11,10-16); el poema sálmico con que concluye la sección subraya el gozo de la comunidad liberada por la fuerza del brazo de Yahvé (Is 12).

El horizonte interpretativo del libro del Emmanuel reposa sobre el empeño divino para ofrecer la salvación a su pueblo, liberándolo del cerrojo idolátrico, representado por el miedo de Ajaz (Is 7,4) o el furor del ataque extranjero (Is 8,12), entre otros temas. Como hemos mencionado en el párrafo anterior, los mediadores divinos son diversos (Emmanuel, Maher-Salal-Jas-Baz, Isaías, el pequeño resto); sin embargo, solamente sobre el Vástago de Jesé reposa el Espíritu de Yahvé.

En el libro del Emmanuel, la mención del Vástago de Jesé solo figura en Is 11,1-9. El poema presenta una estructura sencilla: La voz profética subraya que del tronco de Jesé brotará un Vástago (Is 11,1); después señala que el Espíritu de Yahvé reposará sobre él (Is 11,2); a continuación precisa las características de la actuación del Vástago, poseedor del Espíritu de Yahvé (Is 11,3-5); acto seguido destaca el estado paradisíaco que engendrará el empeño del Vástago (Is 11,6-8); finalmente enfatiza el bienestar que reinará en el Monte Santo, metáfora de Jerusalén y su Templo, pues, como señala el poema: «nadie hará mal en todo mi Monte Santo [dice Yahvé], porque la tierra estará llena del conocimiento de Yahvé, como las aguas colman el mar» (Is 11,9; cf: Ha 2,14). De ese modo, el Vástago de Jesé, henchido del Espíritu de Yahvé, restaurará entre el pueblo la situación paradisíaca, también la «tierra» estará colmada por el conocimiento (הִדְעָה) de Yahvé (Is 11,9); [en el siguiente apartado, al referirnos al Siervo de Yahvé (1.2), ahondaremos en el significado del vocablo «tierra» (Is 11,9) para perfilar aún más el calado de la misión a la que el Espíritu de Yahvé destina al Vástago de Jesé] (Ramis Darder, 2004: 32-33, 70-72).

Insinuada la estructura y el contenido del poema, ¿cuál es el papel del Espíritu de Yahvé en la tarea del Vástago de Jesé? Oigamos la voz profética: «Reposará sobre él (el Vástago de Yahvé) el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Dios» (Is 11,2). De esta manera, la naturaleza del Espíritu de Yahvé, corona del Vástago, queda calificada con tres pares de notas: sabiduría e inteligencia, consejo y fortaleza, conocimiento y temor de Dios.

- A lo largo de la Escritura, el binomio «sabiduría e inteligencia» (חִכְמָה וּבִינָה) aparece en Is 11,1; Dn 1,20 y Pr 23,23; mientras la vecindad de ambos vocablos figura en Pr 4,5 y 2Cr 2,12. La profecía de Daniel sitúa el binomio en el ámbito de la corte. Cuando el rey de Babilonia consulta a Daniel y sus compañeros sobre asuntos de «sabiduría e inteligencia», los encuentra diez veces más competentes que los magos de palacio (Dn 1,20). De modo parejo, 2Cr 2,12 utiliza ambos vocablos para certificar la competencia de Jiram, rey de Tiro. Los Proverbios insertan el binomio (Pr 23,23) en el entramado de los consejos del sabio al aprendiz para instruirlo en el



temor de Dios y la veneración del monarca (Pr 22,12-24,22). En el seno del consejo paterno, Pr 4,5 requiere del hijo la adquisición de sabiduría e inteligencia; y, evocando las insignias de la corte, certifica la victoria del sabio e inteligente que lucirá la diadema y ceñirá la corona (Pr 4,9). Ahondando en el ambiente palaciego, debemos recordar que el título de los Proverbios adscribe el libro a Salomón (Pr 1,1). Además y ateniéndonos al sentido de las recurrencias del binomio, cargadas de sentido sapiencial, el espíritu de Yahvé reposa sobre el Vástago de Jesé para colmarle de la «sabiduría e inteligencia» (Is 11,2^a) que le cualifican para su misión entre las bambalinas palaciegas. Dicho de otro modo, el Espíritu de Yahvé, trono de «sabiduría e inteligencia», confiere al Vástago de Jesé las mejores cualidades sapienciales para emprender la acción política a favor de la comunidad hebrea para que alcance el horizonte paradisíaco que Dios ofrece a su pueblo (Is 11,5-9) (Alonso - Vélchez, 1984: 153-158, 194-196, 416-422).

- En el texto isaiano el par «consejo y fortaleza» (עֲצָה וְגִבּוֹרָה) figura en Is 11,2 pero también aparece en el relato del ataque de Senaquerib contra Jerusalén (Is 36,1-22; cf. 2Re 18,20). Acampado en Lakis, Senaquerib envió al copero mayor para exigir de Ezequías la rendición de Sión. Ante los dignatarios de Ezequías, proclamó el lacayo: «Piensas que meras palabras son “consejo y fortaleza” (עֲצָה וְגִבּוֹרָה) para la guerra» (Is 36,5). Las «meras palabras» pueden referirse, en primera instancia, a la vana confianza que depositó el rey judaíta en el auxilio egipcio (Is 36,6.9); en ese sentido, acertó el mensajero, pues Senaquerib derrotó a Tirhacá, rey de Cus (Is 37,8-9).

Ahora bien, en sentido propio, las «meras palabras» sugieren la confianza que Ezequías deposita en Yahvé para salvar Jerusalén del asedio asirio (Is 36,7.14.18). A pesar de la ironía del emisario extranjero (Is 36,10), las «meras palabras» fueron «consejo y fortaleza», pues Yahvé, por su propio honor (Is 37,35; cf. Dt 78), abatió a los asirios y Jerusalén conservó la libertad (Is 37,36-38). Así pues y en el seno del ataque asirio contra Sión, el binomio «consejo y fortaleza» expresa la entereza con que Ezequías, aconsejado por Isaías, vocero de Dios, cercenó el envite asirio y mantuvo la independencia de la Ciudad Santa (Is 37,5; cf. 2Re 18,20). Recogiendo éste significado para aplicarlo al Espíritu de Yahvé que reposa sobre el Vástago de Jesé (Is 11,2b; cf. 2Re 18,20), percibimos que el «consejo y fortaleza» también capacitan al Vástago para salvaguardar la independencia de la comunidad hebrea ante la pretensión de la potencia asiria (Is 10,24-28), metáfora de las zarpas idolátricas, a lo largo del texto isaiano (Is 47)².

² El término «consejo» (עֲצָה) adquiere, entre otros matices (Is 28,29; 40,13 cf. 25,1; 44,26; 46,10) y en el libro de Isaías un cariz político y bélico: los planes de Yahvé contra los enemigos de Judá: Rasín y Pécaj (Is 8,10), Asiria (Is 14,26), Egipto (Is 19,3.17), Soán (Is 19,11), y colaboracionistas judaítas (Is 30,1); a favor de su pueblo: Ciro (Is 46,11); delata la estupidez babilónica (Is 47,13). De modo parejo, la voz «fortaleza» (גִּבּוֹרָה) alude al ámbito militar. La fuerza de los guerreros (Is 28,6), los fuertes caídos en combate (Is 3,25), la fortaleza que obtiene la victoria contra Egipto (Is 30,15); con un sentido especial: la fuerza de Yahvé para salvar a su pueblo (Is 63,15). P. J. Botha, 2000: 269-282.

Ahondando en la cuestión apreciamos que el sustantivo «fortaleza» (גְּבוּרָה) describe, en el seno de la Escritura y entre otras cuestiones, las acciones del rey³; así la «fortaleza» denota la capacidad del monarca para alcanzar, con talento y valentía, la victoria en la batalla (Is 28,6). No obstante, el contenido de Is 11,2 recoge el aspecto sapiencial del vocablo para aludir a la fortaleza del Espíritu de Yahvé que se posa sobre el Vástago de Jesé⁴; de modo parejo Is 33,13 y Jr 16,21 hablan específicamente de la fortaleza de Yahvé. Desde esta perspectiva, el Vástago de Jesé recibe la fortaleza de Yahvé para devolver a la comunidad hebrea al regazo de Dios (Is 11,2). El vocablo «consejo» (עֵצָה), característico del ámbito sapiencial, refiere en la obra isaiana y entre otros temas la capacidad de Dios para intervenir en la historia, desbaratando los planes de los malvados (Is 29,15.16-24; 30,1.2-7). De ese modo los vocablos «fortaleza» y «consejo», tomados del ámbito sapiencial, recalcan la manera en que Yahvé inviste al Vástago de Jesé para que pueda llevar a término la intervención divina en la historia humana, intervención capaz de devolver a la comunidad hebrea al regazo de Dios⁵.

Aunando la información aportada, el binomio «consejo y fortaleza» define el atributo con que el Espíritu de Yahvé inviste al Vástago de Jesé, enraizado en la estirpe davídica, para que lleve a cabo la actuación de Dios en la historia para bien de su pueblo. Actuación que transforma la asamblea agostada por la insidia de los malvados (Is 11,4b) en la comunidad paradisíaca (Is 11,6-8), alegoría de la asamblea recogida de nuevo al cobijo de Yahvé, capaz de atraer las naciones a la cima del Monte Santo (Is 11,9), metáfora de la presencia de Yahvé (Cohen, 2005: 184-186; Contreras Molina, 2006: 319-336).

- El binomio «conocimiento y temor de Yahvé» (הַיִּתְּוּת וְיִרְאַת יְהוָה) (Is 11,2) constituye un *hapax*; precisemos el valor teológico de cada uno de los términos. En el libro de Isaías, cuando el término «conocimiento» (הַיִּתְּוּת) carece de relación sintáctica con la locución «temor de Yahvé» (יִרְאַת יְהוָה), refiere el desconocimiento (לֹא יִתְּוּת) de Yahvé, caracterizado por la idolatría (Is 44,19: fetiches; 47,10: Babilonia) y la injusticia (Is 5,13: Israel); pero también certifica la victoria del Siervo que por su «conocimiento» (הַיִּתְּוּת) justificará a muchos (Is 53,11). Cuando la locución «temor de Yahvé» es ajena desde la perspectiva sintáctica a la voz «conocimiento», sentencia que el temor de Yahvé estriba en escuchar la voz del Siervo (Is 50,10). Así, cuando el texto señala que el Vástago de Jesé se inspirará en el temor de Yahvé (Is 11,3),

³ 1Re 16,27; 22,46; 2Re 10,34; 13,8.12; 14,15.28.

⁴ Aspecto sapiencial de la «fortaleza de Yahvé»: Is 63,5; Sal 21,14; 54,3; 65,7; 66,7; 71,18; 80,3; 89,14; 106,8; 145,11; cf. Jr 10,6; Jb 12,13.

⁵ Aunque no constituyan un binomio los términos «consejo» y «fortaleza» aparecen en una misma sentencia también en otros textos de cariz sapiencial (Jb 12,13; Pr 8,14). Al decir del libro de Job: «Con Él (Dios) está la sabiduría y la fortaleza (גְּבוּרָה), con Él el consejo y la prudencia (עֵצָה)» (Jb 12,13); y, como señalan los Proverbios: «dispongo de consejo (עֵצָה) y eficiencia, tengo inteligencia y fortaleza (גְּבוּרָה)» (Pr 8,14). Ramis Darder, 2002a: 91-113; 2010a: 117-124.



sugiere que el Vástago coloreará su tarea con el aura del Siervo de Yahvé. De esta manera, tanto el «conocimiento» como el «temor de Yahvé» suponen la decisión de combatir la idolatría para aparejarse, en cierta medida, a la tarea del Siervo, catalizador de la alianza (cf. Is 42,6; 49,6).

Ahora bien, Is 33,6 asocia literariamente el «conocimiento» y el «temor de Yahvé»: «Tus días transcurrirán en paz, pues sabiduría y conocimiento (חֵכֶמָה וְדַעַתָּה) te salvarán, el temor de Yahvé (יִרְאַתַּת יְהוָה) será tu tesoro» (Is 33,6). El texto figura en el seno de la sección denominada «Oráculos sobre Israel y Judá» (Is 28-33). Los oráculos comienzan fustigando la idolatría de Israel y Judá, oculta tras la mención de la injusticia y la alianza con las naciones paganas (Is 28-32), para describir después la salvación que Dios ofrece a su pueblo (Is 33). En el horizonte de la salvación (Is 33), Is 33,6 establece un paralelismo entre el «conocimiento» y el «temor de Yahvé», conceptos que conforman el aspecto de la comunidad salvada por Dios (Is 33,6) del flagelo de la injusticia y de la contaminación extranjera (Is 28,1-32,14)⁶. De ese modo, el aspecto del Espíritu de Yahvé que inviste al Vástago de Jesé, caracterizado por el «conocimiento y el temor de Yahvé» (Is 11,2), aparece en el rostro de la comunidad salvada, caracterizada también por el «conocimiento» y el «temor de Yahvé» (Is 33,6). Dicho de otro modo, la tarea del Vástago de Jesé, poseído por el Espíritu de Yahvé (Is 11,2), a favor del pueblo desabrido por el ataque extranjero, metáfora del poder idolátrico, resplandece en la mirada de la comunidad redimida (Is 33,6) (Balogh, 2008: 477-504).

Así pues, la asociación del «conocimiento» y del «temor de Yahvé» a la naturaleza del Espíritu de Yahvé (Is 11,2) desvela cómo el Espíritu de Yahvé empeña al Vástago en una tarea que evoca, en cierta medida, la tarea del Siervo de Yahvé, para retornar a la comunidad marchita el perfil de la asamblea redimida, testimonio del conocimiento y del temor de Yahvé.

SÍNTESIS. Aunando el sentido teológico de los tres binomios, el Espíritu de Yahvé capacita al Vástago de Jesé para que, desde la perspectiva que entraña la «sabiduría y la inteligencia», el «consejo y la fortaleza» junto al «conocimiento y el temor de Dios», conduzca al pueblo marchito hacia el regazo divino. El Espíritu de Yahvé constituye el don divino que reposa sobre el Vástago de Jesé para constituirlo en el mediador que restituye la era paradisiaca (Is 11,5-8) y la santidad del Templo de Jerusalén (Is 11,9), metáforas del pueblo salvado por Dios.

1.2. EL SIERVO DE YAHVÉ: IS 42,1-9

Al decir de la mayoría de comentaristas, Is 42,1-9 constituye el primero de los poemas conocidos bajo el título de «Cánticos del Siervo de Yahvé» (Is 42,1-9;

⁶ Los términos «conocimiento» (דַּעַתָּה), «sabiduría» (חֵכֶמָה), y la locución «temor de Yahvé» (יִרְאַתַּת יְהוָה) que figuran en Is 33,6, también aparecen en Pr 1,7: «El temor de Yahvé (יִרְאַתַּת יְהוָה) es el principio del conocimiento (דַּעַתָּה), los necios desprecian la sabiduría (חֵכֶמָה) y la instrucción».

49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). La alusión directa al Espíritu de Yahvé aflora solo en el Primer Cántico bajo la locución «mi espíritu» (Is 42,1), referida a «Yahvé» (Is 42,6). Aunque la extensión y estructura del Cántico sean objeto de debate, sugerimos nuestra propuesta. El Cántico comienza certificando la elección y la misión que Yahvé confiere al Siervo: «[...] para que dicte el derecho a las naciones» (Is 42,1); después, especifica el modo en que llevará a término su misión: «No vociferará [...] hasta implantar en la tierra el derecho, y las islas atenderán su instrucción» (Is 42,2-4); acto seguido, enfatiza como Yahvé, creador del cosmos, perfila la misión del Siervo: «[...] alianza del pueblo y luz de las naciones» (Is 45,7); finalmente, certifica la exclusiva autoridad de Yahvé para sustraer a su pueblo, aludido bajo la metáfora de «mi gloria», del capricho de los «ídolos» (Is 42,8) (Baltzer, 2001: 33-46; García Fernández, 2010: 209-229; Maller, 2009: 243-249; Polan, 2001: 88-93). En definitiva, el Espíritu de Yahvé se derrama sobre el Siervo para que devuelva al pueblo falaz al cauce de la alianza y atraiga las naciones hacia la luz, símbolo del pueblo redimido por iniciativa de Dios y espejo, a la vez, del destello divino.

Quando comparamos el modo en que el Vástago de Jesé y el Siervo de Yahvé, ambos poseedores del Espíritu, realizan su tarea, apreciamos varias coincidencias. Aunque ambos poemas carezcan de equivalencias sintácticas exactas, presentan analogías teológicas. El Vástago «juzgará con justicia»; asistirá a «pobres y débiles»; establecerá un estado de paz y armonía, pues «nadie obrará el mal, ni hará daño»; y la «justicia» presidirá su tarea (Is 11,3-5.6-11). Mientras el Siervo «proclamará la justicia con lealtad»; Yahvé le coronará de «justicia»; liberará a «ciegos y presos»; y empeñará la vida en implantar el derecho (Is 42,2-4.7). Aún así, el poema del Vástago destaca, con mayor precisión que el Cántico, la derrota de los malvados y el triunfo de los pobres y débiles; mientras el poema del Siervo enfatiza el estado feliz que alcanzan los míseros, sin aludir a la desgracia de los perversos (Is 11,4; 42,7) (Koole, 1997: 208-239).

Detengámonos en el matiz más relevante acerca de la tarea que el Espíritu de Yahvé confiere al Siervo. La misión esencial del Siervo estriba en convertirse en «alianza del pueblo y luz de las naciones» (Is 42,6; 49,6). Conviene precisar que el Siervo no emprende dos tareas distintas (*duo ordines*); como si, por una parte, mediará la alianza con el pueblo, y por otra, se convirtiera en luz de las naciones. El Siervo emprende dos tareas mutuamente imbricadas entre sí (*duplex ordo*); pues, en la medida en que injerta al pueblo en el tronco de la alianza, la comunidad redimida por mediación del Siervo atrae las naciones hacia la luz, símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo.

Con la intención de precisar las consecuencias de la misión del Siervo, conviene insinuar el planteamiento que, a nuestro entender y como hemos expuesto en otro lugar (Ramis Darder, 2006: 20-28), presenta el libro de Isaías. El libro no constituye un amasijo de poemas, teje un proyecto de conversión para que la comunidad hebrea pueda abandonar, por iniciativa divina, las redes de la idolatría y adentrarse en el reconocimiento de Yahvé, exclusivo señor de la historia. Así pues, el libro de Isaías presenta un proceso teológico preciso: muestra como el pueblo hebreo caracterizado por un culto que Dios no soporta (Is 1,10-20) llega a convertirse, por iniciativa divina (Is 43,1: בְּיָהוָה), en el pueblo transformado que revela ante las nacio-



nes la gloria de Dios, con la intención de atraerlas a la cima del Monte Santo para postrarse ante Yahvé, único guía de la historia (Is 66,18-23). Como hemos insinuado en el párrafo anterior y desarrollado en otros escritos (Ramis Darder, 2008: 198-223), el Siervo de Yahvé constituye, en el entramado del libro de Isaías, el personaje privilegiado con que Dios mantiene la alianza con su pueblo para convertirlo en luz de las naciones; es decir, para transformar al pueblo en testigo del exclusivo señorío de Dios sobre la historia. En ese sentido, el Espíritu de Yahvé especifica, a lo largo del Primer Cántico, el calado de la elección y el empeño de Yahvé para constituir al Siervo en alianza del pueblo y luz de las naciones.

Como indicábamos en la sección anterior (1.1), la tarea del Vástago estaba aparejada, en cierta medida y desde la perspectiva del «temor de Yahvé», con la misión del Siervo. Volvamos por un momento la mirada hacia la figura del Vástago. Como dijimos, el Vástago es el personaje de estirpe davídica a quien el Espíritu de Yahvé inviste de cualidades para que pueda devolver a la comunidad los goces del paraíso, metáfora de la asamblea redimida, reunida en la cima del Monte Santo (Is 11,1-9). Así sentencia el verso conclusivo: «Nadie hará daño [...] en la cima de mi Santo Monte porque la tierra (הָאָרֶץ) estará llena del conocimiento (דַּעַת) de Yahvé, como las aguas colman el mar» (Is 11,9; cf. 65,25). El Santo Monte, metáfora del templo de Jerusalén (cf. Is 66,20), sugiere, en primera instancia, la identidad de la comunidad hebrea transformada por Dios en la asamblea justa que llena la tierra, símbolo de toda la comunidad israelita reunida definitivamente en el regazo de Yahvé. Sin embargo y en nuestra opinión, también palpita entre los versos del poema la tarea del Vástago hacia las naciones paganas, ocultas también bajo la mención del término «tierra» (cf. Is 24,5.17); de ese modo, la misión del Vástago recogería, desde un horizonte complementario, el empeño del Siervo en bien del pueblo hebreo y las naciones (Ramis Darder, 2008: 67-98).

La locución «mi Santo Monte» (הַר קָדְשִׁי), presente en el poema del Vástago (Is 11,9), figura también en otros contextos isaianos⁷; ahora bien y a tenor del planteamiento del estudio, centraremos el análisis en los versos del Epílogo del libro (Is 66,18-23.24). En el seno del Epílogo, el Monte Santo aparece con la especificación de Jerusalén; dice Is 66,20: «mi Santo Monte, Jerusalén». El contenido de Is 66,20 muestra cómo el Señor reunirá todas las naciones para que vean su gloria; como señala el texto isaiano, la gloria de Dios consiste en el pueblo redimido por iniciativa divina (Is 43,1-7). En el mismo contexto, señala el Epílogo, Dios destinará algunos paganos

⁷ Primero: el Monte Santo de Jerusalén constituye el lugar donde Yahvé reunirá, al final de los tiempos, a los israelitas dispersos en Egipto y Asiria, metáfora de las naciones (Is 27,13). Segundo: el Señor atraerá a los extranjeros al Monte Santo (Is 56,7). Tercero: Aunque la idolatría campe por Israel, aquel que permanezca fiel a Yahvé poseerá la tierra y heredará el Monte Santo (Is 57,13). Cuarto: Al compás de Is 11,7-9 el Monte Santo conformará el ámbito paradisíaco, símbolo de la victoria del proyecto de Dios en bien de su pueblo (Is 65,25). Otras referencias: Monte de Yahvé: Is 2,2.3; 30,29; Monte Sión: Is 4,5; 8,18; 10,12.32; 16,1; 18,7; 24,23; 29,8; 31,4; 37,32.

que hayan visto la gloria de Dios, el pueblo redimido, a dos tareas concomitantes. Por una parte, anunciarán entre los paganos la gloria de Dios, la naturaleza del pueblo redimido por iniciativa divina (Is 66,19; cf. 43,1-7); y por otra, llevarán a los hebreos, dispersos entre las naciones, a la cima del Monte Santo, Jerusalén, como oblación para Yahvé, o sea, para que puedan insertarse en la comunidad redimida, la gloria de Dios, reunida al cobijo del Santuario (Is 66,21).

El Monte Santo no solo constituye la morada definitiva del pueblo de la alianza, sino también el vértice al que se dirigen las naciones, atraídas por la gloria de Dios, símbolo del pueblo redimido por la gratuidad divina (cf. Is 43,1-7). Así pues, tal como el poema del Vástago de Jesé presenta el Monte Santo y la situación paradisiaca, no alude solo a la victoria del pueblo redimido, sino también al gozo de los paganos, ocultos bajo la alegoría de la tierra, peregrinos al Monte Santo de Jerusalén, alegoría del pueblo redimido (Is 11,8-9), para inclinarse ante la gloria de Dios (cf. Is 66,23). De ese modo, la tarea del Vástago recogería, expresándola mediante otro vocabulario teológico, la misión del Siervo a favor de la comunidad hebrea y de las naciones paganas (*duplex ordo*) (Goldingay, 2005: 3-76; Stansell, 2009: 233-255).

No obstante, entre la misión del Vástago y la del Siervo descuellan matices teológicos relevantes. Por una parte, el empeño del Vástago hacia el pueblo y las naciones aparece envuelto en el seno del lenguaje propio del horizonte paradisiaco; mientras, el empaque con que el texto reviste la misión del Siervo en favor del pueblo y las naciones figura mediante los términos «alianza» y «luz» (Is 11,3-9; 42,6). Por otra y como expusimos (1.1), el Espíritu de Yahvé inviste al Vástago para una tarea, sobre todo, de cariz político, que conduzca al pueblo idólatra hacia el cobijo del Monte Santo; mientras el Espíritu de Yahvé conforma al Siervo, como especifican los otros tres Cánticos (Is 49,1-7; 50,4-11; 52,23-53,12), para una tarea redentora, cargada de sufrimiento y entrega, a favor del pueblo y de las naciones (Is 42,6; 49,6; 53,4.10-12).

SÍNTESIS. El Espíritu de Yahvé capacita al Siervo para mediar en la alianza del pueblo hasta convertirlo en luz de las naciones; aún así, conviene precisar que el Siervo realizará su tarea, como señalan los tres últimos cánticos, desde el cariz de la redención (Is 42,6; cf. 52,13-53,12).

1.3. EL UNGIDO DEL SEÑOR: IS 61,1-9

El poema del Vástago de Jesé mencionaba el «Espíritu de Yahvé» (Is 11,2), el Cántico del Siervo aludía a «mí Espíritu (de Yahvé)» (Is 42,1), mientras los versos del Ungido refieren el «Espíritu del Señor Yahvé» (רוּחַ אֲדֹנָי יְהוִה עָלַי) (Is 61,1). El contenido de Is 61,1-9 aparece en la sección que destaca la figura de Jerusalén como espejo de la intervención salvadora de Dios (60,1-62,12); así, culminado el proceso de conversión (56,9-59,21), la profecía delinea el esplendor de Sión reedificada tras la alianza con Yahvé (60,1-62,12). La temática de 60,1-62,12 ofrece tres apartados que exponen la magnificencia de la Ciudad Santa. El primero muestra cómo la gloria de la urbe atrae las naciones a Sión (60,1-22). El segundo presenta la figura del Ungido del Señor (61,1-9; 10-11: acción de gracias); la entrega y el testi-



monio del personaje, investido del Espíritu de Señor Yahvé, refleja la presencia de Dios en el seno de la Ciudad Santa a la vez que la capacita para atraer las naciones a la cima del Monte Santo. El último apartado vuelve a acentuar la grandeza de Jerusalén transformada por la intervención redentora de Yahvé (62,1-9); concluye con el poema que invita al pueblo y a la humanidad a gozar plenamente de presencia de Yahvé (62,10-12). De ese modo, la figura del Ungido del Señor despunta entre los versos que describen la redención de Jerusalén hasta convertirla en la urbe capaz de atraer a las naciones hacia los atrios del Monte Santo (cf. Is 66,5-23) (Childs, 2001: 526-547).

A nuestro entender, Is 61,1-9 presenta una estructura sencilla. Comienza certificando cómo el Ungido de Yahvé posee el Espíritu del Señor Yahvé (Is 61,1^a); a continuación, pone en labios del Ungido la tarea que Yahvé le señala a favor de los oprimidos y contra quienes les afrentan (Is 61,1b-3^a); seguidamente, subraya el triunfo de los débiles (Is 61,3b); después especifica las consecuencias del triunfo de los míseros, pues, por una parte, reconstruirán las heredades devastadas (Is 61,4), y por otra, recibirán el reconocimiento de las naciones (Is 61,5-6); finalmente, el poema subraya de nuevo la victoria de los débiles desde dos perspectivas concomitantes: por un lado, sentencia que el Señor trenzará una alianza eterna con ellos (בְּרִית עוֹלָם), y, por otro, enfatiza cómo las naciones reconocerán en el rostro de los redimidos el aspecto de la raza bendita de Yahvé (Is 61,7-9).

El poema especifica la identidad de los destinatarios de la misión del Ungido del Señor: los pobres, quienes tienen el corazón roto, los cautivos, los presos, los que lloran, quienes llevan luto, y los abatidos; a modo de contrapunto, el Ungido pregona el año de venganza contra los causantes del dolor que aflige la asamblea (Is 61,1-3). ¿Quiénes son los oprimidos y quiénes son los opresores? A tenor de la intertextualidad y el planteamiento metafórico del conjunto isaiano (Is 1-66), la mención de los débiles alude, entre otros temas teológicos, a la comunidad hebrea diezmada por la idolatría, trampa de los paganos hacia el pueblo de Dios (Is 61,1b.2b-3^a; cf. 41,17-20; 42,18-25), mientras los opresores ocultan el rostro de las grandes potencias o los pequeños tiranos que, bajo el aspecto de pomposos ídolos o imágenes ridículas, apartan a la comunidad de los caminos del Señor (Is 37; 41,21-29; 42,18-25; 47) (Farfán, 1992: 49-63; Ramis Darder, 2002a: 120-130; Rendtorff, 1996: 32-49).

El texto también especifica las peculiaridades de la actuación del Ungido: anunciará la buena nueva, vendará los corazones rotos, pregona la libertad a los cautivos, proclamará el año de gracia, consolará a los tristes, confortará a quienes están de luto y devolverá el ánimo a los abatidos; a modo de contraluz, pregona la venganza de Dios contra los opresores. Con la excepción de la derrota de los adversarios (Ramis Darder, 2010b: 83-106), la tarea del Ungido, valiéndose de otro vocabulario y adoptando el lenguaje metafórico, corre pareja a la misión del Siervo; pues, el Siervo no quebrará la caña cascada ni apagará el pabilo humeante, símbolo de quienes sufren la opresión o están atrapados por los ídolos (Is 42,1-8).

Entre las tareas a las que el Espíritu empuja al Ungido, perfilaremos las dos, a nuestro entender, más esenciales: «buena nueva» y «año de gracia» (Is 61,1.2). La raíz «buena nueva» (בִּשְׂרָה) aparece en labios del mensajero que anuncia la salvación de Sión (Is 40,9), refleja la salvación que Ciro lleva a Jerusalén (Is 41,27), caracteriza al mensajero de Sión (Is 52,7), y confirma la alabanza de las naciones, atónitas ante

la grandeza de Yahvé que ha salvado Jerusalén (Is 60,6); en definitiva, la raíz subraya la irrupción de la salvación entre los muros de Sión, metáfora del pueblo redimido. En labios del Ungido, la «buena nueva» significa la llegada de la salvación con que Dios redime a su pueblo de la opresión y de la idolatría que le apartan del regazo divino. Sin embargo, el contenido de Is 61,1-3 no se limita al aspecto descriptivo, también abraza, en nuestra opinión, el sentido performativo; es decir, realiza lo que proclama, pues al mismo tiempo en que el Ungido anuncia la buena nueva, venda los corazones, pregona la libertad [...] y consuela a los que lloran (Schilling: 861-865). La locución «año de gracia de Yahvé» (שְׁנַת־רְצוֹן לַיהוָה) alude a la actuación decisiva de Dios, en este caso por medio del Ungido, para salvar a su pueblo y abatir a los malvados. Conviene notar que tanto el aura del Ungido como del Siervo de Yahvé aparecen bajo el aura de la raíz «complacer» (רָצָה): Dios se complace (רָצִיתָהּ נַפְשִׁי) en el Siervo (Is 42,1), mientras el Ungido proclama el «año de gracia» (רְצוֹן, raíz: רָצָה); así, la poesía isaiana relaciona, desde el vértice teológico, la naturaleza de ambos personajes.

ANUDANDO LA INFORMACIÓN. Entendemos que el Ungido de Yahvé, poseedor del Espíritu de Adonai Yahvé, constituye la mediación de Dios para regenerar a su pueblo y propiciar que las naciones reconozcan a la comunidad renacida como la raza bendita de Yahvé. La misión mediadora del Ungido de Yahvé corre pareja, en cierta medida, a la del Siervo de Yahvé y, desde los matices que hemos constatado (1.1), también a la del Vástago de Jesé. Así pues, el Ungido, poseedor del Espíritu del Señor Yahvé, constituye el mediador divino que emprende dos tareas imbricadas entre sí; por una parte, el empeño del Ungido media en la salvación que Dios concede a su pueblo, a la vez que propicia la admiración de las naciones ante el triunfo de la raza bendita (*duplex ordo*) (Howell, 2002: 205-210).

¿Cuál es la peculiaridad del Ungido de Yahvé en el libro de Isaías? Como sabemos, la unción expresa propiamente la consagración del rey (1Sam 9,16) o del sacerdote (Lv 4,3). Al decir de la Escritura, la expresión «Ungido de Yahvé» señala la estrecha relación entre Yahvé y el monarca (2Sm 1,14.14; 19,22), a la vez que remarca la familiaridad del soberano con el Espíritu de Yahvé (1Sm 16,13). El libro de Isaías subraya la solvencia de dos personajes distintos mediante el uso específico de la raíz «ungir» (נִשָּׁח): Ciro (Is 45,1-7; cf. 41,1-5.25; 44,28) y el Ungido de Yahvé (Is 61,1) (Scaiola, 2007: 16-21; Spieckermann, 2000: 305-327).

Cuando ahondamos en la identidad teológica de Ciro, tal como la presenta el texto isaiano, apreciamos tres cuestiones principales. Primera: Ciro es el personaje «suscitado» (עוֹרָר) por Dios para someter las naciones con la intención de que reconozcan el exclusivo señorío de Yahvé sobre la historia (Is 41,1-5.25; 48,12-15); segunda: bajo el título de «pastor» (רֹעִי), Ciro, atento al deseo divino, ordenará la reconstrucción de Jerusalén y rehará la dignidad del Templo (Is 44,28)⁸; tercera:

⁸ 2Cr 36,22-23; Esd 1,1-6; 6,3-5; mencionan la reconstrucción del Templo sin citar la reconstrucción de Jerusalén.



Yahvé confiará a Ciro, su «Ungido» (מְשִׁיחוֹ), dos cuestiones concomitantes: por una parte, será el instrumento divino para someter a las naciones para que tanto él como las paganos reconozcan en la identidad de Yahvé, el Dios de Israel, al único Dios; por otra parte y a modo de correlato, Dios toma de la mano a Ciro, su Ungido, para bien de su pueblo, Jacob e Israel (Is 45,1-7) (Ramis Darder, 2002b: 7-17). Así pues, la tarea de Ciro (suscitado, pastor y Ungido) corre pareja, en cierta medida, a la del Vástago de Jesé, el Siervo de Yahvé y el Ungido de Yahvé; pues su intervención en la historia, alentada por Dios, también repercute en favor del pueblo y de las naciones.

No obstante, cuando comparamos la naturaleza del Vástago, el Siervo y el Ungido con la identidad de Ciro, apreciamos una diferencia capital: mientras los tres personajes están investidos del Espíritu de Yahvé, Ciro no lo posee. Así pues, el «Espíritu de Yahvé» constituye el don que Dios regala solo a su pueblo; en nuestro estudio, a los tres personajes eminentes que lo han recibido; es el Espíritu del Señor Yahvé quien, derramado sobre el Ungido, le capacita para mediar en la salvación del pueblo y propiciar la admiración de las naciones. En definitiva, el Ungido del Señor es un personaje relevante, investido del Espíritu de Yahvé, como también lo son el Vástago y el Siervo, destinado por Dios a propiciar el retorno de la comunidad, alejada del Señor por el peso de la idolatría, al regazo divino.

Como expusimos en las primeras líneas del estudio, esbozaremos ahora brevemente la figura del personaje Incógnito, poseedor también del Espíritu de Yahvé. Aunque la presencia de Is 48,16b haya suscitado dificultades textuales, nos atenemos al Texto Masorético⁹. Señala la profecía: «Ahora, Adonai Yahvé me envía con su espíritu» (אַדְוַיְיָ יְהוָה שְׁלַחַנִי וְרוּחוֹ) (Is 48,16b). ¿A quién envía Adonai Yahvé? A lo largo de Is 40-66, el binomio «Adonai Yahvé» adquiere dos matices relevantes. Por un lado, la locución «Adonai-Yahvé» despunta en los oráculos que enfatizan la intervención de Dios en bien de su pueblo y que suscita, a modo de correlato, la admiración de las naciones (Is 56,8; 40,10; 49,22; 52,4; 61,11; 65,13.15)¹⁰. Por otro, Is 40-66 utiliza la locución «Adonai-Yahvé» en los textos que aluden a personajes relevantes: el Siervo de Yahvé (Is 50,4.5.7.9) y el Ungido de Yahvé (Is 61,1). Así pues, el personaje Incógnito alude a una figura eminente que, de alguna manera, actúa de mediador en la intervención de Dios en la historia en bien de su pueblo (Ramis Darder, 2000: 19-32). A nuestro entender, el personaje Incógnito alude a la identidad del Siervo de Yahvé y a la naturaleza del Ungido del Señor.

⁹ A.C.: dl cf. GK. Apelando a manuscritos griegos relevantes y al copto, el Aparato Crítico propone prescindir del binomio «Adonai Yahvé»; por nuestra parte no percibimos ninguna razón para eliminarlo. Algunos autores consideran Is 48,16b como una interpolación o una glosa y prescinden del texto, por nuestra parte, no vemos motivo para obviar el texto; cf. Childs, 2001: 377-278.

¹⁰ Is 56,1-8: Dios reúne a los dispersos de Israel y suscita la adhesión de los paganos (Is 56,8). Is 40,10: alusión al pueblo redimido, admiración de las naciones (Is 40,8.10). Is 49,22: exige de los paganos la devolución de los israelitas dispersos. Is 52,4: Dios reivindica la liberación de su pueblo, oprimido antaño por Egipto y Asiria.

El primer Cántico especifica la elección y la misión del Siervo: «Mi siervo [...] mi elegido [...] he puesto en él mi espíritu [...] para ser alianza del pueblo y luz de las naciones» (Is 42,1-8). El Cántico alude al espíritu en primera persona, «mi espíritu»; sin duda, el posesivo «mi» oculta la identidad de Yahvé. El contenido de Is 48,16b apela a la tercera persona: «su espíritu»; el posesivo «su» también alude a la identidad de divina. De ese modo, tanto el Siervo como el personaje Incógnito están investidos por el mismo Espíritu de Yahvé. Una vez que el primer Cántico ha definido la identidad y la misión del Siervo, los otros tres concretan los diferentes aspectos de su misión (Is 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). El Segundo Cántico, literariamente distante del primero, comienza a delinear los trazos de la misión del Siervo (Is 49,1-7); quizá por eso, el autor haya colocado en Is 48,16b la locución «su espíritu», en alusión al Siervo (Is 42,1), seguida de un oráculo profético (Is 48,17-19), para recoger el contenido del primer Cántico y preparar al lector para la comprensión de su misión a partir del segundo.

No obstante, el binomio «Adonai Yahvé», presente en Is 48,16b, asocia el personaje Incógnito con el Ungido del Señor, poseedor también del espíritu de «Adonai Yahvé» (Is 61,1; cf. 61,11). Como hemos expuesto en párrafos anteriores, la misión del Ungido insinúa también la misión del Siervo. Desde esta perspectiva, podríamos entender que el personaje Incógnito no solo prepara al lector para la comprensión de la misión del Siervo, sino que también le predispone para comprender la tarea del Ungido, poseedor del Espíritu de Adonai Yahvé, asociada, como hemos visto, al empeño del Siervo (Clifford, 2001: 69-74; Polan, 2001: 88-93; Story, 2009: 100-110).

CONCLUSIÓN

A lo largo del estudio, hemos analizado someramente la identidad de los tres personajes relevantes investidos del Espíritu de Yahvé: el Vástago de Jesé, el Siervo de Yahvé, y el Ungido del Señor; también hemos esbozado la identidad del que hemos llamado Personaje Incógnito (Is 48,16b), dotado también del Espíritu de Yahvé. A nuestro entender, las tres figuras relevantes sugieren la identidad de tres personajes que actúan como mediadores de la intervención de Dios en la historia en bien de su pueblo. Cada uno de ellos emprende, de un modo u otro, de forma velada o expresa, dos acciones concomitantes (*duplex ordo*); por una parte, conforman la relación de Dios con su pueblo, a la vez que suscitan, gracias a la gloria del pueblo redimido, la admiración de las naciones hacia la grandeza de Yahvé, el Dios de Israel, exclusivo guía de la historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, L. - VÍLCHEZ, J. (1984): *Proverbios*, Madrid.
- BALOGH, C. (2008): "He filled Zion with justice and righteousness: the composition of Isaiah 33", *Bib* 89: 477-504.
- BALTZER, KL. (2001): *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: MN.



- BLINKINSOPP, J. (2000): *Isaiah 1-39*, New York: NY.
- BOTHA, P. J. (2000): "Isaiah 37:21-35: Sennacherib's siege of Jerusalem as a challenge to the honour of Yahweh", *OTE* 13: 269-282.
- BOYD, W. (2001): "Genealogical notes on the 'House of David' and the 'House of Zadok'", *JSOT* 96: 29-58.
- CHILDS, B. S. (2001): *Isaiah*, Louisville: KY.
- CLIFFORD, R. J. (2001): "Prophetic Leader", *TBT* 39: 69-74.
- COHEN, J. M. (2005): "God's voice: from creation to the sanctuary", *JBQ* 33: 184-186.
- CONTRERAS MOLINA, F. (2006): "Jerusalén, ciudad abierta a todos los pueblos", *EstBib* 64: 319-336.
- FARFÁN, E. (1992): *El desierto transformado*, Roma.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (2010): *Consolad, consolad a mi pueblo. El tema de la Consolación en el Deuterocanónico*, *Analecta Biblica* 181, Roma.
- GOLDINGAY, J. (2005): *The message of Isaiah 40-55*, New York: NY.
- HOWELL, M. (2002): "A light to the nations", *TBT* 40: 205-210.
- KOOLE, J. L. (1997): *Isaiah III Vol 1/Isaiah 40-48*, Kampen.
- MALLER, A. S. (2009): "Isaiah's suffering servant: a new view", *JBQ* 37: 243-249.
- POLAN, G. J. (2001): "Portraits of Second Isaiah's servant", *TBT* 39: 88-93.
- RAMIS DARDER, F. (2000): "Yahvé: el Déu que actua dins la Història", *Comunicació* 98: 19-32.
- (2002a): *El Triunfo de Yahvé sobre los Ídolos (Is 40,12-44,23)*, Barcelona.
- (2002b): "Is 41,1-5: el Primer Oracle de Cir. Model de l'actuació divina a través dels signes dels temps", *Comunicació* 102-103: 7-17.
- (2004): *Isaías*, Madrid.
- (2006): *Isaías 1-39*, Bilbao.
- (2008): *Isaías 40-66*, Bilbao.
- (2010a): *Qué se sabe de ... Los Profetas*, Estella.
- (2010b): "Els vertaders i els falsos profetes", *ScriptaB* 10: 83-106.
- RENDTORFF, R. (1996): "The Book of Isaiah: a complex unity. Synchronic and diachronic reading", en E. F. MELUGIN & M. A. SWEENEY (eds.), *New Visions of Isaiah*, Sheffield, pp. 32-49.
- SCAIOLA, D. (2007): "Creazione e alleanza", *PdV* 52/2: 16-21.
- SCHILLING, O.: "בְּשֵׁר", *ThWAT* 1: 861-865 (= *TDOT*, 1977).
- SPIECKERMANN, H. (2000): "God's steadfast love. Towards a new conception of Old Testament theology", *Bib* 81: 305-327.
- STANSELL, G. (2009): "The nations' journey to Zion: pilgrimage and tribute as metaphor in the Book of Isaiah", en A. J. EVERTON - H. C. P. KIM (eds.), *The desert will bloom: poetic visions of Isaiah*, Atlanta: GA, pp. 233-255.
- STORY, C. (2009): "Another look at the fourth Servant Song of Second Isaiah", *HBT*: 100-110.



EL HIMNO CRISTOLÓGICO DE FILIPENSES 2,6-11. SENTIDO PRIMITIVO Y PAULINO

Antonio Rodríguez Carmona
Universidad de Granada
anroca1@ono.com

RESUMEN

El presente artículo expone el sentido del himno cristológico de Filipenses 2,6-11 de Pablo, analizando primero el texto en sí mismo, su sentido propio, su género literario y las fuentes usadas por el autor, y finalmente el sentido que tiene en su contexto original y cómo es entendido por el lector de hoy.

PALABRAS CLAVE: Himno cristológico. Filipenses.

ABSTRACT

«The Christologic hymn of Philippians 2,6-11. Primeval and pauline meaning». This paper deals with the meaning of the Christologic hymn of Philippians 2,6-11 by Paul, firstly analyzing the text itself, its true meaning, its literary genre and sources used by author, and finally its meaning in the original context and how it is understood by a modern reader.

KEY WORDS: Christologic hymn. Philippians.

Flp 2,6-11 es uno de los textos más estudiados del NT. Cuando en 1914 H. Schumacher publicaba su estudio sobre el himno (*Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2,5-8*, 1914 y 1921), adjuntaba una bibliografía inmensa. Ésta ha continuado multiplicándose hasta nuestros días, matizando posturas y ofreciendo nuevas perspectivas en función de los intereses literarios y teológicos de cada época. Últimamente, en la época de la exégesis sociológica/antropológica, no es de extrañar que aparezcan estudios dedicados a las categorías honor/deshonor¹.

El presente estudio está centrado en el sentido del himno cristológico, inserto por Pablo en la carta a los Filipenses, para lo cual primero se estudia el texto en sí mismo, su sentido propio, su género literario y las fuentes usadas por el autor y en segundo lugar el sentido que tiene en el contexto de la carta a los Filipenses en que lo ha colocado Pablo y donde lo lee el lector actual.

I. EL HIMNO EN SÍ MISMO

Para un mejor análisis, procedo en dos pasos. Primero ofrezco una visión global del conjunto, apoyándome especialmente en la estructura sintáctica, y en un segundo momento procedo a un análisis más detallado de cada elemento.



1. ANÁLISIS GLOBAL

El texto griego que ofrecen las ediciones críticas presenta tres variantes que hay que tener en cuenta desde un punto de vista teológico, en el v. 7 algunos mss. leen genitivo singular ἀνθρώπου en lugar del plural ἀνθρώπων. El cambio puede deberse o a un influjo de la tipología Adán-Cristo, o lo que es más posible, a una adaptación sin intención doctrinal al singular δούλου y al siguiente ἄνθρωπος (cf. Bruce M. Metzger, 1971: 613). En el v. 9 algunos mss. leen ὄνομα sin el artículo τὸ, pero está mucho mejor atestiguado con artículo, por lo que los autores del GNT lo consideran casi cierto². Finalmente en el v. 11 aparece ἐξομολογήσεται (futuro indicativo) en lugar del subjuntivo aoristo, que ofrece el GNT como dudoso. Esta lectura es más correcta gramaticalmente, pero la anterior, como *lectio difficilior*, también se podría aceptar desde un punto de vista gramatical (cf. Omanson, 2006: 404).

Atendiendo a la puntuación y a la sintaxis, el conjunto se puede dividir en dos grandes partes, de acuerdo con el punto final, 6-8 y 9-11, que denomino A y B.

A. 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος 8 ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

B. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

La primera parte (A), a su vez, se puede subdividir en dos secciones, de acuerdo con el punto alto que las divide, 6-7^a (Aa) y 7b-8 (Ab):

Aa ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
Ab καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος 8 ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Aa. (6-7a) El conjunto es una oración adversativa en la que se oponen οὐχ ἠγήσατο y ἐκένωσεν, dos aoristos puntuales que oponen dos acciones, *no consideró* sino que *se anonadó*. El acento del conjunto recae en la apódosis: ἐκένωσεν, un hecho concreto del pasado, la encarnación.

Cada uno de los dos verbos opuestos, ἠγήσατο y ἐκένωσεν, está determinado por otros dos verbos, ὑπάρχων - εἶναι el primero y λαβὼν - γενόμενος el

¹ Cf. varios estudios de J. H. Hellerman en esta línea: 2003: I, 321-336; II, 421-433; 2005; 2009: 779-797.

² Roger L. Omanson (2006: 403s) cree que son posibles ambas lecturas.

segundo. En el primer caso, se trata primero de un participio de presente, ὑπάρχων, que determina la situación permanente que posee el sujeto, una situación además que, a la luz del lexema, implica un estado de origen permanente y natural³; este estado es μορφῆ θεοῦ. A la luz de la gramática griega clásica, el ptc. presente empleado con el aoristo es en realidad un imperfecto y puede marcar la continuidad indefinida de la acción o del estado; por eso Estius glosa correctamente: *qui cum esset ac sit* y se puede traducir: “el cual siendo originariamente y continuando siéndolo (cf. P. Henry, 1950-1957: 19), y la versión litúrgica castellana actualmente en uso *el cual a pesar de (su condición divina)*. El segundo verbo es el complemento verbal del verbo principal que explica lo que no consideró: ἀρπαγμὸν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. El sujeto de esta doble acción es ὁς, *el cual*. ¿El preexistente, el encarnado o el Cristo actual exaltado? A la luz de todo el contexto es el Cristo actual preexistente-encarnado-exaltado, que es el viviente, objeto del canto de la Iglesia, sin más distinciones académicas. El segundo verbo principal, ἐκέκωσεν está determinado por dos pct. aoristos que lo matizan y explican: *tomando* μορφὴν δούλου y *hecho* ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, que es sinónimo de lo anterior.

El párrafo, pues opone dos acciones concretas, ἠγήσατο y ἐκέκωσεν cuyo resultado fue la μορφῆ δούλου, realizada a pesar de tener y mantener la μορφῆ θεοῦ. La μορφῆ θεοῦ es solo el punto de partida de un movimiento que culmina en la μορφῆ δούλου.

Ab. (7b-8): Este conjunto, coordinado e íntimamente unido al anterior, explicita lo que significa ἐκέκωσεν. Está compuesto de un aoristo, ἐταπείνωσεν, *se humilló*, acompañado de dos participios: σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος y γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. El καί inicial puede unir la oración siguiente tanto a lo que antecede inmediatamente, presentándolo como sinónimo de *hecho a semejanza de los hombres* o a ἐταπείνωσεν, el verbo siguiente; lo segundo conviene mejor al conjunto, pues así aparece ἐταπείνωσεν coordinado y explicando a ἐκέκωσεν, aunque en ambos casos el sentido no cambia. Esta oración compuesta, coordinada con la anterior, tiene como verbo principal ἐταπείνωσεν, aoristo, y está matizado por dos ptc. aoristos, que explican y justifican esta acción: por una parte, fue σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, por otra γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. Este párrafo califica el anonadamiento como una humillación.

Todo el conjunto A está centrado en el hecho de que Jesucristo se hace hombre, renunciando a privilegios, pasando de la μορφῆ θεοῦ a la μορφῆ δούλου con todo lo que esto implica.

B. El segundo bloque (9-11) forma una unidad sintáctica, compuesta de una oración copulativa que une dos miembros: ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο, (9)

³ Cf. P. Henry, 1950-1957: 8. La fórmula participial permite diversas lecturas, que hay que determinar a la luz del contexto: concesiva: “a pesar de”, causal: “porque era, pues era”, circunstancial o modal: “mientras era”; cf. R. Fabris, 2001: 128 .



seguida de otra oración copulativa consecutiva: ἵνα κάμψη καὶ ἔξομολογήσῃται (10-11), en la que el acento recae en ὑπερύψωσεν, ya que el segundo verbo ἐχάρισατο tiene carácter de sinónimo que explica en qué consiste la acción anterior.

El conjunto, pues, 2,6-11 está integrado por una antítesis centrada en: ἐκένωσεν e ὑπερύψωσεν. El sujeto de la primera parte es Jesucristo que realiza un acto de humillación, el de la segunda es Dios que responde adecuadamente a esta acción con la exaltación. La idea, pues, que domina el conjunto es la de una alabanza a la humillación y exaltación de Jesucristo.

2. ANÁLISIS DE TODOS LOS ELEMENTOS

2.1. Flp 2,6-8. Esta primera parte contiene varias expresiones que se deben aclarar porque determinan el sentido del conjunto.

Μορφὴ θεοῦ⁴. Desde el punto de vista lexical designa la forma externa de una persona u objeto, su compostura, su apariencia real, opuesta a apariencia imaginaria. El estudio del uso en la literatura clásica ayuda poco y nada decisivo, igual que el estudio de los paralelos en la historia de las religiones y en los papiros mágicos (cf. P. Henry, 1950-1957: 20-21). De por sí el vocablo se refiere al modo cómo un ser es percibido por el ojo humano⁵ y no alude a la relación de esta forma externa con la naturaleza del ser, aunque tampoco la excluye; hay que deducirla del contexto⁶. Así, por ejemplo, de los dioses se dice que se aparecen a los hombres en “forma humana”; en este caso la forma humana es apariencia imaginaria y transitoria, y no corresponde a su naturaleza divina⁷. Es el mismo caso de Mc 16,12 que afirma que Jesús se apareció a unos discípulos en ἑτέρα μορφῇ, donde μορφῇ no corresponde ni a la naturaleza humana de Jesús en su ministerio terreno ni a la actual de resucitado. En nuestro caso, a la luz del contexto, μορφῇ tiene relación con la naturaleza de la persona, es manifestación exterior del que es “igual a Dios”. La razón es que el término aparece dos veces en la perícopa, μορφῇ θεοῦ y μορφῇ δούλου y en ambos tiene que tener el mismo sentido; pues bien, en el segundo caso se explicita lo que implica μορφῇ δούλου diciendo que aparece de forma semejante a los hombres y en condición

⁴ Existe una abundante bibliografía sobre esta expresión, cf. la última bibliografía en Daniel Fabricatore, 2010; P. Grelot, 1998: 631-638; J. H. Hellerman, 2009: 779-797; D. W. Jowers, 2006: 739-766.

⁵ Cf. también P. Grelot, 1998: 631, que cita un texto de Platón.

⁶ Cf. Moulton - Milligan, 1914: 417-418. En el AT la manifestación externa puede ser expresión de sentimientos (cf. *La luz de los ojos alegra el corazón* [Prov 15,30]; *¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro?* [Gen 4,6]); igualmente puede aludir a la naturaleza del ser; en esta línea cf. *Y se transfiguró delante de ellos: su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz* (Mt 17,2). La identificación de μορφῇ con naturaleza divina empieza en Orígenes y es seguida por los Santos Padres; cf. P. Grelot, 1998: 634-638.

⁷ Cf. Justino (I *Apología* IX 3) que niega la correspondencia entre la imagen de dioses —lo que se percibe— con la realidad divina (citado por P. Grelot, 1998: 632).

exterior (σχήμα) como hombre. Es una referencia clara a la existencia humana de Jesús en que aparece como verdadero hombre y es percibido desde el exterior en todas sus manifestaciones como tal. Igualmente en el primer caso μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων dice relación con la naturaleza divina y es equivalente a *subsistiendo en condición divina*, en una manifestación propia de Dios, lo que además se confirma con τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, que lo explicita, ya que el artículo τὸ tiene carácter anafórico y remite a lo anterior (R. Fabris, 2001: 129). El texto viene a decir: aunque subsiste en forma divina “no actúa” (οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο, *cf. infra*) de acuerdo con ella en el momento concreto de la encarnación. Así, entre otros E. Schweizer (1955)⁸, que piensa hay que entender μορφῆ en clave veterotestamentaria en que no se distingue, como el griego, entre forma y materia, sino que une la esencia de una cosa a su manifestación. Si Cristo se encuentra en la posición de Dios, esto permite sacar una conclusión relativa a su naturaleza. En la misma línea piensa J. Behm (*cf.* 1957: *TWNT* IV: 750-760 [= *GLNT* VII: 477-509]), para quien μορφῆ es la forma visible del modo de ser divino y equivale a δόξα, es decir, estar revestido de δόξα como modo de manifestación divina. Ésta es también la opinión de Gnilka, que precisa que, aunque el concepto es cercano al de naturaleza, no es idéntico, y que para evitar malentendidos hay que tener claro que no estamos aquí ante una especulación sobre la naturaleza de Cristo (J. Gnilka, 1972: 205-206).

Οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο. Ἀρπαγμός se deriva de ἀρπάζω, *coger por la fuerza e injustamente*. Los distintos sentidos están relacionados con este sentido básico, en concreto, puede significar rapacidad o deseo de robar; robo, rapiña, pillaje o la acción de tomar algo injustamente y por la fuerza; botín, presa o lo que se ha tomado por la fuerza; sentidos íntimamente relacionados con los anteriores son: (aferrarse a lo que se quiere tomar o ya se ha tomado en cuanto) “objeto de valor y deseable” y “ocasión propicia para hacerse de algo”⁹. El objeto de ἀρπαγμός es τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, *el ser igual a Dios*, una posición de dignidad igual a Dios¹⁰. Una pista importante para precisar el sentido es que la frase equivale y explicita el anterior ἐν μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων, ya que ambos tratan de lo mismo básicamente, aunque desde diversos puntos de vista, en el primero se subraya el modo de ser, en el segundo la posición. Es propio del lenguaje religioso describir la misma cosa con palabras diversas¹¹. Como ἐν μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων tiene carácter concesivo, el sentido general de la frase sería: *a pesar de tener condición divina*, οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, es decir, *determinó no hacer uso de ella*, ya que el resultado fue el ἐκέκωσεν, ἐταπείνωσεν... Se trata de un juicio del Hijo de Dios previo a la encarnación en que

⁸ *Cf.* en la misma línea G. Bornkamm, 1983: 148s.

⁹ *Cf.* F. Zorell, art. ἀρπαγμός, 1961³: 173; A. García Santos, art. Ἀρπαγμός, 2011: 120.

¹⁰ ἴσα es un acusativo adverbial y da a la expresión una nota particular, pues no indica el atributo de la divinidad sino una posición de dignidad semejante a Dios; *cf.* J. Gnilka, 1972: 209.

¹¹ Así Gnilka (1972: 209), que cita además a Bonnard, Lohmeyer y Schweizer. Para los Santos Padres “ser semejante a Dios” es algo legítimo de Jesús; *cf.* H. Schumacher, 1914 [y 1921]: I, 17-129; P. Henry, 1950-1957: 56-136.

determinó no hacer uso de este derecho, sino que lo dejó en manos del Padre, principio absoluto de todo ser y de toda gloria; pero ¿en qué sentido concreto no empleó este derecho? De entrada caben dos respuestas básicas: *no consideró que debía arrebatarse ávidamente*, en la encarnación, *la igualdad con el Padre*, e.d. una existencia humana adecuada a la gloria divina externa, una existencia humana en la que manifiesta de forma inmediata y directa que es Dios (cf. F. Zorell, 1961³; Behm, 1957: *TWNT* IV: 760 [= *GLNT* VII: 509]). En este caso “no arrebatarse ávidamente” aludiría al hecho de que el Verbo de Dios no glorificara su propia humanidad¹², sino que lo deja en manos del Padre. Pero, si el Hijo tiene la condición divina y lo podía hacer, no tiene sentido hablar de *arrebatarse*, pues lo tiene; por eso creo preferible uno de los sentidos derivados: “aferrarse a un objeto o situación de valor y deseable”, “ocasión propicia para hacerse de algo”, “usar algo de forma egoísta en favor propio” que es la propuesta de muchos autores (cf. J. Ernst, 1985: 92). El Hijo pudo encarnarse en forma divina, pero prefirió hacerlo en forma de siervo, dejando la divinización de su humanidad en manos del Padre, como toda criatura. Quiso hacerse criatura como las demás criaturas.

Σχήμα significa forma exterior controlable de un objeto o persona, apariencia, aspecto, configuración, moda pasajera. Se distingue de *μορφή* porque suele ser apariencia transitoria, mientras que aquél es algo permanente (cf. Moulton-Milligan, 1914: 619; P. Henry, 1950-1957: 22). En nuestro caso la *μορφή* δούλου equivale a *σχῆμα ὡς ἄνθρωπος*, apariencia externa controlable propia de un hombre verdadero.

A la luz de todo lo visto, el párrafo contiene una cláusula adversativa, centrada en cómo se realizó la encarnación, en la que se oponen dos situaciones, cómo pudo haber sido y cómo fue realmente. Pudo ser en forma gloriosa, con manifestaciones externas propias del que es Dios, en la línea en que Dios manifiesta su *δόξα*: *el cual*, es decir, Jesucristo, el Hijo eterno de Dios, que se encarnó y ha sido exaltado, *a pesar de subsistir permanentemente en condición divina* y conservando siempre esta condición, en el momento de la encarnación, *no consideró que debía aferrarse ávidamente a la igualdad con el Padre*¹³, e.d. aferrarse a mantener una existencia humana adecuada a su condición de igualdad con Dios, con manifestaciones externas propias de la *δόξα* divina¹⁴. No fue así sino que *ἐκένωσεν*, *se anonadó, se vació*¹⁵. ¿De qué? El verbo *κενοῦν* solo significa “vaciar” (cf. Rom 4,14; 1 Cor 1,17; 9,15; 2 Cor 9,3; Herm. *Mand.* 11,14); el objeto del que se priva hay que verlo a la luz del contexto;

¹² En Jn 3,13; 10,17-18 Jesús se glorifica, aunque también se afirma que es el Padre quien lo glorifica, cf. 12,28; 17,1.

¹³ Equivale a la traducción de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española: *No retuvo ávidamente el ser igual a Dios*.

¹⁴ Cf. variante en J. Gnllka (1972: 208-209): el Cristo celestial no creyó que debía retener para sí el *εἶναι ἴσα θεῷ*, disfrutarlo solo para sí, considerándolo como una conquista ganada.

¹⁵ Hay que evitar especulaciones fundadas en el verbo *κενοῦν*, que solo significa “vaciar”, cf. Rom 4,14; 1 Cor 1,17; 9,15; 2 Cor 9,3; Herm. *Mand.* 11,14.



según éste consiste no en renunciar a su condición divina sino a una existencia humana en que se manifestara ésta. Esto se expresa con dos notas, ambas en participio: *consistió en μορφήν δούλου λαβών* y *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. La primera afirma que, en lugar de la hipotética encarnación en *μορφή θεοῦ*, tomó en el momento concreto de la encarnación la forma de esclavo, que es la propia de todas las criaturas respecto a Dios, ante el cual todas son esencialmente dependientes de él en un estado de *esclavitud-dependencia* ontológica. La referencia al esclavo no pretende subrayar la obediencia del esclavo que depende de su amo sino simplemente la existencia humana como creatural y ontológicamente dependiente del Creador, como pone de relieve la frase siguiente (*cf.* J. Gnilka, 1972: 213). La segunda nota concreta el pensamiento, es criatura, pero criatura humana: *hecho igual a los hombres*, frase en la que *ὁμοίωμα*, término ambiguo¹⁶, significa aquí igualdad real a la luz del contexto (*cf.* J. Gnilka, 1972: 214). Una segunda oración copulativa, unida a la anterior con *καὶ*, continúa explicando lo que significa el *ἐκένωσεν*. Está compuesta de *ἐταπείνωσεν* y otras dos notas con verbo en participio: todo esto es un estado de humillación ontológica, es decir, estado de subordinación al orden del mundo, compartiendo la limitación propia de la naturaleza humana (*cf.* J. Gnilka, 1972: 218), y se caracteriza desde el punto de vista de los que lo ven como *en condición exterior presentándose como hombre*, uno de tantos hombres, perteneciente a la misma raza humana sin nada exterior que lo distinga, y desde el punto de vista de Dios, *hecho obediente hasta la muerte*, es decir, durante toda su existencia efímera y con fecha de conducida, totalmente dependiente existencialmente del Creador como las demás criaturas. Se trata, pues, de una obediencia ontológica y no ética, pues no se dice ni a quién obedece ni en qué obedece. Esta obediencia implica también en este mundo concreto sometimiento a los poderes cósmicos de este mundo (*cf.* J. Gnilka, 1972: 213; J. Ernst, 1985: 98).

El Preexistente alcanza así definitivamente el mundo de los hombres; la antítesis *θεός - δούλος* es determinante (*cf.* J. Gnilka, 1972: 210 y 214). La existencia humana es entendida en este contexto como *δουλεία*, primero en sentido ontológico en cuanto que depende del Creador, pero esto no excluye otro matiz negativo de dependencia como cautiverio y servidumbre bajo los poderes cósmicos que dominan este mundo bajo el poder de Dios. Es un punto de vista que aparece más adelante en Pablo y otros testimonios posteriores, que hablan de *servidumbre de la corrupción* a la que está sometida la creación por culpa del pecado (Rom 8,21), de la esclavitud a los *elementos del mundo* (Gal 4,9; Col 2,20s; *cf.* Hebr 2,15). A esta esclavitud respondería el sometimiento a Cristo de todos los poderes cósmicos, a que se alude al final¹⁷.

¹⁶ Puede significar igualdad, semejanza plena, semejanza incompleta, copia de un prototipo, analogía, correlación.

¹⁷ *Cf.* G. Bornkamm, 1983: 149s; J. Gnilka, 1972: 213. R. Deichgräber (1967) sostiene que se trata de una obediencia ética y que los que reconocen el Nombre de Jesús son los creyentes, no los elementos sometidos.

El párrafo, pues, formula negativamente lo que afirma el NT de la obra de Cristo: nunca fue autosuficiente y siempre aceptó la soberanía del Padre sobre su ser y obrar; lo que se manifiesta en su ministerio, se afirma aquí de su estado preexistente: siempre reconoció al Padre como origen y se somete a su soberanía fontal¹⁸.

El inciso *muerte de cruz* en este contexto está fuera de lugar, pues el texto alude a la muerte en general como característica de toda criatura, que es finita; es propio de la naturaleza humana la muerte, pero no el que tenga que ser en una cruz; por ello no tiene aquí sentido este inciso que alude al carácter redentor de la muerte concreta que sufrió Jesús. Por otra parte, el inciso está en tensión con la idea básica del himno que es abajamiento / exaltación, diferente de la paulina muerte en cruz / resurrección¹⁹. Por esto y por razones rítmicas muchos autores creen que se trata de una adición paulina al texto primitivo.

2.2. Estudio de 2,9-11. Exaltado. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, *por lo cual a su vez Dios le exaltó*. Las partículas διὸ y καὶ resaltan el motivo de la intervención de Dios, que es la acción anterior. Esta intervención se presenta siguiendo un esquema de entronización de un soberano que consta de tres actos: exaltar —dar nombre— reconocimiento por parte de los súbditos o poderes que le han sido sometidos²⁰. Aquí estamos en el primer acto del proceso. El objeto de la intervención es conceder a Jesús la gloria, la exaltación que él no había buscado directamente. Esto es característico del esquema bíblico humillación y exaltación (cf. Is 53,12 [LXX]; Sap 4,4 cf. Ez 21,31; Lc 14,11; 18,14; Mt 23,12; Sant 4,6-10) (cf. J. Gnilka, 1972: 221). ὑπερύψω es desconocido en griego profano y hápax en el NT; en los LXX se encuentra en Dn 3,52s, y en Sal 96,9 y equivale a un superlativo; igualmente en los LXX está reservado a Yahvé (cf. Sal LXX 96,9: *Porque tú eres, Señor, Altísimo sobre toda la tierra, exaltado sobre todos los dioses*). Este superlativo²¹ es antítesis de ἐκένωσεν y ἐταπείνωσεν y no solo quiere comparar la exaltación con el estado anterior de humillación, sino que pretende ilustrar la posición soberana adquirida ahora sobre todo ser y que se explicitará más adelante. Lo importante es que la “continuación celestial” de la historia del que se hizo esclavo obediente está inseparablemente unida a una iniciativa de Dios (cf. Gnilka, 1972: 221), el único que puede admitir en el mundo divino al esclavo que, como tal, está ontológicamente alejado infinitamente de Dios.

¹⁸ Cf. J. Gnilka (1972: 207), que cita a J. Gewiis.

¹⁹ Cf. J. Gnilka, 1972: 220; G. Bornkamm, 1983: 146. Por su parte, J. Ernst (1985: 94-95) está de acuerdo en que el inciso no tiene valor soteriológico, pero no excluye que pertenezca al himno primitivo, pues para el autor cristiano la muerte en el caso concreto de Jesús es muerte de cruz y este hecho se recuerda con veneración.

²⁰ Cf. J. Gnilka (1972: 222), que cita a Jeremias, Käsemann y Bonnard. Cf. igualmente Günther Bornkamm, 1983: 151.

²¹ Aunque en el lenguaje helenístico empleado aquí, propenso a los pleonasmos, el verbo compuesto equivale al simple, aquí, a la luz del contexto hay que darle valor propio, cf. G. Bornkamm, 1983: 151.

Le agració con el nombre sobre todo nombre, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα. Esto explica que la exaltación sea una *gracia*, la única vez en el NT en que se afirma que el Padre da una gracia a Cristo y, gramaticalmente, que éste es complemento indirecto del verbo. Por una parte, es una gracia, pues la naturaleza humana como criatura no tiene derecho a ella. Cristo, subsistiendo en forma divina y siendo igual a Dios, se la pudo dar a sí mismo²², pero lo dejó en manos del Padre y el Padre, origen de todo bien, se la ha concedido. Recibe un *don* que está en contraste con el derecho al que renunció. Hay una contraposición entre ἀρπαγμός y ἐχαρίσατο (cf. Henry, 1950-1957: 35). El objeto de la gracia se presenta como *el nombre*, con artículo. Su nombre, en la cultura semita no es una designación arbitraria sino que responde a la realidad²³ de una persona o cosa en cuanto que se relaciona con las demás, aquí se trata de una realidad única que revela su nuevo ser único, es el nombre único, con artículo determinado, y se explica a continuación, *que es sobre todo nombre* (ὑπὲρ se corresponde con ὑπερ-ὑψωσειν), es decir, una realidad única que, en su relación con las demás, está por encima de todas ellas; cf. más adelante donde se enumeran: las de arriba, las de la tierra, las de abajo. Este nombre-realidad única no es un simple volver al estado inicial de μορφή θεοῦ, pues el sujeto no es el Preexistente sino el Preexistente-Encarnado e implica un plus con referencia a la humanidad asumida en μορφή δούλου, que ahora es glorificada y constituida sobre toda realidad (cf. G. Bornkamm, 1983: 151; J. Ernst, 1985: 95). “La obediencia no es sólo un presupuesto (para la exaltación) sino además una parte constitutiva de la exaltación” (J. Ernst, 1985: 95).

Consecuencia. Los vv. 10-11 describen la consecuencia de este regalo: *de modo que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los seres celestes y de los terrestres y de los infernales y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.* La preposición ἵνα tiene sentido consecutivo e introduce la consecuencia del nombre dado a Jesús: Yahvé el *Señor*, el único que tiene el nombre divino, ahora lo comparte con Jesucristo, Dios y hombre, pues su naturaleza humana ha sido glorificada. Como consecuencia Dios quiere que toda la creación reconozca su señorío con los actos de toda homología, aclamando y adorando al Señor. El texto cita implícitamente y aplica a Jesús Is 45,23, texto que se refiere a Yahvé, el único que salva, texto que además tiene en perspectiva la inclusión de los paganos en la salvación escatológica:

Flp.:	en el nombre de Jesús	se doble	toda rodilla de los seres ...
Is.:	ante mí	se doblará	toda rodilla

Flp.:	y toda lengua confiese que	Cristo Jesús es Señor
Is.:	y toda lengua jurará diciendo:	¡Sólo en Yahveh hay victoria y fuerza!

²² Así lo presenta la teología joánica, cf. Jn 2,19; 3,13; 10,17-18.

²³ “Es una irradiación de la esencia y la hace manifiesta”: E. Käsemann, 1978: 71s.

El himno sustituye “ante mí” por “en el nombre”, ἐν τῷ ὀνόματι; esta frase, que no aparece en el griego clásico, traduce el hebreo יהוה y equivale a “invocando el nombre de Jesús” (cf. Mc 9,38; 16,17; Lc 9,49; Hch 4,10; 3,6; Ef 5,20; Col 3,17). Se explicita diciendo que es el nombre de Jesús porque es el nombre histórico de la persona que ha sido exaltada (cf. J. Gnllka, 1972: 224; J. Ernst, 1985: 97). Así se refiere a Cristo todo lo que Isaías refería a Yahvé, que presenta su Elegido al mundo y éste debe corresponder adorándolo²⁴. Sujeto de la confesión ha de ser la creación entera, expresada en una división tripartita de todo lo existente, ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, que se pueden entender o como tres neutros plurales, que aludirían a todo tipo de criaturas, racionales e irracionales, y se trataría de una aclamación cósmica, o como masculinos que se referirían a ángeles de los cielos, humanos de la tierra y difuntos del Sheol. Gramaticalmente ambas cosas son posibles, aunque al contexto rítmico y litúrgico conviene más el aspecto cósmico del señorío. En este caso se trata de poderes espirituales, de seres celestes, terrestres e infernales, pero se discute si estas potencias están al servicio de Dios o en contra de él. Según la angeleología y demonología judías estos poderes estaban bajo el poder de Dios, pero en el paganismo son poderes del destino, que dominan el cosmos y sus órdenes. Posiblemente el autor del himno piensa en estos poderes del destino enemigos de Dios, como atestigua el paralelo de Ignacio de Antioquía que lo cita en esta línea: *fue crucificado y murió, siendo visto por los seres celestiales, terrestres e infernales*. El gesto de la genuflexión y la homología constituyen la aclamación de reconocimiento, el tercer acto de la entronización después de la presentación y donación del nombre y es calificado como sumisión e inicio de la soberanía del nuevo Señor como cambio de dominio. En lugar de las potencias que esclavizan al mundo ha llegado un nuevo cosmocrátor (cf. Trall 9,1; cf. J. Gnllka, 1972: 225 y nota 120). El sentido de la homología *Jesús Cristo es Señor* es diferente de la paralela de Isaías, en que se trataba de una confesión salvífica, pues aquí es un acto de sumisión, un acto de derecho, que reconoce el nombre atribuido a Jesús. Por eso el *señorío* se refiere al mundo, no a la comunidad, pues solo el señorío sobre el mundo corresponde al honor prestado por los poderes cósmicos. Si la señoría de Dios significa en el AT su apertura al mundo y a la creación, la transposición a Jesús del nombre κύριος sugiere que él representa desde este momento tal apertura de Dios al mundo (cf. J. Gnllka, 1972: 226). Este señorío es algo que el Exaltado posee ahora, desde su encarnación y porque se encarnó, es decir, porque se hizo criatura, ha sido constituido sobre todas ellas.

²⁴ En Rom 14,11 Pablo también aplica a Dios el texto de Isaías. En Rom 10,13 Pablo cita otra confesión de fe, posiblemente anterior a él, en la que el objeto de la confesión cristiana es también el señorío de Jesús, confesión que debe ser expresión de la fe en su resurrección. La alusión a la resurrección no aparece en el himno, que tiene otra orientación.

El señorío no se nota visiblemente e inmediatamente, pues la epifanía tiene lugar solo en el campo de los poderes, no públicamente en el mundo, quedando así básicamente latente; es conocida solo por la comunidad fiel, que canta este himno, puesto que sabe por la fe que el paso de los eones ya ha tenido lugar en Cristo, y espera en la fe que el señorío del κύριος se manifieste públicamente al mundo. ¿Significa esto que la sumisión y la aclamación de los poderes no han llegado todavía sino que deben realizarse en el futuro? Así piensan algunos, pero la aclamación es inseparable de la entronización del soberano. Por ello no se puede aceptar la separación temporal, según la cual ya ha tenido lugar la exaltación, pero la προσκύνησις tendrá lugar solo al final. Por eso el autor ha cambiado los futuros del texto de Isaías (“juraré” diciendo) por el presente, “confiese”. La aclamación tiene lugar ahora²⁵.

Y todo ello no es en menoscabo del Padre sino εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. Esta doxología final posiblemente se refiere a la aclamación y en este caso se afirma que la exaltación-aclamación de Jesús como Señor, compartiendo el nombre y honor divino, no es en menoscabo de la gloria de Dios sino que lo realza y redunda en la gloria de Dios, donde gloria es manifestación del poder salvador de Dios que redunda en su alabanza. “En adelante, la soberanía de Dios frente al mundo es representada por Cristo exaltado. Desde que el mundo existe (1 Cor 15,28), Dios actúa en él solamente en y a través de Cristo y, al otorgar a éste su propio nombre de κύριος, adquiere el nombre de ‘Padre’. Por eso, nada sería tan contrario al sentido del texto que analizamos como la idea de que Dios, por así decirlo, se ha retirado del mundo. Muy al contrario: la soberanía de Cristo significa la autodonación plena de Dios al mundo. La exaltación del Humillado es la victoria de Dios sobre el mundo. Por eso en la confesión de Cristo resuenan las palabras ‘para gloria de Dios Padre’” (Bornkamm, 1983: 152), en la que el término “Padre” es posiblemente una adición paulina *cf. infra*.

2.3. Conclusión. El himno canta la humillación / exaltación de Jesús. En la misma línea de Hebr 10,9, el autor comienza remontándose al momento previo a la encarnación indagando en los sentimientos del Hijo de Dios que ha decidido hacerse hombre y determina el modo concreto de hacerlo, no con la gloria divina que le compete y que podría tener, sino en la forma de δούλος, totalmente dependiente de Dios creador como criatura humana. En esto consiste su κένωσις. Dios responde a esta decisión agraciando a la humanidad de Jesús con algo a lo que no tiene derecho como tal criatura, la glorificación, por la que toda la persona de Jesucristo, Dios y hombre, comparten la gloria divina, la divinidad como fruto del engendrar eterno del Padre, la humanidad como gracia concedida.

²⁵ No se alude lo más mínimo al hecho de que el señorío de Cristo tenga un límite temporal en la parusía, cuando restituirá a Dios el señorío: éste es el punto de vista de Pablo, *cf.* 1 Cor 15,24; *cf.* J. Gnllka, 1972: 227-228.



3. GÉNERO LITERARIO. HIMNO

Siguiendo a Lohmeyer, el primero que lo propuso, hoy la gran mayoría de los estudiosos consideran que Flp 2,6-11 es un himno a Cristo, aunque no hay acuerdo en determinar la disposición de sus estrofas y su uso en la liturgia (cf. J. Gnilka, G. Bornkamm, E. Schweizer...). Razones principales para ello son una serie de características formales (cf. E. Schweizer, 1962²⁶: 93), como el empleo del relativo, usado con frecuencia en la interpolación de fragmentos hímnicos (cf. p. ej. Col 1,15; 1 Tim 3,16), los numerosos participios y paralelismos y la formulación sobria y concisa de los esticos, las fórmulas simples, rítmicas, majestuosas, incluso estrófica (cf. Col 1,15-16, 1 Tim 3,16; Hch 4,10) (cf. E. Stauffer, 1949⁴: 322-324; X. Léon-Dufour, 1971: 26s.). Desde el punto de vista del contenido se llama la atención sobre el uso de ὄνομα, que en la primera literatura cristiana, especialmente en secciones hímnicas, tiene cada vez más importancia cf. Ef 1,20s; Hebr 1,4; además, cuando aparece junto a δοξάζειν y επικαλεῖσθαι, refuerza la impresión de que este modo de expresarse forma parte de la terminología laudatoria y homológica (cf. J. Gnilka, 1972: 222).

Respecto a la división en estrofas, se han propuesto varias divisiones, pero, como dice J. Gnilka, los resultados de los intentos son desoladores (cf. 1972: 236). Para D. Georgi, dados los cambios que ha sufrido el texto original, hoy es imposible reconstruirlo. A pesar de todo, teniendo en cuenta el ritmo del conjunto, datos gramaticales²⁶ y especialmente el paralelismo de miembros, se han propuesto diversas divisiones en estrofas: E. Lohmeyer divide en 6 estrofas de tres renglones²⁷, J. Jeremias 3 de cuatro renglones²⁸, G. Strecker (cf. 1964: 71s) 2 de seis renglones. Por su parte, D. Georgi cree que subyacen al himno varias tradiciones culturales y que no se puede estudiar como si fuera una unidad originaria y por ello hay que tener en cuenta que el poeta ha compuesto el himno con elementos diversos. Siguiendo esta sugerencia, J. Gnilka (cf. 1972: 236-238) propone una división en 5 estrofas, de las que las dos primeras (2,6-7) provienen de un himno a la μορφή θεοῦ, y las otras tres (2,8-11) de otro a la humillación-exaltación de Jesús.

4. ORIGEN DEL HIMNO

4.1. El himno no es paulino. Hay acuerdo en que el himno es una unidad temática en sí misma inserta en la carta, que incluso se puede quitar del contexto, al que está unido por 2,5. Por otra parte, su contenido totalizador rebasa ampliamente los

²⁶ P. ej. el cambio de sujeto en 2,9, las partículas ἀλλὰ, διὸ καὶ, ἵνα, καὶ.

²⁷ Cf. E. Lohmeyer, 1961: 4-7. Lo siguen Beare, Michaelis, Hering.

²⁸ Cf. J. Jeremias, 1963: 182-188, 1953: 152-154. L. Cerfaux propone otra algo parecida, cf. 1954: II, 425-437. También parecida la de J. Dupont, 1950.

límites del contexto. Esta unidad no fue compuesta para la carta y a la vez que la carta; si el himno es paulino, Pablo tuvo que componerlo antes. En general se niega la autoridad paulina por razones literarias y de contenido²⁹. Emplea un vocabulario especial; algunos dicen que es normal que en un himno se emplee vocabulario escogido, diferente del usado en la prosa corriente, pero no es solo el vocabulario sino también el contenido *cf.* ἐν μορφῇ θεοῦ εἶσα θεῶ: Pablo nunca presenta así a Cristo, pues subraya la preeminencia de Dios; δοῦλος: Pablo nunca llama así a Jesús; ὑπερυψοῦν: Pablo tampoco emplea el concepto de exaltación de Cristo; solo una vez aparece el verbo ὑψοῦν, pero con sentido diferente (2 Cor 11,7); por otra parte, el empleo de la antítesis humillación / exaltación es diferente de la paulina (muerte) cruz / resurrección, (de entre los muertos, sesión a la derecha del Padre); el uso de χαρίσθῃ, idea ausente en Pablo, el uso de κενοῦν. Otros motivos son la división ternaria cielos, tierra, infiernos, no empleada por Pablo, y la falta de referencia al significado salvífico de la muerte, ὑπὲρ ἡμῶν, que es típico de Pablo, faltando así toda alusión a los hombres e Iglesia redimidos. No se puede concebir que Pablo haya omitido esta idea esencial para él cuando habla del hecho salvífico. Por ello es una dificultad insuperable³⁰. Finalmente Cristo como Señor del mundo aparece en Pablo, pero raramente, pues lo que domina en él es Señor de la Iglesia (*cf.* E. Käsemann, 1960: 85).

El himno está inserto orgánicamente en su contexto, preparado por 2,5 y otras referencias anteriores y posteriores, como τῇ ταπεινοφροσύνῃ (2,3) y ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν (2,8); γενόμενος ὑπήκοος (2,8) y ὑπηκούσατε (2,12) (*cf.* J. Gnllka, 1972: 200). En cuanto a lengua original, todo apunta a que en su conjunto fue compuesto originariamente en griego, *cf.* la cita de Isaías que se hace según el texto griego de los LXX y no según el TM hebreo. En cuanto al lugar de composición, se han propuesto varias hipótesis. El vocabulario, la temática y las referencias bíblicas apuntan a una comunidad judeocristiana, que lo emplea en su liturgia, pero se discute si en la liturgia bautismal o eucarística.

4.2. Fuentes usadas por el autor. Se han propuesto varias hipótesis, aunque algunas ya no se valoran, como el mito pagano del dominador³¹:

²⁹ *Cf.* J. Gnllka, 1972: 230-232; E. Schweizer, 1962: 93, nota 373. Son de esta opinión entre otros Beare, Bultmann, Bonnard, Bornkamm, Cullmann, Friedrich, Georgi, Jeremias, Käsemann, Lohmeyer, Schweizer, Stecker. Lo niegan, entre otros, Behm, Cerfaux, Dibelius, Kümmel, Meinertz, Tillmann. Una hipótesis postpaulina ha sido propuesta por Barnikol, pero ha sido rechazada, *cf.* R. P. Martin, 1960.

³⁰ *Cf.* J. Gnllka, 1972: 231. La antítesis humillación / exaltación está también atestiguada en Hch 2,33 (τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς); 5,31 (a éste como a Caudillo y Salvador, ὑψωθὲν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ para otorgar a Israel penitencia...); *cf.* J. Sánchez Bosch, 2007: 117, que también opina que el texto cita implícitamente el salmo 110.

³¹ *Cf.* Calígula (*cf.* K. Bornhäuser, 1938), Hércules (*cf.* A. Ehrhard, 1948: 101-110), Alejandro Magno (*cf.* Plutarco, *Alex. fort. virt.*, 1,8).



1) *Jesús antitipo de Adán o el hijo de Adán preexistente*. Se trata de una hipótesis que básicamente interpreta el texto a la luz del pecado de Adán y Eva que *quisieron ser como dioses*. Se ha propuesto de diversas maneras según se presenta la tentación como proveniente de Dios o proveniente del mismo Cristo celestial o como una simple posibilidad; se la ve en paralelismo con la caída de los ángeles o con la tentación de Adán en el paraíso (esta última por los paralelos *cf.* Rom 5,12ss; Gen 3,5 *ser como dioses*). La presentación más extendida es la de Lohmeyer (1961: 39-40), Cullmann (1959: 178-186), Michaelis, Hering (*cf.* J. Gnilka, 1972: 240-241). Para ellos el himno describe a Cristo como *el hombre celestial preexistente*, el hijo del hombre, que, como antitipo de Adán, no sucumbe a la tentación (*eritis sicut dei*) sino que conservó intacta la imagen divina. Aquí μορφή equivale a εἰκὼν y habría que entenderla en el sentido hebreo de דְּמִוּת (וְצִלְמוֹ) de Gen 1,26. El antiguo título de hijo del hombre se interpreta en el sentido de hombre primordial y se une al otro de “*siervo de Dios*” de Is 53 (μορφήν δούλου λαβών). En este contexto “no reputó ἀρπαγμὸν” significa tesoro que no quiere robar, como Adán. Así el himno gira en torno a viejas ideas bíblicas y a los tres títulos que se aplican a Cristo, e.d., Hijo del hombre (imagen de Dios), siervo de Dios y κύριος. Sería una versión cristiana del mito del ἄνθρωπος, que el autor cristiano adapta añadiendo el concepto obediencia. Se objeta a esta hipótesis el que no se ajuste al texto, el que es problemática la identificación hijo del hombre con hombre primordial, el que no consta por ninguna parte una tentación del Cristo preexistente en la línea de Gen 3,5³². Finalmente, si ἀρπαγμὸς significa una cosa preciosa que se posee, pues todo sucede *a pesar de su condición divina*, no hay lugar para tentación.

2) *El Siervo de Yahvé*. El hecho de que no se empiece a hablar de hombre sino de siervo (*tomó forma de siervo*), ha inducido a algunos a pensar en el Siervo de Isaías. En concreto J. Jeremias (*cf.* 1963: 182-188), que se fundamenta en la frase ἑαυτὸν ἐκένωσεν, frase desusada en griego y que sería versión literal de Is 53,12: él se entregó a la muerte, y aludiría no a la encarnación sino a la muerte del siervo de Dios. Se confirmaría esta propuesta por la contraposición entre humillación y exaltación, por la elección voluntaria de la humillación y por la alusión a la obediencia y a la muerte. Se considera un paralelo a 1 Pe 2,22-25, himno que también ha sido acuñado inspirándose en Is 53³³. Las críticas a este punto de vista provienen de que une el ἐκένωσεν a la muerte en cruz, contra la estructura conceptual del himno que lo refiere a la encarnación; igualmente que el sujeto que actúa es el Preexistente, que decide hacerse hombre, no el siervo del que nunca se dice que sea preexistente; por otra parte, desde el punto de vista lingüístico, según la hipótesis de Jeremias primero se debería traducir el לְמִוּת נִפְשׁוֹ de Isaías, pero en el himno no se habla

³² Cf. J. Gnilka, 1972: 206, 240-241; A. Vögtle, 1963: I, 199-218, especialmente 212-214; G. Bornkamm, 1983: 147-148; W. Foerster en *GLNT* 1: 1261ss.

³³ L. Krinetzki sigue este punto de vista, *cf.* 1959: 327-332.



de muerte hasta el final de la estrofa; además este punto de vista desfigura la solidaridad con los hombres a la que Cristo se incorpora en la encarnación, apareciendo en la misma forma que ellos. Por otra parte, conceptos fundamentales en Is 53, como la expiación está ausente en Flp, y viceversa sobre conceptos importantes de Flp en Is 53. Lo que le distingue de los hombres es que “originariamente”, e.d. en su ser primitivo, no es igual a ellos sino a Dios (cf. G. Bornkamm, 1983: 148-149; J. Gnllka, 1972: 213, 241-243).

3) *La sabiduría divina*. D. Georgi (1964: 263-293) presenta como fuente el tema de la sabiduría enviada a la tierra, donde es rechazada y que vuelve al cielo donde encuentra su morada cf. 1 Hen 42,1-3; Prov 1,23-27 (cf. G. Bornkamm, 1983: 151). Tanto la sabiduría como la figura del sabio justo han influido en el himno: en la sabiduría se inspira el tema de la preexistencia. Cristo es el justo sabio humillado y exaltado por Dios. Pero el justo sapiencial está idealizado de forma que pierde todo rasgo particular y tiene carácter doceta hasta el punto de llamarlo hijo de Dios. Esto es un contrapunto de la figura Cristo del que se subraya su naturaleza real y concreta. Igualmente la suerte del justo enaltecido aparece de forma diferente en ambos casos, en la Sabiduría los enemigos del justo son aniquilados, mientras que en el himno las potencias lo aclaman. En el destino de Jesús se realiza la “mundanización del mundo” en cuanto que es liberado y puede ser él mismo. Este punto de vista ofrece varias dificultades: es problemático el nexo entre la sabiduría preexistente y el justo oprimido; si la sabiduría es preexistente, no lo es el justo, aunque se le llame “hijo de Dios” (Sab 2,18); el justo vindicado de Sabiduría es un tipo que representa a los demás, el de Flp es uno que se encarna y obtiene el nombre sobre todo nombre (cf. crítica en J. Gnllka, 1972: 246).

4) *El mito del άνθρωπος*. M. Dibelius (RGG² I, 1593, sobre el problema de la cristología; cf. G. Bornkamm, 1983: 150; J. Gnllka, 1972: 146-148) observó paralelismos entre el mito gnóstico del *protrohombre* o *Urmensch* y el himno de Filipenses, especialmente en la descripción del *redentor*, que en la gnosis tiene características que son extrañas al judaísmo, como la encarnación, especialmente acentuando la antítesis potencia/debilidad, riqueza/pobreza y la referencia al pecado y a la injusticia. Todo esto lo posee el *protrohombre divino*, que revela la naturaleza divina a la naturaleza inferior y personaliza la antítesis entre dignidad divina originaria y esclavitud humana bajo el destino y a las órdenes de las esferas. Por eso no cree imposible que “esta doctrina haya influido en las expresiones usadas en nuestro himno a Cristo”. Con matices propios siguen este punto de vista E. Käsemann (1960: 81) y E. Haenchen (1958: 1652-1657). Se objeta a este punto de vista que gran parte de los rasgos esenciales del mito no están presentes en el himno, como el estado primordial del άνθρωπος, su lucha con las potencias, su descendimiento, los creyentes como objeto de redención, mientras que, por su parte, el mito desconoce datos importantes del himno, como encarnación, entronización ni la referencia a Is 45,23, rasgos fundamentales del himno, por lo que es posible que esta forma del mito gnóstico haya contribuido al nacimiento del himno (cf. E. Käsemann, 1960: 264).

5) *Justo vindicado*. Este punto de vista, presentado por E. Schweiser (1955) y seguido por J. Gnllka (1972: 43-243), opina que el himno se inspira en el justo obediente del AT, justo que es *siervo-dependiente* en el sentido de que es correlativo



de *Dios-transcendente*. La imagen alude a la dependencia del pueblo-siervo de Dios-señor. Aplicado a Jesús, se subraya su obediencia ontológica, que se retrotrae a su preexistencia. Esta obediencia se concreta en obediencia moral, que es premiada, pues el que se humilla es enaltecido. Desde este punto de vista se explica el parecido —no la identificación— con el siervo de Yahvé. Éste parece ser el punto de vista más aceptable, pues explica el tema básico humillación /exaltación, sin pretender explicar otros particulares que son propios del himno y que se explican a la luz de diversas corrientes de pensamiento.

II. EL HIMNO EN SU CONTEXTO PAULINO ACTUAL

1. EL CONTEXTO INMEDIATO

Pablo inserta el himno en una exhortación a la unidad, motivada de diversas formas, indicando lo que la fomenta y lo que la impide. La fomenta la humildad (ταπεινοφροσύνη) y el considerar a los demás como superiores de uno mismo, el buscar no los intereses propios sino los de los demás, es decir, la disponibilidad desinteresada entre los miembros de la comunidad; por el contrario la impide la rivalidad, la vanagloria, el buscar los intereses propios (2,3-4). El v. 5 sirve de enlace entre la exhortación y el himno, haciendo de introducción: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, *esto debéis sentir, lo que es propio de los que están en Cristo Jesús*. El pronombre τοῦτο, *esto* no se refiere a lo anterior sino a lo siguiente, a *en Cristo Jesús*. Pablo va a proponer una norma de actuación que corresponde a la quintaesencia del que está en Cristo. “Sentir” no es tanto un simple sentimiento cuanto un sentimiento dinámico que conduce a un fin, un orientarse. Esta debe ser la orientación dinámica *entre vosotros*, en la comunidad. Esta orientación debe ser la propia del que *está en Cristo Jesús*. Aquí ἐν tiene sentido local, pero no se refiere a Cristo Jesús como ejemplo a seguir recordando su vida pasada sino a Cristo vivo como “lugar dinámico” donde está inserto el cristiano por la fe y el bautismo y que le obliga a un comportamiento determinado. Cristo Jesús, como aparecerá en el himno, es el permanentemente encarnado-glorificado. Puesto que están en Cristo, tienen que moverse en esta dinámica y consiguientemente han de comportarse con los demás como es propio del que está en Cristo. Es un caso más del uso típico de Pablo que funda el imperativo ético en el presente soteriológico (cf. J. Gnllka, 1972: 197-198; G. Bornkamm, 1983: 145). La afirmación es eminentemente soteriológica; aunque tiene connotaciones de ejemplaridad, ésta no es la principal, como en el pasado propusieron muchos autores³⁴, pues no se trata de imitar lo que Jesús “hizo en

³⁴ Cf. Santos Padres, Lutero, Lohmeyer, Staab, Schumacher, Holzmeister, Büchsel, Deichgräber, Tillmann, Zerwick... Como afirma Ralph P. Martin, “Que el himno afirme la encarnación de Cristo y su humillación con la consiguiente exaltación es aceptado por todos, pero se cuestiona que describa su ejemplo de humildad y se haga una llamada a los posibles lectores a seguir sus pasos” (1983: VIII).

el pasado” sino de actuar de acuerdo con el dinamismo actual propio del que está inserto en Cristo resucitado, el que se humilla y es exaltado. Este nuevo “medio vital” exige un comportamiento adecuado.

2. EL TEXTO

El hecho de que Pablo inserte el himno en su escrito implica que está sustancialmente de acuerdo con su contenido, aunque no necesariamente en todos sus pormenores. Además, desde la lingüística, hay que tener en cuenta que el texto primitivo, colocado en un nuevo contexto, queda afectado por éste hasta el punto de que su sentido puede variar. ¿Es Pablo consciente de esto y conscientemente está matizando el sentido de las afirmaciones del himno a la luz de su pensamiento? Es bastante probable. Realmente las afirmaciones del himno son sustancialmente compatibles con el pensamiento de Pablo. El sentido que tiene en Pablo es importante, pues el himno ha sido recibido por la Iglesia y aceptado como palabra de Dios inspirada no en sí mismo sino en cuanto que ha sido transmitido por Pablo en esta carta.

Ya se ha visto que hay vocabulario, conceptos y fórmulas diferentes de las usadas por Pablo, pero esto no quiere decir que sean incompatibles y que no puedan ser asumidas por él. La idea básica humillación/exaltación la interpreta Pablo en el contexto de su doctrina sobre cruz/resurrección³⁵. Con relación a la primera parte, centrada en la encarnación-humillación, a la luz del pensamiento de Pablo, se trata de que el Preexistente, enviado por el Padre, se hizo hombre judío (Gal 4,4,) para liberar a los que estaban sometidos a la ley; el que era rico, se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8,9). Esta condición no anula su condición divina, su *gloria*, como aparece claramente en 1 Cor 2,8 donde se dice que el crucificado era el κύριος τῆς δόξης, *Señor de la gloria*. La idea propia que añade el himno y que Pablo asume como propia y es totalmente compatible con su pensamiento es el juicio previo a la encarnación, según el cual “no se aferró a su condición divina” para mantenerla en su encarnación. En este contexto las ideas de siervo-hombre-obediente ontológico del encarnado como criatura del Creador, Pablo las lee como dependencia psicológica del obediente (cf: Rom 5,19) que llega hasta la muerte, y explícita la idea añadiendo “incluso una muerte de cruz” a favor de los hombres.

En la segunda parte del himno acepta Pablo la idea de exaltación, que no emplea literalmente, pero sí otras equivalentes, como la afirmación del señorío, que es el anverso de la afirmación de la resurrección, pues “si proclamas con tu boca que Jesús es *Señor* y crees en tu corazón que Dios le ha *resucitado* de entre los muertos, te salvarás” (Rom 10,9). Frecuentemente cita y argumenta ampliamente a base de la

³⁵ No es lícito decir que el apóstol habla indistintamente de “resurrección” y “exaltación”, como afirma James D. G. Dunn (1998: 265); cf: J. Sánchez Bosch, 2007: 143, nota 6.



afirmación del señorío de Jesús, que para él no es principalmente cosmológico, que conoce y acepta (1 Cor 8,6 *cf.* Col 1,16-17), sino eclesial, por lo que frecuentemente habla de “nuestro Señor Jesucristo”, es decir, Señor de todos los que aceptan su dominio, que es uno de los elementos constituyentes de la comunidad cristiana. Este dominio se extiende a la comunidad cristiana y a todo el cosmos, como aparece en la referencia al salmo 110,1 en 1 Cor 15,27: “(Dios) *ha puesto todas las cosas bajo sus pies*”; finalmente este señorío y dominio es para gloria de Dios “Padre”, como explicita Pablo, ya que cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que se lo sometió todo para que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15,28). Por ello son muchos los que opinan que el término “Padre” es una adición paulina³⁶, pues el himno no se plantea todavía la relación entre Dios y κύριος que confiesa la teología primitiva, sino que simplemente pone en el centro a Dios que exalta³⁷; más tarde Pablo explicita esta relación³⁸ y además explicitará que el señorío de Cristo tiene un límite temporal en la parusía (*cf.* 1 Cor 15,24; J. Gnllka, 1972: 227-228).

A la luz de esta interpretación Pablo lee el himno como ejemplo de una persona que no piensa en sí misma sino en el interés de los demás, que es el verdadero camino para llegar a realizarse plenamente, por lo que vale la pena *no mirar cada cual sus propias ventajas sino las de los demás* (Flp 2,4).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEHM, J. (1957): “Μορφή”, *TWNT* IV: 750-760, Stuttgart [= *GLNT* VII: 477-509].
 BONNARD, P. (1950): *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*, Niestlé, Neuchâtel.
 BORNHÄUSER, K. (1938): *Jesus Imperator mundi (Phil. 3,17-21 und 2,5-12)*, Gütersloh.

³⁶ *Cf.* Entre otros J. Jeremias (1966: 275), Schweizer (1955: 93), Thüsing, Friedrich. Opinan que Pablo quiere adecuarse a la costumbre de terminar con gloria, como los salmos. En contra G. Bornkamm (1983: 152 n. 11).

³⁷ Para Lohmeyer se referiría a Dios como Padre del mundo (*cf. Corpus Hermético y Odas de Salomón*), pero esta explicación no tiene en cuenta que se proclama κύριος a Jesucristo, lo que obliga a entender a Dios en este contexto como padre de Jesucristo. Responde Lohmeyer que para referirse a Jesucristo haría falta suplir Dios πατήρ ἡμῶν, pero este genitivo no aparece. Se le responde que tampoco es necesario pues Pablo se refiere a Dios padre de Jesucristo con y sin este genitivo. Käseman afirma que, aunque habla absolutamente de Dios como padre, a la vez se entiende que él es padre de Cristo y de los cristianos; *cf.* J. Gnllka, 1972: 228.

³⁸ *Cf.* Más delante Pablo se plantea la cuestión que resuelve poniendo el señorío de Jesús en función de la gloria de Dios (*cf.* 1 Cor 3,23; 11,3; Rom 15,7) que muestra esta orientación muy evidente en 1 Cor 15,24. La adición explica además que el acontecimiento descrito en el himno es la llegada de la salvación en la que está envuelta la comunidad. Se alude así al v. 5: con la gloria de Dios Padre se ha conseguido según el apóstol la última finalidad del acontecimiento salvífico que culmina con la exaltación de Cristo como κύριος; *cf.* J. Gnllka, 1972: 229, que cita a Thüsing,



- BORNKAMM, G. (1983): "Para la comprensión del himno a Cristo de Flp 2,6-11", en *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Salamanca, pp. 145-155.
- CERFAUX, L. (1954): "L'hymne au Christ - Serviteur de Dieu (Phil 2,6-11 = Is 52,13-53,12)", en *Recueil L. Cerfaux. Études d'exégèse et d'Histoire Religieuse*, II, BThLov 6-7, Gembloux, pp. 425-437.
- CULLMANN, O. (1959 [1966^a]): *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen.
- DEICHGRÄBER, R. (1967): *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen.
- DUNN, J. D. G. (1998): *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmann Publishing Company, Grand Rapids.
- DUPONT, J. (1950): "Jesus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil 2,6-11", *RSR* 37: 500-514.
- EHRHARD, A. (1948): "Ein antikes Herrscherideal Phil. 2, 5-11", *EvTh* 8: 101-110.
- ERNST, J. (1985): *Le Lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Brescia.
- FABRICATORE, D.J. (2010): *Form of God, Form of a Servant. An Examination of the Greek Noun μορφή in Philippians 2:6-7*, Lanham, Maryland.
- FABRIS, R. (2001): *Lettera ai Filipesi. Lettera a Filemone*, Bologna.
- GARCÍA SANTOS, A. A. (2011): *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Estella.
- GEORGI, D. (1964): "Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11", en DINKLER, E.: *Zeit und Geschichte (Festschrift R. Bultmann)*, Tübingen, pp. 263-293.
- GNILKA, J. (1972): *La lettera ai Filippesi*, Brescia.
- GRELOT, P. (1998): "Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Étude sur Ph 2,6-11", *Revue Thomiste* 4: 631-638.
- HAENCHEN, E. (1958): "Gnosis und Neues Testament", *RGG* 2II, pp. 1652-1657.
- HELLERMAN, J. H. (2003): "The Humiliation of Christ in the Social World Philippi, Part I", *BibSac* 160: 321-336; "Part II", *BibSoc* 160: 421-433.
- (2005): *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, Cambridge, U.K. - N.Y.
- (2009): "Μορφῇ θεοῦ as Signifier of Social Status in Philippians 2:6", *JournEvangTheolSoc* 54: 779-797.
- HENRY, P. (1950-1957): "Kénose (Phil 2,6-11)", *DBS*, t. v, col. 7-161, Paris.
- HERIBAN, J. (1983): *Retto φρονεῖν e κένωσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5, 6-11*, Roma.
- HOFIUS, O. (1976): *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11*, Tübingen [erw. Aufl. 1991].
- JEREMIAS, J. (1953): "Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen", en *Studia paulina in honorem J. de Swaan*, Haarlem, pp. 146-154 [= 1966: 269-276].
- (1963): "Zu Phil 2,7: ἐαυτὸν ἐκένωσεν", *NT* 6: 182-188 [= 1966: 308-313].
- JOWERS, D. W. (2006): "The Meaning of μορφή in Philippians 2,6-7", *JournEvangTheolSoc* 49: 739-766.
- KÄSEMANN, E. (1960): "Kritische Analyse von Phil 2,5-11", en KÄSEMANN, E.: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, pp. 51-95 [1978: "Análisis crítico de Flp 2, 5-11", en KÄSEMANN, E.: *Ensayos exegeticos*, trad. Ramón Fernández, Sígueme, Salamanca, pp. 71-121].
- KRINETZKI, L. (1959): "Der Einfluss von Jes 52,13-53,12 par. auf Phil 2,6-11", *ThQ* 139: 157-193, 291-336.
- LÉON-DUFOUR, X. (1971): *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris.



- LOHMEYER, E. (1961): *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11*, Darmstadt.
- MARTIN, R. P. (1960): *An Early Christian Confession. Phil 2,5-11 in Recent Interpretation*, London.
- (1967): *Carmen Christi. Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge [= William B. Eerdmann Publishing Company, Grand Rapids, 1983].
- (1997): *A Hymn of Christ*, Illinois.
- METZGER, B. M. (1971): *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London - New York.
- MOULTON, J. H. - MILLIGAN, G. (1914): *The vocabulary of the Greek Testament*, London.
- OMANSON, R. L. (2006): *A Textual Guide to the New Testament Greek*, Stuttgart.
- SÁNCHEZ BOSCH, J. (2007): *Maestro de los pueblos*, Estella.
- SANDERS, J. T. (1971): *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background*, Cambridge.
- SCHUMACHER, H. (1914 [y 1921]): *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2,5-8*, Roma.
- SCHWEIZER, E. (1955 [1962²]): *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich.
- STAUFFER, E. (*1949): *Die Theologie des Neuen Testament*, Stuttgart.
- STRECKER, G. (1964): "Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11", *ZNW* 55: 63-78.
- VÖGTLE, A. (1963): "‘Der Menschensohn’ und die paulinische Christologie", en *Studia Paulina*, Roma, 1, pp. 199-218.
- WENGST, K. (1972): *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Tübingen.
- ZORELL, F. (1961³): *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris.



PASAJES BÍBLICOS EN EL *DE GESTIS MENDI DE SAA* DE JOSÉ DE ANCHIETA

Miguel Rodríguez-Pantoja
Universidad de Córdoba
ca1romam@uco.es

RESUMEN

Estudio, edición y traducción rítmica al español de diversos pasajes del *De Gestis Mendi de Saa* de José de Anchieta, donde se reflejan textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Tipología de los procedimientos empleados para su adaptación.

PALABRAS CLAVE: Poesía humanística. Estudio, edición, traducción al español.

ABSTRACT

«Biblical passages in the *De Gestis Mendi de Saa* by José de Anchieta». Study, edition and rhythmic translation into Spanish of various passages from *De Gestis Mendi de Saa* by José de Anchieta, where biblical texts from the Old and New Testament can be found. Typology of the methods used for their adaptation.

KEY WORDS: Humanistic poetry. Study, edition and translation into Spanish.

1. INTRODUCCIÓN

A poco de llegar a la Universidad de La Laguna, tuve oportunidad de conocer y estudiar con detenimiento la obra del beato José de Anchieta (1534-1597)¹, una de las grandes figuras nacidas en esa centenaria ciudad, autor de una serie de obras de muy apreciable valor en latín y en vernáculo, incluyendo la considerada primera gramática de una lengua indígena², escrita durante su permanencia en el Brasil, donde murió.

Interesado vivamente desde esos primeros momentos en su obra latina, la única que está al alcance de mis competencias profesionales, no he dejado de estudiarla a lo largo de los años, en frecuente colaboración sobre todo durante el tiempo que duró mi estancia en La Laguna, con varios compañeros del área de Latín de su Universidad. El objetivo inicial era que al menos esa parte de la obra realizada por el P. Anchieta tuviese una divulgación científica adecuada en nuestras tierras.

El primer fruto fue la obra de conjunto, que me tocó coordinar, titulada sencillamente *José de Anchieta. Vida y obra* (véase nota 1). Su objetivo era, entre otras cosas,



ofrecer un avance de lo que podría convertirse en la edición lagunera de sus obras. El Profesor José González Luis, bibliista competente, buen compañero y amigo cercano, colaboró en ese trabajo con el estudio de las composiciones poéticas anchietanas de variada temática, sobre todo religiosa, dedicadas a la eucaristía, a la Virgen, a los mártires y a los santos, combinando la sencillez con la teología, en varias lenguas, incluida, por supuesto, la latina, y en varios metros.

El segundo fruto es una edición crítica del *De gestis Mendi de Saa*, que lleva “en prensa” varios lustros, por razones que nunca he tenido muy claras, y constituiría la única de tal categoría en la amplia bibliografía anchietana³. Me encargué de dar forma a la edición crítica propiamente dicha, aportar un buen número de notas, realizar la traducción rítmica e indagar y plasmar el amplísimo aparato de fuentes... con la excepción de la parte consagrada a las bíblicas, asumida precisamente por el destinatario de este homenaje.

Como testimonio de amistad y respeto a su labor científica propongo aquí unas breves reflexiones sobre esta parcela del *De Gestis Mendi de Saa*, con el análisis de varios pasajes relacionados con ella, manteniendo el formato de la edición que sigue pendiente de salir a la luz.

2. LOS DATOS

Del mencionado aparato de fuentes se deduce que el P. Anchieta, quien da muestras en todo momento de una memoria extraordinaria, utiliza comparativamente poco los textos bíblicos como base del poema que ahora nos ocupa. Será suficiente para comprobarlo, si hablamos en términos cuantitativos, una ojeada a los trabajos que he dedicado a este asunto, analizando la aportación formal de los autores clásicos y medievales⁴.

¹ Véase “El proceso de beatificación del Padre José de Anchieta, S. J.”, en M. Rodríguez-Pantoja Márquez [et al.], 1988: 135-154 y, más recientemente, J. González Luis - F. Hernández González, 1999: 48-52.

² Una edición facsimilar de su *Arte de Grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, publicada por Antonio de Mariz en Coimbra el año 1595, fue editada en São Paulo por Edições Loyola, con presentación de C. Drumond y unas adiciones del P. A. Cardoso, el año 1990. José González Luis (1991) le dedicó la reseña titulada “*Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil feita pelo Pe. José de Anchieta da Companhia de Jesús*”, en *Fortunatae* 2: 340-343.

³ Sumamente valiosas son las realizadas por el P. Armando Cardoso, bilingües en portugués, pero su aparato crítico se reduce a una serie de anotaciones al final, y son muy someras las referencias a las fuentes, directas e indirectas, de los poemas (1958 y 1986).

⁴ 2005: 259-269; “Los poemas latinos del P. José de Anchieta: el *De gestis Mendi de Saa* y sus fuentes tardías y medievales” y “Los poemas latinos del P. José de Anchieta: el *Poema Mariano* y la elegía latina”, estudios que presenté al *III Simposio Internacional 'Anchieta, escritor y dramaturgo'*, celebrado en La Laguna en noviembre - diciembre de 2006. También 2011: 521-532.

Salvo error u omisión, las referencias a textos bíblicos recogidas en su lugar alcanzan casi el medio centenar. Por orden cuantitativamente decreciente en relación con el número de pasajes del *De gestis* y de acuerdo, en caso de igualdad, con la distribución canónica de las obras, son los siguientes:

2.1. ANTIGUO TESTAMENTO:

- Salmos* (5): 18,6 > vv. 75-76; 68,3 > vv. 2172-2173; 120,1 > vv. 1410-1412; 150, 1-6 > vv. 1000-1006; 125,5-6 > vv. 1058-1059.
Génesis (5): 1,2 > v. 1229; 3,13 > vv. 141-142 y 3021-3022; 9,1 ss. > vv. 1085 ss.; 15,3-9 > vv. 2982-2988.
Éxodo (4): 14,21 > vv. 1466-1468; 15,15-16 > vv. 2009-2011; 17,6 > v. 2105; 15, 8 13 14 > vv. 2990-2996.
Samuel, libro I (3): 2,4 > vv. 1995-2007; 13,19 + 14,4 y 13 > vv. 3011-3018; 17,40 y 49 + 18,6 y 58 > vv. 1590-1591.
Libro de la sabiduría (3): 1,7 > vv. 1223-1224; 2,24 > vv. 141-142; 5,17 21 22 > vv. 2794-2098.
Josué (2): 3,15-17 > vv. 2997-3004.; 6,20-21 > vv. 3004 ss.
Judit (1): 17,18 > v. 1893.
I Macabeos, libro I (1): 6,34-37 > vv. 476-479.
Eclesiastés (1): 21,17 > vv. 47-48.
Cantar de los cantares (1): 1,2 > vv. 3046-3047.
Isaías (1): 14,12 > vv. 2975-2980.
Ezequiel (1): 36,25 > vv. 2102-2103.

2.2. NUEVO TESTAMENTO:

- Evangelios* (6):
Según san Lucas (3): 1,51-53 > vv. 2001-2006; 14,23 > vv. 1094-1095; 15,10 > vv. 1010-1011.
Según san Mateo (2): 1,23 > vv. 3023-3024; 19,21 > vv. 73-74.
Según san Juan (1): 19,26 > vv. 1217-1220.
Epístolas (5):
De san Pablo:
II Corintios (2): 4,4 6 > vv. 119-130; 11,23-27 > vv. 1202-1205.
Filipenses (1): 2,10 > v. 1282.
Hebreos (1): 1,14 > vv. 1020-1021.
De san Judas (1): 1,6 > vv. 2975-2980.
Apocalipsis (1): 21,23-26 y 22,1,17 > vv. 119-130.

3. ANÁLISIS DE LOS DATOS

En principio, no debe resultar sorprendente la baja frecuencia relativa de reminiscencias bíblicas, sobre todo formales, que presentan estos versos, al tratarse de una obra de carácter (al menos aparentemente, como veremos) no religioso, a diferencia de la otra gran producción anchietana en verso, el *De beata Virgine Dei Matre Maria*, llamado por lo común *Poema mariano*.



Las más literales están en pasajes donde el narrador asume el principal protagonismo: la epístola nuncupatoria en dísticos elegíacos, dirigida al destinatario de la obra, Mem de Sá, tercer gobernador general del Brasil, la cual precede al poema (versos 1-118)⁵; la introducción general del poema mismo (versos 119-154) y las diversas digresiones en las cuales el autor insiste sobre la trascendencia cristiana de conductas y acciones.

Antes de pasar al análisis de los pasajes seleccionados, es necesario presentar algunas cuestiones de método.

A) EL TEXTO

A la hora de preparar la edición, acordamos que el texto se aproxime lo más posible a las costumbres gráficas de la época en que fue escrito y copiado, sin resultar excesivamente chocante al lector actual. Como norma general, lo único reseñable en los fragmentos que veremos es la forma de escribir el fonema /u/: ya se trate de su variante combinatoria consonántica, ya de la vocálica, los manuscritos ponen *v* en inicial de palabra y *u* en interior, independientemente del contexto fónico, y así lo mantenemos.

Por lo demás, se respetan grafías no siempre concordadas con las normas clásicas, como *sydereo* en lugar de *sidereo* (verso 1001).

B) EL APARATO CRÍTICO

Las variantes textuales son escasas y, en general, poco significativas. Por eso van detrás del aparato de fuentes. De hecho, en los versos aquí reproducidos solo tenemos dos. Las siglas aplicadas a todo el texto son las siguientes:

- A.* = Manuscrito de Algorta. S. ¿XVI o XVII?
- A.₁* = Correcciones hechas sobre el manuscrito de Algorta, que han sido aceptadas por los editores
- Con.* = *Editio princeps. Conimbricae* 1563
- Car.* = Armando Cardoso. Coincidencia de las ediciones de Rio de Janeiro 1958, São Paulo 1970 y 1986
- Car.¹* = Armando Cardoso. Ed. São Paulo 1958
- Car.²* = Armando Cardoso. Ed. São Paulo 1986

C) EL APARATO DE FUENTES

Como he indicado, abarca fuentes clásicas y medievales, paganas y cristianas, y pretende ser lo más exhaustivo posible. Para su elaboración recurrí sobre todo a los repertorios más comunes sobre soporte magnético⁶.

⁵ Puede verse un estudio de esta *Epistula* desde la perspectiva formal, vinculada con Ovidio, en L. Ferreira Kaltner, 2010.

⁶ *BTL 3, PHI CD #5.3, Poetria Nova, CLCLT.*

D) LA TRADUCCIÓN

Las versiones rítmicas al español que ofrezco aquí no coinciden totalmente con las incluidas en el texto pendiente de salir de prensas⁷, dado que, desde que las terminé en su momento, he cambiado parcialmente el procedimiento seguido para este tipo de traducciones.

El hexámetro era allí reproducido mediante un esquema de cinco sílabas tónicas, separadas entre sí por una o dos átonas, excepto la cuarta y la quinta, secuencia correspondiente al dácilo de la cláusula, donde siempre hay dos (salvo que se trate de un verso espondeico en latín) y con una base inicial de otras dos, indiferentemente tónicas o átonas. O sea:

o o ó o (o) ó o (o) ó o (o) ó o o ó o

Lo adapté en su día siguiendo los argumentos expuestos en la publicación antes aludida (1988: 382) y tomando como ejemplo la magnífica versión de la *Odisea* homérica realizada por J. M. Pabón de Urbina (1982)⁸.

Una de las razones para mantenerla era que con este procedimiento el pentámetro puede reproducir de alguna manera el sistema de dos medios hexámetros separados por una pausa central (vista la dificultad extrema de mantener el ritmo latino con acentos: paralelamente a la reducción a cinco de las cumbres rítmicas en el hexámetro, aquí habría cuatro). O sea:

o o ó o (o) ó o // o (o) ó o o ó o

Con este sistema, el dístico que reproduce el texto de san Mateo en el primer pasaje de los recogidos a continuación sonaba así (subrayo las sílabas que soportan el ritmo):

“Si quieres llegar perfecto hasta el cielo, ve, vende
todo cuanto posees y dalo a los pobres”.

Después de numerosos ensayos y consultas con público de diversas procedencias, llegué a la conclusión de que es preferible intentar una versión del hexámetro que mantenga las seis cumbres rítmicas correspondientes a las del sistema clásico cuantitativo, separadas por una o dos vocales átonas (excepto la correspondiente al quinto pie, en las condiciones antes citadas). Lo cual da un esquema:

ó o (o) ó (o) o ó o (o) ó o (o) ó o o ó o.

⁷ Ni, como es lógico, tampoco en el mencionado *José de Anchieta. Vida y obra*, 1988: 403-421.

⁸ Este excelente traductor mantiene de forma regular las secuencias de dos sílabas entre las cumbres rítmicas.



Y, en tal caso, convertir el pentámetro en un verso de cinco cumbres rítmicas con una separación de tres no tónicas en el centro. O sea:

ó o (o) ó (o) o ó o // o o ó o o ó o

Hechas estas precisiones, pasemos a los textos.

3.1. Comenzaremos con una cita, todo lo cercana a la literalidad que permite el paso de la prosa al verso. Es el pasaje donde las conocidísimas palabras del evangelista san Mateo (19,21) *Si uis perfectus esse, uade, uende quae habes et da pauperibus* (“Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dáselo a los pobres”) se convierten en los versos 73-74, que forman parte de un largo párrafo donde el autor se dirige al teórico protagonista de este poema con mucho de panegírico, tratando de que no se envanezca de sus logros. Reproduzco parte del contexto donde está enmarcada, que incluye además otro texto bíblico, para que se perciba mejor esa intención (vv. 71-80):

Audi igitur quales verus sine fraude magister
 Diuino Iesus protulit ore sonos:
 “Si vis perfectus caelum conscendere, uade,
 Vende, et pauperibus porrige quidquid habes”.

75 Scilicet ipse, uiam planta quia praepete currens
 Euolat, ut cursu non remorante gigas,
 Eius ut accitis uestigia sacra sequendo
 Cursibus uirgulti pondere liber eas,
 Si cum diuitiis te gloria uana moretur,
 80 Effugiens oculos effluet ille tuos.

72 OV. ars 3,700 ...rettulit ore sonos|| 73 Mt. 19,21 Si uis perfectus esse, uade, uende quae habes et da pauperibus|| 74 OV. am. 3,8,20 ...quicquid habet|| 75-6 P. 18,6 Exsultauit ut gigas ad currendam uiam|| 76 OV. ars 3,710 Euolat, ut thyrsu concita Baccha, uias|| 78 VAL. FL. 1,289 ...uirgulti pondere uestes|| 80 OV. her. 1,112 Ille meos oculos conprimat, ille tuos

Oye pues, las palabras que dijo Jesús, el maestro
 que no miente, certeras, con su boca divina:
 “Tú, si quieres subir a los cielos sin mácula, vete,
 vende cuanto posees; luego dalo a los pobres”.

75 Es evidente que, él mismo, pues vuela corriendo con planta
 rápida, como el gigante con carrera sin pausa,
 para que avances, siguiendo sus huellas sagradas con pasos
 obedientes, librado de una carga que abrumba,
 si te demoran la gloria uana y también las riquezas,
 80 ante tus propios ojos se te irá, fugitivo.

La reproducción de la cita es lo suficientemente literal como para que resulte fácil de identificar: quedan tal cual el sintagma *si uis perfectus*, que proporciona un correcto hemistiquio de hexámetro; la secuencia *uade, uende*, que permite cerrar un hexámetro y abrir el siguiente, y el vocablo *pauperibus*, aparte de ello, esse es sustituido por *caelum conscendere*, más adecuado al nuevo contexto, y da *quae habes* por

porrige quidquid habes. El orden de palabras general está muy cerca del original e incluso la frase que se desgaja de él (la citada en último lugar) mantiene la misma distribución interna, abierta por el imperativo y cerrada por *habes*.

A esta cita se suma un pasaje de los *Salmos*, que abre la larga frase prolongada hasta el final del fragmento, evocado solo mediante la repetición literal de *gigas, uia* y el verbo *curro* (versos 75-76), y en distinto orden dentro de sus respectivas frases.

El resto de las referencias a las fuentes permite constatar ya de entrada la abundante utilización de obras clásicas, sobre todo aquí Ovidio, el autor preferido por José de Anchieta en sus dos grandes poemas (con alguna ventaja sobre Virgilio), en especial para las cláusulas, donde el ritmo adquiere mayor armonía, y sobre todo si se trata de dísticos elegíacos; así lo vemos en tres de los cinco pentámetros: versos 72 y 80 (donde Ovidio proporciona algo más que la cláusula) además del 74. Los otros dos pentámetros también reproducen textos clásicos: un arranque ovidiano el 76 y el sintagma *urgenti pondere* (que está en un hexámetro de Valerio Flaco) el 78.

3.2. La mayoría de las veces la reproducción literal es solo un recurso para evocar el hecho narrado en la Biblia, que está en el fondo del pasaje, quedando el resto en forma de paráfrasis, como hemos visto en el texto anterior con el fragmento de los *Salmos*. Otro ejemplo lo proporcionan los versos 1000-1012: los seis primeros siguen a los *Salmos* (150,1-6) y los dos últimos a otro pasaje del *Evangelio*, en este caso según san Lucas (15,10).

Veamos primero la edición con el aparato de fuentes y la traducción:

- | | |
|------|---|
| 1000 | Quibus exultastis in orbe
Sydereo choreis? Quam laetas musica voces
Organa, quos sonitus dederint sambucca tubaeque
Victrices, varioque sonora foramine buxus?
Queis citharae sonuere modis; quam laeta Parenti |
| 1005 | Cantica supremo fudistis? Qualibus altum
Laudastis Iesum pulsa testudine psalmis,
Cum ferus humanis assuescere moribus Indus
Coepit, et aeterni cognoscere numina Patris?
Vos etenim cum se culpis exoluerit vnus |
| 1010 | Peccator, delicta luens commissa dolendo
Maxima per totum celebratis gaudia caelum. |

1000-6 Ps. 150, 1-6 Laudate Dominum in sanctis eius; laudate eum in firmamento eius ... laudate eum in sono tubae; laudate eum in psalterio et cithara. Laudate eum in chordis et organo. Laudate eum in cymbalis benesonantibus; laudate eum in cymbalis iubilationis|| 1001 VERG. Aen. 12,167; OV. met. 6,341 sidereo...|| 1003 OV. met. 4,30 ...aera sonant longoque foramine buxus|| 1008 SIL. 10,437; AVSON. epitaph. 16,1 ...numine patris|| 1010-1 Lc. 15,10 Ita dico uobis, gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente|| 1011 MANIL. 1,654 ...per totum uoluitab linea caelum; SIL. 14,584 polluto miseris rapuisset gaudia caelo

1002 sonitus dederint *Con.* : dederint sonitus *A. Car.* 1008 aeterni *A. Con.* : aeterno *Car.*

- | | |
|------|--|
| 1000 | ¿Con qué coros bailasteis en medio
de las estrellas? ¿Cuán dulces voces lanzaron los órganos,
musicales; qué sonidos clarines y tubas
victoriosos, la flauta sonora de varios boquetes? |
|------|--|



- 1005 Y ¿con qué tonos sonaron las cítaras, cuán dulces cantos
dedicasteis al Padre supremo? ¿Cómo eran los salmos
con que loasteis tañendo la lira a Jesús en su gloria
cuando el indio feroz empezó a adecuarse a la humana
moralidad y llegó a conocer al Padre eterno?
1010 Pues vosotros, cuando un pecador, uno solo, ha limpiado
con dolor los males que ha hecho y expía así sus culpas,
lo celebráis con los gozos más grandes por todos los cielos.

Respecto al reflejo de los pasajes bíblicos, aquí, como hemos señalado, las palabras tomadas literalmente son pocas y dispersas: de los *Salmos* prácticamente solo los nombres de algunos instrumentos, sin respetar además ni el número gramatical ni el orden en el que van colocados (*organa, tubae, citharae* frente a *tubae, cithara, organo*); del *Evangelio según san Lucas* apenas un par de elementos, tratados de forma similar: *unus peccator* y *gaudia*, frente a *gaudium* y *uno peccatore*. No obstante, se ve clara la evocación de estos pasajes si a esos elementos formalmente coincidentes añadimos los transformados en el plano de la expresión. Así, a los respectivos contextos de los instrumentos reseñados se añaden paralelismos como *exultastis in orbe sidereo* (versos 1000-1001), que evoca *laudate in firmamento* de los *Salmos*, mientras *cum se culpis exoluerit [...] delicta luens commissa dolendo* (versos 1009-1010) desarrolla *poenitentiam agente* y *Maxima per totum [...] gaudia caelum* (1011) corresponde al *gaudium erit coram angelis Dei* del *Evangelio según san Lucas*, donde va colocado delante del sintagma anterior.

Resulta evidente el contraste con los poetas clásicos que dejan percibir la literalidad de un mero arranque de hexámetro, aquí compartido además por Virgilio y Ovidio (*sidereo*: verso 1000) o de un par de cláusulas: *numine patris*, compartida por Silio Itálico y Ausonio (verso 1008), y *gaudia caelum*, que está también, casi idéntica, en aquél (verso 1011); pero también de sintagmas más amplios que tienen un paralelismo notorio: *per totum caelum*, en la misma posición del verso, con una forma verbal y un sustantivo intercalados, donde resuena Manilio y, sobre todo el ovidiano *longoque foramine buxus*, que ocupa bastante más que la cláusula de su verso, y además no se reduce a la simple resonancia formal, sino que proporciona la propia fórmula descriptiva de la flauta utilizada por el P. Anchieta.

3.3. Esta mezcla de textos bíblicos, pertenecientes indistintamente al antiguo y el nuevo testamento, tomados unos de forma casi literal y evocados otros de forma menos explícita, da lugar a pasajes más complejos, como el que abarcan los versos 1995-2011. Detrás de ellos se detecta un texto relativamente largo del *Libro I de Samuel*, otro del *Evangelio según san Lucas* y un tercero del *Éxodo*.

Veamos primero el texto latino con el aparato de fuentes y la traducción (el protagonista del pasaje es Dios eterno, mencionado en el verso 1992):

- 1995 Mortificat solus, Stygias deducit ad vndas,
Viuificatque iterum, Stygias deducit ab vndis,
Paupertate premit mortales rebus ademptis,
Atque opibus ditat largis et rebus opimis;
Deprimat ad viles summo de culmine terras,

- 2000 Tollit et ad summum de vilibus aethera terris;
Robora monstrauit dextrae diuina potentis
Atque sui vires brachii cordisque superbos
Mente sui sparsit, summaque e sede potentes
Deposuit, culmenque humiles euexit in altum,
- 2005 Diuitiis multisque bonis impleuit abunde
Quos premit atra fames, dites dimisit inanes;
Viribus infirmos accinxit, robore fortes
Nudauit, fregit clipeos, superauit et arcus;
En fortes cecidere, ruerunt bellica tela,
- 2010 Inuasit saeuas formido pauorque cohortes;
Obstupefacti hostes riguere, vt marmora dura.

1995-2011 *1 Sam. 2,4* Arcus fortium superatus est,/ et infirmi accinti sunt robore; 6. Dominus mortificat et uiuificat,/ deducit ad inferos et reducit./ 7. Dominus pauperem facit et ditat,/ humiliat et subleuat 8. Suscitatur de pulvere egenum,/ Et de stercore eleuat pauperem:/ Vt sedeat cum principibus; *Lc. 1,51-53* Fecit potentiam in brachio suo:/ Dispersionem superbos mente cordis sui./ Deposuit potentes de sede,/ et exaltauit humiles / esurientes impleuit bonis, / et diuites dimisit inanes; *Ex. 15,15-16* Tunc conturbati sunt principes Edom./ Robustus Moab obtinuit tremor:/ Obrigerunt omnes habitatores Chanaan./ Irruat super eos formido et pauor, in magnitudine brachii tui/ Fiant immobiles quasi lapis|| 1995-6 *OV. met. 1,314-6* Iuppiter ut liquidas stagnare paludibus orbem/ et superesse uirum de tot modo milibus unum/ et superesse uidet de tot modo milibus unam; 1,361-2 Namque ego, crede mihi, si te quoque pontus haberet,/ te sequerer, coniunx, et me quoque pontus haberet; 7,530-1 dumque quater iunctis expleuit cornibus orbem/ Luna, quater plenum tenuata retexit orbem|| 1995 *VERG. Aen. 7,773* ...Stygius detrusit ad undas || 1997 *LVCAN. 9,205* libertatis obit: Pompeio rebus adempto|| 1998 *SIL. 2,404; 11,592* atque opibus...; *HOR. epist. 1,2,57* ...rebus opimis|| 1999 *LVCAN. 8,8* ...summo de culmine lapsus; 8,702 ...summo de culmine rerum; *SIL. 12,622* ...summo de culmine montis|| 2000 *OV. met. 4,116; nux 140* tollat et ad...; *OV. met. 1,329* ...aethera terris|| 2003 *LVCAN. 10,174* ...summaque in sede iacentem|| 2004 *LVCAN. 8,36* ...euexit in altum|| 2005 *CLAUD. 28,134* diuitiis multasque...|| 2006 *STAT. Theb. 6,696* ...demisit inanem|| 2007 *OV. Pont. 3,4,13* uiribus infirmi...; *MART. CAP. 6,704,15* ...robore fortis|| 2009 *OV. her. 14,65* ...quo bellica tela puellae|| 2011 *VEN. FORT. Mart. 4,121* ...in marmore duro.

- 1995 Solo Él da la muerte: Él trae a las ondas estigias
y devuelve la vida: Él trae de las ondas estigias.
Con la pobreza abruma a los hombres, quitados sus bienes,
o los colma de dones cuantiosos y muy ricos bienes.
Desde las más altas cimas abate a la mísera tierra,
y de la mísera tierra levanta a las cimas del cielo.
- 2000 Él las fuerzas divinas mostró de su diestra potente
y el poder de su brazo; Él dispersó a los soberbios
de corazón y a los poderosos echó de su sede
más elevada, a la más alta cima encumbró a los humildes.
- 2005 Él colmó de riquezas y bienes cuantiosos a quienes
abrumó el hambre penosa, y echó a los ricos vacíos.
Él revistió de valor a los débiles; Él a los fuertes
los desnudó, quebró sus escudos, dio fin a sus arcos.
Ved: los fuertes cayeron, rodaron las armas de guerra;
- 2010 gran espanto y pavor invadió a las cohortes salvajes;
yertos quedaron los enemigos cual rígido mármol.



Los dos primeros versos se abren con los verbos que leemos en *1 Samuel* 2,6 *mortificat et uiuificat*, desarrollando la contraposición léxica *deducit / inducit* mediante el cambio de construcción gramatical *ad / ab* con el sintagma correspondiente a *inferos* repetido; ello permite acentuar el paralelismo, que queda aún más resaltado con la reiteración del verbo *deducit*. En cuanto a la correspondencia *inferi / Stygiae undae*, es una muestra más de la utilización de elementos paganos, que dan al poema ese tono “clásico” dentro de la épica, recurso empleado con frecuencia por el P. Anchieta, nada raro entre los humanistas.

Los dos siguientes continúan con el mismo pasaje bíblico mediante una nueva repetición, menos literal, de lo dicho allí: sin cambiar el orden, *pauperem facit*, imposible de encajar en el hexámetro (de haber sido esa la intención) pasa a *paupertate premit*, mientras que se mantiene *ditat*. El autor amplía ambos sintagmas en su interés por mantener paralelismos, evidente sobre todo en las cláusulas, mediante la contraposición *rebus ademptis / rebus opimis*, que intento reproducir de alguna manera en la traducción.

Con una gradación descendente respecto a la literalidad, los dos últimos versos de esta tirada todavía reproducen el texto de Samuel, pero con una forma más difusa: *humiliat* (un verbo, por cierto, de época tardía, no documentado en los autores clásicos⁹) y *subleuat* pasan a *deprimat* (indudablemente más clásico) y *tollit*, en tanto que el resto de sus correspondientes frases puede salir del siguiente versículo: respectivamente *de puluere* (sobre todo) y *de stercore*, pero con nuevos elementos que mantienen la estructura (doblemente) paralela con *summum / summo :: terras / terris*.

Pasamos al siguiente bloque (versos 2001-2006), tomado del *Magnificat*, que transmite el *Evangelio según san Lucas*, donde la literalidad es mucho mayor: ciertamente el verso 2001 solo coincide de forma parcial, en un lexema, con el primer versículo, del cual es, en todo caso, una versión evidente: *robora monstrauit [...] potentis* corresponde a *fecit potentiam y dextra diuinae a in brachio suo*.

Pero de ahí en adelante las repeticiones literales se suceden: en el verso siguiente el autor vuelve sobre lo dicho, utilizando ahora precisamente *bracchii*. Luego encontramos un pasaje donde están todos los vocablos del texto evangélico, con la mera sustitución de *dispersit* por el simple correspondiente, *sparsit*, y de la preposición *dē*, que no encaja en el verso, por *ē*. Les sigue el desarrollo de *exaltauit* mediante *culmenque [...] euexit in altum*, manteniendo *humiles*, si bien colocado delante del verbo.

La literalidad se mantiene en la parte tomada del versículo final, cuyo último sintagma cierra el pasaje tan solo con el cambio obligado por la métrica de *dīuītēs* por la forma contracta *dītēs*, lo cual proporciona un correcto segundo hemistiquio de hexámetro. Previamente hay un nuevo desarrollo con inversión del orden: *bonis* pasa a un redundante *diuitiis multisque bonis [...]* y *esurientes* a un descriptivo *quos premit atra fames*, de forma que solo se mantiene *impleuit*, intensificado también

⁹ Según el *ThLL* VI. 3, pág. 3100, lín. 56, se conoce desde la *Ítala* y Tertuliano.

con *abunde*. Es de notar que el resultado de estos cambios deja una especie de rima asonante entre los dos hemistiquios del verso 2006, subrayando con ello el tono hímnico de los hexámetros que estamos comentando.

Los versos 2007-2008 continúan las loas al Sumo Hacedor, volviendo ahora al pasaje de Samuel, concretamente la parte inicial, con lo cual hay una especie de cierre en anillo: todos los vocablos del versículo 2,4 *Arcus fortium superatus est, / et infirmi accinti sunt robore* está reproducidos, en orden inverso y con cambio a la voz activa. Además, la asignación de *robore*, bajo forma negativa, a *fortes* (y no bajo la positiva a *infirmi*) sirve de enlace entre los dos elementos contrapuestos, que en el poema anchietano dejan de mantener el equilibrio del texto bíblico, desarrollando más la parte correspondiente a los *fortes*; así, a *uiribus infirmos accinxit*, donde *uiribus* ocupa el lugar que en el original tiene *robore*, se enfrenta un sintagma donde se ha añadido el equivalente a un verso casi entero, en forma quiástica, con los verbos en el centro: *robore [...] nudauit, fregit clipeos*, para cerrar precisamente con el vocablo que abre la cita del libro de Samuel.

Los tres últimos versos (2009-2011), iniciados con ese *en* de resonancias clásicas, vuelven al momento presente de la narración. Después de resumir, por así decir actualizándolo, lo dicho al final del fragmento anterior (*fortes cecidere, ruerunt bellica tela*), el autor recurre para cerrar a otro texto del Antiguo Testamento, concretamente del *Éxodo*. Suena con claridad en *inuasit [...] formido pauorque*, en el verbo simple *riguere*, que sustituye al *obriguerunt* bíblico, y en *ut marmora dura*, cuya colocación tras *riguere* hace innecesario *immobiles* y corresponde al más genérico y por lo tanto menos intenso *quasi lapis*.

Estos recursos convierten en genérico lo que en la Biblia era específico, referido a los individuos concretos que se mencionan expresamente.

Muy distinto, como venimos viendo, es el empleo de los poetas clásicos y medievales: para 2096-2097, Ovidio ofrece ejemplos de paralelismos formales entre versos seguidos (si bien con otros contenidos y otras formas) y Virgilio el sintagma que sustituye al *inferos* del *Libro I de Samuel*, o sea *Stygias [...] ad undas*, con un verbo intercalado de fonética muy parecida, *detrusit*. A estos dos versos se suman siete más que presentan una cláusula con antecedentes en la poesía latina (1997, 1998, 2000, 2004, 2006, 2007, 2011), a los cuales se podría añadir 2009, dado que *bellica tela* es un sintagma ovidiano, aun cuando no ocupe la misma posición en el verso de las *Heroidas* que en el del *De gestis*, y 2003, donde todo el segundo hemistiquio tiene claras resonancias de la *Farsalia* de Lucano.

Aparte de las cláusulas, cabe detectar dos hemistiquios iniciales muy cercanos, respectivamente, a Ovidio (verso 2007) y Claudiano (verso 2005), sendos arranques de hexámetro que recuerdan otros de Silio Itálico (verso 1998) y Ovidio (verso 2000) y un sintagma de al menos dos pies: verso 1999 (Lucano y Silio Itálico).

Respecto a la complejidad del estudio de esta parcela de la tradición clásica y medieval en las obras humanísticas bastará aquí observar cómo, al igual que Virgilio le facilitaba al P. Anchietano un sustituto “clásico” para *inferni*, el autor medieval Venancio Fortunato (ca. 530 - ca. 600) lo proporciona para *quasi lapis* y, por otra parte, que evidentemente parece innecesario pensar en el *demisit inanem* de Estacio cuando el pasaje tan familiar de la Biblia da claramente el sintagma completo *dites demisit inanes*.



4. CONCLUSIÓN

Es cosa sabida que el estudio de las fuentes proporciona un excelente instrumento para detectar las técnicas de trabajo de los humanistas. Con estas breves páginas he pretendido bosquejar unas líneas con relación a la obra de José de Anchieta, un poema “épico”, que en realidad no lo es, sino “panegírico”. Ciertamente tiene como protagonista, por así decir programático, a Mem de Sá, pero presenta un amplio trasfondo religioso, que, en cierto modo, sustituye al mitológico de los griegos y romanos, dándole un tratamiento mucho más profundo desde el punto de vista temático, en torno a la persona de Cristo.

El propio poeta lo deja claro en el arranque del poema propiamente dicho, encabezado sintomáticamente por *uirtutes*, que precede a *gesta*:

110 Virtutes summi diuinae gesta Parentis,
Et nomen, Rex Christe, tuum; tua facta decusque
Et laudes canere incipiam; tua maxima facta
Aggrediar versu memorare, ingentibus ausis.

111 VERG. georg. 1,5 hinc canere incipiam...|| 112 OV. met. 7,178 ...ingentibus adnuat ausis; VAL. FL. 2,242-3 ingentibus ausis/ orsa feram; 5,313; STAT. Theb. 10,384 ...ingentibus ausis.

110 Las virtudes y gestas divinas del Padre Supremo
y también, Cristo Rey, tu nombre, tus hechos, tu gloria
y alabanzas me apresto a cantar; tus magníficos hechos
en un poema pretendo exponer, con enorme osadía.

Por otra parte, el nombre de Mendo solo se lee en siete ocasiones y no es mencionado hasta el verso 164 (después del 96 de la *Epístola nuncupatoria*): únicamente ahí se le llama *magnanimus heros*; otras dos veces es *dux pius* (versos 1191 y 1798), evocando al *pius Aeneas*, aunque, a diferencia del héroe virgiliano, con un significado exclusivamente religioso, y en otra *inchtus* (verso 1584).

En cambio *Christus* supera las sesenta, y *Iesus* aparece dieciocho (sin contar las que acompaña a *Christus*). Además, los compañeros del héroe son los *Christiadae*, voz que se repite veinte veces y evoca el virgiliano *Aeneadae*, sustituida en siete ocasiones por *Christicolae*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GONZÁLEZ LUIS, J. (1991) [reseña]: “*Arte de Gramática da lingua mais usada na costa de Brasil feita pelo Pe. José de Anchieta da Companhia de Jesús*”, *Fortunatae* 2: 340-343.
- GONZÁLEZ LUIS, J. - HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (1999): *Anchieta. Su obra literaria y pervivencia. Edición y traducción del poema ‘Summe Pater’ y de la carta ‘De animalibus, etc.’*, Fundación Canaria Mapfre Guanarteme, Las Palmas de Gran Canaria.
- PABÓN DE URBINA, J. M. (1982): *Homero, Odisea*, Gredos, Madrid.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, M. [et al.] (1988): *José de Anchieta. Vida y obra*, edición de F. González Luis, Excelentísimo Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna, La Laguna.



- (2005): “Las fuentes clásicas en el *De gestis Mendi de Saa*”, *Fortunatae* 16: 259-269.
- (2011): “La presentación de la Virgen en el *Poema Mariano* de José de Anchieta: edición, traducción, fuentes”, en HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. - MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. - PINO CAMPOS, L. M. (eds.), *Sodalium Munera. Homenaje a Francisco González Luis*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 521-532.

FUENTES Y EDICIONES CRÍTICAS

- ANCHIETA, S. J., J. DE, (1595): *Arte de Grammatica da lingua mais usada na costa de Brasil*, impr. Antonio de Mariz, Coimbra [edición facsímil (1990): Edições Loyola, São Paulo, con presentación de C. Drumond y ‘Aditamentos’ del P. A. Cardoso].
- (1956): *De gestis Mendi de Saa. Poema Epico*, Edições Loyola, São Paulo.
- (1958): *De Gestis Mendi de Saa. Original acompanhado da tradução vernácula pelo Pe. Armando Cardoso S. J.*, Rio de Janeiro (Arquivo Nacional) [edición crítica bajo la dirección de E. Vilhena de Moraes].
- BTL 3* = *Bibliotheca Teubneriana Latina 3*, K. G. Saur, Leipzig and Brepols N. V. Turnhout, and Centre “Traditio Litterarum Occidentalium” (CTLO), 2005.
- CLCLT* = *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi, Brepols, Turnhout [Belgium], 1991 ss.
- FERREIRA KALTNER, L. (2010): “Anchieta, leitor de Ovídio”, *Brasil-Europa - Correspondência Euro-Brasileira* 1.123/19, http://revista.brasil-europa.eu/123/Anchieta_leitor_de_Ovidio.html (última consulta: 19-07-2012).
- PHI 5.3* = *PHI CD #5.3*, The Packard Humanities Institute, California, 1991.
- Poetria Nova* = *Poetria Nova. A CD-rom of Latin Medieval Poetry (650-1250 A. D.) with a gateway to Classical and Late Antiquity texts*, P. Mastandrea - L. Tassarolo, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Florence, 2001.



ESTRUCTURA DE LA ORACIÓN SACERDOTAL
Y “GLORIA”/“GLORIFICAR” EN JN 17,1-26
EN RELACIÓN CON EL COMENTARIO A
“LA ORACIÓN SACERDOTAL” EN LA SEGUNDA PARTE DE
JESÚS DE NAZARET DE JOSEPH RATZINGER/BENEDICTO XVI

Miguel Rodríguez Ruiz *sdB*
Benediktbeuern (Alemania)
rodriguez@pth-bb.de

RESUMEN

Este artículo analiza la estructura teológico-literaria de la oración sacerdotal o de despedida de Jesús (Jn 17,1-26), así como el sentido y propósito de los términos “glorificar” y “gloria” en el contexto del Evangelio de Juan.

PALABRAS CLAVE: Oración sacerdotal. Discurso de despedida. Gloria / Glorificar. Evangelio de Juan.

ABSTRACT

«Structure of the high priestly prayer and “glory” / “glorify” in Jn 17,1-26 in connection with the commentary on “the high priestly prayer” in the second volume of *Jesus of Nazareth* by Joseph Ratzinger/Benedict XVI». This paper analyzes the theological and literary structure of the high priestly prayer or farewell prayer of Jesus (Jn 17,1-26), as well as the meaning and purpose of the terms “glorify” and “glory” in the context of the Gospel of John.

KEY WORDS: High priestly prayer. Farewell discourse. Glory / Glorify. Gospel of John.

1. CUESTIONES INTRODUCTORIAS
RELACIONADAS CON JN 17,1-26

1.1. ASPECTOS TEOLÓGICO-LITERARIOS FORMALES DE LA “ORACIÓN SACERDOTAL”
(JN 17,1-26)

El capítulo Jn 17,1-26 se conoce comúnmente como la “oración sacerdotal” de Jesús, título que le dio el teólogo luterano David Cytraeus (1530-1600), aunque más de mil años antes ya san Cirilo de Alejandría († 444) había observado su carácter sacerdotal (Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, 2011: 95). Definir exclusivamente Jn 17 como oraciones, sin embargo, es unilateral e incompleto, porque olvida la faceta de despedida al que pertenece la oración de Jesús, y su carácter de testamento, siendo el género literario de oración encuadrada en un discurso de despedida y testamento frecuente en el AT y la literatura intertestamentaria¹. El motivo de despedida se mantiene en los discursos precedentes (13,31-14,31 [primer discurso];

15,1-16,4 [segundo discurso]; 16,5-33 [tercer discurso]); desde el punto de vista de oración testamentaria de despedida, Jn 17 no se puede considerar aislado de su contexto inmediato. Además, que Jn 17 está ligado temáticamente a los anteriores capítulos, lo indica la interesante y singular correspondencia entre el principio de la gran sección (13,1-17,1), donde dice Jesús que ha llegado “la hora” de su despedida (13,1), y el principio de la oración sacerdotal donde se repite el mismo tema: “Padre, ha llegado la hora” (17,1). Esa reiteración da lugar a una gran inclusión o paréntesis que abarca toda la sección de la cena, los discursos de despedida y la oración de despedida, y constituye una gran unidad teológico-literaria (13,1-17,26). Se podría objetar que de “la hora” se habla también en 16,2.4.21.25.32, pero estas menciones de “la hora” tienen una categoría inferior y un significado diferente que no coincide con el cristológico de “la hora” de Jesús que encontramos en otros lugares del EJ (cf. 7,30; 8, 20; 12,23.27; 13,1; 17,1). En tercer lugar, el tema del amor contribuye a reforzar la coherencia de la gran unidad teológico-literaria de 13,1-17,26. El tema del amor de Jesús a sus discípulos, que se encuentra explícita (13,34c; 14,21c; 15,9b.12c) e implícitamente (14,3.15-20; 15,13-16; 16,22) en los cuatro capítulos precedentes, se mantiene en Jn 17². Se da una coincidencia entre el motivo del amor de Jesús a sus discípulos hasta el extremo en 13,1, y de su amor a ellos en la oración sacerdotal, donde se supone ese amor, aunque se hable explícitamente solo del amor del Padre a Jesús y del amor del Padre a sus discípulos (17,23.24.26), pero no expresamente del amor de Jesús a sus discípulos. Sin embargo, las peticiones anteriores de Jesús al Padre, sobre todo, la que se refiere a la unidad: “... para

¹ Respecto al género “oración de despedida” en Jn 17, cf. R. Schnackenburg, 1982⁴: 226-230.

² Si examinamos diacrónica y críticamente el relato de la cena (13,1-38), los tres discursos de despedida (14,1-31; 15,1-16,4; 16,5-33) y la oración sacerdotal (17,1-26), podemos distinguir, por lo menos, dos estratos principales: el del evangelista que subraya la fe y adhesión inquebrantable a Jesús, y el de los discípulos del evangelista, que, debido a los nuevos problemas de la iglesia joánica con la sinagoga, recalcan, por lo menos, explícitamente el amor entre los creyentes o hermanos más de lo que lo hiciera el evangelista (cf. 13,34-35; 15,1-17): cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 1987: 23-24, 164-167. En ese punto mantengo mi opinión acerca de la relativa unidad teológico-literaria del EJ, y sigo rechazando los resultados crítico-literarios de R. Bultmann, y los de sus sucesores de la “nueva crítica literaria de fuentes” (W. Landbratner; Georg Richter, especialmente J. Becker (1984-1985²), M. É. Boismard), que intentaban una nueva edición corregida de la más antigua crítica literaria de fuentes de principio del siglo pasado (E. Schwarz; J. Wellhausen; R. Bultmann). En los años 70 y 80 eran muchos los que ponían en juicio la unidad teológico-literaria del EJ en contra de unos pocos, como E. Ruckstuhl / P. Dschulnigg, M. Hengel. Esa situación ha cambiado notablemente debido al método sincrónico, si bien Michael Theobald (2009) ha vuelto a suscitar la crítica literaria en el EJ. En algunos casos se acentúa la unidad teológico-literaria del EJ exageradamente, como en los recientes libros de Rainer Schwindt (2006) y Nicole Chibici-Revneanu (2007). Es difícil llegar por medio de la crítica literaria a un resultado seguro, porque se corre fácilmente el peligro de subjetivismo a la hora de dictaminar qué se debe al evangelista y qué a sus discípulos. Las divergencias entre maestro y discípulos no son tan radicales y manifiestas en el EJ. Los discípulos del evangelista se muestran respetuosos con el evangelio de su maestro, el evangelista, al añadir algo. En este artículo, solo en muy pocos casos nos ocuparemos de cuestiones crítico-literarias.

que sean uno, como nosotros somos unos, *yo en ellos*, y tú en mí” (17,22-23a) y, sobre todo, la entrega de Jesús a su muerte de cruz por ellos: “Y por ellos me santifico a mí mismo ...”, implican ciertamente el amor pleno de Jesús a sus discípulos (cf. también 15,12-16), es decir, un amor como el que se afirma en 13,1. En Jn 17, como en los capítulos anteriores, Jesús está a punto de dejar a sus discípulos solos en este mundo, porque ya no volverá a ser visible para ellos como hasta ahora, y de comenzar su pasión que le llevará a la muerte de cruz donde tendrán lugar su exaltación y glorificación, por lo cual pide al Padre que le glorifique pronto, y que proteja, santifique en la verdad a sus discípulos en su ausencia, y que éstos lleguen a la perfección de la unidad, como Jesús y el Padre son uno, lo cual implica la perfección del amor divino en ellos. El categórico “quiero” (θέλω) de Jesús al final de la oración con que expresa su deseo incondicional de que sus discípulos lleguen a la meta que Jesús está a punto de alcanzar y estén allí donde está él para contemplar y gozar de su gloria pone punto final a la plegaria.

Jn 17,1-26 es una joya de la teología del EJ, y uno de los capítulos más notables del NT: este capítulo, de gran densidad teológica, nos ofrece un excelente resumen de la teología joánica en sus diversos aspectos cristológicos, soteriológicos y eclesiológicos.

1.2. LA “ORACIÓN SACERDOTAL” (JN 17) Y EL PRÓLOGO DEL EVANGELIO DE SAN JUAN (1,1-18): RELACIONES, SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS TEOLÓGICO-LITERARIAS

Si Jn 17,1-26 merece ser comparado con algún capítulo del EJ, sin duda alguna con el prólogo (1,1-18), pues ambos tienen un cierto parecido a pesar de las diferencias, y están relacionados estrechamente entre sí. Es, por tanto, conveniente que comparemos la oración sacerdotal con el prólogo para apreciar mejor sus peculiaridades, de modo especial su respectivo género literario y estructura. La oración sacerdotal del EJ muestra un estilo elevado, sublime, que se acerca al género epidíctico o de alabanza, y si no fuera por su acentuado carácter de despedida y de petición bien se podría considerar un himno. Pero el género literario “himno” corresponde propiamente al prólogo del EJ, sobre todo, al himno más primitivo del que se sirvió probablemente el evangelista para redactar el prólogo actual, cuya reconstrucción, sin embargo, varía según los exegetas (cf. M. Rodríguez Ruiz, 1987: 42-44). El prólogo de san Juan (1,1-18) es un relato o exposición en términos elevados, propios de un himno —aunque literariamente la impresión sea de sobriedad—, acerca de la persona del Logos, Verbo o la Palabra en su preexistencia junto al Padre antes de la creación del mundo, acerca de su actividad creadora respecto al universo e iluminadora de los hombres (1,1-5.9-13.15d) y acerca de su persona encarnada con la actividad reveladora de su gloria como Unigénito del Padre a sus discípulos, sus testigos³. Aunque

³ La última palabra del prólogo es ἐξηγήσατο, que traducen la versión oficial de la CEE así como la versión ecuménica alemana (*Einheitsübersetzung*): “... ha dado a conocer”; literalmente podríamos traducir: “... ha explicado” o “... ha narrado”.



en el prólogo no se destaquen desde el punto de vista literario los aspectos laudatorios típicos del género epideíctico o de alabanza y su estilo literario esté entre el verso y la prosa, en el fondo, sin embargo, lo que se narra es en sí sumamente sublime, propio de un himno⁴.

Anteriormente ya indicamos cómo el evangelista ha construido en los capítulos 13-17 del EJ una gran unidad teológica por medio de correspondencias, repeticiones de motivos, corchetes o paréntesis, que designamos con el término técnico de “inclusión”. Con el prólogo del EJ (1,1-18) y la oración sacerdotal (17,1-26) ha creado asimismo el autor inspirado una unidad teológico-literaria mucho mayor, grandiosa, por medio de una gran inclusión que encierra toda la revelación de Jesús que tuvo lugar por medio de sus palabras, signos y obras durante su vida terrena y culminó en su glorificación en el momento de su muerte en la cruz, que Juan llama “exaltación” (ὑψωθῆναι: ser levantado, o sea, exaltado [3,14; 8,28; 12,32.34]).

Se podría preguntar si es acertado hacer un corte entre 12,50 y 13,1, lo que podría tener consecuencias cristológicas, como veremos más adelante. Si no es radical, es la incisión o cesura entre Jn 1,18-12,50 y 13,1-21,25 legítima, más aún, necesaria, porque tanto el breve resumen de la actividad reveladora de Jesús (12,44-50) como el solemne comienzo del así llamado “Libro de la gloria” (caps. 13-20 [21]) introducen acontecimientos trascendentales que, aunque habían sido anunciados en 12,23-33, comienzan a realizarse a partir de 13,1s. A partir de 13,1 es el momento de la despedida, que comprende varios actos y discursos de Jesús. Considero fundamental y decisivo que sea la persona divina de Jesús el soporte que a lo largo de todo el EJ da unidad y continuidad a toda su obra de revelar al Padre y de crear y fundar la Iglesia o comunidad de sus discípulos (caps. 1-21). Este aspecto de la persona divina de Jesús da unidad a todo el EJ y es el soporte y base del acontecimiento de la salvación: “El punto arquimediano de ambos esbozos (cristología del Hijo del hombre y cristología del Logos) es la unidad personal de Dios y Cristo” (R. Schwindt, 2006: 434). Se trata de una cuestión sumamente importante que afecta a la esencia o estructura de la cristología y soteriología joánicas. A no hacer cortes radicales en la estructuración del EJ y su cristología nos amonesta la gran inclusión que forman el prólogo (1,1-18) y la oración sacerdotal (17,1-26), cuya estrecha relación da lugar a una estructura única y fundamental, literario-teológica, lo cual tiene también su repercusión en el tema joánico de la gloria.

El prólogo y la oración sacerdotal son como dos pilares al principio y fin del EJ que sostienen toda la obra de Jesús: el prólogo mira de modo especial retrospectivamente a la preexistencia y actividad del Logos, Verbo o la Palabra *no encarnada*, que los padres griegos de la Iglesia llaman ἄσαρκος, es decir, “exento de carne”

⁴ Acerca del género epideíctico o de alabanza cf: Miguel Rodríguez Ruiz, 1991: 425-450, esp. 433-436; 2003: 2003: 231-275, esp. 248-250.

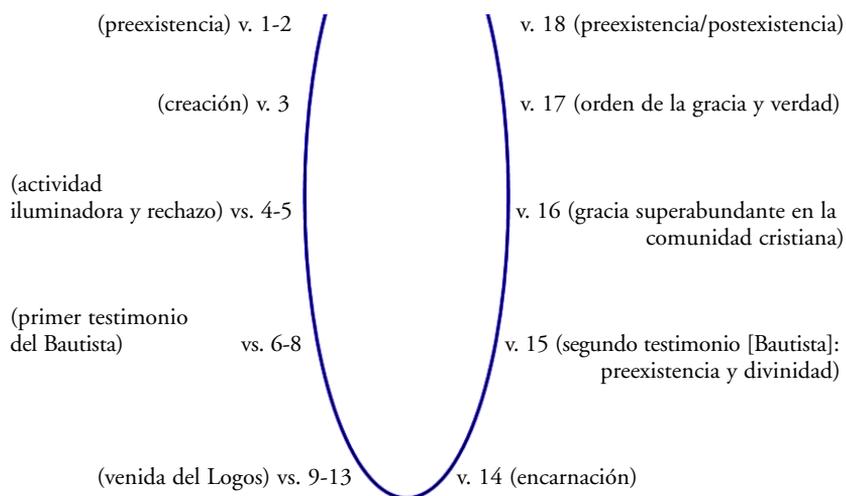
o naturaleza humana⁵, y coloca al principio del EJ el fundamento sobre el que se va a apoyar el relato de la actividad reveladora de Jesucristo (1,17), Jesús de Nazaret (1,45), hasta su glorificación en su exaltación por la muerte de la cruz (12,32-33; 18,32; 19,19-22). Aunque al principio y al fin de la oración sacerdotal se haga también referencia a la preexistencia de Jesús junto al Padre (17,5.24) y se mire retrospectivamente a su obra de haberle revelado a los hombres y haber fundado y reunido una comunidad (17,4.6-8), la oración de despedida de Jesús está orientada decididamente a su futuro inmediato, es decir, a su glorificación por medio de su exaltación o muerte de cruz, que pronto va a tener lugar (17,1.5.11ab.13.19.24), y, en segundo lugar, al futuro de la Iglesia, representada por sus discípulos durante su misión en el mundo (17,9-23), cuya meta final es contemplar la gloria de Jesús (17,24-26).

Desde el punto de vista estructural el prólogo está colocado oportunamente al comienzo del evangelio, mientras que el lugar apropiado de la oración sacerdotal con su tono de despedida y testamento está al final del EJ, cuando concluye Jesús su obra. Es evidente que el lugar de la oración sacerdotal de despedida ante sus discípulos reunidos en el cenáculo no era posible en los capítulos 18-20. Pero el que se encuentre en Jn 17 no quiere decir que no se haga en ella referencia a los acontecimientos de estos capítulos finales del EJ. El prólogo y la oración sacerdotal desempeñan una función muy precisa en el EJ: el prólogo mira con insistencia a la preexistencia (1,1-3) de Aquél que va a ser protagonista del EJ, Jesucristo en cuanto Logos o Palabra o Verbo encarnado (1,14ab.15.17), pero también abre la perspectiva a Aquél que revela su gloria a sus discípulos (1,14cde.16-17), a quienes hadado a conocer al Padre (1,18), prometiéndoles “cosas mayores”: “el cielo abierto y a los ángeles subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre” (1,51). Aunque la oración sacerdotal o de despedida de Jesús mire también a la preexistencia de Jesús al principio y al final de la oración (17,5.24), sin embargo, su punto de vista es principalmente la gloria que Jesús va alcanzar por su muerte de cruz o exaltación en su postexistencia junto al Padre y su influjo sobre los discípulos reunidos en el cenáculo, que representan la Iglesia presente y venidera. El evangelista ha encontrado el lugar adecuado para este discurso y oración de despedida en el momento en que Jesús anticipa en el cenáculo “su hora” (17,1): la oración de despedida cierra la etapa terrena en que Jesús ha revelado al Padre por medio de sus discursos, palabras, signos y obras (17,4.6-11b),

⁵ Los padres griegos de la Iglesia suelen distinguir entre el Logos ἄσαρκος, que traducimos al español: “Palabra o Verbo *no encarnado*”, o exento de carne o naturaleza humana, que ciertamente encontramos en 1,1-3, y el Logos ἐνσάρκως, que sin duda alguna aparece en 1,14, y se traduce al español “Logos, Palabra o Verbo *encarnado*”: cf. G. W. H. Lampe, 1984: 242, 481. No podemos entrar aquí en la cuestión de si los versículos 4-5.9-13 se refieren solo a la actividad del Verbo ἄσαρκος (= no encarnado) o Sabiduría no encarnada (cf. Prov 8,22-9,6; Eclo 24,1-22; Sab 7,22-8,1) en la creación e historia humana universal y, de modo especial, del pueblo elegido del AT, o si en 4-5.9-13 se alude ya a Jesús de Nazaret, el Verbo encarnado, que el evangelista contempla desde el punto de vista postpascual.

que culminará con su muerte de cruz o exaltación (17,c.13a), cuando se santifique por sus discípulos, es decir, se entregue a la muerte por ellos (17,19).

La estructura parabólica es utilizada varias veces por el evangelista en el EJ, especialmente en el prólogo, en la oración sacerdotal en alguna medida, en Jn 12,23-32 y en la parábola del Buen Pastor (10,1-5) (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 1987: 136-138; 1990: 5-45, esp. 29). Cuando exponamos más tarde la estructura de la oración sacerdotal indicaremos sus rasgos parabólicos. Por el momento nos limitamos a indicar por medio de una parábola las correspondencias que se dan en el prólogo en su forma, en cierto sentido, *descendente* (preexistencia junto al Padre [vs. 1-2]; creación [v. 3]; actividad iluminadora del Logos *no encarnado* y su rechazo por la tiniebla [vs. 4-5]; primer testimonio del Bautista respecto a la Luz por excelencia[6-8]; su presencia en el mundo e Israel, el pueblo elegido, y su rechazo por la mayoría y aceptación por una minoría [vs. 9-13]); a partir de la encarnación del Logos o Verbo (v. 14ab) se destaca su eficacia dentro de la comunidad de sus discípulos, testigos de su gloria (14c-e), testigos privilegiados de su divinidad, siéndolo, en primer lugar, el Bautista (v. 15) y luego la comunidad de sus discípulos, destinataria y receptora de su rebosante gracia (v. 16), se subraya después la superioridad de la salvación de Jesucristo respecto a la *oikonomía* mosaica del AT (v. 17), y se concluye el prólogo presentando a Jesús, Dios Unigénito, reposando en el seno del Padre donde reposa (o reposaba⁶), lo cual implica el retorno *ascendente* a la casa del Padre (cf. v. 18 con 3,13-14; 6,62; 8,28; 12,32).



⁶ El participio griego de presente ὢν de por sí expresa solo el aspecto de duración o acción inacabada, mientras que el significado temporal viene dado por el contexto de la frase. Según esto, traducimos: “reposaba en el seno del Padre”, si nos referimos al Logos ἄσαρκος de 1,1-2; pero dada la perspectiva postpascual desde la que escribe el evangelista, cuando Jesucristo, el Logos ἐνσάρκος glorificado, el “unigénito Dios” o “Hijo”, se encuentra en el seno del Padre, es preferible traducir “reposa”.



Echando mano de otra figura geométrica, la elipse, la cristología joánica se podría representar por medio de una elipse con sus dos focos: un foco es la preexistencia de Jesús, el Logos o Verbo encarnado, y su divinidad preexistente, que recalca el evangelista en los tres primeros versículos del prólogo (1,1-3), aunque el tema de la divinidad de Jesús se repite a lo largo del EJ, hasta su final en la confesión de Tomás: “Señor mío y Dios mío” (20,28); el otro foco de la elipse viene dado por la muerte de Jesús en la cruz, que Juan llama “exaltación”, cuando tenga lugar la “glorificación” definitiva, por excelencia. Precisamente esos dos focos de la elipse los encontramos también en Jn 17,1-26. El primer foco de la elipse viene dado por la mención de la preexistencia de Jesús al principio (17,5) y al final de la oración sacerdotal (1,24), y el segundo foco es su “glorificación” en su “exaltación”, por cuya pronta (νῦν: “ahora”) realización ruega al Padre (17,1.5.), mientras que antes de comenzar los discursos de despedida solo se había alegrado Jesús de que “la hora” de su glorificación había llegado (12,12; 13,31-32). Es evidente la estrecha relación del prólogo (1,1-18) y la oración sacerdotal (17,1-26) así como la conexión de los focos de la “preexistencia” (1,1-2) y de la “exaltación/glorificación” de Jesús en el EJ. Sin esos dos puntos de referencia (preexistencia divina de Jesús junto al Padre y su muerte de cruz o exaltación) no es explicable el misterio de Jesús: la preexistencia hace referencia a Jesús en cuanto Dios, que estaba junto al Padre (1,1c), y la muerte en la cruz o exaltación subraya la naturaleza humana de Jesús en cuanto hombre (1,14), capaz de morir en la cruz por la humanidad (3,14-16; 6,61-62; 12,23-27.32-34; 13,31-32), y su libre entrega a la muerte como expresión de su amor infinito al Padre y al mundo (3,16; cf. también 1,29; 4,42 [“salvador del mundo”]; 6,33.51; 11,52; 12,31-33; 14,31), mientras que su persona divina une ambas naturalezas. Todo cristiano sabe que en Jesús no hay dos personas, sino solo una, y ésta es divina.

1.3. PLANTEAMIENTO DE ALGUNAS CUESTIONES EN LA EXÉGESIS JOÁNICA ACTUAL ACERCA DE JN 17,1-26

La primera cuestión se refiere a la estructura de la “oración de despedida” de Jesús u “oración sacerdotal” (Jn 17,1-26). Los modelos de estructuración de Jn 17,1-26 a lo largo de la historia de la exégesis son innumerables⁷. Uno de los modelos más antiguos y venerables es el que nos ha transmitido Santo Tomás —si bien es anterior a él—, quien articula la oración sacerdotal del modo siguiente: Jesús pide *en primer lugar por sí mismo, en segundo lugar por el colegio de los discípulos y en tercer lugar por todo el pueblo fiel* (cf. Michael Theobald, 2011: 77-109, esp. 89). Esta estructuración de Jn 17,1-26 que nos ha legado el Doctor Angélico fue abrazada hace 40 años por André Feuillet —sin que tuviera entonces apenas seguidores en la exégesis crítica—, en cuyo libro se ha inspirado J. Ratzinger/Benedicto XVI para su comen-

⁷ Algunos modelos se mencionan en M. Rodríguez Ruiz, 1987: 222-223.





tario de la oración sacerdotal de Jesús en la segunda parte de su libro *Jesús de Nazaret* (A. Feuillet, 1972), quien descubre como telón de fondo de la oración de Jn 17 la estructura de Lev 16, que describe así: “La estructura del rito descrito en *Levítico* 16 es retomada precisamente en la oración de Jesús: así como el sumo sacerdote hace la expiación por sí mismo, por la clase sacerdotal y por toda la comunidad de Israel, también Jesús ruega por sí mismo, por los Apóstoles y, finalmente, por todos los que después, por medio de su palabra, crearán en Él: por la Iglesia de todos los tiempos (Jn 17,20)”⁸. Las líneas esenciales de la estructura de Jn 17 según el modelo de Feuillet y Ratzinger coincidirían no solo con la estructuración de santo Tomás, sino también con las de Lev 16.

Respecto a la estructuración de la “oración sacerdotal de Jesús”, J. Ratzinger/Benedicto XVI ha sido prudente al aceptar de la estructura de A. Feuillet solo los elementos esenciales; Feuillet había transformado ya la expresión “colegio de los discípulos”, que se encuentra en Santo Tomás, en la de “colegio de los Apóstoles”, pero Ratzinger habla solo de “Apóstoles”, sin mencionar la palabra “colegio”, que probablemente acepta también. Lo que ha tomado Ratzinger de Feuillet es, pues, lo siguiente: “Jesús ruega por sí mismo, por los Apóstoles y, finalmente, por todos los que después, por medio de su palabra, crearán en Él: por la Iglesia de todos los tiempos (Jn 17,20)”. Ratzinger ha sido parco al prescindir en el capítulo de la “oración sacerdotal” de los detalles de la estructura de Feuillet, quien distribuye el capítulo en tres estrofas: por sí mismo (1-8); por el colegio de los Apóstoles (o discípulos: 9-19); por la Iglesia de todos los tiempos (20-26). Ratzinger insinúa solo de forma general la estructura tripartita, a mi parecer exegetico-teológicamente válida, aunque sea susceptible de una estructuración más detallada, lo cual es incumbencia de los exegetas, inoportuna empero en un libro como el de *Jesús de Nazaret*, que no quiere ser solo para especialistas.

Dos afirmaciones son, sin embargo, para M. Theobald inaceptables en la estructura tradicional de Santo Tomás, A. Feuillet y Joseph Ratzinger: que Jesús ruegue por sí mismo, algo extraño en la cristología joánica, y que se introduzca en la exégesis joánica de Jn 17 el concepto de “apóstol”, ya que este término aparece una sola vez en 13,16. Respecto a la primera objeción, es insólito, según Theobald, que Jesús ruegue por sí mismo en el EJ, concretamente al principio de la oración sacerdotal (Jn 17,1.5), aunque es razonable que lo haga en los Sinópticos (*cf.* Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42); en cambio, opina que no es improcedente que Jesús ruegue en Jn 17 por sus discípulos (v. 9) y “no solo por éstos, sino también por los que crearán en mí por la palabra” de éstos (v. 20).

Respecto a esta primera objeción hay que notar que si bien en el EJ Jesús no ruega por sí para que le libre de la muerte, como en los Sinópticos, escena a la

⁸ M. Theobald (2011: 89) no está de acuerdo con la estructuración de Jn 17,1-26 propuesta por Ratzinger/Benedicto XVI (2011: 97).

que alude el Jesús joánico en Jn 12,27-28, sin embargo, su petición en los Sinópticos de que se haga la voluntad del Padre coincide en el fondo, sin que se dé contradicción entre los Sinópticos y Juan, exactamente con la petición joánica: “Padre, glorifica tu nombre” (12,28) y “Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique” así como “Ahora glorifícame Tú, Padre ...” (17,1.5); como en los Sinópticos Jesús se somete plenamente a la voluntad del Padre (αββα ὁ πατήρ [“Abba, Padre”] Mc 14,36), así también en Jn 12,27-28; 17,1.5⁹. Jesús pide por sí, no para que le libre de la pasión, la muerte y “la hora” de la pasión y cruz, sino para que le glorifique con la glorificación por excelencia de “la hora”, glorificación de la que Jesús mismo es destinatario, cuyo fruto repercute en el Padre, porque el “nombre” del Padre (12,28; 17,6.11-12.26) es inseparable de Jesús e inconcebible sin Él (cf. 14,7.9-11), y en sus discípulos elegidos por el Padre. Resulta incomprensible cómo se puede afirmar que Jesús no puede rogar al Padre por sí mismo, lo cual significaría disociar el acontecimiento de la “glorificación” de Jesús por el Padre de su persona encarnada, es decir, de Jesús mismo, que ruega y pide explícitamente al Padre dos veces: “Glorifica a tu Hijo” (δόξασόν σου τὸν υἱόν 17,1) y “Glorifícame” (δόξασόν με 17,5). Es, además, innecesario exigir que, si el Jesús joánico hubiera querido “rogar por sí mismo”, el evangelista habría tenido que marcar este ruego en los vs. 1-5 con una fórmula introductoria semejante a “Padre, te ruego, en primer lugar, por mí”, como hace más tarde al rogar por los discípulos. Ciertamente la doble petición de Jesús al principio de la oración es un verdadero ruego al Padre por él, *en quien y por medio de quien* se va a realizar la obra de la salvación. Los primeros versículos contienen unidos estrechamente los actantes principales del acontecimiento de la glorificación: el Padre en cuanto iniciador, el Hijo en cuanto ejecutor o realizador, y en tercer lugar todos los hombres sobre los que el Padre le ha dado poder. A mi parecer, forman los cinco primeros versículos algo así como el magnífico portal de una catedral. Jesús pide al Padre para sí y sus futuros creyentes lo máximo que él en cuanto Palabra encarnada puede pedir: estar con su humanidad glorificada junto al Padre para que sus discípulos puedan estar también junto a él y contemplar su gloria (17,24). Es verdad que el Jesús joánico prescinde de los rasgos humanos de Jesús (cf. sin embargo, 4,6.7), pero Jesús de Nazaret (1,45-46) es el Logos, Palabra o Verbo encarnado (1,14), expresión que a lo largo del EJ va a ser sustituida por la de “el Hijo del hombre”, con la que el evangelista quiere recalcar su humanidad (cf. especialmente 6,60-63) (cf. Francis Moloney, 1978² [1976]); R. Schwindt, 2006: 430-436). Si bien la voluntad humana de Jesús está unida plena y moralmente a la del Padre, son ontológicamente distintas; por eso puede Él “rogar por sí mismo”. El Jesús joánico carece de manchas

⁹ Jörg Frey, 2008: 375-397, esp. 383.389, no tiene reparo en decir que Jesús ruega por su glorificación.



o vestigios docetistas, como afirma E. Käsemann y no es tan dualista como le pinta M. Theobald¹⁰.

Contra la segunda objeción de que no es correcto introducir subrepticamente el concepto de “apóstol”, porque solo es empleado una vez en Jn 13,16, o de “colegio de los Apóstoles”, aunque esta expresión no la emplea explícitamente Ratzinger, hay que afirmar que el EJ al hablar explícitamente de la misión o del envío de los discípulos por Jesús dos veces emplea el verbo ἀποστέλλειν (“enviar”: 4,38; 17,18) y otras dos su sinónimo πέμπειν (“enviar”: 13,20; 20,21) en lugares muy destacados (4,38 [misión de los samaritanos]; 17,18 y 20,21 [envío postpascual del colegio de los Apóstoles]). Contraatacando, podríamos decir que en el cuerpo joánico solo una vez se menciona la palabra πίστις (“fe”: cf. 1Jn 5,4), pero nadie diría que en el EJ no se habla de la fe porque no aparezca la palabra πίστις en él, ya que el verbo πιστεύειν aparece innumerables veces. Así mismo innumerables veces aparecen los verbos ἀποστέλλειν y πέμπειν, referidos al envío de Cristo por el Padre, mientras que solo cuatro veces al envío de los discípulos por Jesús, aunque en los lugares importantes arriba indicados. Esta desproporción se explica, no obstante, porque el EJ está centrado no en las personas de los discípulos, sino en la de Jesucristo.

La cuestión muy relevante que se debate hoy día en la exégesis joánica y afecta a Jn 17,1-24, se refiere a la importancia hermenéutica del tema de la “gloria” (δόξα) y “glorificación” (δοξάζειν) en el EJ para entender acertadamente la cristología joánica¹¹. El tema de la “gloria” y “glorificación” se focaliza, según Jörg Frey, de forma exclusiva en “la hora” de Jesús, que Jesús da por llegada con la venida de unos griegos que quieren verle: Jesús les (Andrés y Felipe) responde: “*Ha llegado*” (Ἐλήλυθεν [perfecto griego]; es decir: *y está presente y actúa ya*) ‘la hora’ de ser glorificado el Hijo del hombre” (12,23; cf. 27.28). Este tema de la hora en que Jesús es glorificado, pero que apunta a su pronta glorificación —la de la exaltación en la cruz—, se repite al principio del primer discurso de despedida (13,31-32) y en la oración sacerdotal, con que se concluyen los discursos de despedida (17,1.4.5.22.24), dando lugar a una inclusión. En los capítulos de la primera parte del EJ, cuando los enemigos quieren prender a Jesús, pero sin resultado, se dice que “aún no había llega-

¹⁰ Cf. M. Theobald, 2011: 89-90, quien aunque, en un primer momento, concede que la estructuración de Santo Tomás, que siguen A. Feuillet y Joseph Ratzinger, a primera vista parezca “plausible”, es decir, convincente, la desecha, sin embargo, a renglón seguido, por problemática, añadiendo que Ratzinger no ha tenido en cuenta el rechazo implícito que implica el que los exegetas sorprendentemente hayan producido “una gran cantidad de modelos alternativos” para la oración de Jesús en Jn 17,1-26. Pueden ayudar a comprender críticamente el pensamiento de M. Theobald acerca de cristología joánica del Logos y el Hijo del hombre (cf. M. Theobald, 1988: 392-398; 2009: 48-59) las observaciones que le hace R. Schwandt (2006: 431-434), quien rebaja la importancia del dualismo de su concepción y acentúa los aspectos metahistóricos y escatológicos del EJ.

¹¹ Acerca de la importancia del tema de la gloria en el EJ, cf. de manera especial Jörg Frey, 2008: 375-397.

do su hora” (7,30; 8,20), o, al hablar del Espíritu que habían de recibir los creyentes, se afirma que “aún no se había dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado” (7,39), y que los discípulos que no entendieron en su momento el significado de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, lo comprendieron más tarde cuando Jesús fue glorificado (12,16). Se pregunta, pues, J. Frey, partiendo de las dos monografías relativamente recientes y muy voluminosas, ya mencionadas (R. Schwindt, 2006, 591 pp.; N. Chibici-Revneanu, 2007, 747 pp.), y subrayando con razón la importancia del concepto de “gloria” y “glorificación” para la cristología joánica, si en realidad, el concepto joánico de gloria es unitario, es decir, si “gloria” y “glorificación” en el EJ se refieren siempre de alguna manera a la “gloria” o “glorificación” de Jesús en “la hora” de su pasión y exaltación. No habría, por tanto, dos conceptos de “gloria”: el de la gloria del preexistente junto al Padre (1,1-2; 17,5), que se ha encarnado (1,14) y manifiesta su gloria por medio de sus signos (2,11), y la “gloria” o “glorificación”, que se refiere a “la hora” y culmina en su exaltación en la cruz. J. Frey no cuenta, pues, con dos conceptos de “gloria” distintos, es decir, la “gloria” del “Logos encarnado” que se trasluciría o revelaría a través de los signos joánicos (*cf.* 2,11). J. Frey recalca con ahínco la importancia fundamental y exclusiva de la “gloria” y “glorificación” de Jesús “exaltado” y “glorificado en la cruz”; en realidad hay en el EJ solo la “gloria del Exaltado” o Glorificado en la cruz, que da el Espíritu a sus creyentes (7,39; 19,37). Gracias a ese nuevo *modo* postpascual *de ver* (*Seheweise*) los creyentes a Jesús crucificado —“johanneische Seheweise” la denominó el exegeta católico Franz Mußner—, fruto del Espíritu, don, a su vez, de Jesús exaltado y glorificado, comprendieron los discípulos después de Pascua quién era realmente Jesús de Nazaret, el crucificado: Jesús es el preexistente Logos o Hijo de Dios, cuya obra culminó en su muerte en la cruz, donde radica el origen de la Iglesia postpascual con su nuevo modo de ver a Jesús y su expansión por el mundo. Al contrario de E. Käsemann, para quien carece de sentido hablar de “teología de la cruz” en el EJ, es para J. Frey y otros exegetas luteranos recientes no solo completamente razonable, sino imprescindible y obligatorio focalizar todas las veces que en el EJ se habla de “gloria” o “glorificación” en “la hora”, que culmina con la glorificación de Jesús en la cruz. Dicho con otras palabras: la “teología de la cruz”, expresión favorita de la teología ortodoxa protestante, pertenecería al meollo o esencia de la cristología joánica.

Desde un punto de vista ortodoxo es aceptable para un exegeta católico la interpretación de J. Frey acerca de la “gloria” y “glorificación” joánicas como manando del hipotético o supuesto único foco de la “glorificación” que culmina según el EJ en la “exaltación” de Jesús, y en el tiempo postpascual habría proyectado retrospectivamente sus rayos sobre la persona y obra prepascual de Jesús, de tal modo que los resplandores de la gloria que Jesús revela en sus milagros (2,11), no sería la gloria del preexistente Logos o Palabra, sino del “Exaltado” en la cruz. La condición para aceptar esa interpretación es que se mantenga la verdad ontológica o metafísica del Preexistente (1,1-3) y de la “gloria que poseía junto al Padre mismo antes de que existiera el mundo” (17,5) y no se expresen con afirmaciones sospechosas o inequívocas, como la siguiente: “... expresiones ontológico-*mitológicas* del prólogo ...” (Rainer Schwindt, 2006: 277), siempre que se sostenga la verdad ontológica del



Logos preexistente, y no se hable de él como algo “mitológico”, lo cual se presta para el creyente cristiano medio a confusiones.

El tema de la *glorificación* (δοξάζειν; δόξα) desempeña una gran importancia no solo en Jn 17 sino en todo el EJ, pues tiene que ver con la cristología joánica, como ya dijimos al hablar de los dos focos de la cristología joánica “preexistencia” y “exaltación”. Este tema será tratado ampliamente. Sería interesante examinar a fondo el alcance del tema sacerdotal en la oración sacerdotal, lo cual no es posible aquí por razones de espacio. Otra cuestión importante que tiene que ver con la eclesiología joánica es la siguiente: ¿consiste el papel de los discípulos en Jn 17 y en todo el EJ solo en representar a los creyentes en Jesucristo? Otros temas importantes en Jn 17 serían la imagen de Dios Padre en relación con Jesús y los discípulos; la misión de la Iglesia como testimonio misionero en el mundo no creyente; la amenazada Iglesia postpascual según Jn 17; el aspecto ecuménico de la unidad. Los límites impuestos a este artículo no permiten tratar aquí todos esos temas.

2. ESTRUCTURA TEOLÓGICO-LITERARIA DE LA ORACIÓN SACERDOTAL O DE DESPEDIDA DE JESÚS (JN 17,1-26)

2.1. EL RUEGO DE JESÚS AL PADRE POR SU PRONTA GLORIFICACIÓN EN “LA HORA” EN SUS LÍNEAS FUNDAMENTALES (1-5)

En los vs. 1-5 se exponen los aspectos fundamentales del acontecimiento de la glorificación de Jesús en su “hora”, que ya ha comenzado (12,23.27; 31,1), pero que tendrá su realización plena en su muerte en la cruz o “exaltación” (ὕψωθῆναι), es decir, elevación, de la que ya habló Jesús mucho antes (3,14; 8,28; 12,32.34), realización plena que tendrá lugar cuando Jesús pronuncie su última palabra (τετέλεσται) (“[todo] se ha cumplido”), antes de entregar su espíritu (19,30). Jesús ruega para que este acontecimiento tan importante no solo para él, sino también para el Padre y la Iglesia, llegue pronto a su pleno cumplimiento. Jesús que en todo sigue la voluntad del Padre funda su petición primeramente en el hecho de que el Padre en su decreto eterno de que su Hijo se encarnase le ha dotado de plenos poderes sobre todos los hombres para que les dé la vida eterna (vs. 2ab. 4c) y, en segundo lugar, en su obra reveladora y salvífica con que ha glorificado al Padre durante su vida terrena, obra que culminará en su muerte en la cruz o “exaltación” (v. 4ab.d), ya que la exaltación o muerte en la cruz constituye el apogeo de la obra reveladora y salvadora de Jesús sobre la tierra. Estos cinco versículos forman una unidad teológico-literaria, como demuestra, además, su paralelismo concéntrico, aunque no sea del todo perfecto. Aunque respecto a v. 3 algunos exegetas dudan si perteneció originariamente al texto del evangelista, hay que reconocer, sin embargo, que no desdice de los otros versículos; quiere explicar la expresión “la vida eterna” del v. 2. Más aún, aplicando la teoría de una narrativa cabal, siguiendo a Aristóteles, “el rasgo dominante de estas estructuras” narrativas aplicadas al EJ “es el reconocimiento de Dios por medio de Jesús. Salvación consiste en este reconocimiento. La

terminología δόξα/δοξάζειν está empleada” en el EJ, “para expresar estas ideas, lo cual produce una interpretación joánica innovadora del concepto”, es decir, de “gloria”/“glorificación”. Este “concepto denota identidad divina y reconocimiento” (Jesper Tang Nielsen, 2010: 343-366, esp. 345). Por consiguiente, cuadra el v. 3 perfectamente tanto con las estructuras narrativas de la oración sacerdotal, donde el predicado verbal “conocer” (γινώσκειν) lo encontramos repetidas veces en sus diversas formas verbales (17,3.7.8.23.25 [tres veces en este último versículo]), sin contar el verbo “creer” (πιστεύειν), que aparece tres veces (8.20.21), y es muy afín a “conocer” (γινώσκειν), sobre todo, en vs. 8 y 21), como con la estructura o trama narrativa del EJ, que consiste en que las lectoras y los lectores u oyentes descubran, más aún, “crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios” (20,31), el credo joánico. Por tanto, v. 3 no es necesariamente una adición posterior.

En los vs. 1-5 encontramos anunciados los temas que se desarrollarán a continuación en la oración sacerdotal: Jesús glorificará al Padre por medio de su glorificación en la cruz (v. 1e), así como Jesús ha sido ya glorificado (y sigue siendo glorificado: perfecto griego con resultado durativo δεδόξασμαι) en sus discípulos (v. 10c); los poderes plenos que Jesús ha recibido del Padre para que comunique a todos los hombres la revelación o salvación (v. 2a) se expresan de diversas formas en otros lugares de la oración: el Padre otorga a Jesús su nombre (ὄνομα: cf. vs. 6 y 11-12.26), su palabra (λόγος: vs. 6.14.17) o sus palabras (ῥήματα: v. 8), su gloria (δόξα: vs. 22.24), su amor (ἀγαπᾶν: vs. 23.24.26), más aún, le ha dado “todo” (πάντα: vs. 7.10). Su afirmación de que los discípulos son don del Padre (v. 2) une los vs. 1-5 con los siguientes (cf. 6.9).

2.2. LOS VS. 6-11A EN SU DOBLE FUNCIÓN DE FUNDAMENTAR LAS PETICIONES SIGUIENTES (11B-23) Y MANTENER LA CONEXIÓN CON LA UNIDAD DEL INICIO (1-5)

Mientras que en los vs. 1-5 se acentúa el tema de la glorificación en el momento de “la hora” y el horizonte postpascual aparece aún nebuloso, adquiere éste destacada importancia en los vs. 6-23, que se refieren al tiempo postpascual cuando Jesús ya no esté entre ellos: los discípulos aparecen ahora más clara y definidamente. Naturalmente los vs. 6-8 como los vs. 2-4 han sido formulados por el evangelista después de la perspectiva postpascual de la hora, o sea, en el tiempo pascual y postpascual, lo cual no significa que las ideas fundamentales o esenciales de la oración no se remonten a Cristo en la inmediatez de su glorificación por su muerte de cruz, con las que, por su parte, el evangelista ha redactado la oración sacerdotal. No estamos de acuerdo con el escepticismo de Rudolf Bultmann, que excavó y ahondó una fosa ideológica, según la cual del Jesús histórico o terreno apenas si sabríamos algo, lo cual hoy día se considera superado en la exégesis seria (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 2009a: 63-71; 2009b: 49-111, esp. 57-63). La acción postpascual del Espíritu Santo les ayudó a recordar a los discípulos los dichos y hechos de Jesús, pero, sobre todo, a profundizarlos y enfocarlos rectamente. El acontecimiento de la glorificación de Jesús, de cuya inminencia tuvo Jesús clara conciencia, como ha recalcado el insigne exegeta católico Heinz Schürmann (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 2009b: 87-89),



y que tuvo lugar horas después en aquel viernes santo, fue rememorado después y actualizado por el evangelista bajo el influjo del Espíritu Santo en su evangelio (Jn 12,16; 14,26; 16,12-15)¹².

Esquematzamos para mejor comprensión lo esencial de los vs. 6-11a: *acciones* de Jesús y el Padre (v. 6a-c), *respuesta* de los discípulos (vs. 6d.7.8), la *oración* de Jesús por ellos (v. 9); hasta cierto punto se refieren los vs. 10-11 a los vs. 6-8: los discípulos son posesión común del Padre y Jesús, y Jesús ha sido glorificado en ellos (comparar vs. 10 y 6); la nueva situación que se va a producir es contrapuesta a la anterior (comparar vs. 11b y 6-8). La función del motivo de la unidad (vs. 6-11a) consiste, por tanto, en enunciar de modo general y fundamentar la intención de Jesús de rogar por sus discípulos.

2.3. LAS TRES PETICIONES QUE CONSTITUYEN EL NÚCLEO DE LA ORACIÓN DE JESÚS (11B-24): GUARDAR A LOS DISCÍPULOS EN EL NOMBRE DEL PADRE (11B-16); SANTIFICARLES EN LA VERDAD (17-19); LA PETICIÓN POR SU UNIDAD (20-23)

Las tres peticiones contemplan la situación concreta de la Iglesia postpascual sin la presencia visible de Jesús. Tres ruegos de Jesús al Padre para este tiempo de la Iglesia, no exento de peligros, ruegos que aunque parezcan distintos, forman, sin embargo, una unidad. Así se comprende que la invocación del Padre al principio sea: “¡Padre santo!” (11b), y que a la exclamación sigan y se expresen breve y sencillamente el ruego al Padre de “guardar a los discípulos en su nombre”, que va a ser desarrollado a continuación (12-16), y el ruego por su unidad, cuestión que se tratará ampliamente en la tercera petición (20-23). El tema de la santificación de los discípulos por el Padre en la Verdad se insinúa ya con el epíteto “santo”.

El primer ruego (vs. 11b-15) se repite tres veces, aunque con diversas expresiones: “guárdalos” (11bβ), “esto hablo en el mundo” (13b), “no ruego que los retires del mundo, sino que los guardes del maligno” (15). Esta petición que ha sido enunciada tres veces es probada con tres razones: “Cuando yo estaba con ellos, yo guardaba en tu nombre a los que me diste, y los custodiaba” (12a); “Mas ahora voy a ti” (13a); “Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo” (14).

¹² Influidos sin duda en alguna manera por el filósofo Gadamer algunos exegetas protestantes como Günther Bornkamm, Ferdinand Hahn y sus discípulos subrayan la perspectiva hermenéutico-pneumatológica de la cristología joánica: el evangelista y el lector del EJ contemplan los acontecimientos de la vida de Jesús desde la perspectiva postpascual: cf. Jörg Frey, 2008: 381-382. Siempre que se admita que esa especial “manera de ver” y leer a Juan no se la entiende como algo puramente subjetivo, sino al contrario como una verdadera y real acción sobrenatural del Espíritu Santo que influyó en los autores sagrados de la Biblia, y el exegeta o lector se esfuerce en descubrir el enfoque de los hagiógrafos, como pide la DV, no hay nada que objetar.

La segunda petición (vs. 17-19) gira en torno a las palabras clave “santificación y misión o envío”. Estos versículos presentan una estructura concéntrica: el envío de los discípulos que se funda en el envío de Jesús por el Padre y es semejante al de Jesús (v. 18), se encuentra en el centro de la petición, que el Padre santifique a los discípulos en la verdad (vs. 17a.19b). La explicación en el v. 17b y la santificación de Jesús (v. 19a) ponen de manifiesto la común actividad del Padre y de Jesús en la santificación de los discípulos en la Verdad. De aquí se sigue la siguiente argumentación: como la santificación de los discípulos depende de la común actividad del Padre y de Jesús, así se funda su envío a la misión en la común iniciativa de Jesús y el Padre.

Una comparación entre vs. 11b-16 y 17-19 pone de relieve algunas semejanzas entre ambas peticiones. El mundo aparece en ambos ruegos como el destinatario de la entrega y servicio de los discípulos: mientras que en los vs. 14-15 aparece el mundo como un poder peligroso y amenazador, se destaca en el v. 18 el aspecto positivo de la iniciativa divina y del envío de Jesús y sus discípulos por él al mundo; si ser discípulo de Jesús en los vs. 11b-15 se describe negativamente, aunque en el v. 14a se presupone el encargo de los discípulos de dar testimonio y anunciar la revelación y salvación divinas, resaltan, por el contrario, los aspectos dinámicos y positivos en los vs. 17-19.

La tercera petición comprende los vs. 22-23, si es que los vs. 20-21 son una adición de una mano posterior distinta de la del evangelista¹³. Los vs. 22 y 23ab son casi semejantes: contienen afirmaciones que expresan en el fondo la misma realidad teológica: “Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno” (v. 22); “Yo en ellos y tú en mí, para que sean completamente uno” (v. 23ab). Es decir, el que el Padre ha dado a Jesús la gloria que Jesús a su vez ha dado a sus discípulos (v. 22a), implica que Jesús está en los discípulos como el Padre está en Jesús (v. 23a), pues entre ellos no puede haber separaciones (10,30), aunque hay distinciones personales reales; el resultado de dar Jesús la gloria recibida a sus discípulos y de estar en ellos, es la unidad consumada de los discípulos, porque

¹³ Mientras que J. Becker (1981: 515.525) y R. Schnackenburg (1982⁴ [1975]: 215), sostiene que los vs. 20-21 son una añadidura posterior de una mano distinta de la del evangelista, Hubert Ritt, discípulo de R. Schnackenburg, en su libro *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17* (1979), rechaza en base a una lectura lingüística consecuentemente sincrónica que se trate de una adición posterior al evangelista: H. Ritt insiste en la coherencia de 17,20-23. A mi parecer, los argumentos de J. Becker y R. Schnackenburg en este caso son de tener en consideración, siendo probable que esos versículos no pertenezcan originariamente a la oración sacerdotal de Jn 17,1-26. Es de suponer que el redactor o editor del EJ, que añadió los versículos, no vió suficientemente representada a la Iglesia de su tiempo, segunda, tercera y cuarta generación, en los primeros discípulos que acompañaron corporalmente a Jesús en el cenáculo, por lo que amplió el horizonte de la tercera petición: Jesús rezó no solo por los discípulos que le acompañaron a Jesús en el cenáculo sino también por todos los discípulos posteriores de todos los tiempos (cf. 20,29).

están completamente unidos a las personas divinas por gracia, como éstas lo están entre sí por esencia o naturaleza. Los actores son los mismos en sendos versículos: las tres personas divinas y los discípulos. Aparte del significado preciso de la palabra “gloria” (δόξα), de que hablaremos en el capítulo siguiente, es evidente que esa gloria divina implica al Espíritu Santo, como ha visto la teología joánica oriental...

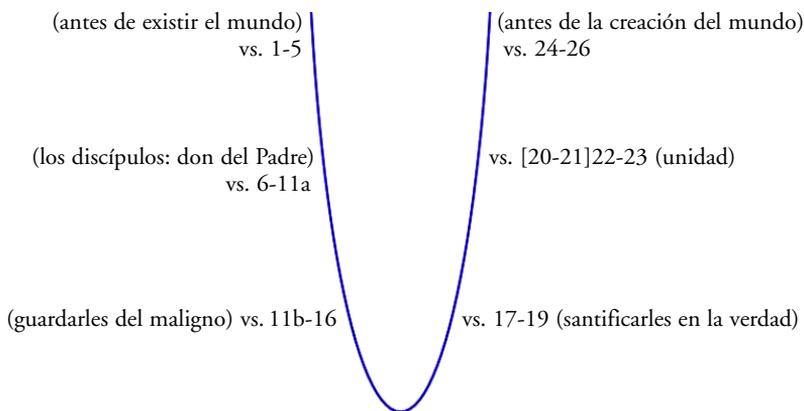
Si cotejamos esta petición con las otras dos comprenderemos más profundamente lo que significa “ser discípulo”. “Ser discípulo” de Jesús equivale a que sus discípulos son admitidos en la unidad divina o en el círculo de la amistad divina por medio de Jesucristo. Los tonos tristes y amargos que acompañaban en los vs. 11b-15 el ruego de Jesús, han desaparecido completamente en la segunda petición (vs. 17-19), cediendo su lugar a pensamientos inesperados y sublimes. En consecuencia podemos observar un ascenso progresivo en la calidad de las peticiones de Jesús, que alcanzan su punto cumbre con la tercera petición de la unidad (vs. [20-21].22-23).

Con la mención del motivo de la unidad al principio (v. 11b) y el ruego por la unidad (vs. 22-23) se cierra la inclusión que subraya la aspiración más importante de Jesús: que sus discípulos sean uno para que el mundo crea. Es lo que se expresa en la segunda oración final (23b), que presenta al mundo como el horizonte y objetivo final de la oración de Jesús y del compromiso y esfuerzo misioneros de los discípulos o de la Iglesia. Se puede observar que el mundo en cuanto objeto de la misión de la Iglesia aparece pintado en estas peticiones centrales cada vez con diversos colores, es decir, oscuros en los vs. 11b-16, aunque la comunidad debe permanecer en él; más positivamente, en cambio, en los vs. 17-23, donde se afirma que el mundo es el objetivo de la misión de la Iglesia, ofreciéndosele, por tanto, la posibilidad de convertirse en discípulo de Jesús —teóricamente posible—, aunque en la práctica parezca lo contrario. En cambio, en los versículos que rodean las peticiones centrales (vs. 6.9.25) se acentúa rigurosa y radicalmente la separación de la comunidad eclesial del mundo.

2.4. CONCLUSIÓN DE LA ORACIÓN SACERDOTAL (24-26)

Los versículos 24-26 concluyen la oración sacerdotal de Jesús. En ellos se toman motivos de los vs. 1-9 y el motivo del “ágape” o amor cristiano del v. 23. El motivo de la gloria que Jesús como Logos preexistente poseía antes de la creación del mundo (v. 24), proviene del v. 5. Por el contrario, los motivos del v. 25 son semejantes a los de los vs. 7-9. En el v. 26 resuena el pensamiento del v. 6a, pero al mismo tiempo se abre ante los ojos una perspectiva no estática sino dinámica: Jesús seguirá dando a conocer a los discípulos el nombre del Padre, para que el amor con que ha amado a Jesús, su Hijo, esté en ellos y Jesús en ellos. Interesante son los dos vocativos: el primero “Padre”, que se refiere amable y retrospectivamente a las peticiones anteriores, indicando el puesto y situación final a que son llamados los discípulos; el segundo vocativo “Padre justo” insinúa el juicio del mundo por parte del Padre por haber despreciado el conocerle y, a la vez, justifica su actuación, sea negativamente respecto al mundo o positivamente con relación al futuro abierto de la Iglesia.





3. “GLORIFICAR” Y “GLORIA” EN JN 17,1-26 TENIENDO EN CUENTA EL CONTEXTO DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

3.1. “GLORIA” Y “GLORIFICAR” EN RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO FUNDAMENTAL DE LA OBRA DE JESÚS: SU MUERTE EN LA CRUZ O “EXALTACIÓN”

“Gloria” (δόξα) y “glorificar” (δοξάζειν) son conceptos fundamentales y relevantes de la oración sacerdotal. Jesús comienza la oración inmediatamente con el ruego —acompañado del gesto ritual de levantar los ojos al cielo— de que el Padre le glorifique en seguida porque ha llegado la hora deseada (v. 17,1 y *cf.* 13,1): “Padre, ha llegado la hora” (“y ya está actuando”: ἐλήλυθεν [perfecto griego con *resultado durativo*]), lo cual significa que el Padre está poniendo en movimiento “la hora” de Jesús, y que el ruego de Jesús concuerda plenamente con la voluntad del Padre (*cf.* 4,34; 5,30; 6,38.39-40). A continuación dice Jesús: “glorifica” (δόξασον: imperativo aoristo con aspecto *perfectivo* o de *acción acabada*, y, además, con sentido *ingresivo*, es decir, se indica explícitamente solo el comienzo de la acción, pero se insinúan los demás momentos de la acción que llevará a Jesús a su muerte en la cruz o su exaltación), “a tu Hijo”, lo que significa que Jesús contempla su glorificación por el Padre como un acto único y puntual, si bien con sentido ingresivo, “para que el Hijo te glorifique” (para que se realice el deseo del Hijo de glorificarle en el futuro, acontecimiento que Jesús considera *inclusivamente* como un suceso único y futuro: δοξάσει [aoristo del subjuntivo: aspecto *puntual* y a la vez *inclusivo* que abarca, por así decir, en un punto todo el contenido de la acción, y, además, como acontecimiento futuro, porque el deseo de Jesús aún no se ha cumplido]). Insiste de nuevo Jesús al final de la introducción de la oración en que le glorifique ya “ahora”, añadiendo el adverbio νῦν (“ahora”): “Y ahora ‘glorifícame’ (δόξασον με) tú, Padre” (v. 5a). El deseo de Jesús de ser glorificado por el Padre se torna más vehemente y vivo. No se trata de una mera repetición de ser glorificado, sino que la segunda vez se subraya con el “ahora” el deseo ardiente de Jesús de estar junto al Padre (παρὰ πατρί [8,38a; *cf.* “junto a ti mismo”: 17,5] a diferencia del παρὰ πατρός [*cf.* “proce-

dente del Padre”: 1,14d; 7,29; 15,26; 16,27; 17,8], cuando se encarnó): su retorno al Padre ha comenzado (13,1) (N. Chibici-Revneanu, 2007: 263.265-266.301-302). El doble ruego de Jesús por su glorificación se refiere a su próxima muerte de cruz o “exaltación”. En su muerte de cruz o “exaltación” culmina su vida terrena en la que desde el principio (1,14) hasta la entrega de su espíritu (19,30) en la cruz ha glorificado al Padre, y su amor al Padre alcanza su grado más alto por su libre entrega personal.

Las razones que da Jesús para que se cumpla su deseo son, en primer lugar, que el Padre, desde que decidió *ab aeterno*, o sea, desde toda la eternidad, que su Hijo se encarnara, le ha dado “pleno poder sobre todos los hombres para que” ... “les dé la vida eterna” (v. 2) —y en realidad la encarnación implica ya tal poder universal divino (cf. 1,14 y 17,2)—; “darles la vida eterna”, sin embargo, no habría sido posible si Jesús no hubiera sido glorificado por su muerte de cruz, en su “exaltación”. En segundo lugar, Jesús ha realizado ya su obra de glorificarle que el Padre le había encomendado, es decir, de revelarle a los hombres sobre la tierra (v. 4). Estas razones fundan el ruego de Jesús al Padre, de que le glorifique ahora (vs. 1.5). En el v. 3 se explica en qué consiste la “vida eterna” o divina: que los hombres “conozcan al Padre, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, su enviado”. Y esa misión la ha cumplido Jesús fiel y plenamente, por lo que puede pedir al Padre que le glorifique para bien de sus discípulos o la Iglesia.

Y Jesús indica cómo y con qué gloria quiere ser glorificado (17,5): en primer lugar, quiere ser glorificado junto al Padre (παρὰ σεαυτῶ: “junto a ti mismo”) —no en otro lugar—, lo cual tiene lugar en su muerte de cruz donde el Hijo encarnado con su naturaleza humana asumida encuentra plenamente por vez primera al Padre; la persona del Logos, que era Dios desde siempre, ahora se encuentra en cuanto *Dios-hombre* con el Padre; en segundo lugar, pide para sí “la gloria que tenía antes de que el mundo existiese”. En realidad, hay solo una “gloria” verdadera¹⁴, que es la gloria que el Padre y el Hijo poseen en común como mismo Dios que son: Jesús la poseía en cuanto persona divina antes de existir el mundo y no se ha despojado de ella al encarnarse —lo cual es absolutamente imposible en el Logos en cuanto Dios— (según la cristología paulina, a diferencia de la joánica, Jesús renuncia durante su vida terrena a [la manifestación de] su dignidad divina: 1 Cor 2,8; 2 Cor 8,9; Flp 2,6-8 y Jn 1,1-2.14), pero no quiere decir san Pablo que Jesús como Hijo de Dios se haya despojado ontológicamente de su divinidad, sino que intenta subrayar más su condición humana con todas sus consecuencias sin glorifi-

¹⁴ El evangelista menciona también la falsa “gloria” (δόξα), “que no es nada” (8,50.54), como es la que los adversarios malignamente atribuyen a Jesús, como si él buscara su propia gloria y no la gloria del Padre que le ha enviado (7,18), o “la gloria de los hombres” que Jesús rechaza (5,41), pero que sus enemigos “aceptan unos de otros” (5,44), y “amaron más que la gloria de Dios”, lo que les impidió creer en Jesús (12,43). Cf. sobre este punto N. Chibici-Revneanu, 2007: 291-292.133-136.

carlas. San Juan recalca menos la condición humana de Jesús en cuanto débil, marcada por la carne, la σάρξ (cf., empero, Jn 4,6-7; 11,33.35.38.53-54; 12,3.24.27.32-34; 13,4-6.14.21; 14,28c; 19,16-17.28.30.33-34.38-42; 20,17.20.25.27), pero tampoco la glorifica y diviniza; incluso después de Pascua no pinta glorificado ni divinizado su cuerpo, aunque lo insinúe al entrar el día de Pascua, “estando las puertas cerradas” (20,19.26). No menciona el EJ la glorificación de los cuerpos resucitados de que habla Pablo (1 Cor 15,35-55). El EJ muestra glorificada la persona divina encarnada de Jesús con su “gloria” (δόξα) divina como del preexistente Hijo de Dios, sobre todo, por medio de sus milagros-signos (2,11; 11,4.40). E incluso en la escena del *Ecce homo*, cuando Jesús se halla en su más profunda humillación, puede el lector creyente descubrir su realeza divina (19,1-16). Pero una escena como la transfiguración de Jesús que encontramos en los sinópticos (cf. Mt 17,2; Mc 9,2-3; Lc 9,29) no se encuentra en el EJ ni antes ni después de Pascua: Juan no pinta glorificado el cuerpo de Jesús tal vez porque Jesús quiere mostrarse cercano a su Iglesia perseguida y oprimida en el mundo a la que apoya con su poder divino (Jn 14,1-3; 17,26). El poder divino de resucitar y dar la vida (5,23-26), que poseía Jesús en cuanto Hijo, enviado por el Padre (4,34; 5,30), y revelador suyo (1,18), y su gloria en cuanto gloria del Logos encarnado y “Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad” (1,14), estaban ocultos durante su vida terrena a los no creyentes, mientras que a sus discípulos se manifestaban por la fe, cuando hablaba en sus discursos de autorrevelación “Yo soy” (Ἐγώ εἰμι) y obraba sus milagros-signos (2,11; 11,4.40). La percepción de su gloria y poder divino por parte de los discípulos era, sin embargo, deficiente a causa de su fe imperfecta prepascual (16,25-31); su gloria; en cambio, se derrama plenamente en el momento de su muerte o “exaltación” sobre la *carne* (σάρξ) o naturaleza humana de Jesús (7,39 y 19,30), suscitando en los discípulos un nuevo “modo de ver” (*Seheweise* [F. Mußner]) a Jesús (12,16; 14,26). Es la fe perfecta, cuyo modelo es el Discípulo amado (cf. 19,35; 20,8-9; 21,7). Jesús pide al Padre que todos los discípulos lleguen un día a contemplar su gloria escatológica, eterna.

En realidad hay solo una única “gloria” (δόξα), que es la gloria divina, que poseen en común el Padre (5,44c; 7,18bc; 11,4-40, 12,41.43b; 17,5) y Jesús en cuanto el Logos preexistente (cf. 1,1-3 y 17,5) y encarnado (1,14), el Hijo enviado (17,22), y el Espíritu de la Verdad o Espíritu Santo (16,14). Su “gloria” la manifestó Jesús, en cuanto Mesías (1,17b), Hijo de Dios preexistente, encarnado (1,14-15.30.34) e Hijo del hombre (1,51) a sus discípulos en su primer milagro-signo en Caná de Galilea (2,11). Si el lector observa correctamente las reglas de la teoría narrativa, se verá obligado a admitir que con el predicado verbal “glorificar” se afirma que el Padre glorifica a Jesús, el Hijo, en su vida terrena, corroborando su revelación por medio de la palabra o de los milagros-signos (2,11; 8,54; 11,4; 12,28b), o, al revés, que Jesús, el Hijo, en su vida terrena ha revelado y glorificado al Padre (17,4). Hay, sin embargo, un número considerable de ejemplos que se refieren a la glorificación escatológica por excelencia de Jesús, el Hijo enviado del Padre o el Hijo del hombre, en su muerte de cruz o en su “exaltación” (7,39; 12,16.23), destacando el evangelista asimismo la reciprocidad de la glorificación entre el Padre y el Hijo o el Hijo del hombre en los capítulos que se refieren a “la hora” (12,28; 13,31-32; 17,1.5). Jesper Tang Nielsen reprocha a los ya citados Rainer Schwindt y Nicole Chibici-Revneanu que, a pesar de



su imponente estudio sobre δόξα en el mundo antiguo, no hayan logrado elaborar el concepto joánico de “gloria”, partiendo principalmente del EJ —aunque sea importante su investigación de “gloria” en el mundo bíblico, judío y griego (especialmente en los LXX)—, y quede apresado en el concepto alemán de *Herrlichkeit*, que literalmente podríamos traducir como “soberanía”, y no lo hayan integrado en la estructura narrativa joánica¹⁵. Esto ha tratado de llevar a cabo J. Frey, hasta cierto punto, pero con su “fusión de los horizontes” (Gadamer) del tiempo prepascual y postpascual ha violentado la estructura narrativa joánica y creado confusión (cf. J. T. Nielsen, 2010: 345). J. Frey subraya con razón, como también R. Schwindt y N. Chibici-Revneanu, que en el EJ solo hay una única gloria, la gloria divina. Lo característico de la opinión de J. Frey consiste en querer referir todas las veces que en el EJ se habla de gloria a la “gloria” que Jesús consigue por su “glorificación” en la cruz o su “exaltación”; habla de retroproyección o de la proyección de la gloria de la “exaltación” gracias a la fe postpascual sobre la vida prepascual de Jesús, más aún, sobre la preexistencia del Logos, llegando a afirmar que no “hay Jesús en cuanto preexistente Hijo de Dios que no sea crucificado glorificado”, lo cual no implica herejía alguna, pues se puede entender ortodoxa y correctamente y explicar perfectamente según la sana teología: el decreto divino de que se encarnase el Logos o el Hijo, existe desde que Dios es Dios, *ab aeterno*, desde toda la eternidad; por tanto, encarnación y “exaltación” han marcado por “libre voluntad” de Dios —no *necesariamente*, pues no es una acción *ad intra*— la persona del Hijo, que se encarnará en el correr de los tiempos, y le seguirán marcando por toda la eternidad, ya que la unión de la naturaleza humana con la persona del Logos es indisoluble para siempre.

Por otra parte, si la iluminación de la fe postpascual sirve para ver y entender más profundamente la historia y el misterio del Jesús prepascual, no hay nada que objetar contra la luz que proyecta la fe después de Pascua sobre el Jesús de antes de Pascua, al abrir los ojos de los discípulos y potenciar la visión sobrenatural de su fe. Todo lo contrario. Rechazable y reprobable sería, en cambio, la afirmación de que la fe postpascual sería algo meramente subjetivo que inventa y falsifica al Jesús de la historia. El punto en que discordamos de la opinión de J. Frey es en que no necesariamente todas las veces en que se menciona “gloria” y “glorificación” se trata solo y exclusivamente de una proyección de la gloria de la exaltación. Si se

¹⁵ R. Schwindt, 2006; N. Chibici-Revneanu, 2007 (cf. nota 2). Cf. Jesper Tang Nielsen, 2010: 348-349: “estructuras narrativas principales de la tragedia son la “fábula” (*mythos*) en cuanto “trama” con principio, medio y fin (cf. Arist. *Ars poetica* 1450b), la “peripecia”, es decir, la mudanza repentina de situación debida a un accidente imprevisto que cambia el estado de las cosas, y la “agnición” o reconocimiento (*ibid.* 1452a). La *Poética* aristotélica “ha sido muy importante para la teoría de la narración”... Si se aplican los conceptos y definiciones aristotélicas al cuarto evangelio, entonces surge la estructura narrativa que es fundamental para entender el significado joánico de δόξα/δοξάζω”. R. Schwindt y N. Chibici-Revneanu no han sabido aprovechar las reglas de la narrativa clásica para destacar por medio de los conceptos de “gloria”/“glorificación” la trama del relato joánico.

observan las reglas de la teoría de la narración antes mencionadas, hay que admitir que la “gloria” de Jesús en 1,14; 2,11, por lo menos, y, probablemente, en 8,54; 11,4; 12,28b; 17,5 se refiere a la gloria del Logos preexistente, aunque la semejanza de colorido de esas expresiones nos hagan pensar en la “gloria” de la “glorificación” en la cruz o “exaltación”.

Un argumento importante para afirmar que en esos lugares antes citados se trata de la gloria del Hijo preexistente es 12,41, donde se afirma: “Esto dijo Isaías cuando vio su gloria y habló acerca de él”. Pero no todos los exegetas están de acuerdo si se refiere a la gloria del preexistente Logos o a la glorificación de Jesús glorificado crucificado. Mientras que J. Frey refiere la visión de Isaías a la gloria del Jesús glorificado, exaltado en la cruz, R. Schnackenburg y la mayoría de exegetas prefieren relacionarlo con la gloria del preexistente Logos, aunque predestinado a su obra terrena, lo cual R. Schnackenburg trata de llevar a cabo tanto exegeticamente, apoyándose en la afirmación: “... antes de la creación del mundo” (Jn 17,5), como considerando que la preexistencia del Logos cuadra bien con la cristología joánica que contiene elementos de la especulación sapiencial, y con la paulina (1 Cor 10,4), así como tomando en cuenta la exégesis del filósofo judío Filón de Alejandría y la interpretación de san Justino y otros padres de la Iglesia (*Apol* 62,3-4; 63,10)¹⁶.

3.2. “GLORIFICACIÓN” DE JESÚS EN SUS DISCÍPULOS DURANTE SU OBRA DE REVELAR AL PADRE SOBRE LA TIERRA (17,10B)

Implícitamente ya había aludido Jesús a sus discípulos al principio de la oración sacerdotal: “... puesto que le has dado poder sobre toda carne para que dé la vida eterna a todos los que le has dado” (17,2). Por una parte, los discípulos están incluidos en la expresión “toda carne”, y, por otra, los discípulos se encuentran entre esos creyentes: “todo lo que le has dado” (v. 2b). En este párrafo menciona Jesús explícitamente a sus discípulos (vs. 6-11a), y declara que son un regalo que el Padre le ha

¹⁶ Cf. R. Schnackenburg (1971: 520-521), quien ofrece abundantes argumentos; J. Blank, (1964); Siegfried Schulz (1975: 170); Udo Schnelle (1998: 308). R. Schwindt (2006: 428-429), presenta una opinión más detallada, según la cual el evangelista en Jn 12,41 “se refiere a la visión del trono de Is 6 y hace una afirmación acerca de la gloria que Jesús tenía en la preexistencia”. “Según el evangelista el profeta no vio el trono de Dios sino al Cristo preexistente”. “Interesante para la cristología joánica es que Is 6 no pertenece a la tradición sapiencial”. Schwindt opina que “la visión de Isaías acerca del preexistente —como la de Abrahán en 8,56— quiere decir que el mensaje del AT está orientado al Logos preexistente y encarnado”. “La reflexión del evangelista sobre la preexistencia de Cristo quiere legitimar retrospectivamente la obra terrena de Jesús y relacionarla con la economía divina de la salvación”. Hay matices que diferencian esta opinión de la de R. Schnackenburg: Schwindt tiene interés en relacionar esta preexistencia de Cristo con la del título “el Hijo del hombre”, que no es sapiencial; tanto Schnackenburg como Schwindt, sin embargo, hablan de la gloria del Jesús preexistente, predestinado a su obra terrena, aunque Schwindt subraya más la encarnación.



hecho, proclamando al final que “Él ha sido glorificado *en* ellos” (δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς: teniendo en cuenta el aspecto del perfecto griego —resultado de una acción precedente— δεδόξασμαι quiere decir exactamente: “... he sido [y sigo siendo] glorificado *en* ellos”). Mientras que en el párrafo anterior (17,1-2.4-5) la glorificación entre el Padre y el Hijo era recíproca, ahora la glorificación de Jesús tiene que ver con sus discípulos (v. 10b), si bien hay que notar que ser glorificado *en* los discípulos no es lo mismo que ser glorificado *por* ellos, lo cual, por lo menos, no se afirma explícitamente. No se puede afirmar que la glorificación de Jesús *en* sus discípulos equivalga sintáctica y semánticamente a una hipotética afirmación de Jesús —que ha evitado el evangelista— como la siguiente: “He sido glorificado *por* ellos”, como si fuera lícito transformar la expresión “en ellos” en un complemento agente griego (ὑπ’ αὐτῶν “por ellos”). Esta afirmación de que Jesús ha sido glorificado en sus discípulos resulta extraña porque es la primera vez que en el EJ se habla de una glorificación de Jesús *en* sus discípulos, y la glorificación tiene lugar generalmente entre las tres personas divinas: el Padre glorifica a Jesús, el Hijo (8,54; 11,4; 12,28); el Padre y el Hijo se glorifican recíprocamente (13,31-32; 17,1-2.4-5); el Padre es glorificado en el Hijo (14,13); el Espíritu de la Verdad glorificará a Jesús (16,14). De estas glorificaciones entre las divinas personas se menciona la glorificación del Padre en Jesús en cuanto el Hijo del hombre, (13,31b.32), que ha tenido lugar ahora, inmediatamente después de abandonar Judas el cenáculo; se dice, a su vez, que “Dios Padre le glorificará *en* él” (ὁ Θεός δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ (P⁶⁶ N^{*.2} B pc), o sea, al Hijo del hombre le glorificará en el Hijo del hombre, es decir, la glorificación del Hijo del hombre tendrá lugar en el Hijo del hombre¹⁷. Se menciona la glorificación del Padre *en* el Hijo, que tendrá lugar al escuchar Jesús las peticiones de los discípulos (14,13). Un caso parecido encontramos en la alegoría de la vid y los sarmientos, al afirmar Jesús que el Padre “será glorificado” por el mucho fruto que produzcan los discípulos, siendo verdaderos discípulos de Jesús, y especialmente por su fruto misionero en el mundo: el ser fieles a la Iglesia, no apostatando en las persecuciones, y su fruto misionero en el mundo, ganando nuevos creyentes, son el lugar donde se glorifica al Padre (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 1987: 188-194). Aunque un aoristo (ἔδοξάσθη: “fue glorificado”) generalmente expresa una acción acabada en el pasado, en este caso se trata de un aoristo “gnómico”, que denota una sentencia universalmente válida abstrayendo del pasado, presente y futuro. En este lugar por razón del contexto en que Jesús habla del futuro de la Iglesia, podemos traducir: “será glorificado”, siendo los discípulos verdaderos discípulos de Jesús y produciendo auténtico fruto misionero. Aunque Jesús “ha sido glorificado en” sus discípulos, sin embargo, los verdaderos glorificadores de Jesús son el Padre

¹⁷ La variante ἐν ἑαυτῷ (“en sí mismo”), que se encuentra en N¹ A D L, es menos probable porque trata de hacer comprensible la primera que es más difícil, y esta última, además, está atestiguada por manuscritos más antiguos, como hemos indicado arriba en el texto.

(17,1-2.4-5) y el Espíritu Santo (16,14), mientras que los discípulos son el lugar de la glorificación de Jesús.

Pero sí podemos hablar de una contribución de los discípulos a la glorificación de Jesús y del Padre: “Los discípulos no son actores, sino lugar de la glorificación de Jesús”; lo mismo se afirma de la Iglesia *en* la que actúa el Espíritu de la verdad (14,17) (*cf.* Chibici-Revneanu, 2007: 282-283). De una glorificación recíproca entre el Padre y el Hijo no se habla, por lo menos, explícitamente en los vs. 6-11a; lo que sí se da es una relación recíproca de Padre a Hijo y viceversa, lo que naturalmente implica de algún modo una glorificación recíproca (*cf.* también 8,50.54; 11,4; 12,28; 17,1-2.4-5). Una relación recíproca se expresa en la frase inmediatamente precedente a la que estamos estudiando: “Y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío” (17,10a), si bien se puede ver que la primera parte de la frase no coincide exactamente con la segunda (*cf.* Chibici-Revneanu, 2007: 277), lo que no impide una reciprocidad entre Padre e Hijo.

Podemos decir, que es en esta afirmación de Jesús la primera vez que los discípulos han sido incluidos explícitamente en el acontecimiento de la glorificación (Chibici-Revneanu, 2007: 284). La provocativa frase ha sido colocada por el evangelista al final de los discursos de Jesús para que el lector reflexione sobre la grandeza de la dignidad que significa ser discípulo de Jesús y ser propiedad del Padre y del Hijo, puesto que no pertenecen ya al mundo del cual han sido tomados, sino que son el lugar donde Jesús es glorificado por el Padre y el Espíritu Santo. Así podemos comprender por qué Jesús no ruega por el mundo. Jesús no reza por el mundo porque lo haya condenado ya definitivamente; no es ese el sentido de la frase de Jesús: “... no ruego por el mundo” (v. 9b), porque a Jesús le importa mucho la conversión del mundo como indican las expresiones siguientes: “... para que el mundo conozca que amo al Padre” (14,31), lo cual implica la conversión del mundo; “... puesto que le has dado poder sobre toda carne para que dé la vida eterna a todos los que le has dado” (17,2); “Como tú me enviaste al mundo, así yo los envío también al mundo (17,18)”. La posibilidad de que el mundo se convierta sigue en pie, conforme a la afirmación programática de Jesús al principio del EJ: “Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (3,16). No es pues metafísicamente imposible que el mundo se pueda convertir en discípulo de Jesús. El envío de los discípulos al mundo indica que la conversión es posible; y entonces sí tendrá sentido pedir por los que antes no lo merecían porque pertenecían al mundo. “Que Jesús no pide por el mundo, significa que el mundo carece de la relación necesaria con Jesús, pero en modo alguno que lo haya abandonado” para siempre a su suerte, como indican algunos versículos después en que se habla del envío de sus discípulos al mundo, como Dios Padre había enviado al Hijo (N. Chibici-Revneanu, 2007: 279).

La glorificación de Jesús en sus discípulos tiene lugar explícita y concretamente por medio de su fe en Jesús, permaneciendo firmes en su palabra (8,31-32). En primer lugar así se desprende del contexto inmediato: Jesús les “ha revelado su nombre”, es decir, el nombre del Padre, o sea, que Jesús es su Hijo; “los discípulos han guardado la palabra” del Padre, que Jesús les ha comunicado; los discípulos “han recibido las palabras que les ha dado, y han conocido verdaderamente que ha



salido del Padre y han creído que” el Padre le “ha enviado” (17,6-8). La separación de los discípulos del mundo aparece muy subrayada no solo en los vs. 6-11a, sino en los párrafos siguientes hasta el final de la oración (17,11b-26), por lo cual la oración de Jesús es solo para sus discípulos, los creyentes, en cuanto que pertenecen al Padre y a Jesús, el *Hijo*. En segundo lugar, la conexión entre gloria de Jesús y fe de los discípulos en él aparece en otros lugares del EJ: “Manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en Él” (2,11). Aquí se trata de la gloria de Jesucristo (1,17), Jesús de Nazaret (1,46), en cuanto el Mesías (*cf.* 1,41.45), que es el Logos encarnado, el Hijo unigénito Hijo de Dios (1,14), preexistente y ahora encarnado (v. 15), el Unigénito, que es Dios (v. 18), el Hijo de Dios (vs. 34.49), el Rey de Israel (v. 49), el Hijo del hombre (v. 51), que manifiesta su gloria divina, y sus discípulos creen en él (2,11). La revelación de la gloria divina de Jesús, que es también la gloria del Padre aparece ligada a la fe de los creyentes; sin ésta no se puede ver aquélla (11,4.40). La glorificación de Jesús en sus discípulos se realiza por medio de la fe de los discípulos en él. La fe no es solo el medio para ver la gloria de Jesús, sino significa también su glorificación por parte de los discípulos, como ocurre en 17,10 (*cf.* también 14,13; 15,8).

Pero no solo por la fe de los discípulos ha sido Jesús glorificado, sino también por la práctica del mandamiento nuevo del amor fraterno (13,34-35), por su disposición a padecer por los hermanos sin traicionarles; por la unión con los demás discípulos en situaciones difíciles de la Iglesia, como expresa la alegoría de la Vid y los sarmientos y su comentario, sobre todo en tiempo de persecución (15,1-17.18-25).

3.3. LA “GLORIA” DON DEL PADRE A JESÚS, QUE JESÚS OTORGA A SUS DISCÍPULOS AL FINAL DE LA PARTE CENTRAL DE LA ORACIÓN (17,22)

En el primer apartado (17,1-5) estaba en primer plano la relación recíproca entre el Padre y el Hijo, o sea, el acontecimiento de la glorificación de Jesús por el Padre, aunque la relación del Padre y Jesús con los discípulos no estaba ausente, sino en segundo plano; en el segundo apartado (6-11a) la atención se centraba en los discípulos que se encontraban en el cenáculo rodeando a Jesús y que forman el grupo de los doce, si bien Judas el traidor, uno del grupo, había abandonado ya al principio a Jesús y al grupo para siempre (*cf.* 13,30); el tercero (11b-23) contiene las tres peticiones principales de Jesús que, estudiadas a fondo, corresponden a tres del padrenuestro (líbranos del mal; santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino [tema de la unidad]). Ya casi al final de la tercera petición aparece de nuevo el tema de la gloria: “Y yo les he dado la gloria que tú me has dado”¹⁸.

¹⁸ N. Chibici-Revneanu, 2007: 286-287, que, a mi parecer, exagera al defender la unidad teológico-literaria del EJ, sin hacer excepción alguna, y no considera 17,20-21 como añadidos posteriormente, ni por los discípulos de Juan que publicaron el evangelio (21,24), ni tampoco por el evangelista mismo en una relectura, es de la opinión de que en este tercer apartado Jesús amplía su mirada a los discípulos que los doce por medio de su obra misionera ganarán para Jesús. No rechazamos completamente esa lectura, pero nos parece poco rigurosa: *cf. supra*, nota 13.

En las tres peticiones se observa una progresión o escalonamiento: en el escalón más bajo se encuentran los discípulos en el mundo, son odiados por él, pero deben permanecer en el mundo, guardados por la oración de Jesús y protección del Padre durante la ausencia de Jesús (17,11b-16); en el peldaño siguiente de la segunda petición aparece Jesús enviándoles al mundo para que el mundo por la verdad de la palabra de Jesús, que confía a los discípulos, y su santificación en la verdad por medio de su muerte, tenga la oportunidad de convertirse; aunque Jesús no ora por el mundo, no lo abandona (17,17-19). Jesús se ha revelado ante el mundo como el Hijo enviado por el Padre al mundo; ahora en la hora de su muerte en la cruz o glorificación los convierte en sus enviados al mundo (17,18). La misión supone el envío de los discípulos al mundo; el envío de los discípulos supone el retorno de Jesús al Padre. Que el envío de los discípulos a la misión tenga lugar con su muerte en la cruz y glorificación es una característica de la teología joánica (cf. 10,11-16; 11,52; 20,21); más aún, es un elemento esencial de la cristología y soteriología joánicas. El tercer y último peldaño de la escala es la petición por la unidad de la Iglesia. Aquí encontramos frases que constituyen el culmen de la parte central de la oración sacerdotal: la donación de la gloria divina de Jesús a los discípulos: “Y yo les he dado la gloria que tú me has dado” (17,22a); la petición por la unidad de los creyentes, cuya unidad debe ser reflejo de la unidad entre el Padre y el Hijo: “Para que sean uno como nosotros somos uno”; el v. 23a comenta la frase anterior sobre la unidad: unidad entre las personas divinas y los discípulos entre sí equivale a “Yo en ellos y tú en mí”. Jesús, en consecuencia, pide que “sean completamente uno”, lo cual posibilitará que el mundo llegue a conocer (14,31), lo cual equivale a creer (cf. 17,21), que Jesús es el enviado del Padre y no un blasfemo, como le reprochaban los judíos (5,18; 10,33), y que la Iglesia no es maldita y réproba a los ojos de Dios, como opinaba la sinagoga judía (9,33; 16,2-3), sino amada como Jesús lo es del Padre.

¿Qué significa “gloria” en este lugar? La “gloria” que Jesús ha donado a sus discípulos es una realidad divina que no procede de ellos, sino de Jesús y del Padre en cuanto venero primordial de todo bien. Esa realidad en cuanto percibida por los discípulos se manifiesta como superior a todo lo conocido por los sentidos y la razón: es una manifestación de alguna manera de la condición divina de Jesús¹⁹. Sin duda alguna tiene que ver esta realidad divina con el Espíritu Santo, que “glorificará”

¹⁹ Cf. Jesper Tang Nielsen, 2010: 359: “Si Jesús como el unigénito Hijo tenía la misma condición (*status*) divina que Dios Padre antes de la creación del mundo y revela a los hombres su divinidad durante su vida terrena es lógico pensar que la gente que percibió su condición (*status*) fuera incluida en ella. Como Dios y Jesús en cuanto Padre e Hijo participan de la misma gloria (*δόξα*), así da Jesús a los creyentes su gloria (17,22), que los incluye en la comunidad divina (17,22-23). Así como Jesús está *en* (*ἐν*) su Padre, y Dios (Padre) está *en* (*ἐν*) su Hijo, así estarán los creyentes *en* (*ἐν*) el Padre y el Hijo (10,30.38; 14,10-11). (...) Consecuentemente, asumirán los discípulos las obligaciones de Jesús a través de su relación con él”.





a Jesús por medio de los discípulos (16,14). El Espíritu Santo es la fuerza que hace posible que, sobre todo, después de Pascua los discípulos y las nuevas generaciones de creyentes lleguen al conocimiento y a la fe de que Jesús es el Hijo preexistente (7,39; 12,16), es decir, el Hijo que estaba junto al Padre antes de la creación del mundo (1,1-3; 17,5.24). Esta “gloria” (δόξα) es manifestación del amor de Dios, que actúa en los creyentes y crea una comunidad de amor divino entre los creyentes, lo cual no se debe entender místicamente, sino más bien martirialmente (12,25-26; 15,13.17; 16,1-2). Esa fuerza divina (δόξα), el Espíritu Santo (20,22), que posibilita realizar obras que sin ella no se podrían llevar a cabo pertenece al aprovisionamiento espiritual para la misión en el mundo. Así encontramos una relación teológica entre el anuncio del envío de los discípulos a la misión y su santificación (17,17-19) y la donación de la “gloria” (δόξα) y las menciones de la unidad de la Iglesia para que su labor en el mundo sea exitosa y eficaz. Encontramos aquí como en toda la oración una red bien trabada de conceptos teológicos. La finalidad de esa fuerza divina es la glorificación de Jesús y del Padre. Lo que acabamos de afirmar sobre la “gloria” se refiere a su aspecto objetivo, y desde este punto de vista objetivo estamos de acuerdo que “gloria” propiamente dicha solo hay una en el EJ: es la gloria del Logos preexistente que le acompaña toda su vida terrena desde la encarnación, porque está esencial y ontológicamente unida a la persona del Logos. ¿Y qué es la gloria que pide Jesús al Padre para que le glorifique por su “exaltación” o muerte de cruz? Jesús pide que esa “gloria” que poseía desde toda la eternidad se derrame sobre su naturaleza humana y la divinice completamente, si bien esto no se describe ni representa en el EJ, sino se insinúa. Aquí se palpa el realismo de la iglesia joánica oprimida en el mundo y por el mundo. Y Jesús como el Logos encarnado ha merecido con mérito infinito por su entrega a la voluntad del Padre durante toda su vida terrena que sea glorificado al máximo, pero, de modo especial, por su entrega voluntaria y libre a la muerte de cruz (cf. 17,4.19).

Subjetivamente se manifiesta esta “gloria” (δόξα) que Jesús ha dado a sus discípulos (17,22 como un don provisorio o, como dice R. Schnackenburg como “un gusto anticipado” de la gloria del cielo (17,24) (cf. 1975: 222); es lo que en teología se llama “gracia santificante”. La donación de esa “gloria” —gracia santificante— no está ligada a “la hora”, cuya llegada comienza en 12,23, sino que les fue dada a los discípulos ya antes, cuando creyeron (1,12-13.14; 2,11), y perdura en “la hora” y perdurará en el futuro hasta que retorne Jesús (21,22-23), si bien en el cielo, donde verán inmediata y directamente los discípulos la “gloria” (δόξα) de Jesús, experimentará en los bienaventurados “la gloria” que Jesús “ha dado” en la tierra a sus discípulos una transformación radical por razón de la visión (*visio beatifica*) inmediata y directa de Dios mismo.

3.4. LA CONTEMPLACIÓN DE LA “GLORIA” DE JESÚS POR SUS DISCÍPULOS COMO OBJETIVO FINAL DE LA PLEGARIA DE JESÚS (17,24)

En la conclusión (17,24-26) distinguimos 17,25-26 de 17,24, donde aparece por última vez “gloria” (δόξα), aunque encontremos al final del EJ el verbo “glorificar” (δοξάζειν) en alusión a la muerte de Pedro con el significado de “dar gloria a Dios”

(21,19), pero no volveremos a hallar más la palabra “gloria” en el EJ ni en las cartas joánicas. Estos tres últimos versículos (17,24-26) forman con los primeros de la oración sacerdotal (17,1-11) una inclusión teológico-literaria, que indica que la oración está a punto de concluirse y está alcanzando su cima, remontándose hasta la preexistencia de Jesús junto al Padre y exigiéndole que sus discípulos “estén conmigo donde yo estoy”. Se pueden descubrir algunos pormenores interesantes: mientras que 17,24 tiene puntos de contacto con 17,1-5, observamos que 17,25-26 los tienen con 17,6-11. Además, coincide 17,24 con 17,1-5 en que en ambos párrafos aparece la invocación “Padre” sin epíteto: una vez en 17,24, dos veces en 17,1-5. Sin embargo, en 17,25-26 como en 17,6-11 encontramos con epíteto la invocación “Padre”: “Padre justo” en 17,25, que corresponde a “Padre santo” (17,11b). La expresión “Padre santo” cuadra bien con el contenido de las tres peticiones siguientes: separación de los discípulos del mundo, aunque deban permanecer en el mundo (17,11b-16), su santificación en la verdad con vista a su envío y misión en el mundo (17,17-19) y en relación con la unidad consumada de los creyentes (17,21-23). En cambio, la invocación “Padre justo” (17,25) introduce el tema del juicio y subraya el de la increencia o incredulidad del mundo, mientras que a los discípulos y sus sucesores, que, por el tiempo que Dios quiera (*cf.* 13,33.36-37; 14,3; 21,20-23), seguirán en el mundo, Jesús les dará a conocer su nombre, —para que lo sigan anunciando, se entiende—, asegurándoles el amor del Padre a él, más aún, su presencia personal en ellos, afirmaciones que parecen tomadas de 14,20-23.

17,24 contiene algunos conceptos que parecen tomados de 17,1-5: “lo que me has dado” (*cf.* 17,24 y 17,2 [4]; “*los* que me has dado” [6.9]) y “antes de la fundación del mundo” (*cf.* 17,24 con 17,5 [“antes que el mundo existiese”]). Lo interesante es lo nuevo del versículo: en primer lugar, que Jesús no pide sino reclama o exige al Padre: “¡Quiero!” (θέλω). Pero si se tiene en cuenta que la voluntad del Padre y la del Hijo coinciden siempre perfectamente (4,34; 5,30; 6,38), el deseo de Jesús no tiene nada de osado. A diferencia de 17,9.20, se expresa en 17,24 con el “quiero” su “autoridad soberana” de su ser uno con el Padre (X. Léon-Dufour, 1988-1996: III, 310). Sirve pragmáticamente para recalcar la importancia de su deseo de que los discípulos estén junto a él. No es nuevo que los discípulos deban estar junto a Jesús bien en la misión terrena de éstos, sea por el martirio o su situación casi martirial (12,26) o escatológicamente (14,3: en la parusía) o después de la muerte de cada uno, aunque al respecto hay opiniones o matizaciones variadas (N. Chibici-Revneanu, 2007: 302-303). Puesto que los discípulos deben permanecer en el mundo y Jesús ya no va a estar visible entre ellos (17,5.11.13), sino junto al Padre, se deduce que algunos discípulos estarán donde está Jesús, como Pedro, a través del martirio (21,19), y otros, como el Discípulo amado, por muerte natural (12,23), sin excluir la parusía al final de los tiempos para aquellos discípulos que vivan entonces. Jesús quiere que de una forma u otra sus discípulos estén un día donde él está, “contemplando” (θεωρεῖν) su “propia gloria”. Y su deseo ha de realizarse necesariamente.

Mientras que en sus discusiones con los judíos decía Jesús que no buscaba su gloria (7,18; 8,50-54), encontramos por primera y última vez en el EJ la expresión “mi gloria” en sus labios, que depende de contemplar (θεωρεῖν): “... para que contemplan *mi gloria* (τὴν δόξαν τὴν ἐμήν), la que me diste” (17, [5].24f). No es fácil





contestar a la pregunta qué matiz especial quiere expresar el verbo griego θεωρεῖν; podría pensarse que se trata de una variación estilística en vez de θεᾶσθαι, como sucede en el cambio entre ἀγαπᾶν y φιλεῖν, que significan simplemente “amar”, en 21,15-17 (cf. R. Schnackenburg, 1982^a: 432). Los verbos θεᾶσθαι y θεωρεῖν, cuyos significados apenas si se diferencian (cf. Bauer - Aland, 1988: 717-718, 731), se encuentran con el mismo complemento directo δοξάν: “hemos contemplado su gloria” (ἐθεασάμεθα 1,14) y “para que contemplen mi gloria” (θεωρῶσιν 17,24) en el EJ. También depende el complemento directo δοξάν del verbo “ver” (ὁρᾶν) 11,40; 12,41). En 11,40 se refiere el evangelista a ver por medio de la fe el milagro de la resurrección de Lázaro, o sea, el poder divino de Jesús, y llegar al conocimiento de que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios, el credo joánico (11,27; 20,31). En 12,41 se refiere a la visión que el profeta Isaías tuvo en el templo cuando contempló la gloria del preexistente Logos o Hijo enviado del Padre. En 1,14 significa que los discípulos, testigos oculares de lo que Jesús dijo e hizo, “contemplaron (atentamente) su gloria” con los ojos de la fe; en 17,24, donde, según la mayoría de autores, se trata de la contemplación de la “gloria de Jesús” fuera de este tiempo y espacio creados, en otro mundo infinitamente superior, “contemplar mi gloria” significa contemplar o ver la gloria del preexistente Jesucristo, Logos o Hijo de Dios, y a partir de ahora, encarnado y glorificado, con su luz increada de Dios mismo, por así decir, con los mismos ojos de Dios. En la raíz de esa “mi gloria” está el amor eterno del Padre al Hijo y de éstos a los discípulos.

Mientras que la contemplación de esta “gloria” de Jesús ocurre en el *lugar* por excelencia o templo no hecho por mano humana, que es su naturaleza humana glorificada en su “exaltación” en la cruz (2,19-22), la “gloria” de 17,22 es la gloria que capacita a los discípulos para su envío por Jesús a la misión, y está relacionada con la unidad de la Iglesia y el amor del Padre a Jesús y los discípulos, o sea, la Iglesia. Esta “gloria”, donación del Padre y de Jesús, encierra un cierto sentido de consagración en vista a la misión de la Iglesia. Se pueden observar los pequeños matices diferentes entre la δόξα de 17,22 y 17,24.

Después de esta elevación espiritual, Jesús hace bajar a sus discípulos de nuevo al mundo, al lugar peligroso, donde tienen que permanecer y realizar su visión. Jesús tampoco se desentiende de sus discípulos, sino que acompaña, aunque invisiblemente, a sus discípulos, a la Iglesia, en el mundo: “Para que el amor que me tenías esté en ellos y yo en ellos”. “Y yo en ellos” nos recuerda: “Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos” (Mt 28,20).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, W. - ALAND, K. (1988): *Wörterbuch zum NT*, Gruyter, Berlin.
- BECKER, J. (1981): *Das Evangelium des Johannes II*, ÖTK 4,2, Gütersloh-Wuerzburgo.
- (1984-1985²): *Das Evangelium nach Johannes I-II*, ÖTBK 4/1-2; Gütersloh.
- BLANK, J. (1964): *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Friburgo Br.
- CHIBICI-REVNEANU, N. (2007): *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der doxa im Johannes-evangelium*, WUNT 2, Mohr Siebeck, Tubinga, 747 pp.

- FEUILLET, A. (1972): *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Éditions de Paris, Paris.
- FREY, J. (2008): “‘... dass sie meine Herrlichkeit schauen’ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu”, *NTS* 54: 375-397.
- LAMPE, G.W. H. (1984): *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford.
- LÉON-DUFOUR, X. (1988-1996): *Lecture de l'évangile selon Jean*, I-IV, Paris.
- MOLONEY, F. (1978² [1976]): *The Johannine Son of Man*, BSRel 14, Rom.
- NIELSEN, J. T. (2010): “The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel”, *NTS* 56: 343-366.
- RATZINGER, J. / BENEDICTO XVI (2011): *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid.
- RITT, H. (1979): *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17*, FzB 36, Wuerzburgo - Stuttgart.
- RODRÍGUEZ RUIZ, M. (1987): *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie*, Echter: FzB 55, Würzburg.
- (1990): “El discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18). Coherencia, teológico-literaria e interpretación”, *EstB* 48: 5-45.
- (1991): “Hacia una definición del ‘discurso misionero’: Los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles a la luz de la Retórica Antigua”, *EstB* 49: 425-450.
- (2003): “Recursos retóricos en 1 Co 1-4, con especial atención al ‘status’, los ‘topoi’ y los entimemas”, *EstB* 61: 231-275.
- (2009a): “El Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret y presente en su persona, atestiguado por la Iglesia, instrumento del Dios trinitario en el mundo”, en *Trinidad y Reino de Dios*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, pp. 57-121.
- (2009b): “El Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret y presente en su persona, atestiguado por la Iglesia, instrumento del Dios trinitario en el mundo”, *EstTrin* 43: 49-111.
- SCHNACKENBURG, R. (1971): *Johannesevangelium II*, Herder, Friburgo Br.
- (1982⁴ [1975]): *Das Johannesevangelium III*, HThK; Herder, Friburgo Br. - Basilea - Viena.
- SCHNELLE, U. (1998): *Das Evangelium nach Johannes*, ThHKNT 4, Leipzig.
- SCHULZ, S. (1975): *Das Evangelium nach Johannes*, Ruprecht, Gotinga.
- SCHWINDT, R. (2006): *Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie*, Herders Bibliche Studien, Herder, Friburgo Br., 591 pp.
- THEOBALD, M. (1988): *Die Fleischwerdung des Logos*, NTA.NF 20, Münster.
- (2009): *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-12*, RNT, Pustet, Ratisbona.
- (2011): “Das ‘hohepriesterliche’ Gebet Jesu (Joh 17). Ein Eckpfeiler in der sazerdotal-kultischen Wahrnehmung der Passion Jesu durch Joseph Ratzinger”, en J.-H. TÜCK (ed.): *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Grünewald, Ostfildern, pp. 77-109.



LA TRADUCCIÓN DE LA BIBLIA DEL P. FELIPE SCÍO Y SU ÉPOCA

Francisco Salas Salgado

Universidad de La Laguna

frsalas@ull.es

RESUMEN

En el presente trabajo trato especialmente de relacionar la traducción de la Biblia de Felipe Scío de San Miguel con los criterios, tópicos, modos y formas de traducir que imperaban en el momento de su realización, finales del siglo XVIII. Además, se vuelven a destacar los criterios que siguió este autor en esta traducción, añadiendo otras referencias que consideramos interesantes.

PALABRAS CLAVE: Traducción. Biblia. S. XVIII.

ABSTRACT

«The translation of the Bible by P. Felipe Scío and its time». In this paper I make a particular attempt to contextualize the translation of the Bible produced by Felipe Scío de San Miguel with the criteria for, topics, manners and ways of translating that reigned at that time, the ends of the 18th century. In addition I seek to emphasize the criteria that the author followed in his translation, adding others that we consider to be of interest.

KEY WORDS: Translation. Bible. Eighteenth Century.

INTRODUCCIÓN

En el reinado de Carlos III se produce un ambiente de esplendor para el libro impreso. Eran los libros de rezo y, sobre todo, la Biblia los que tuvieron un lugar privilegiado. El esfuerzo tipográfico es evidente en estas obras. Aquí las conservadoras portadas se mezclan con algunas pinceladas de estética.

Entre aquellos libros hay ejemplares realmente importantes, como el *Missale Romanum*, que edita en 1765 la imprenta de Manuel de Mena, y el que edita en 1769 Joaquín Ibarra, con grabados de Manuel Salvador Carmona sobre dibujos de Maella. Como decía, también la Biblia, el texto que en casi todos los tiempos se ha elegido para ejemplificar determinados períodos, se va a beneficiar de tales mejoras. En concreto, la primera traducción completa de la misma realizada a finales del siglo XVIII por el padre Felipe Scío, escolapio de origen griego. Esta *Biblia Vulgata* en la



traducción del padre Scío, que salió de las prensas de los valencianos de José y Tomás Orga en 1791, poseía toda una serie de detalles desde el punto de vista tipográfico (López Vidriero, 1994: 233-37) que bien podrían empañar el verdadero trabajo de erudición¹. Sin embargo, ello no es así. Para bien o para mal, esta traducción de la Biblia no ha pasado desapercibida para los investigadores, desde la lejana referencia M. Menéndez Pelayo (1982: II, 101) cuando, al tratar de la traducción de la Biblia de Casiodoro de Reina, calificara de «desdichadísima» la del padre Scío. Ello quizá propició el artículo del P. Balagué (1961), en reivindicación de la labor del escolapio. Posteriormente, el jesuita G. M. Verd (1973) trató más en profundidad esta traducción, destacando los aspectos que consideraba interesantes².

En este trabajo, pues, pretendo revisar los datos que sobre esta traducción se han ofrecido, añadiendo los que considero que no debieron obviarse referente, en especial, al criterio seguido en esta traducción de la Biblia, considerado uno de los monumentos literarios de la humanidad a partir del el libro de Johann Gottfried von Herder *Vom Geist der hebräischen Poesie* (García Yebra, 1983: 228). Asimismo, pero fundamentalmente, intentaré relacionar esta versión en el contexto traductológico general de la época y en el de la traducción de la Biblia en particular.

EL PADRE SCÍO Y AUGES DE LAS ESCUELAS PÍAS

El padre Felipe Scío y Riaza debe su fama mayormente porque fue encargado de la educación de los nietos y sobrinos de Carlos III, y preceptor del Príncipe de Asturias, don Fernando de Borbón (Faubell, 1993b: 774-776). Nació en Valsaín, junto a La Granja (Segovia), en 1738, en el seno de una familia que procedía de la isla de Quíos. La coincidencia de que su padre, Sebastián Cristiano de Scío, hubiera sido maestro de danza de los infantes en palacio pudo propiciar que sus padrinos fueran los reyes Felipe V e Isabel de Farnesio, y su mecenas el infante-cardenal Luis Antonio de Borbón. Estudió en el Colegio de los Escolapios de Getafe, ampliando estudios de filosofía y teología en Cantabria y en el Colegio de San Fernando en Madrid, donde enseñó latín y humanidades. Destacó su interés por la antigüedad clásica a cuyo estudio se dedicó una vez instalado en Roma entre 1765 y 1770. De

¹ La revista *Analecta Calasanciana* dedicó un número extraordinario al P. Scío con colaboraciones de C. Vilá Pala, J. López Navío, J. Poch, J. Campos. Destacan, especialmente, J. M. Blay, «El P. Felipe Scío de San Miguel en Valencia. La primera edición de la Biblia» (pp. 365-392), y M. Balagué, «Reivindicación de la Biblia del P. Scío» (pp. 393-461). Remito también a esta dirección de la *Biblioteca Electrónica Cristiana*: <http://multimedios.org/docs/d000056/p000005.htm>.

² En concreto, una escueta biografía de Scío, los criterios y las normas que sigue en la traducción de la Biblia, la diferencia entre la primera edición y las restantes, y la crítica que ha existido sobre esta versión.

él destaca V. Faubell (1993b: 774) tres aspectos esenciales: su humanismo, su renovación educativa y, por lo que aquí se toca, su traducción de la Biblia, en los que dejaría honda huella en un momento, el siglo XVIII, donde conocen las Escuelas Pías una expansión notoria por casi toda la geografía española (Faubell, 1993a: 708), con nombres, aparte del autor de esta traducción, como los obispos Basilio Sancho y Melchor Serrano o los padres Antonio Cajón, Andrés Merino, Agustín Paúl, Benito Feliú y Santiago Delgado.

El hecho de que los jesuitas fueran expulsados de España propició seguramente el esplendor de los escolapios, competidores de aquéllos en la enseñanza, donde Felipe Scío tuvo gran protagonismo. Conocemos, como indica V. Faubell (1993a: 712), la larga lucha mantenida por los escolapios desde la segunda mitad del siglo XVII hasta casi finales del siglo XIX en el aspecto didáctico, sobre todo, en relación con los autores escogidos para la enseñanza del latín. Al llegar a España los escolapios italianos se encuentran con que los autores utilizados para la traducción eran los de latín eclesiástico; ello iba en contra de las tesis propugnadas por la orden, que concebía que la lengua latina clásica solo se aprende en los autores clásicos que son, preferentemente, los del siglo de Augusto, sin excluir, sin embargo, los clásicos modernos, desterrando con ello los textos del latín eclesiástico.

De esta manera, como ocurriera con los escolapios en Aragón, el padre Scío ayudó a relegar en Castilla a los autores eclesiásticos como modelos de traducción, algo que se deja ver en su *Collectio auctorum prioris latinitatis*, de 1764, exclusivamente formada por autores de la más pura latinidad. También el escolapio como provincial de las escuelas pías de Castilla, entre 1778 y 1780, realizó una reforma educativa, introduciendo para ello su *Método uniforme*, conforme a lo preceptuado por San José de Calasanz en sus *Constituciones* de 1622, en el que intentaba homogeneizar los estudios escolares de los colegios de las Escuelas Pías en aspectos como horarios, libros de texto, métodos, etc.

Su relación con el Rey Carlos III le llevó a ser preceptor de sus nietos y sobrinos, especialmente, Carlota Joaquina, de cuya educación se encargó el escolapio, la cual fue alabada por el propio Jovellanos, acompañándola incluso a Portugal cuando fue desposada con don Juan, príncipe del Brasil. Fue asimismo preceptor por un año del entonces Príncipe de Asturias, el futuro Fernando VII. Tras ser elegido obispo de Segovia en 1785, murió al año siguiente, el 9 de abril, en Valencia.

LA TRADUCCIÓN DE LA BIBLIA DE F. SCÍO: LAS DOS EDICIONES

La primera edición de esta traducción, como antes se dijo, apareció publicada en Valencia en el año 1790 en las prensas de José y Tomás de Orga. Constaba de 8 tomos para el Antiguo Testamento y 2 para el Nuevo, el último de los cuales lleva fecha de 1793. En el año 1794 se publicó, esta vez en Madrid, en la imprenta de Benito Cano, la segunda edición. Era una impresión más manejable, pues constaba de diecinueve volúmenes, quince correspondientes al Antiguo Testamento y cuatro



para el Nuevo Testamento, el último de fecha de 1797. Esta edición carece de texto latino, aunque simultáneamente se hizo otra bilingüe³.

Se ha considerado que la versión príncipe por el deseo de ajustarse a la letra (en la teoría, que no en la práctica) al texto de la Vulgata es extremadamente seca, compensado quizás con el dechado de erudición que demuestra Scío en las notas al pie de páginas, donde aporta variantes de la traducción al castellano (Verd, 1973: 144-150). Esto le reportó algunas críticas⁴ que se intentaron corregir en la segunda edición, especialmente, la poca sujeción a la Vulgata y la consideración excesiva de los textos hebreos en la traducción. La «Advertencia», que aparece en la edición príncipe y que fue reeditada en la segunda edición —y en las posteriores— demuestra el interés del escolapio de contrarrestar las críticas, al tiempo que esboza las vicisitudes que ha tenido esta traducción, comenzando con el propio encargo que de la misma le realizó el año de 1780 el propio rey Carlos III a través del Secretario de Estado, Manuel de Roda. En la revisión del texto para la segunda edición participaron, según se indica en esas páginas preliminares, los padres Calisto Hornero, ex provincial de las Escuelas Pías, Hipólito Lereu, calificador del Santo Oficio, Luis Mínguez y Ubaldo Hornero, sacerdotes de las mismas⁵. El mismo Scío también parece que contribuyó. El fruto de este trabajo es una versión mucho más cercana al texto de la Vulgata, con menos notas que la príncipe. El análisis de Verd (1973: 147-150) del texto de las dos ediciones le lleva a destacar el literalismo como característica de la segunda⁶ edición (aunque en algunas partes la revisión de la traducción revela lo contrario) y la modernización orto-

³ He consultado para este trabajo la siguiente edición: *La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata Latina, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos por el Illmo. Sr. D. Felipe Scío de San Miguel, exprovincial del Orden de las Escuelas Pías de Castilla, y Obispo de Segovia. Tomo 1 del Antiguo Testamento, Con las Licencias Necesarias*, Barcelona, A. Pons y C.², Libreros-Editores, MDCCCXLIII. Esta obra consta de cuatro tomos para el Antiguo Testamento y dos tomos para el Nuevo Testamento, el último de los cuales lleva fecha de 1845. La advertencia que hacen en el prólogo los editores señala de que se trata de una reimpresión que pretende reunir las debidas garantías de autenticidad debidamente autorizada por la potestad eclesiástica. Advierto, además, que respeto la ortografía del original, acentos y puntuación.

⁴ La relación de defectos encontrados especialmente en la segunda edición de la Biblia —también en la primera— destacados desde Menéndez Pelayo los refiere Verd (1973: 151-155). Es curioso advertir los continuos ataques y apologías que se sucedieron referidos a esta traducción.

⁵ G. M. Verd (1973: 146) manifiesta en estos términos su opinión sobre la autoría de esta segunda edición: «Como los textos no están claros, sólo podemos concluir lo siguiente: Es cierto que en la revisión de la Biblia intervinieron varias personas ajenas a la primera edición. Es posible que el P. Scío tomara también parte en la tarea; aunque es probable que por sus ausencias de Madrid, su enfermedad y su muerte antes de acabar la reimpresión, su control fuera muy pequeño y puede que hasta nulo. De todas maneras, no se puede considerar al P. Scío como completamente desligado de la traducción que quedó tras la revisión. Su propuesta personal al Rey le vincula moralmente con ella. Y suponemos que las citadas paráfrasis salieron de su pluma».

⁶ Por poner un ejemplo muy simple, *in saeculum saeculi* (Sal. 4, 4, 18) en la primera edición se traduce «por los siglos de los siglos»; en la segunda, «por siglo de siglo» (Verd, 1973: 148).

gráfica, acompañada en cambio de falta de metodología en los revisores. En fin, aciertos y desaciertos sin cuento⁷.

LOS PRELIMINARES DE LA TRADUCCIÓN DE LA BIBLIA DE F. SCÍO: HISTORIA Y MÉTODO

G. M. Verd (1973:139-141) señalaba los criterios que guiaban esta traducción de una manera muy general, destacando los aspectos que consideraba más interesantes de la amplia información que ofrece Scío en la «Disertación preliminar sobre la traslación de los Libros Sagrados á la lengua castellana»⁸ (recordemos que el último apartado de esta disertación titulado «Razones que he tenido para publicar el Testamento Nuevo, y conclusión de todo» fue sustituido en las siguientes por una «Disertación Segunda» que tituló «Si las versiones parafrásticas ó libres de las Sagradas Escrituras deben preferirse á las literales; y si convendrá que haya una ó muchas de estas en una nación católica»⁹).

Así tras ponderar la excelencia de los Libros Sagrados y de la Vulgata, habla de lo que refiere Scío sobre las restricciones que ha planteado de la Iglesia referente a la realización de versiones en lengua vernácula, imponiendo determinadas condiciones como la autorización y aprobación de la Iglesia, que estas versiones sean rea-

⁷ «Para mí —dice Verd (1973: 150)— el principal defecto más que en errores concretos estuvo en la falta de uniformidad. No hubo constancia, coordinación ni metodología, seguramente debido a la multiplicidad de manos».

⁸ Esta disertación se compone de cinco párrafos donde se atienden a aspectos diversos: §. I. «Escelencia de los Libros Sagrados y utilidad grande que se puede sacar de leerlos y meditarlos continuamente». §. II. «La Iglesia ha deseado siempre y desea al presente, que todos lean, mediten y se aprovechen del gran tesoro, que en sí encierran los Sagrados Libros». §. III. «En todos tiempos y en todas lenguas ha habido versiones en vulgar de los Libros Sagrados; y de las principales que se conocen en castellano». §. IV. «Dificultad grande, que se encuentra en hacerse estas traslaciones: qué método deba preferirse para esto». §. V. «Método, que he seguido constantemente en la presente traslación, y en la esposición de su texto». En la segunda edición aparece un sexto párrafo titulado: «Lo que en la segunda edición se ha procurado adelantar y mejorar» con una anotación de los editores: «Esta nueva edición, tomada de la tercera, es conforme á la letra en todo á la segunda, de que aquí se habla».

⁹ A su vez contiene las siguientes partes: «Introducción». §. I. «Dios mandó, y Jesucristo confirmó, que nada se añadiese, ni quitase, ni mudase á su palabra escrita. Los judíos atendieron siempre con el mayor celo a su conservación». §. II. «Diligencias que ha usado la Iglesia para restituir los Libros Sagrados en cuanto ha sido posible á su primera pureza». §. III. «Economía y circunspección que siempre ha usado la Iglesia en orden á permitir la lectura de las Sagradas Escrituras en lenguas vulgares. Versiones antiguas hechas por los católicos, y otras mas modernas por los mismos para oponerlas á la de los hereges». §. IV. «Otras versiones hechas por católicos en países, en donde no se ha dado libre entrada, ni permitido albergue público á la heregía». §. V. «No se entienda por esto, que pretendamos condenar las versiones parafrásticas; pero damos el primer lugar á las mas puras y literales, ó que mas se acercan á esto». §. VI. «En una nación católica parece mas conveniente que haya una sola versión literal de las Escrituras en su respectivo idioma. Conclusión de esta disertación».



lizadas por autores doctos, píos y católicos, y que se ajusten a la edición de la Vulgata Latina «sin dejar por eso de consultar los textos originales, cuando lo pidiere la mayor declaracion del sentido» (Scío, 1843a: xx). Revisa Verd las principales versiones de la Biblia, desde Ulfilas hasta su tiempo, alabando el interés del escolapio por la tradición bíblica española¹⁰ con la mención de las traducciones de Ferrara, Casiodoro Reina, Cipriano de Valera y la misma de Ferrara, impresa en 1630 y publicada por el judío Menasse Ben Israel.

Considera Scío que la dificultad de la traducción de la Biblia se debe, sobre todo, al peligro de considerar palabra de Dios lo que puede ser capricho, pensamiento e imaginación del que traslada, por lo que es lógica su preferencia por la traducción literal, prefiriendo para esta labor el lenguaje de los mejores escritores del siglo XVI. Como refiere Verd (1973: 141), para este escolapio «traducir es espejar; o, según un ejemplo que repetirá después, como copiar un cuadro de un pintor famoso. No es cuestión de mejorar, sino de reproducir. Las aclaraciones se han de dejar a los comentarios y a las notas. Al contrario de otros traductores posteriores, que piensan que el mejor comentario es una versión clara, y hasta aclarada». Antes, sin embargo, hay una serie de reflexiones en esta primera disertación (1843a: xxv) que considero de interés, sobre todo, el cuidado que se ha de tener en la introducción de nuevas voces en la lengua a la que se traduce, siendo para preferible en la traducción de los Libros Sagrados el uso de voces antiguas, a fin de dejarla más literal y parecida en todo al original¹¹. Esta última premisa se repite Scío continuamente, quien abrazaba, como hemos visto, la traducción literal sometiendo a un riguroso ataque a todas aquellas versiones, especialmente francesas, que parafrasean el texto sagrado. El ejemplo de fray Luis de León, cuyas traducciones de autores profanos y de algunos libros sagrados (el Libro de Job y el Cantar de los Cantares de Salomón), le sirve para contrastar estas dos técnicas de traducción. Así es como llega a comentar que «el

¹⁰ Es de destacar la mención que hace de las traducciones de la Biblia —o de partes de ésta— al castellano. Así, menciona las de Fray Luis de Granada, que puso en castellano muchos Evangelios, Epístolas y otros Libros Sagrados; la del maestro Fray Luis de León, que hizo lo propio con el libro de Job y el Cantar de los Cantares; la de D. Antonio de Cáceres y de Sotomayor, confesor de Felipe III, que tradujo el Salterio, y en verso lo hicieron fray Juan de Soto, José de Valdivieso y el conde de Rebolledo; D. Manuel de Ribeyro trasladó a nuestro vulgar los Consejos de la Sabiduría; y fray Ambrosio de Montesinos las Epístolas y Evangelios de todo el año (Scío, 1843a: xxii).

¹¹ «La substitution ó introduccion de nuevas voces debe hacerse siempre con el mayor tiento, y tomándolas, si puede ser, de las lenguas eruditas. Los antiguos Romanos, aun en la época mas feliz de la suya, habiendo tomado de los Griegos los conocimientos de las ciencias, de ellos solos recibieron voces nuevas para enriquecer la propia; y esto lo hicieron con la cautela y parsimonia, que advierte Horacio en Arte Poética: *Parcè detorta*. Se advierte igualmente, que estos mismo Romanos, cuando escribían en diálogo ó en otros géneros que piden estilo peculiar, hicieron uso, no solamente sin nota de afectacion, sino por el contrario, con la mayor gracia, de muchas voces antiguas, que en el lenguaje comun y corriente hubieran merecido una justa censura y reprension: y así no veo, porque no se puede hacer lo mismo en nuestra lengua, cuando lo pida la materia» (Scío, 1843a: xxv).



mejor método de trasladar los Libros sagrados, es seguir la letra, el orden, la sintáxis, y la significacion primitiva de las palabras», donde insiste en ese espíritu (la traducción literal) que no solo se dio en las versiones españolas, sino también en la versión inglesa de Nuevo Testamento. Sigue así la recomendación de Jerónimo cuando refiere que en los demás escritos basta traducir el sentido, pero en las Sagradas Escrituras es necesario conservar y guardar las mismas palabras (*Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo, et mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum sprimere de sensu*) (Scío, 1843a: xxvii).

Tras estas consideraciones establece el padre Scío (Verd, 1973: 141) los dos principios que pretende llevar a cabo en esta traducción: «observar con tenacidad las palabras» y «procurar la claridad de la sentencia», los cuales, dicho sea de paso, los toma del lib. II del *De doctrina christiana* de San Agustín (*Itala praeferenda, quia verborum tenacior cum perspicuitate sententiae*), insistiendo sobre todo en mantener el primero de aquéllos. Es un camino que —asegura Scío— ha tomado de los traductores antiguos de la Biblia, en especial Jerónimo¹² aunque sirviéndose del tópico de la falsa modestia, «bien sé que me quedo muy atrás de todos ellos; pero como al mismo tiempo no les concedo ventajas en el deseo de acertar, me contentaré con esponer aquí los medios de que me he valido, para ir siguiendo muy de cerca todos sus pasos» (Scío, 1843a: xxix).

No obstante todo lo anterior, es en el apartado V, «Método, que he seguido constantemente en la presente traslacion, y en la esposicion de su texto», donde se concretan las técnicas de traducción (Verd, 1973: 142-143).

La consulta de determinadas fuentes para confeccionar las notas y observaciones (no la traducción), en concreto, las traducciones francesas de Sacy, Carrieres,

¹² «En vista de esto debemos decir, que las traslaciones que hizo S. Gerónimo, fueron á la letra y conformes en todo á los originales que entonces tuvo presentes, y que sin disputa serian los mas correctos, ya por la perspicacia y grande juicio del Santo en escogerlos y entresacarlos, y ya tambien porque vivió en tiempos mas cercanos á su origen, y en que no se habia dado lugar á que se alterasen tanto, como despues sucedió en los tiempos posteriores, en que habiéndose multiplicado escesivamente las copias y la ignorancia, por un efecto de la condicion humana, se debían tambien multiplicar necesariamente las alteraciones. No ignoraba S. Gerónimo el latin, pues sin disputa se le debe dar preferencia en el conocimiento y manejo de esta lengua sobre todos los escritores de su tiempo: hubiera podido con poquísimo trabajo habernos dado sus traslaciones libres de hebraismos, helenismos, y de obscuridad, solamente con mudar, quitar ó añadir algunas palabras; mas no lo hizo por respeto á la palabra de Dios, y por no esponerse á alterar ni determinar su sentido. Y así hemos de decir, que la traslacion que tenemos de S. Gerónimo, es en todo rigor conforme á la letra de los originales que tuvo entre manos. Y esta verdad se prueba tambien con los muchos códices hebreos y griegos, que en el dia se conservan, y en que se leen variantes, que corresponden perfectamente á la leccion que tenemos en la Vulgata: como se puede ver en las últimas hebreas de Kenicoth en Londres, y de Rossi en Parma; en la Sixtina de los Setenta y del Nuevo Testamento, en Roma, y en Paris, y en otras muchas» (Scío, 1843a: xxviii-xxix).

Vence, Menseguy y otras muchas, y el apego al texto de la Vulgata latina, consultando variantes en los manuscritos, le lleva a declarar como principio de su traducción la literalidad, anunciado ya antes. Ello no le ha impedido algunas licencias (siguiendo así el ejemplo de los hombres doctos que le han precedido), como la omisión en la traducción de los pronombres y conjunciones, el cambio del nombre propio por el pronombre, el singular por el plural, etc., cambios que elogia Verd (1973: 142) pero que fueron restituidos en la segunda edición (sobre todo el uso de las partículas y conjunciones). Refiere Scío (1843a: xxx) que ha evitado tres defectos que «se oponen diametralmente á la exactitud, que pide una traducción literal de la Escritura», a saber: la paráfrasis, «en la cual se emplean muchas palabras para explicar lo que se puede con menos», la exclusión de determinados sentidos legítimos que pueda recibir el Texto Sagrado, y el mudar el giro y la manera de expresión, manteniendo la oscuridad del mismo Texto¹³ y ciertas palabras griegas y hebreas que se conservan en la Vulgata. Asimismo, retiene ciertos idiotismos de la Escritura, en la idea no moderar expresiones o frases «por temor de omitir ó limitar el sentido del Espíritu Santo, según nuestra fantasía».

En la elección de voces ha procurado valerse de las más claras y expresivas, sobre todo de las autorizadas por los mejores escritores del siglo XVI, anotando aquellas que no se pueden comparar con las que hoy en día las han sustituido, y en las notas se ha atendido al sentido literal sin olvidar lo espiritual.

En el último apartado (Verd, 1973: 144) de esta disertación (esto, como antes se dijo, en la edición príncipe) refiere la adición de ciertas paráfrasis al libro de Job, los Salmos y los Trenos para que el lector pueda entenderlos enseguida y no tenga que acudir a las notas, y los problemas de traducción en determinados libros, en concreto, Salmos y Proverbios.

Como dije antes, en la siguiente edición y en las reimpressiones sucesivas, aparece una «Disertación segunda», donde se profundiza o se asientan determinadas cuestiones dichas antes. Sobre todo existe un intento de reincidir en la conveniencia de la literalidad en la traducción de la Biblia. En un primer momento se muestra partidario de que exista en una nación particular solo una traducción de las Sagradas Escrituras fiel, exacta, y conforme a la letra, con una exposición clara y ajustada al sentir de la Iglesia, para evitar que cada cual pueda escoger la que más convenga a sus intereses (Scío, 1843b: xxxv). La traducción literal la argumenta (Scío, 1843b: xxxvi) sobre determinados pasajes de la Biblia, como Proverb. 30,5 o Deuterom. 4,2,32 y 12,32, siguiendo así la labor de san Jerónimo, cuyo obra fue aprobada por

¹³ Sin embargo Verd (1973, 143) señala: «Está bien conservar el giro original, cuando lo permita la sintaxis, pero habría que distinguir en la motivación. La oscuridad se ha de mantener mientras sea un dato del original, pero no por una pretendida “majestad” del texto sagrado. No es lo mismo “oscuridad” que “profundidad”, aunque algunos quieran parecer profundos a fuerza de oscuros. Tampoco merecen consideración aquellas oscuridades que provengan de error del copista (hebreo o griego) del traductor (latino)».

los mejores padres de la Iglesia y el Concilio. Los condicionamientos que ha marcado la Iglesia para la publicación de traducciones de la Biblia en vulgar no han sido, según refiere Scío, debidamente interpretados y ello ha dado lugar a toda una serie de versiones (evidentemente el estilo de traducción que rechaza Scío) donde sus autores,

«no cuidándose mucho de las palabras del texto, solamente atendieron al sentido de ellas: se ve en otras interpolado todo el texto con palabras, y frases de los mismos traductores, con el fin de que la sentencia quede sin oscuridad, y el estilo, y cláusula, corrientes, elegantes, y sin que puedan ofender á los oídos: y finalmente, en las que aunque no se han tomado tanta licencia, pues van siguiendo la letra mas de cerca, esto no obstante no pueden dejar de ser notadas de algo libres; por manera que apenas se hallará una sola exenta de esta nota» (Scío, 1843b: XLI).

Sostiene que esta libertad de los traductores parte de una moda que se generalizó en el reinado de Luis XIV, época en que se hicieron excelentes traducciones de los escritores profanos; el problema se suscitaba en la traducción de los Libros Divinos donde tomaron «un camino de rodeo, ensancharon los límites de este divino Libro, que el Señor quiso que nos quedase cerrado, y bien sellado» (Scío, 1843b: XLII). Finalmente dice no querer censurar o condenar las versiones parafrásticas admitidas por la iglesia, pero está lejos de admitir el dictamen de aquellos que piensan que éstas deban preferirse a las literales, consideradas, por el excesivo apego «a la letra», menos elegantes y armoniosas (Scío, 1843b: XLIII).

EL CONTEXTO TRADUCTOLÓGICO

Sin embargo, la reflexión contenida en estos preliminares de la traducción de la Biblia no pueden (no deben) dejar de relacionarse con el contexto histórico en el que se insertan, esto es, finales del siglo XVIII (a pesar de la longevidad¹⁴ de esta traducción, en especial de la segunda edición).

Se ha reconocido la importancia de esta época en el terreno de la traducción. En la clasificación de J. Mallafre (Hurtado Albir, 2011: 104) estaríamos desde mitad del siglo XVIII en una etapa filológico-filosófica caracterizada por una defensa de la

¹⁴ En ello incide G. del Olmo Lete (2009: 119) cuando comenta: «A partir del decreto inquisitorial de 1782, que autorizaba las versiones en lengua vulgar con cautelas, y dejando aparte libros sueltos traducidos a lo largo de los siglos XVIII y XIX, las versiones modernas del *Antiguo Testamento* en castellano arrancan de la llevada a cabo por Felipe Scío de San Miguel (Valencia, José y Tomás de Orga, 1790-1793) a partir de la *Vulgata*. Esta versión, refundida por Félix Torres Amat sirviéndose de una versión inédita de José Miguel Petisco (1823-1825), fue el texto bíblico en uso en España hasta los años 1940, cuando aparecieron las dos versiones directas del hebreo, la de Eloíno Nácar (*Antiguo Testamento*) y Alberto Colunga de 1944, y la de José María Bover y Francisco Cantera (*Antiguo Testamento*) de 1947, que se han seguido reeditando».



imposibilidad de la traducción y de un literalismo culto. En España, el siglo XVIII y el primer tercio del siglo XIX coinciden con un momento de gran efervescencia traductora, en los que, conforme a los datos aportados por García Hurtado (1999: 38-39) un 31,74% de las obras que se traducen son de temática religiosa, frente al 19,24% que pertenece a literatura (por el contrario, de las lenguas que se traduce el latín ocupa un escaso 16,4% frente a la multitud de obras traducidas en francés, cuyo porcentaje se cifra en un 55,11%).

En el marco en que se inserta esta traducción de la Biblia, como apuntaban M.^a J. García Garrosa y F. Lafarga (1994: 6-21), se da un ejercicio de teorización bastante apreciable entre los que se dedican a la tarea de verter en otras lenguas, lo cual se plasma en el desarrollo de una temática vasta y diversificada. Y de estos temas que se tocan, aquí se desarrollan no pocos.

Lo primero que habría que indicar es que Scío refiere muchas veces sus reflexiones desde una perspectiva contrastiva o polémica (recordemos que esto, por lo menos en la edición que manejo, se nota desde la misma advertencia de los editores, quienes justifican esta reimpresión no tanto por la dificultad de encontrarla, como por la circunstancia de que había introducido la Sociedad Bíblica londinense muchos ejemplares mutilados, afines a la secta que representaban, que llevaban al frente el nombre del escolapio).

Como se ha visto antes, en las disertaciones previas a la traducción de la Biblia aparecen dos de los temas que más preocupan en el siglo XVIII a los que profundizan sobre la traducción, a saber, la fidelidad o la libertad en el tratamiento del original y su versión al español, y las repercusiones de la actividad traductora en el desarrollo de la lengua castellana¹⁵.

¹⁵ La acuciante diferencia entre la lengua castellana y el latín, en relación a una trasnochada, creo, pervivencia del tópico de la *patrii sermonis egestas*, aparte de otros pormenores, la refiere el escolapio en el siguiente párrafo de la primera «Disertacion»: «Causa verdaderamente admiracion, que se hayan hecho tan conocidos progresos en la restauracion de la lengua latina, y que padezca la nuestra un atraso tan considerable en esta parte. Pero nada estrañaremos, si entrando sin preocupacion á indagar la causa verdadera de esta diferencia, conocemos y confesamos de buena fé, que llevamos errado el camino, y que no seguimos el que aquellos trillaron para restituir la lengua latina á su primitivo lustre. Estos pues, desechando todas aquellas voces nuevas y peregrinas, que se habian introducido, á escepcion de aquellas que ó por necesidad, ó porque no habia otras, adquirieron legitimo derecho entre las latinas, se ciñeron á no usar de otras, que de las que hallaban autorizadas con el uso de los escritores mas puros del siglo de Augusto; y por este medio llegaron al fin, que se habian propuesto. Por manera, que el que pretende escribir en latin con pureza y propiedad, ha de poner necesariamente la mira, en que se parezca lo que escribe á lo que nos ha quedado de aquellos tiempos, en que tuvo su mayor perfeccion la lengua latina: y el que se aparta de este rumbo y sigue otro, da consigo al través, y cae en un estilo bárbaro, impropio y por lo comun muy hinchado y duro. Pues á este mismo modo entiendo yo, que en vano pretenderá hacer alarde de que posee la pureza y perfeccion de la lengua castellana, el que en lo que escribe y habla, no se acomoda al estilo y espresion, que admiramos en los escritores mas puros del siglo XVI; y que los que no siguen este camino, y dejando el uso de las voces propias y nativas, les substituyen otras nuevas y estrangeras, en vez de enriquecerla, la empobrecen, la deforman, la corrompen, y adulteran» (Scío, 1843a: xxv).

La primera cuestión, la de la fidelidad o la libertad, es el asunto que más atención ha merecido en casi todos los tiempos. La actitud más generalizada en ese momento, la de buscar un difícil punto medio entre la fidelidad más absoluta, considerada como servil, y la completa libertad, en cuyo caso el traductor pasa a ser ya un autor, no se dio en Scío (al margen cabe indicar que esa posibilidad de libertad se reservaba a textos literarios, a obras de creación), quien entraría así en el grupo de los que consideran que la principal virtud de la traducción es la de ser exacta (no se atreven en nada a alterar el original traducido); entre éstos se encuentran el profesor de Griego de los Reales Estudios de Madrid, Casimiro Flórez Canseco, el abogado José de Covarrubias y el presbítero Francisco Patricio de Berguizas.

Esa fidelidad máxima era poco más o menos que exigida en la traducción de obras religiosas o morales, y de obras destinadas al aprendizaje de las lenguas. Entre las primeras se inscribe la versión de Scío, quien como vimos recurre a diversos argumentos (procedencia divina de estos textos, gravedad de los misterios que contienen, los muchos errores en el dogma que ha provocado la libertad en su interpretación) para afirmar que, en la traducción de los Libros Sagrados, hay que evitar absolutamente la paráfrasis y seguir literalmente el texto, respetando y guardando «hasta los ápices del original» (Scío, 1843a: XXIV).

Otra cuestión son las herramientas de que se valió el autor. Es evidente que Scío conocía algunas traducciones de la Biblia, de las que hace mención erudita, tanto españolas como extranjeras, y entre éstas determinadas versiones francesas ya mentadas antes, de donde tomó muchas referencias para sus notas. Parece que no era ajeno tampoco a las lenguas, hebreo y griego, en que se escribieron los textos originales (así Verd, 1973: 153). Todo lo cual relaciona la labor del escolapio con la preocupación que existía en el siglo XVIII de contar con conocimientos suficientes a la hora de ejecutar esta tarea.

Asimismo, de entre los tópicos que aparecen en los preliminares de las traducciones dieciochescas destaca la mención a las autoridades. En casi todas las traducciones se encuentra la mención a los pensadores de la Antigüedad a los que se han atribuido en la tradición literaria determinadas reflexiones sobre la traducción. En Scío, aparte de la cita frecuente a Jerónimo, se encuentra también Horacio¹⁶.

En definitiva, para ir terminando, la labor del padre Felipe Scío en la traducción de la Biblia creo que debe ser contemplada en el contexto del traductor como transmisor y no como creador. En este caso el papel que ha elegido el escolapio es sujetarse a un texto al que tiene consideración infinita («el texto entre los textos») y cuya trasgresión traería muchos problemas, sobre todo, errores de interpretación que puede afectar al mensaje divino.

Es manifiesta una renuncia absoluta a la libertad creativa y un sometimiento al mensaje escrito, que, incluso, es mayor en la segunda edición, donde lamenta no

¹⁶ Como Horacio trata Scío de la introducción de voces nuevas. Cf. la nota 11 de este trabajo.

haber sido mucho más literal. Aquella renuncia no es contraria al conocimiento que tenía de la traducción, al entendimiento de los preceptos de esta tarea, y tampoco impide una gran erudición que abrumba, la preocupación por buscar la edición más fiable o por cómo va a quedar el texto en castellano. Ello podría explicar la vigencia de esta obra, que supo caminar por proceloso mar de las traducciones y durante mucho tiempo modelar el lenguaje bíblico, a la espera, quizás alargada —también costosa—, de una labor de revisión, crítica y edición modernas de la misma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALAGUÉ, M. (1961): «Reivindicación de la Biblia del P. Scío», *Analecta Calasanciana*, n.º extr. III: 393-461.
- FAUBELL, V. (1993a): «El auge de la Escuela Pía», en B. DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (Siglos XVI-XVIII)*, Ediciones SM - Ediciones Morata, Madrid, pp. 708-720.
- (1993b): «Felipe Scío Rianza», en B. Delgado Criado (coord.), *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (Siglos XVI-XVIII)*, Ediciones SM-Ediciones Morata, Madrid, pp. 774-776.
- GARCÍA GARROSA, M.ª J. - LAFARGA, F. (1994): *El discurso sobre la traducción en la España de siglo XVIII. Estudio y antología*, Edition Reichenberger, Kassel.
- GARCÍA HURTADO, M. R. (1999): «La traducción en España, 1750-1808: cuantificación y lenguas en contacto», en F. LAFARGA (ed.), *La traducción en España (1750-1830). Lengua, literatura, cultura*, Ediciones de la Universidad de Lleida, Lleida, pp. 35-43.
- GARCÍA YEBRA, V. (1983): «Traducciones bíblicas y traducción literaria», en *En torno a la traducción. Teoría. Crítica. Historia*, Gredos, Madrid, pp. 227-236.
- HURTADO ALBIR, A. (2011): *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Cátedra, Madrid, 5ª ed.
- LÓPEZ VIDRIERO, M.ª L. (1994): «La imprenta en el siglo XVIII» en H. ESCOLAR (dir.), *Historia ilustrada del libro español. De los incunables al siglo XVIII*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Pirámide, Madrid, pp. 233-237.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1982): *Historia de los heterodoxos españoles*, B.A.C., Madrid. 2 tomos.
- OLMO LETE, G. DEL (2009): «Biblia (*Antiguo Testamento*)», en F. LAFARGA - L. PEGENAUTE (eds.), *Diccionario histórico de la traducción en España*, Gredos, Madrid, pp. 118-120.
- SCÍO, F. (1843a): «Disertacion preliminar sobre la traslacion de los libros sagrados á la lengua castellana» en *La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata Latina, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y Expositores Católicos por el Illmo. S.º D. Felipe Scio de San Miguel, Ex-provincial del Orden de las Escuelas Pías de Castilla, Tomo Primero del Antiguo Testamento*, A. Pons y C.ª, Libreros - Barcelona Editores, pp. xv-xxxiv.
- (1843b): «Disertacion segunda» en *La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata Latina, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y Expositores Católicos por el Illmo. S.º D. Felipe Scio de San Miguel, Ex-provincial del Orden de las Escuelas Pías de Castilla, Tomo Primero del Antiguo Testamento*, A. Pons y C.ª, Libreros - Barcelona Editores, pp. xxxv-xlv.
- VERD, G. M. (1973): «El Padre Scío, traductor de la Biblia», *Estudios bíblicos* 32: 137-156.



LA TRADICIÓN CLÁSICA EN *DEBATE ENTRE UN CRISTIANO Y UN JUDÍO*, *LOS DIEZ MANDAMIENTOS*, *LIBRO DE LOS DOCE SABIOS* Y *LIBRO DE LOS CIEN CAPÍTULO*S*

Germán Santana Henríquez
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
gsantana@dfc.ulpgc.es

RESUMEN

Este trabajo intenta desentrañar la tradición clásica grecolatina presente en cuatro obras anónimas castellanas del siglo XIII. En las dos primeras, el lenguaje directo y la forma dialogada junto con la brevedad de su contenido obedecen a que están dirigidas a un público prácticamente iletrado; las otras dos, sin embargo, pertenecientes a la prosa sapiencial castellana de origen oriental, con una estructura en forma de sentencias, se convirtieron en verdaderos manuales de urbanidad para nobles y vasallos.

PALABRAS CLAVE: Tradición clásica. Edad Media. *Debate entre un cristiano y un judío*. *Los diez mandamientos*. *Libro de los doce sabios*. *Libro de los cien capítulos*.

ABSTRACT

«The Classical Tradition in *Debate entre un cristiano y un judío*, *Los diez mandamientos*, *Libro de los doce sabios* and *Libro de los cien capítulos*». This paper attempts to show the Graeco-Roman Classical Tradition in four anonymous works from the 13th century. The first two works present a direct language with dialogues and are very short because as they address an audience that is illiterate in practical terms. The other two, however, can be categorized as Castilian Sapiential prose, and are structured in terms of maxims. These works came to be true handbooks of good conduct among noblemen and vassals.

KEY WORDS: Classical Tradition. Middle Ages. *Debate entre un cristiano y un judío*. *Los diez mandamientos*. *Libro de los doce sabios*. *Libro de los cien capítulos*.

El estudio de la historia de la recepción y tradición de las obras maestras de la literatura grecolatina mantiene la continuidad de los contenidos de los textos antiguos y su repercusión, efecto e influencia en el mundo moderno (Natividad Robledo, 1965; Rodríguez Alfageme y Bravo García, 1986; Rodríguez Alfageme, 1988; López Férez, 2007; 2010). Las ideas intemporales, de perpetua validez, de la civilización antigua eran objeto de la más vital e inmediata relación con nosotros haciéndose presente en la fórmula latina *Quid ad nos*. Una moderna corriente de la crítica literaria actual, nacida y desarrollada fundamentalmente en Alemania por iniciativa de H. R. Jaus y su escuela, pero con cultivadores franceses de la talla de



R. Escarpit y R. Andioc, la “estética de la recepción” o “recepción de la literatura”, preconiza frente a una historia de los hechos literarios de carácter biográfico, un análisis de la recepción y supervivencia de las obras literarias basado en la experiencia de los lectores y sus efectos e influencias. La tradición clásica puede entenderse en sentido amplio, desde la presencia continuada de mitos grecorromanos en dicha producción hasta la evocación de citas, autores, lugares y traducciones de todo tipo que reverberan la impronta clásica. El autor también puede utilizar giros, versos o palabras de otro, incorporándolas a su relato, frecuentemente en contextos y significados muy diversos del original, sin citar al autor previo, pero sin pretender tampoco ocultarlo. Este procedimiento, conocido como intertextualidad, supone un reconocimiento explícito de que toda literatura y toda escritura se engarza en la cadena de la tradición (Highet, 1954; Lloyd-Jones, 1974; Lida de Malkiel, 1975; Finley, 1983; Rodríguez Alfageme y Bravo García, 1986; Sourvinou-Inwood, 1991; Santana Henríquez, 2000; Martínez Hernández, 2002: 167-200 y 227-253). La primera de las obras, *Debate entre un cristiano y un judío*, se presenta como un breve tratado apoloético de carácter didáctico que, en forma de *altercatio*, realiza una defensa polémica de la doctrina cristiana, al tiempo que satiriza la religión judía. El autor ha elegido como tema la discusión entre un cristiano y un judío sobre tres preceptos de la religión del segundo. El asunto no es nuevo, ya que las controversias entre personajes de distintas religiones se repiten desde los albores del cristianismo. Un texto griego del siglo II de nuestra era se considera la más antigua apología cristiana contra los judíos, *Diálogo contra Trifón* de Justino, al que seguiría el *Octavius* de Minucio Félix que presenta igualmente un diálogo entre un cristiano y un gentil bajo el modelo de Cicerón. La confrontación de opiniones sobre un tema mediante la disposición dialogística define el texto como un debate que, dado el argumento específico, se conforma en el género de la *altercatio* religiosa que tuvo amplio desarrollo en las letras cristianas. Durante el siglo XIII en países europeos cristianos donde existían importantes comunidades judaicas se incrementaron las controversias públicas entre un cristiano y un judío, organizadas y presididas por autoridades civiles y jerarquías eclesiásticas, para discutir asuntos religiosos y acerca de los libros sagrados del judaísmo, especialmente del *Talmud*, que no se conocía hasta entonces por parte de la Iglesia. El incremento de tales confrontaciones a partir de 1240 debido a las frecuentes denuncias contra dicho texto sagrado, como la mantenida entre Jaime I de Aragón en el año 1263 en la ciudad de Barcelona entre el converso Pablo Christiano y el rabino Nahmánides, a pesar de la inferioridad de condiciones con que los judíos solían acudir a estos debates, significaban un avance notable respecto a otros métodos de ajustar diferencias, como el duelo con garrotes mediante el enfrentamiento en la plaza pública entre dos luchadores que representaban a sus respectivas comunidades. El intercambio de preguntas y respuestas breves introduce la mate-

* Este trabajo se engloba en la Acción Complementaria FFI2011-14198-E.

ria de discusión: las ordenanzas de la ley judía. El comportamiento del cristiano descubre y anuncia el tono que se mantendrá a lo largo de la disputa que no será un debate acerca de las dos religiones sino una inquisición del cristiano sobre la judía. El cristiano se adentra en la exposición de cada uno de los preceptos en porfía, de acuerdo con un orden que también él fija: la circuncisión, la observancia del descanso sabático y la imposibilidad de conciliar la creencia en un Dios único y verdadero con el concepto de las semejanzas de Dios. A la exposición de cada norma sigue en los tres casos una argumentación contra la misma que pretende cimentarse en la propia ley judía o en su incumplimiento patente o presunto.

La circuncisión se inicia con la cita del nombre del precepto (*milá*), al que siguen los de las acciones del proceso ritual (*períá* o corte del prepucio y *mezizá* o succión de la sangre por el rabino). El interlocutor no se contenta con una mera cita de la prescripción sino que ahonda en detalles que revelan un conocimiento minucioso de la ceremonia. Echa en cara el cristiano a su oponente la práctica de la circuncisión presentando el hecho como un ultraje mediante la repetición del vocablo *fonta*, “afrenta”, expresando su repugnancia ante el mismo, verdadero sofisma, ya que el rabino no traga la sangre succionada sino que la escupe. Pero la aversión hacia tal acto se manifiesta con una imagen sexual atrevida, al alegar que el rabino utiliza su boca para una función propia de la vagina femenina:

Ond' quando bien mesuraredes, fonta vos y iaze et muy grand', que la boca de vuestro rabí, que compieça vuestra oración, feches coño de mujer. E demás sabedes que la barba et las narices an y mal logar; e demás veedes qual fonta de sugar sangre de tal logar.

El reposo sabático cuenta con un claro fundamento en los libros proféticos (Éxodo, Deuteronomio, Isaías, Jeremías, Amós) y en la *Torá*. En cuanto a la denuncia del cristiano del comercio en sábado, actividad contraria a la ley judía, subyace una dura crítica social que remonta a las primeras noticias sobre judíos en el condado de Castilla, llegando a abrirse tiendas y locales de venta durante los siglos XII y XIII. Esta incipiente actividad comercial se amplía a otras áreas lucrativas como los negocios cotidianos a crédito, la recaudación de impuestos y el arrendamiento de las rentas del reino:

Agora fablemos de sabaat. Hay nin dar nin prender nin fazer obra, don seya levantada, che tú digas: «A logro tan bien cuentas el sábado como el otro día». Ond' provaré que el tu sábado vendes et non has sábado ninguno, ca omne quel' vende non l'á et quebranta su ley.

La circuncisión y el sábado se convirtieron en los rasgos más llamativos del judaísmo. La primera estuvo tan extendida en el mundo semítico que incluso se discuten sus orígenes exactos mientras que el descanso sabático fue práctica exclusiva del pueblo judío que la fue fijando en un largo proceso reflejado en la recopilación talmúdica. Así diversos autores se fijaron destacadamente en tales particularidades, como Novaciano, que según Jerónimo en *De viris illustribus* 70, de las tres epístolas contra los judíos, dos se ocupaban *De circuncisione* y *De sabbato*, y que un siglo



después, Gregorio de Granada, al tratar en sus homilías las relaciones entre cristianos y judíos, concede también interés a la circuncisión y la observancia sabática. La tendencia sofística del cristiano se explica porque el texto en romance se destina a un público iletrado, frente a lo que ocurría con los debates en latín; el judío por las características de su intervención no queda atrás en argucia.

La acusación de no creer en el Dios único y verdadero vendrá acompañado por parte del cristiano de varios pasajes que combinan textos de *Isaías* y del *Deuteronomio*, intercalándose en la disputa un nuevo asunto: la encarnación, con un oportuno empleo de la *expolitio*, es decir, de la acumulación de varias citas en un momento de su discurso con el propósito de reforzar sus presupuestos, variante de la *amplificatio*. La respuesta del judío se sostiene mediante construcciones anafóricas y figuras etimológicas en la que los Salmos referidos a los ojos y la cara de Dios tienen cabida preponderante. El judío utiliza en su respuesta la versión latina de la *Vulgata*, aduciendo como autoridad el libro de los *Salmos*, el texto del Antiguo Testamento más leído, comentado y glosado por los escritores cristianos del Medievo. El punto referido a la creencia en un solo Dios verdadero, amén de indicar la condena del politeísmo, suscita el problema de su concepción antropomórfica referida a la representación de Dios por imágenes. Un preciso conocimiento de la Biblia en cuanto que las creencias religiosas constituyen el meollo de la disputa margina el uso de cualquier elemento mítico que, no obstante, parece presagiarse en la condena de la idolatría ante los diversos nombres del Creador:

Agora fablemos de creer verdadero Deus. ¿Cómo creedes verdadero Deus? Che nos falamos en ley que en III maneras los clamades, ond' dezides: «Cados, cados, cados Adonay Sabaoth». E demás dezides: «Eloe Abraam, Eloe Ysaac, Eloe Jacob». Si vos un Dios creedes, ¿cómo lo clamades de tantas naturas? O a aquel Dios que vos creedes, que me digades qué simillas ha; si á simillas de omne o de qué.

La última intervención del judío recoge las tres únicas frases en latín que se advierten en el *Debate entre un cristiano y un judío*:

«Oculi Domini super iustos et aures Rius in preces eorum»... «¿Quo ibo a spiritu tuo? ¿Et quo a facie tua fugiam?».

El tratado de los *Diez mandamientos* se presenta como un manual de confesor redactado en dialecto navarro-aragonés que describe de manera sistemática cómo el sacerdote debe interrogar al penitente sometiéndolo a un examen de conciencia basado en los diez mandamientos, en los cinco sentidos, así como en el interior y el exterior del pecador. El texto, uno de los peor conocidos de la literatura española del siglo XIII, contiene además recomendaciones acerca de las penitencias que el sacerdote debe infligir, describe los pecados que los maridos cometen con su propia mujer y termina con los casos reservados al obispo y al papa. Se trata de la única muestra de un manual de confesor del siglo XIII escrito en romance, algo extraordinario ya que los tratados doctrinales de este tipo solían difundirse en latín, ya que la Iglesia no veía con buenos ojos la posesión de textos religiosos, sobre todo, de traducciones de la Biblia. Sin embargo, a pesar de este recelo eclesiástico, durante



el siglo XIII circularon diversas traducciones bíblicas y, sin duda, textos religiosos de otra índole, entre ellos tratados didácticos. Había una total discordancia entre la lengua en que tales textos debían estar redactados, el latín, y el público al que estaban destinados en último término, es decir, los creyentes que ya no entendían dicha lengua. A causa de ese dualismo lingüístico y debido a su calidad de padres espirituales los sacerdotes se veían en la necesidad de actuar de intérpretes. La vida cotidiana les exigía verter los textos religiosos de toda índole en la lengua “en cual suele el pueblo hablar con so vezino”. A ello se sumaba que no sólo el pueblo tenía dificultades con el latín sino también el mismo clero parroquial, cuya educación dejaba no poco que desear en la época, una circunstancia que la Iglesia deploró durante todo el siglo XIII, y que trataba de superar con la fundación de nuevas escuelas y fomentando la enseñanza del clero. La necesidad explica, por tanto, el creciente número de textos en romance a medida que avanzaba la centuria. Esta situación se vio naturalmente favorecida cuando, bajo el reinado de Alfonso X el Sabio, el castellano adquirió un nuevo *status*, pasando de dialecto, considerado como forma lingüística inferior, a lengua cancilleresca y a lengua literaria y científica, apta para una prosa de alto nivel. Las circunstancias históricas evocadas y algunos indicios del texto, como los cuatro versos mnemotécnicos en latín, hacen sospechar que la fuente hipotética de los *Diez mandamientos* fue un tratado latino:

Sper<e>ne deos fugito perjuria . sabata serva / Ne sis ocisor mecus. Fur. Testis in-
cucio. Sibi tibi pa(t)ris / honor. Sit tibi matris amor. Vicinique thorum. Resque. /
Caveto suas.

Estos versos se atribuyen a Petrus Riga, que vivió aproximadamente de 1140 a 1209, siendo estudiante parisino en 1165 y posteriormente canónigo de Reims. Se trata de los versos 377-380 de su Biblia versificada, titulada *Aurora*, escrita entre 1170 y 1200, y refundida entre 1200 y 1208 por Aegidius de París. La *Aurora* gozó de un extraordinario éxito como texto escolar en todo el siglo XIII europeo. Sin embargo, el autor de los *Diez mandamientos* no tomó estos versos directamente de la *Aurora*, sino indirectamente a través de un manual latino anónimo para la confesión, *Cum ad sacerdotem*, que registra el siguiente incipit: « Cum ad sacerdotem peccator acceseverit pro peccatis confitendis ... ». La primera parte del texto latino —no traducida— abarca la acogida del penitente por el sacerdote, las preguntas acerca de la persona, exhortaciones para que el pecador confiese todas sus faltas sin timidez, y finalmente, contiene el principio del examen de conciencia, que consiste en un interrogatorio en torno a los siete pecados capitales. El traductor español se vio obligado a decidirse por una parte del modelo, y no cabe duda que optó por la más útil y menos pesada del manual latino que tenía delante. Para la existencia de *Cum ad sacerdotem* en la península Ibérica disponemos de la traducción navarro-aragonesa, esto es, los *Diez mandamientos*, el fragmento de Montserrat y una refundición del texto latino en la obra de Jacomo Petit, *Theodori Sanctissimi ac Doctissimi Archiepiscopi Cantuarensis Poenitentiae*, París, 1677, pp. 347-357, obra que reproduce un *Formulaarium Poenitentiale* en el que se identifican con relativa facilidad las huellas de la versión primitiva.

Una clara crítica del politeísmo y de la brujería parece dibujarse en el primer mandamiento:

El primero es no auras otros dios si a mi non – En est / madamiento pecan los que façen encantaciones o conjurjos / por mulleres o getan suertes por las cosas perdididad o / catan agujeros o van a devinos.

El tercero de los mandamientos recoge uno de los asuntos de la obra anterior, el de la observancia sabática, equiparado en esta ocasión con la santificación del domingo como día de descanso:

El terçero es venga-sete / emjente del día sabado que lo fagas sancto - *[Sabado tanto / quier decir como dia de folgança Este es el nuestro domingo]* / en este mandamjento peca qui façe obra nenguna. Así / como arar e cavar [e podar]* e coser e tallar / escribir e jr a molino [o a mercado]* o a segar [o exer / mentar]* o otras cosas que puede preguntar el preste al que / se confiesa catando el homne e la persona que es. E demande / si canto cantares lujuriosos en vigalias porque es grant / pecado en domjngo si fiço alguna obra servill.

Dentro de los casos reservados al obispo y al papa se contienen el homicidio, la violación, la sodomía, el incesto y la simonía (compra o venta deliberada de cosas espirituales o temporales inseparablemente anejas a las espirituales), propias de los gentiles y paganos:

Aquí debe / saber el preste quales casos deven jr al bjspe. Si façe el / pecador con so hermana o con virgen o es omjcida o façe / sacrilegio o ferjeu padre o madre o es sodom[i]ta [que es omne que jace contra natura]*. Et estos casos deven / jr al papa. Así como qui ençe[n]de iglesia o fi(e)re clerigo / o façe simonia [que es comprar ordenes o beneficio / de glesia o otros donos de dios que se dan por / natura e non por dineros]* o logrero publico.

Los cinco sentidos participan de las desviaciones más tópicas y perseguidas por la Iglesia en el Medievo y que se relacionan principalmente con el sexto (*non faras fornicio*) y el décimo (*non cobdiciaras de to cristiano la Muller ni la filla ni el servo ni la sierva ni el buey ni el asno ni ren que alma aya*) mandamientos. A propósito del gusto y del tacto se nos indica:

E beven el / vino puro las carnes *[calentes]* muytas por ra / çon de luxuria e beven *[huevos]* por exa raçon / ed es maor pecado que si quebrantas la cuaresma.

Del taner si toco Muller en las tetas o en otros logares / de vergonça.

Desde el siglo XII se suceden textos sobre el arte de gobernar coincidentes con un cambio profundo en la construcción política de las monarquías europeas que empiezan a formular en rígidas definiciones legales las relaciones entre el rey y sus vasallos. Esta nueva conciencia monárquica renueva la ya clásica discusión de los deberes a la vez prácticos y éticos del rey, y así contamos con el *Policraticus* de

Juan de Salisbury (1159), *De principis instructione* de Giraldus Cambrensis (1217), *De regimine principum* de Egidio Romano (1287) o el *Eruditio regum et principum* de Gil de Tournai (1295). En España, además, los ritos de la coronación se acompañaban de sermones sobre el buen monarca donde se enumeraban y comentaban las virtudes más elogiadas en el rey con una explicación sucinta de las funciones monárquicas, tal y como se documenta en el *Ceremonial para la coronación y consagración de los Reyes de España*, compuesto por Ramón de Losana hacia 1250. En el ciclo litúrgico igualmente el hecho de que los reyes magos reconocieron la sabiduría de Cristo, y que fueron guiados por la estrella de Dios, llegó a servir como momento de especulación ética sobre los deberes del buen príncipe. En este ambiente se sitúa *El libro de los doce sabios*, conocido también con el nombre de *Tratado de la nobleza y lealtad* y *Libro de la nobleza y lealtad*, manual para el perfecto príncipe que comisionó Fernando III hacia 1237 con un epílogo escrito en los primeros años del reinado de su hijo Alfonso X. Es ésta una de las primeras obras originales en prosa castellana que inicia una larga ristra de tratados sobre el buen gobernador, tema especialmente frecuente en la prosa didáctico-moral del Medievo. Hay que recordar que el escritor medieval se nutre de un sistema de educación en el que la retórica constituía parte primordial de la enseñanza. Su imagen del mundo se compone de una mezcla de ciencia griega y de teología judeocristiana y sus tres principios esenciales eran la armonía, la jerarquía y las concordancias que se dan entre los distintos órdenes de la existencia. El texto propuesto consta de un prólogo, unos sesenta y cinco capítulos y un epílogo en los que se concentran frases vagas y poco prácticas con discursos sobre tácticas explícitas de guerra y consejos utilitarios sobre las maneras de mantener cierto dominio sobre los súbditos, al lado de motivos totalmente altruistas referentes al ejercicio y las metas del poder monárquico. La convocatoria de los doce sabios por parte del rey tiene como propósito ofrecer consejos al monarca sobre el arte de bien vivir y gobernar, además de preparar un tratado docente para el uso de sus hijos los infantes. Al parecer, la literatura medieval castellana conoció las anécdotas o tradiciones de reuniones de doce sabios entre los griegos antiguos. Así parecen atestiguarlo la *General Estoria* cuando describe cómo el rey Júpiter pretende establecer un nuevo nombre para Atenas convocando a doce de los más ilustres sabios, y el *Tratado de la comunidad, de su buen gobierno, del príncipe y sus ministros* donde menciona a los doce sabios jueces de Atenas. Las fuentes en las que bebe esta obra presentan una doble vía: árabe-oriental, al modo de colecciones de sentencias y aforismos como *Buenos proverbios* y *Bocados de oro*, y occidental cristiana, visible en referencias a la Virgen, a la función de Cristo al guiar a los tres reyes magos, en las virtudes como armas contra los vicios enemigos y a fábulas y máximas que se derivan de la literatura latina medieval. Sin embargo, no es este libro ni una traducción de otro tratado ni un sencillo acomodo de los fragmentos árabes más atrayentes, como lo fueron otras compilaciones medievales. Asistimos a un tratado original de un cristiano que tenía familiaridad con el acervo de dichos y anécdotas sacados de las traducciones de obras árabes, pero que a la vez sabía latín y las máximas y fábulas corrientes de su época. Ideas de gran importancia literaria son las relativas a la fortuna y al mundo misterioso del más allá de los mares o de debajo de la tierra. También se observa un esfuerzo por armonizar el relato bíblico con la historia profana. La cristianización

de libros, mitos y personajes paganos era corriente en la antigüedad, idea que parte de san Agustín que consideraba bueno “expoliar a los egipcios” de sus vasos preciosos dedicados a dioses paganos, para emplearlos en cosas santas y dedicarlas al verdadero Dios. Dentro de este proceso, una de las figuras que más se cita, aunque convertido en caballero medieval y fiel cristiano es Alejandro Magno. Los consejos dados por Aristóteles a Alejandro forman la base de numerosas obras didácticas de la época. En el *Libro de los doze sabios* las acciones ejemplares del macedonio se ofrecen como paradigma para el joven príncipe. Conocemos una larga serie de vidas de Alejandro Magno, hijo de Filipo, rey de Macedonia. Entre los más conocidos escribieron su vida y hazañas Quinto Curcio, *Historia de Alejandro Magno*, entre los años 30-70 de nuestra era, Plutarco y Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno*, vidas que se influyeron mutuamente y que son los precedentes de obras ya cristianizadas y moralizadoras, como la del Pseudo-Calístenes del siglo III, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. En España tres ediciones influyeron notablemente: la *Nati-vitas et victoria Alexandri Magni* o *Historia de Preliis*, editada por el arcipreste Leo de Nápoles, traducida al latín de unos manuscritos griegos que halló en Constantinopla, el *Alexandreis* del clérigo francés Gautier de Chatillon, escrita en hexámetros latinos entre 1178 y 1182, y el *Roman d’Alexandre* (siglo XII), sin olvidar *El libro de Alexandre*, de principios del siglo XIII y el más extenso de la producción del mester de clerecía.

Una clara presencia de la huella occidental es la serie de referencias a fábulas y máximas que se derivan inmediatamente de la literatura latina medieval. Encontramos varios ejemplos de la primera aparición en lengua castellana de fábulas, fórmulas y dichos que van a ser comunes en la literatura posterior, especialmente en el *Libro de buen amor*, el *Corbacho* y *La Celestina*. La lista de dichos incluye uno, en latín, de Catón, tal y como aparece al final del capítulo XIII, *Quel rey o príncipe debe ser escaso en aquellas personas e logares de que se non espera alguna virtud*:

Onde dixo Catón: «Ynterpone tuys ynterdum gaudia curis» (8-9).

La referencia es de *Disticha Catonis*, III, 6 y el dicho aquí citado se encuentra en *Partidas*, II, 5, 20, en el *Lucidario*, capítulo 62 (*interposuit interdum gaudia curis; e quiere dezir: entre todos los cuydados pon en medio a las vezes algund plazer*); en el prólogo del *Cavaller Zifar*, y en el *Libro de buen amor*, c. 44:

Palabra es de sabio, e dízelo Catón,
quē omne a sus cuidados, que tiene en coraçón,
entreponga plazer es alegre razón
ca la mucha tristeza mucho pecado pon.

Otro de los dichos es, al parecer, de Cesáreo, tal y como recoge el capítulo XLIII, *En que el rey más sea temida la su boz por pena que por sangre*:

Comoquier que a las vezes la sangre trae segurança de pueblo e es corregimiento de los malos, que mejor es cortar el mal árbol que dexarlo creçer en ramas. Que dixo el filósofo Çesario: «Del mal árbol nin rama nin foja» (3-6).

El nombre del filósofo remite a San Cesáreo, obispo de Arlés (470-643), cuyos sermones y comentarios bíblicos eran conocidos en España durante esta época. Escribió este clérigo varios sermones sobre este dicho del evangelio de San Mateo, 7.17-19: “todo árbol bueno da buenos frutos y todo árbol malo da frutos malos...”, especialmente en los sermones XXII, *De caritate*, y XXVII, *De similitudine ulmeae arboris et de vite*, donde ofrece varias alusiones arbóreas que pueden haber dado origen al refrán citado.

Otro de estos dichos se recoge en el capítulo XXX, *En que el rey non deve tardar a los que viere o sopiere que lo fazen bien*:

Otrosý señor non dudes nin tardes la merced a los que vieres e sopieres que lo fazen bien e son buenos e leales e de voluntad te sirven, que dize el ensyenplo: «Qui cito dat, bis dat; [nescit dare] qui munera tardat» (1-4).

Esta sentencia pertenece seguramente a un refranero medieval, con varios antecedentes clásicos y con una vasta historia en la paremiología castellana posterior. No son meras citas en una lista larga, sino frases claves en los capítulos donde se insertan. La expresión “Quien da luego dos veces da; no sabe dar quien tarda en regalar” parece contener dos partes; la primera, *Bis dat qui cito dat*, “Da dos veces el que da rápidamente”, se documenta en el escritor latino de la antigua Roma, Publio Siro, en el siglo primero antes de Cristo. De este autor sólo se nos ha conservado una colección de sentencias y una serie de máximas morales. Esta colección fue recopilada en fecha temprana, puesto que era conocida por Aulo Gelio en el siglo II. Cada máxima está compuesta de un único verso y ordenada alfabéticamente. La que recoge el texto pertenece a *Sententiae* 1.6.

Las fábulas grecolatinas a las que alude nuestro texto incluyen la de Júpiter y las ranas en el capítulo X, *De como el rey o príncipe o regidor de reyno debe aseñorearse de su pueblo*:

E más temido deve ser de los grandes que de los pequeños, e con mayor abtoridad se deve aseñorear dellos, e que todos teman su saña e ayan pavor de errar e enojar con sus maldades e yerros, que non cunple que sea ygual a la viga que dio Júpiter a las ranas, que del golpe se asombraron e después subían ençima della (7-12).

El episodio de la viga que dio Júpiter a las ranas se halla difundido principalmente en la fábula esópica, “De Júpiter y las ranas” y encontramos otra versión en las *Fábulas* de Félix María de Samaniego. El uso más célebre de esta fábula en la literatura medieval española es el del *Libro de buen amor*, cc. 199 y ss., y la lección de la misma visible en el *Corbacho*, 1, cap.4.

Igualmente contamos con referencias a los casos clásicos de Aristóteles, Virgilio, David y Salomón, víctimas todos de mujeres engañadoras, tal y como registramos en el capítulo VII, *Que fabla de la castidad e de las sus virtudes*:

E por la luxuria vimos perdidos muchos príncipes e reys, e deseredados de sus reynos, e muchas muertes en desonrras e perdimientos asý de cuerpos como de almas de que damos ensyenplo en el rey David e el destruyimiento que Dios fizo por su pecado, en



el rey Salamón que adoró los ídolos, e en Aristóteles e Virgilio, e en el rey Rodrigo que perdió la tierra de mar a mar, e con otros reys e príncipes e sabidores que sería luengo de contar de que las estorias dan testimonio (18-25).

Este aspecto de la personalidad de Aristóteles es frecuente en la literatura de la época, tal y como se observa en el *Corbacho*, capítulo XVII:

¿E demás Aristóteles, uno de los letrados del mundo e sabidor, sostener ponerse freno en la boca e syllas en el cuerpo, cinchado como bestia, e ella, la su coamante, de suso cavalgando, dándole con unas correas en las ancas?

Los ejemplos bíblicos tienen un vasto desarrollo en muchas obras medievales, incluso en literatura cuyo asunto puede estar muy lejos de un contexto bíblico. No encontramos en nuestro texto mención alguna de fuentes bíblicas ni citas precisas de la Biblia. Estas frases han llegado no directamente de la Biblia, sino ya con cierta elaboración de algún texto didáctico-político intermedio o como parte de una fábula moral que encierra el mismo núcleo. El dicho sobre los lobos vestidos de ovejas probablemente no hubo de llegar del magisterio bíblico, sino de una fábula que coincide con la cita bíblica, tal y como se aprecia en el capítulo LVI, *Título en quel rey non crea a los lobos que andan en vestidura de ovejas*, que se registra más tarde en el *Libro de los gatos*, concretamente en el “Enxiemplo de lo que acaesçio a la gulpeja con las ovejas”. Además, este dicho también tiene un desarrollo amplio en el oriente, con varios proverbios árabes y persas paralelos.

La semejanza temática y la exposición gnómica atestiguan la estrecha relación entre *Doze sabios* y otras obras hispano-árabes como *Poridat*, *Buenos proverbios* y *Bocados de oro*. La serie de sentencias sobre la necesidad de dominarse a sí mismo y a sus súbditos antes de embarcar en otras conquistas ajenas sigue las enseñanzas de Aristóteles a Alejandro en *Buenos proverbios* y el *Libro de los cien capítulos*. Parece claro que el autor de *Doze sabios* hizo buen uso de los tratados orientales circundantes en su época, sacando de ellos sus esquemas literarios y sus dichos y consejos prácticos.

Tanto en los tratados occidentales como en los árabes, es Alejandro Magno la figura que con más frecuencia se cita. Sirve como ejemplo o modelo de toda clase de éxito monárquico, y los consejos dados por Aristóteles a Alejandro forman la base de numerosas obras didácticas de la época. En *Doze sabios* también se ofrecen las acciones ejemplares del macedonio como paradigma para el joven príncipe. Así, para refrenar los instintos destructivos del príncipe, se aconseja precisamente en el capítulo XXVI. *De cómo el rey debe primeramente conquistar e ordenar lo suyo e aseñorearse dello*:

Que fallarás que los que conquistaron mucho, asý Alexandre como todos los otros, más conquistó su boz e su temor que los golpes de sus espadas (12-13).

O bien como medio de lograr una motivación libre de materialismo, tal y como se aprecia en el capítulo XXIX. *De las gentes quel rey non debe de levar a las sus guerras*:

Que Julio Çésar, e Alexandre, e Ponpeo, e Aníbal, e los otros conquistadores con esto fezieron tan grandes fechos por tener gentes que curavan de las onrras e de las fazañas, e aborrecían los tesoros, e vençían con çinco mill fasta veynte mill (16-19).

E ya sabedes que Alixandre fizo quemar los tesoros porque vido sus gentes flacas con muchedumbre dellos, e desý ganó muchos más e fezo muy maravillosos fechos, tanto que truxo todo el mundo a su juredición, e non te sería maravilla tú veyendo las gentes pagadas, e destosa tales que avemos visto conquistar e acabar tanto e más que cada uno dellos (24-29).

La noción de un número menor de hombres valientes que conquistan un grupo más amplio se encuentra en muchas obras medievales árabes y occidentales.

Otro ejemplo de prosa medieval sapiencial castellana es el *Libro de los cien capítulos*, que sigue al igual que el *Libro de los doze sabios* la tradición de los espejos de príncipes. Los manuales de conducta y educación de nobles junto con el adoctrinamiento de los laicos abarcaban, además, el ámbito espiritual y la actuación práctica mediante una serie de sentencias (enumerativas, símiles, comparativas, interrogativas, dialogadas) que deben mucho a obras árabes como *Libro de los buenos proverbios*, *Poridad de poridades*, *Bocados de oro* o *Secreto de los secretos*. La formación ético-cívica del individuo seguía una serie de coordenadas muy claras: deberes del rey con Dios, consigo mismo y con su pueblo. El rey como figura de gobierno está sujeto a la ley (debe gobernar rectamente a su pueblo y éste último debe obediencia y lealtad al rey), a la justicia y a las buenas maneras, con una serie de cualidades y virtudes: fortaleza, paciencia, buen talante, nobleza, cortesía, humildad, etc., pero también con defectos que deben procurarse evitar: orgullo y codicia. En un término medio se sitúan otras cuyo fiel de la balanza se debe equilibrar: mesura y derroche, mansedad y braveza, cordura y locura, avenencia y desavenencia, osadía y pereza, conformación y ambición, apercibimiento y temeridad; en definitiva se atiende al lema de que un rey virtuoso augura un recto gobierno y al hecho de que un monarca por su cargo y posición debe reunir en sí al más alto grado todas las virtudes para dar ejemplo a su pueblo, esto es, la figura del rey como un espejo en el que debe mirarse la comunidad. El compositor del *Libro de los cien capítulos* tomó la materia de *Flores de filosofía* centrando su labor en el concepto político de la monarquía para a continuación insertar la materia original de la obra haciendo hincapié en los oficiales del rey y en la magnitud de su labor de cara al soberano. La carga ideológico-política de la monarquía que se condensa en la obra así como la estructuración de la materia, de acuerdo con el esquema político-legal dominante en el siglo XIII, modela y concreta al soberano y a la monarquía como una conjunción perfecta entre la esfera ética y la política. El autor debió ser alguien que conocía bien los textos legales del siglo XIII y cercano al monarca, es decir, perteneciente a su cuerpo de oficiales, lo que justificaría el interés por subrayar algunos cargos específicos del séquito real. El *Libro de los cien capítulos* fue concebido como un proyecto de propaganda de la monarquía y su poder en el que los conceptos de teoría política se escudan tras los principios éticos; sin embargo, no se puede olvidar que el patrón de virtud exigido por la institución regia forma parte del fortalecimiento de su *potestas* y *auctoritas*. Así pues, los fundamentos legales y teóricos de donde se nutre la obra están alzados en la segun-

da parte del reinado alfonsí y, de acuerdo con las coordenadas históricas, el conflicto por la sucesión al trono, que enfrenta a Alfonso X con su segundogénito Sancho, origina una situación controvertida para la institución monárquica. Bien pudo en este ambiente gestarse la composición del libro como una forma de revitalizar los pilares ideológicos en que se sustentaba el poder real. Por tanto, el *Libro de los cien capítulos* marcaría el paso del reinado de Alfonso X al de Sancho IV, concretamente habría sido compuesto en la primera mitad de la década de 1280.

En el texto en cuestión se observan los consejos y sentencias de personajes de la antigüedad en referencia al tema objeto de estudio. Así se registran las de Aristóteles en el capítulo primero, *de lo que dixieron los sabios en palabras breves e complidas e fabla de las leyes e de los reyes e de los señores, qué es ley e qué es rey*.

Aristóteles yuntó la materia del mundo en pocas palabras e dixo así: el mundo es como vergel e la su cerca es regno e el regno es señorío con que se mantiene la ley; la ley es regla con que guía el rey a su regno e el rey es pastor e defiéndese con los cavalleros; los cavalleros son ayudas del rey e gobiéranse con el aver e el aver es ganacia que ayunta al pueblo e el pueblo son siervos, que se mantienen con justicia, e la justicia es enderesçamiento del mundo e onra del pueblo e enderesçamiento del regno.

O bien en el capítulo quinto *del rey que sabe bien guiar a su pueblo e de cómo los debe levar*:

Enviò Aristótil su carta a Alixandre que l' consejava e l' dezía: apodérate del pueblo con beneficio y ganarás amor d'ellos, ca más val que ganes su amor con fazer bien que ganarlo por fuerça.

La tradición clásica que se aprecia en estas obras anónimas del siglo XIII obedece a la temática de las mismas dentro de una clara línea cristiana: las dos primeras, *Debate entre un cristiano y un judío*, y *Los diez mandamientos*, se dirigen a un público prácticamente iletrado, por lo que el lenguaje directo y en forma dialogada junto con la brevedad de su contenido explican la intención y el acierto de sus autores. Sin embargo, el *Libro de los doze sabios* y el *Libro de los cien capítulos*, pertenecientes a la prosa sapiencial castellana de origen oriental, jugaron un importante papel en la consolidación de la literatura vernácula como lengua literaria debido a su estructura en forma de sentencias, con principios éticos de carácter universal avalados por el prestigio intelectual de grandes filósofos y pensadores, adaptables a la ortodoxia ideológica doctrinal cristiana, convirtiéndose en verdaderos manuales de urbanidad de nobles y vasallos, donde se aprecia cómo diversos aspectos de la tradición clásica van germinando poco a poco.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAÑEZA ROMÁN, C. (1994): *Las fuentes bíblicas, patrísticas y judaicas del Libro de Alexandre*, Las Palmas de Gran Canaria.
- BETANCOR LEÓN, M. A., SANTANA HENRÍQUEZ, G., VILANOU TORRANO, C. (2001): *De Spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Ediciones Clásicas, Madrid.



- BIZARRI, H. O. (1990): “*Non omnis moriar: sobre la fama del sabio en la Edad Media castellana*”, *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 45: 174-179.
- CARMONA FERNÁNDEZ, F. (2001): *La mentalidad literaria medieval (siglos XII y XIII)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia.
- CIRLOT, J.-E. (1969): *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona.
- DEYERMOND, A. (1979): “Edad Media” en *Historia y crítica de la literatura española I*, Crítica, Barcelona.
- FINLEY, M. F. (1983): *El legado de Grecia*, Gustavo Gili, Barcelona.
- FRANCHINI, E. (1992): *Los Diez Mandamientos, Anexes des Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 8, Klincksieck, París.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (2005): *Diccionario de términos del mundo antiguo*, Alianza Editorial, Madrid.
- HARO CORTÉS, M. (1998): *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Iberoamericana, Madrid.
- HERRERO LLORENTE, V. J. (1980): *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid.
- HIGHET, G. (1954): *La tradición clásica*, 2 vols., México.
- LIDA DE MALKIEL, M. R. (1975): *La tradición clásica en España*, Barcelona.
- LLOYD-JONES, H. (1974): *Los griegos*, Madrid.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (2007): *La mitología clásica en la literatura española. Panorama diacrónico*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- (2010): *Mitos clásicos en la literatura española e hispanoamericana del siglo XX*, 2 vols., Ediciones Clásicas, Madrid.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (2002): *Ensayos de Filología Clásica*, La Laguna, Tenerife.
- MÉNENDEZ PIDAL, R. (1971): *Crestomatía del español medieval, I*, Gredos, Madrid.
- NATIVIDAD ROBLEDO, M. (1965): *El mundo clásico en el pensamiento español contemporáneo*, Madrid.
- O’KANE, E. (1959): *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 2, Madrid.
- PÉREZ-RIOJA, J. A. (2003⁷): *Diccionario de símbolos y mitos*, Tecnos, Madrid.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (1988): *Los clásicos como pretexto*, Madrid.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. - BRAVO GARCÍA, A. (1986): *Tradición clásica y siglo XX*, Madrid.
- SALVADOR MIGUEL, N. (2009³): *Debate entre un cristiano y un judío (un texto del siglo XIII)*, Beltenebros Minor Avances, 8, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Segovia.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2000): *Tradición Clásica y Literatura Española*, Las Palmas de Gran Canaria.
- (2003): *Mitología clásica y literatura española. Siete estudios*, Servicio de Publicaciones y Producción Documental de la ULPGC, Las Palmas de Gran Canaria.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (1991): *Reading Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford.
- VIÑA LISTE, J. M. (1991): *Cronología de la literatura española I. Edad Media*, Cátedra, Madrid.
- WALSH, J. K. (1975): *El libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad. Estudio y edición*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo XXIX, Madrid.



EL COMENTARIO DE ABRAHAM IBN EZRA AL CANTAR DE LOS CANTARES, SUS ANÁLISIS FILOLÓGICOS

Carlos del Valle R.
CCHS, CSIC
cdevaller@telefonica.net

RESUMEN

El presente artículo expone el triple análisis del *Comentario del Cantar de los Cantares* de Abraham ibn Ezra, dentro de la literatura rabínica de comentarios a los textos bíblicos, focalizado en los aspectos filológicos y lingüísticos. Se incluye además la traducción castellana del comentario a la primera parte del capítulo primero del *Cantar*.

PALABRAS CLAVE: Abraham ibn Ezra. *Cantar de los Cantares*. Exégesis. *Midrash*. *Peshat*. *Masorah*.

ABSTRACT

«Abraham ibn Ezra and his *Commentary on Song of Solomon*, its philological analysis». This paper presents the triple analysis of *Commentary on Song of Solomon* by Abraham ibn Ezra, in the rabbinic literature of commentaries on biblical texts, focused on philological and linguistic issues. A Spanish translation of the commentary on the first part of first chapter of *Song* is included.

KEY WORDS: Abraham ibn Ezra. *Song of Solomon*. Exegetics. *Midrash*. *Peshat*. *Masorah*.

Entre las múltiples facetas de la actividad literaria de Abraham ibn Ezra [= AIE] (1089-ca.-1167)¹, una de ellas, en la que destaca, es la de comentarista de la Sagrada Escritura. En el mundo judaico AIE es tenido como uno de los exegetas bíblicos clásicos, ciertamente por su propio mérito, pero también por haber sido incluido el texto de sus comentarios en las ediciones de las Biblias rabínicas, llamadas también *Miqra'ot Gedolot*², asegurando de esta manera su difusión. Está en cuestión si AIE comentó todos los libros de la Biblia hebrea, ya que solo se nos ha transmitido el comentario de una parte, aunque cuantiosa, de ellos. Según algunos sabios judíos AIE comentó toda la Biblia hebrea: Isaac Israeli (s. XIV)³, Pablo de Santa María (s. XV)⁴, Abraham ben Salomón de Torrutiel (s. XV)⁵, Immanuel Aboab (s. XV-XVI)⁶, Eliyahu Kapsali (s. XV-XVI)⁷, Daviz Gans (s. XVI)⁸. La cuestión de momento no puede ser resuelta de modo tajante, ya que se encuentran todavía comentarios inéditos atribuidos a AIE que no han sido hasta ahora examinados.

La exégesis de AIE se caracteriza por estar basada en el análisis gramatical, en la exposición del sentido literal y por el recurso a las ciencias, en las que en buena parte de ellas (astronomía, astrología, matemáticas, geometría) era su corifeo⁹. AIE busca el sentido literal, el *pešať*, frente al sentido midrásico (*derasť*) que indaga el

significado alegórico. Esa es la tónica general en la metodología exegética de AIE. Sin embargo, en el *Comentario del Cantar de los Cantares* hace una palmaria excepción. El tudelense va haciendo en esta obra a cada una de las secciones una triple ronda de comentarios. Primero, un comentario ceñido a lo estrictamente gramatical o lexicográfico; segundo, un comentario del sentido literal del texto y, por último, un tercer comentario midrásico donde se expone el sentido espiritual profundo del texto. Para que el lector se haga idea cabal de este tipo de comentario incluiremos en apéndice la traducción castellana del comentario a la primera parte del capítulo primero del *Cantar*.

Una de las características de AIE en su actividad literaria es su afán perfeccionista que le conducía a revisar su obra ya editada y a hacerle una nueva versión. Concretamente, del *Comentario del Cantar de los Cantares* hizo una doble versión. La primera versión la escribió al parecer durante su estancia en Italia, hacia 1140 y fue editada y traducida al inglés por H. J. Mathews¹⁰. La segunda recensión, más tardía, la compuso AIE en Francia, quizás entre 1156 y 1157. Esta segunda recensión es la que tradujo Gilbert Genebrardus, en parte, al latín, en París, 1570¹¹ y aparece editada en las *Miqra'ot Gedolot*. Seguimos aquí la edición digital de la Universidad de Bar-Ilan.

¹ Véase el monográfico sobre Abraham ibn Ezra en *Iberia Judaica* 4: 15-215 (2012), con estudios especiales sobre su obra exegética y su *corpus* gramatical hebreo.

² Llamamos Biblias rabínicas a las que se inauguran a partir del origen de la imprenta, en las que se incluye el texto bíblico puntuado, el *targum* y comentarios de exegetas judíos, entre los que no faltan nunca Rashí y Abraham Ibn Ezra, a los que se añaden en algunas ediciones los comentarios de David Qimhi, Najmánides, Abdías ben Jacob Sforno... El primer editor de una Biblia rabínica fue Ben Hayyim (1524-1525).

³ “Comentó la Tora y el resto de los libros sagrados” (*Yesod ‘Olam*, cap. XVIII del Tratado IV; Carlos del Valle, “Fuentes hebreas de la historia de España (I): La crónica de Isaac Israeli (s. XIV)”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 39: 198 (2003).

⁴ “Nam ille Rabbi Abraham Abenhazara qui totam Bibliam exposuit declarando significata” (*Scrutinium Scripturarum*. Burgis, 1591, 309b).

⁵ “[...] comentó la Tora y los 24 libros” (*Sefer ha-Qabbala*. Ed. A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, I, 1887: 102, 4-7).

⁶ “Comentó toda la Sagrada Escritura” (*Nomología*. S.l., 1629: 279).

⁷ “Hizo un bello comentario a la Tora, muy profundo y a todos los 24 libros” (cita de H. H. Sasson, “Dor gole Sefarad”, *Zion* 26: 24 (1961).

⁸ “[...] hizo el comentario a los 24 libros santos” (*Šemah David*. Ed. Mordechai Breuer. Jerusalem, 1983: 123).

⁹ En la introducción a su comentario del Pentateuco, AIE describe los cinco métodos exegéticos históricos (véase Carlos del Valle, “La exégesis de Abraham ibn Ezra y los cinco métodos exegéticos históricos”, *Estudios Bíblicos* 66: 313-336 (2008).

¹⁰ *Abraham ibn Ezra's Commentary on the Canticles*. After the First Recension. Edited from Two Mss., with a Translation, London, 1894.

¹¹ *Canticum Canticorum Salomonis Regis, cum Commentariis trium Rabinorum, Salomonis Isrbij, Abrahami Abben Esrae et innominati cuiusdam*. Véanse los estudios de S. C. Reif, “Abraham ibn Ezra on Canticles” en F. Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, Madrid, 1990, pp. 241-249; Mariano Gómez Aranda, “Los Comentarios Bíblicos de Abraham Ibn Ezra”, *Iberia Judaica* 4: 81-104 (2012); L. F. Girón Blanc, “El Comentario al Cantar de los Cantares de Abraham ibn Ezra y el Midras Šir ha-Širim Rabbah” en F. Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, Madrid, 1990, pp. 121-128.

Lo que me propongo en este breve estudio es resaltar y analizar exclusivamente el comentario filológico y lingüístico que es la base primera de la que hay que partir para hacer la interpretación del contenido del texto. Los datos los recogemos de las dos recensiones hebreas del comentario.

En un primer rasgo AIE muestra su filiación a la escuela filológica hebrea de al-Andalus, me refiero a su recurso al árabe como medio de interpretación del significado de un vocablo o de una sentencia. Aunque este método ya lo utiliza el egipcio Saadia Gaón (m. 942), son los filólogos españoles los que le sacan máximo provecho, sobre todo a partir de Dunaš ben Labrat¹². Hay que recordar que cuando se forma la ciencia de la filología semítica a finales del siglo XIX, se recurre al árabe por ser la lengua semítica que mejor ha conservado los rasgos semíticos primitivos para ilustrar todo el proceso histórico de formación de las lenguas semíticas, entre ellas el hebreo y así surgieron gramáticas monumentales como la de Bauer-Leander o Bergsträsser. El intento posterior de querer sustituir en ese menester al árabe con el ugarítico se ha demostrado vano.

En Cant 1,13 (Mathew = Mt)¹³ dice que, para algunos, *mor* (“mirra”) es como el árabe *misk* (“almizcle”); *rappeduni* (Cant 2,5 Mt) lo interpreta como el árabe *ráfada* (“sostener, apoyar”); *pag* (Cant 2,13 Mt) lo entiende como el árabe *fiğ* (“fruto verde”); en el verso anterior (Cant 2,12) precisa que *pag* es el fruto (de la higuera) antes de que madure, tal como se dice en árabe; *madregá* (Cant 2,14) es como el árabe *madrağ* (“camino escarpado”); *pardes* (Cant 4,12) tiene el significado de “jardín” como en árabe “*farādīs*”; *redidi* (Cant 5,7 Mt) es como *sa’if* (“velo”) en árabe; *kétem* (Cant 5,11) lo entiende como un ornamento conforme al árabe *hatam* (“sello”); la luna (*sáhar*, Cant 7,3) es llamada en árabe con una palabra similar (*šahr*), de ese significado raíz viene el llamar *saharonim* (Jue 8,21) a los adornos en forma de luneta; *dal.lat* (Cant 7,6 Mt), “en árabe se llama (así) el vello que crece en las mejillas” [*ha-ša’ar ha-yoše ‘al ha-lehi*]¹⁴, mientras que en la otra versión afirma que en la lengua árabe significa “las puntas del cabello” [*qeše ha-ša’ar*]; *mitrappéget*, “unida a su compañero”, (Cant 8,5 Mt) al igual que el significado (*ráfaga*) en árabe; de *eškol ha-kófer* (Cant 1,14) dice que (*ha-kófer*) es como en la lengua árabe, refiriéndose a *kāfir*, es decir, la envoltura de la flor de la palmera que desprende un aroma perfumado¹⁵.

¹² Reenvío a mis dos obras *Historia de la gramática hebrea en España*, vol.1 (Madrid, 2002: 316 et passim) y vol. 10 (Madrid, 2004: 126). La monografía más reciente sobre este tema es la de Aharon Maman, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages. From Sa’adiah Gaon to Ibn Barun (10th-12th C.)*, Leiden, Brill, 2004.

¹³ Si en la cita no se incluye ninguna referencia, quiere decir que procede de la edición estandarizada en las *Miqra’ot gedolot*.

¹⁴ Este significado no lo he podido verificar en los diccionarios por mí consultados.

¹⁵ D. Qimḥi comenta: “El sabio R. Abraham ben Ezra escribe que “*eškol ha-kófer*” significa un racimo de dátiles (*déqel*), porque el dátil tiene diversos nombres según el proceso de su maduración” (*Šorašim*, entrada *kfr*). AIE afirma además en el lugar referido que el mismo término ocurre en la lengua romance, término que no he logrado identificar.

En diversos de sus escritos AIE justifica el recurso al árabe: porque el hebreo en su mayor parte tiene la misma estructura (*matkónet*) que el árabe (Comentario a Ester 8,10 y a Gen 1,1); porque las dos lenguas son muy cercanas (*Teshuvot neged Tiqqun ha-Shegagot* n° 13). Pero es precisamente en el comentario del *Cantar de los Cantares* (8,11) donde AIE justifica con más amplitud el recurso exegético al árabe. Al que se sorprenda de la utilización del árabe le dice así: “A causa de la limitación de nuestro conocimiento (tenemos que recurrir al árabe), porque no conocemos de la lengua santa sino solamente lo que está escrito en la Biblia que contiene solo aquello que los profetas tuvieron necesidad de decir. De aquello que no tuvieron necesidad de decir no conocemos el nombre. Debido a que el árabe es una lengua muy cercana a la hebrea, ya que sus tipos morfológicos, las letras *yhwu*; las serviles, el *nifal*, el *hitpa'el*, el constructo, son comunes a las dos lenguas, al igual que los numerales. Más de la mitad de la lengua (árabe) se halla en la hebrea, por eso cuando no se halla (en hebreo) una palabra que no tenga otra semejante (un *hapax*) y haya una parecida en árabe, diremos que quizás sea así su significado, aunque ese significado no es seguro”.

Por la misma familiaridad lingüística, en el *Comentario del Cantar de los Cantares* recurre AIE al arameo: *meqappes* (Cant 2,8) lo interpreta por “saltar/brincar” apoyándose en el arameo; señala que *kotlenu* (Cant 2,9) es en arameo “nuestra pared”, *ha-haraqim* (“las ventanas”) y *hasetaw* (Can 2,11) “el invierno”; indica que *be-šugim* (Cant 3,2) lo traduce el arameo por “plazas”; *ha-sahar* (Cant 7,3) “lo traduce el targum como “luna” y *ha-saharonim* son (adornos) en forma de lunetas y así es en árabe”.

AIE también recurre en ocasiones a la lengua rabínica. *Aṭannefem* (Cant 5,3) lo interpreta como en la lengua rabínica en el sentido de “manchar” y *sugá* (Cant 7,3) lo interpreta por “valla” como en la lengua rabínica *seyag*.

Para destacar las capacidades lingüísticas de AIE hago observar dos referencias que hace a las lenguas vulgares de su tiempo. Señala que *kófer* (Cant 1,14) es como en romance (castellano) *canfora* (¿“alcanfor”?) y que *šošanna* (Cant 2,1) es como el romance (italiano) “*azucena*”.

Dentro del campo de la fonética señala que solo las letras quiescentes son intercambiables. Por eso rechaza que la palabra *berotim* (Cant 1,17 Mt) haya de identificarse con *berošim* (“cipreses”). Por esta misma razón rechaza la identificación de un *hapax*, *haruzim* (“collares”) [donde “se engarzan piedras preciosas”] con *arazim* (Ez 27,24 -“cedros”), “porque en la lengua hebrea solo se intercambian las letras y h w”. De la *alef* dice que es muda, “tal como es su costumbre” (Cant 8,6), como en el caso de *ya-yošet* (*ha-yošet*). Recoge el fenómeno de la metátesis hebrea, aunque en este caso no da su razón de ser, como en el caso de *qewušotay* (“las puntas del cabello”), que procede de *qešot* (Cant 5,2), aunque aquí el cambio de posición de las consonantes no obedece al mismo fenómeno tan conocido en la metátesis verbal en el *hitpa'el* con verbos de primera dental o sibilante; por el mismo fenómeno de la metátesis entiende a *hagwe* (en “las grietas” de la roca, Cant 2,14) como la misma palabra que *hug* (Is 40,22).

En cuanto al nombre señala cómo los acabados en *-i* forman el plural incluyendo una *alef* delante de *-im*: *hali* (“alhaja”) - *halá'im* (Cant 7,2) lo mismo que *šebi* hace *šebá'im* en plural, aunque este último nombre puede construirse también en

femenino: *šeb'aot* (Cant 2,9). Hay nombres que tienen forma singular, pero con significación plural: *ha-tor* (Cant 2,12) “las tórtolas”. Hay nombres que se pueden utilizar en género masculino o femenino (Cant 1,3), como *šem* (“nombre”), *bayt* (“casa”), *maqom* (“lugar”), *š'ol* (“seol, infierno”). Los nombres pueden llevar una *yod* final paragógica, epentética, puramente ornamental, como *susati* (Cant 1,9 Mt) “yegua” [“la *yod* es superflua como la *yod* de *mela'ati* (“llena”, Is 1,21) y *ohabti* (“amante”, Os 10,11)"] -*ibidem*. Observa también AIE que algunos exégetas interpretan la *yod* de *'ammi* (Cant 6,13) como paragógica, al igual que la *yod* de *ben[y] atono* (Gen 49,11). La segunda *nun* de *nišsanim* (“brotes”, Cant 2,12) la entienden algunos como *nun* paragógica, de la palabra *nišsah* (Gen 40,10). Admite en el nombre la posibilidad de trastocar o cambiar el orden de las radicales, como en el caso de *hug* (Is 40,22) “círculo” [“significa la esfera que gira sobre la tierra”] y *hagwe* (Cant 2,14) “hendiduras”, aunque admitiendo también la posibilidad de que sea un mismo nombre con dos raíces diferentes. En la etimología se constata en AIE la misma tendencia que observamos en los gramáticos sefardíes de tratar de explicar el significado por el valor básico de la raíz trilitera. Así *šošanna* (“lirio”) es llamado probablemente así “porque tiene seis pétalos” (Cant 2,1), haciendo derivar el nombre, por tanto, de la raíz *šes* (“seis”); *'et ha-zamir* (Cant 2,12) lo entiende como el tiempo de primavera porque es el tiempo de los cantos de los pájaros (*zammer* “cantar”; *zamir*, “jilguero”). *Šulamit* (“Sulamita”) es una mujer jerosolimitana, es decir, natural de *Šalem* (Cant 7,1).

La lengua hebrea utiliza una reduplicación en el nombre para indicar un matiz de poca intensidad. Así *šeharhóret* (Cant 1,6) significa “negruzco”, *yeraqreq* (“verduzco”), *adamdam* (“rojizo”). La sufijación del nombre divino, como en el caso de *šalhebet Yah* (“una enorme llama”, Cant 8,6) es como en *ke-harere el* (“montañas altísimas”, Sal 36,7), es decir, denota máxima intensidad, un superlativo. En la primera recensión del *Comentario* hace de *šalhebet* una palabra compuesta de dos palabras, tal como lo establecía la masora; la *šin* estaría en el lugar de *ašer*, mientras que en la segunda recensión la entiende como palabra cuadrilítera, al estilo de *tyra* (Cant 8,6). *Talpiyyot* (Cant 4,4) la identifica como un *hapax legomena* (*en lo domeh*). *Apiryon* (Cant 3,9) es otro *hapax* y significa “un edificio insigne”.

En el sufijo distingue su referencia al sujeto y al objeto. En el caso de *tešuqato* (Cant 7,11), el sufijo parece a referirse al objeto del deseo, que en el caso de la mujer es el varón.

El verbo puede adquirir un matiz de significación específico según la partícula que lo rige. Así si al verbo *našaq* (“besar”) no le sigue ninguna *lamed* que preceda al objeto significa “besar en la boca”, como *wa-yiššaqehu* (“lo besó en la boca”, Gen 33,4), pero si le sigue una *lamed*, significa “besar la mano, el hombro, la mejilla” (Cant 1,1).

En las partículas señala que en ocasiones rigen a varios objetos, aunque solo aparezca en uno de ellos. Éste es el caso de la *mem* para construir el comparativo: “celebremos tus amores más que el vino” (*mi-yayim*), que ha de entenderse también en el estico siguiente “más que los que te aman dulcemente” (Cant 1,4). La partícula *šin* sustituye a *ašer*: *še-lamma* (= *ašer lamma*, “que por qué?”, Cant 1,7); lo mismo ocurre en *še-šezafatni* (Cant 1,6 Mt).

En el *Comentario* incluye AIE algunas notas de carácter lexicográfico de interés: Señala que *ašišot* (Cant 2,5) son “utensilios (jarras) de cristal llenos de vino”. *Halabi* (Cant 5,1) es, según algunos, “la espumilla (lo blanco / lechoso) que aparece en el vino”. Con ese significado entienden algunos la palabra *helbon* (Ez 27,18), aunque con esta interpretación está en desacuerdo AIE, ya que *Helbón* “es nombre de lugar y no un adjetivo”. *Karmel* (Cant 7,6) no es nombre de una montaña sino un color que es muy afín a la púrpura.

APÉNDICE

TRADUCCIÓN DEL COMENTARIO DE AIE AL *CANTAR DE LOS CANTARES*
(INTRODUCCIÓN Y PARTE DEL PRIMER CAPÍTULO)

[PRÓLOGO]

Este libro es venerable, todo él es precioso. De todos los cánticos del rey Salomón, unos mil quinientos, no hay ningún otro que sea parangonable a éste. Por eso es llamado el *Cantar de los Cantares* de Salomón, porque es el cantar más excelso de todos los cantares de Salomón. En él se encierra un secreto resguardado y sigilado, que tuvo ya su inicio desde los tiempos de Abraham, nuestro padre, y que se extiende hasta los tiempos del Mesías. Así está escrito en el cántico (de Moisés), “Escuchad” (Dt 32,1), “cuando el Altísimo hizo heredar las naciones” (Dt 32,8), que comenzó desde la generación de la división (de los pueblos) (y se extiende) hasta el regreso de Israel del exilio, (que tendrá lugar) tras la guerra de Gog y Magog.

No te sorprendas por el hecho de que compare a la congregación de Israel con una novia y a Dios con su amante, porque ése es el estilo de los profetas. En efecto, así dice Isaías: “Cántico de mi amado a su viña” (Is 5,1); “como el novio se regocija en la novia” (Is 62,5). Ezequiel, por su parte, dice: “Tus senos se afirmaron; tu vello brotó, tú estabas totalmente desnuda” (Ez 16,7); “cubriré tu desnudez” (Ez 16,8); “te ornaré con joyas” (Ez 16,11), (con expresiones similares) en toda la perícopa. Oseas dice: “Te desposaré para siempre” (Os 2,21), “ama a una mujer” (Os 3,1). En el libro de los salmos: “*Maskil*, canción de amor” (Sal 84,2), donde se dice: “Escúchame, hija, mira e inclina tu oído” (Sal 45,11).

¡De ninguna manera! ¡en absoluto! el *Cantar de los Cantares* no es un (simple) escrito de carácter amatorio, sino que tiene un valor alegórico. Porque, si no fuera por la grandeza de su excelencia, no habría sido inscrito ciertamente en el grupo de los libros sagrados ni se habría nunca suscitado la cuestión sobre él si contamina las manos.

Debido a que en sus caminos es perfecto, lo he interpretado en tres rondas. En la primera ronda, expongo las palabras más difíciles; en la segunda, el sentido literal; en la tercera, de modo más detallado me adentraré por los caminos del *midrás* (exposición simbólica).

PRIMERA RONDA

Dice Abraham bar Meir el Español, el autor: Hubo estudiosos que quisieron exponer este libro refiriéndolo al misterio del mundo y al modo de la unión del alma superior con el cuerpo, que ocupa la escala más inferior (del universo). Otros han intentado interpretarlo refiriéndolo a (los diversos) temperamentos. Pero a todas (estas interpretaciones) se las ha llevado el viento como fútiles y vanas. Lo verdadero no es sino lo que han transmitido nuestros antepasados, de bendita memoria, que este libro se refiere a la congregación de Israel y así lo expondré en la tercera ronda (de los comentarios).

Hay que observar que toda las referencias a Salomón han de entenderse del mismo rey Salomón, exceptuando: “para ti, Salomón, los mil (sicos)” (Cant 8,12). Por esto lo interpretaré en la segunda vuelta a modo de ejemplo referente al tema amoroso. También ahí siempre que aparece Salomón se está refiriendo al mismo rey Salomón.

Debido a que en este libro ocurren palabras (y expresiones) difíciles he querido explicarlas al comienzo. Luego (expongo) la alegoría y su significado.

SEGUNDA RONDA

No son posibles las palabras de pasión en una ciudad a los ojos de todos los mirones. Por eso se trata de una parábola, de una chica adolescente a la que todavía no le han crecido los pechos que estaba cuidando una viña. Ésta vio a un pastor que pasaba (por aquellos parajes) prendiendo la llama de la pasión en uno y otro.

TERCERA RONDA

No hay ningún comentario más excelente del *Cantar de los Cantares* que el realizado por nuestros maestros, de bendita memoria. Por eso cuando he visto que los grandes, columnas del mundo, han hecho ellos comentarios, añadiendo o quitando cosas, he seguido yo sus huellas.

Todas las veces que aparece “Salomón” (en el *Cantar de los Cantares*) se refiere al rey Salomón, a excepción de “que las mil monedas sean para ti, Salomón” (Cant 8,12) que es el Mesías. Es llamado Salomón, debido a que es su hijo, de la misma manera que es llamado David: “Mi siervo David será su príncipe” (Ez 37,25). Del mismo modo los israelitas son llamados “mi siervo, Jacob” (Is 41,8). Es posible que sea como la plegaria de Moisés, “el varón de Dios”, al estilo de Rav Saadia Gaón, de bendita memoria, que dice que la plegaria es de David, siendo sus cantores los hijos de Moisés. Lo correcto es que es de Moisés.

Has de saber que las jóvenes jerosolimitanas introdujeron en ello la confusión (refiriéndose) a muchos hombres, dado que es la Congregación de Israel la que habla en el sentido de “las hijas de Jerusalén”. Hay quienes dicen que hay dos (Jerusalén), una en el cielo y otra en la tierra inferior, correspondiéndose una a otra. El sentido de “hijas de Jerusalén” son los ángeles de lo alto. Hay otros que afirman que son las naciones del mundo, en el sentido de “te las entregué como hijas” (Ez 16,6.1).



Lo correcto a mis ojos es que la alegoría (*mašal*) se refiere a una mujer que habla consigo misma y responde a sus palabras, como si hablara con sus pensamientos y éstos son las “hijas de Jerusalén”.

Habiendo testificado la Escritura que se apareció Dios a Salomón en diversas ocasiones qué sorpresa puede haber que profetizase sobre una realidad futura, porque con el espíritu santo compuso este libro. Así hallarás que el cantor Asaf y Hemán, que compusieron cánticos con el espíritu santo, son llamados profetas y videntes. Éste es el modo correcto que no puede negar sino el retorcido.

Comienzo ahora el comentario conforme a mis capacidades. A Dios, el que conoce mi secreto, le pido con todas mis fuerzas que instruya mi alma y esté conmigo.

PRIMERA RONDA

V. 2: ¡Que me bese con los besos de su boca! (El verbo) besar (*neshiqá*) cuando no se utiliza con la partícula *lamed* significa (besar) en la boca, como en “y lo besó”¹⁶; (utilizado) con *lamed* significa (besar) en la mano o en el hombro o en la mejilla, según la costumbre de las regiones...



¹⁶ “Esau corrió a su encuentro, lo abrazó y lo besó” (Gen 33,4).



ULL | Universidad
de La Laguna